Avis concernant cette traduction

Ce livre est une traduction automatique du texte original anglais, réalisée à l'aide d'outils de traduction automatisée. Elle n'a été vérifiée ni révisée par l'auteur ni par aucun autre être humain. Des erreurs, des inexactitudes, des formulations maladroites ou des problèmes de mise en page peuvent donc survenir. L'édition originale anglaise reste la version faisant autorité.

EN DÉFENSE DE ARISTOTE
LOIS DE LA PENSÉE

Avi Sion, Ph. D.

© AVI SION, 2008.

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 RÉCUPÉRATION NI TRANSMISE, SANS L'AUTORISATION EXPRESSE DE L'AUTEUR-ÉDITEUR,
SAUF EN CAS DE BRÈVES CITATIONS AVEC LA RECONNAISSANCE DÛE.

Première publication en 2008.
Par Avi Sion à Genève, Suisse.

ISBN : 978-1495939303

Résumé

In Defense of Aristotle's Laws of Thought aborde, d'un point de vue phénoménologique, de nombreuses objections et idées fausses modernes et bouddhistes concernant les principes fondamentaux de la logique aristotélicienne.

Beaucoup de gens semblent aujourd'hui attaquer les lois de la pensée d'Aristote, certains venant de l'Occident et d'autres de l'Orient. Il est important de revoir et de réfuter ces idées au fur et à mesure qu'elles apparaissent.

Ce livre est tiré de l'ouvrage plus large de l'auteur ***, Logical and Spiritual Reflections***.

Voir aussi, concernant **les Lois de la Pensée**, les chapitres suivants des autres œuvres d'Avi Sion :

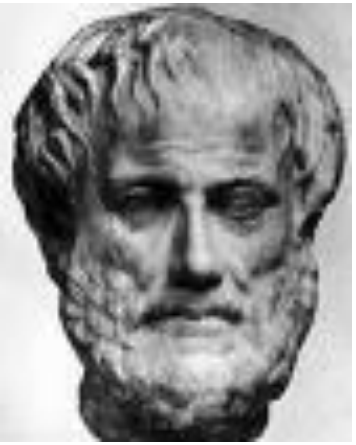
Future Logic, chapitres : 2, 3, 20, 31.

Phénoménologie, chapitre 4.2.

Illogique bouddhiste, chapitres 1, 2.

Ruminations, chapitres 1, 9.

A Fortiori Logic, chapitre 3.1, annexe 7.3.



Aristote (Grèce, 384-322 av. J.-C.)

Sommaire

1. Les logiciens doivent réfléchir 7
2. La primauté des lois de la pensée 18
3. Le statut ontologique des lois 31
4. Logique floue 36
5. Déformation d'Aristote 43
6. Pas sur le modèle géométrique 55
7. Une infusion empoisonnée 63
8. Le jeu de la surenchère 72
9. Dans le discours bouddhiste 79
10. Appeler ce qui n'est pas un chat un chat 91
11. Théorie bouddhiste de la causalité 98
12. Une logique formelle du changement 106
13. Critique bouddhiste du changement 110
14. Différentes couches de connaissances 117
15. Impermanence 124
16. Refus bouddhiste de l'âme 135
17. Le statut des perceptions sensorielles 144
18. Le statut des rêves et des rêveries éveillées 155
19. Le statut des conceptions 163
20. Les lois de la pensée en méditation 171
21. Raison et spiritualité 180
22. Addenda (2010) 187

Références 190

1. LES LOGICIENS DOIVENT RÉFLÉCHIR

La tâche des logiciens peut être décrite comme une tentative de comprendre si, comment et dans quelle mesure une connaissance alléguée peut être liée à ce que nous appelons « réalité ». Cet effort est appelé « logique », surtout lorsqu'il porte sur les formes du discours. De manière plus large, en association avec la « phénoménologie » (l'étude des apparences en tant que telles), cela devient « épistémologie » (la théorie de la connaissance) et/ou « ontologie » (la théorie de l'être).

La logique est d'abord une *science descriptive, une observation détaillée de la façon dont nous pensons et acquérons nos connaissances (ou, plus prudemment, notre opinion). Deuxièmement, la logique est une* discipline prescriptive – *après avoir observé attentivement notre façon de penser, nous devenons capables de juger nos processus de pensée plus lucidement et de décider lesquels*

sont crédibles et lesquels ne le sont pas. Troisièmement, ces résultats descriptifs et prescriptifs doivent être collectés et systématisés.[1]

La première question à clarifier est ce que nous entendons par « ***pensée*** ». La pensée n'est pas, comme certains le croient, un « flux de conscience ». C'est plutôt un flux de *contenus de* la conscience. La « conscience » est ce qui nous relie aux objets lorsque nous les connaissons. La conscience en tant que telle est toujours la même, quoi qu'elle aille en compte. Ce sont les « contenus » de la conscience qui changent au fil du temps. Ce sont tout ce qui se présente devant nous et dont nous sommes conscients à un certain degré. Cela inclut les perceptions apparemment « sensorielles » externes, les perceptions apparemment internes de notre « œil et de l'oreille de notre esprit », nos intuitions du soi et de ses fonctions – et les produits conceptuels de tout cela.

Dans une perspective plus psychologique, la pensée consiste en des intentions non verbales et des actes rationnels, des idées et discours verbaux, des souvenirs,

---

[1] Le terme logique avec un petit « l » peut être utilisé familièrement à tout type de *Discours*, qu'elle soit « logique » ou « illogique », c'est-à-dire logique valide ou invalide. Lorsque nous souhaitons faire référence à la science de la logique, c'est-à-dire à des modes de pensée rigoureux, nous pouvons écrire Logique avec un grand « L ». Cependant, utiliser toujours une majuscule devient fastidieux pour les écrivains et lecteurs, si bien que nous revenons généralement à l'usage du mot logique même lorsque nous parlons de Logique. Le contexte doit clarifier notre intention.

des anticipations, des fantasmes, des plans, des calculs, des jugements, des décisions, des explications, des accusations, des justifications, etc. Ces éléments peuvent être qualifiés d'utiles ou oisifs ; positifs, négatifs ou neutres (c'est-à-dire pour ou contre quelque chose ou quelqu'un, ou dans aucune des deux directions) ; agréables, désagréables ou sans charge émotionnelle ; et ainsi de suite.

L'homme a tendance à réfléchir à son expérience, à des degrés divers. Nous nous contentons rarement d'observer passivement les particularités vécues, mais cherchons généralement activement des généralités à leur sujet. Pourquoi ? Parce que penser en termes de généralités semble cognitivement plus économique et efficace. Les pensées peuvent, bien sûr, être centrées sur les particuliers autant que sur les généralités.

La plupart des pensées sont particulières, dans le sens où elles concernent *des individus* spécifiques. Ces pensées concernent moi, vous, ou une ou plusieurs autres personnes, ou un ou plusieurs autres objets individuels en discussion. Certaines pensées sont cependant un discours en quête de principes. Ces dernières pensées sont composées d'énoncés applicables à toutes *choses d'un même* genre, et/ou d'énoncés niant cette généralité. Ils peuvent inclure des propositions sur des individus, mais seulement de manière incidente, dans la mesure où elles fournissent une base adductive (c'est-à-dire des preuves) pour des principes ou des exemples illustratifs.

Toutes les pensées générales sont inductivement basées sur, et impliquent déductivement, certaines pensées particulières. La plupart des pensées particulières impliquent des pensées générales (par exemple, un syllogisme singulier nécessite une prémisse générale pour aboutir à une conclusion valable), et elles suscitent généralement des pensées générales. De plus, les pensées sur un individu peuvent impliquer une généralisation et une particularisation, par exemple concernant les apparences ou les comportements de cet individu. Notez également que la négation d'un particulier est une généralité.

Les actes de pensée les plus élémentaires peuvent être appelés *ratiocinations*. Cela fait référence aux actes rationnels primaires comme affirmer et nier, comparer et contraster, égaler et différencier, isoler et assembler, unir et séparer, estimer des mesures ou degrés relatifs, etc. Les pensées et processus de pensée plus complexes que nous étudions en logique formelle – tels que les propositions prédicatives et autres ; le syllogisme et autres inférences déductives ; la généralisation, l'adduction et d'autres arguments inductifs – sont construits à partir de nombreuses ratiocinations de ce type. Ces dernières pourraient être appelées *cogitations*, pour les distinguer.

Les pensées peuvent être pensées sans ou avant l'usage des mots (c'est-à-dire des symboles significatifs de quelque nature que ce soit).

La pensée est assez souvent (plus souvent que les gens ne le pensent) non verbale, ou plus précisément – pré-verbale. Dans cette pensée non dite, les idées s'expriment par de simples intentions (qui sont des actes de volonté du Sujet). De plus, la pensée verbale est rarement exclusivement verbale ; il y a généralement en arrière-plan une projection visuelle et/ou auditive (directement de mémoire ou après manipulation par l'imagination), ainsi que des phénomènes émotionnels et sensoriels connexes, qui font tous partie de la pensée globale.

On pourrait appeler la pensée *verbale un discours*, car une fois que nous mettons une pensée en mots, elle prend un caractère filatéraire[2]. Souvent, une pensée est terminée bien avant d'être verbalisée ; elle est finalement formulée en mots uniquement pour la rendre plus accessible au public. Cependant, très souvent, la verbalisation est nécessaire pour réussir la pensée ; dans de tels cas, les mots rendent la pensée plus contrôlée, efficace et précise. Mais il est aussi vrai que, si elles sont excessivement tolérées, les mots peuvent alourdir, obscurcir et embrouiller la pensée.

---

[2] Cependant, par analogie, nous parlons parfois d'un discours sous-jacent ou implicite, c'est-à-dire d'implications non exprimées d'un discours explicite et d'autres actes perceptibles. La « corde » ici évoquée peut être une série de vues et de sons dans la tête, une série de gestes symboliques ou une série de signes sur papier ou un autre médium.

Lorsque le discours vise la découverte de principes, on peut l'appeler *intellection* (ou pensée intellectuelle). [3]Ce dernier terme désigne idéalement des recherches philosophiques et scientifiques raisonnées ; mais il peut aussi s'appliquer au discours pseudo-rationnel, comme l'astrologie ou l'alchimie, dans la mesure où ce discours sert à comprendre la vie ou le monde à travers des généralités pour les personnes concernées. C'est-à-dire : l'intellection n'est pas nécessairement correcte ; une théorie politique ou éthique est intellectuelle, mais peut être loin d'être vraie.

Quelle que soit sa manifestation, la pensée discursive peut être rationnelle ou irrationnelle, selon qu'elle s'appuie sur la logique et la fait appel ou va délibérément à l'encontre d'elle. La nature de la logique[4] n'est bien sûr pas immédiatement apparente aux penseurs logiques, mais doit être découverte et étudiée. Néanmoins, nous pouvons réfléchir ex a posteriori à cette distinction.

Une pensée, ou une partie ou un aspect d'une pensée, qui affirme quoi que ce soit, c'est-à-dire qui affirme que quelque chose est dans une certaine mesure vrai ou faux, ou bon ou mauvais, ou beau ou laid, peut être caractérisée

---

[3] L'intellection est opposée au discours non intellectuel, comme parler de votre déjeuner ou de vos relations avec vos voisins d'à côté. La ligne de démarcation n'est bien sûr pas toujours évidente.

[4] La « logique » étant ici comprise dans son sens absolu, plutôt qu'en référence à des inclinations individuelles ou culturelles et à des schémas de pensée.

comme un *jugement*. Certaines pensées, ou parties ou aspects de la pensée, ne sont pas jugeants en ce sens. Toutes les ratiocinations, et d'autant plus toutes les pensées, sont jugeantes d'une manière ou d'une autre.

Peu à peu, nous réalisons que l'entreprise logique implique toujours certains jugements fondamentaux appelés les trois « lois de la pensée » et le « principe d'induction » associé. Le terme « jugement » est toujours destiné à suggérer une sorte de « jugement de valeur ». Mais bien sûr, dans ce contexte, il n'a pas la même signification qu'en éthique ou en esthétique. Il concerne les valeurs de « vérité ou de mensonge », pas (du moins, pas directement) à celles de « bon ou mal » ou de « beau ou laid ». De tels jugements de valeur factuels ont été qualifiés d'« alethics ».[5]

Le logicien a donc deux tâches, qui constituent toutes deux une entreprise étendue, sans fin et sans fin :

- L'un est *essentiellement observatoire* – observer les processus de pensée réels (les siens et ceux des

[5] Le terme « aléthique » est ici, notez bien, avec la connotation essentielle de fait neutre (contre, par exemple, aux vérités éthiques ou esthétiques). Avec cette distinction en tête, le fondement de la logique pourrait être caractérisé comme une « axiologie ». Ce dernier terme (inventé au début du XXe siècle) est principalement utilisé en ce qui concerne les jugements éthiques, mais peut tout aussi bien s'appliquer à l'étude des lois de la pensée en général. Un autre terme pour cette étude est « métalogique ».

autres), et discerner les actes rationnels qu'ils impliquent puis les formes qu'ils [6]prennent.

- L'autre est plus *conceptuel* – évaluer logiquement l'efficacité cognitive de telles pensées, c'est-à-dire déterminer leur aptitude à la connaissance de la réalité, en les plaçant dans un contexte plus large, c'est-à-dire dans un système cohérent de phénoménologie, d'épistémologie et d'ontologie.

C'est un point très important, que je souhaite souligner ici : les futurs logiciens doivent apprendre à faire un effort majeur d' *introspection*, littéralement « regarder à l'intérieur ». La logique n'est pas une discipline purement analytique – elle est principalement synthétique, produit de l'observation de sa propre pensée réelle. Les pensées des autres, telles qu'exprimées dans leur discours oral et écrit, et suggérées par leur comportement en action, sont aussi des sources importantes d'informations logiques, bien sûr.

Pour être un logicien efficace, il faut d'abord apprendre la « méditation », c'est-à-dire une observation patiente, attentive, précise et présente de ses processus de pensée réels. Par la suite, bien sûr, il faut observer la façon de penser des autres. Un avantage de cette habitude est de

[6] Observer les formes que prennent les pensées implique d'abstraire les « formes » du « contenu » de nombreuses pensées. Par exemple, « Tous les X sont Y » est une forme, tandis que « Tous les êtres vivants ont des gènes » est un contenu.

devenir plus « conscient de soi », dans le sens de pouvoir réflexivement orienter son examen sur son propre discours et de se demander s'il correspond ou non à ses propres théories sur le discours.

Trop souvent, les logiciens (et plus généralement les philosophes) ne font pas preuve d'un jugement critique sur leurs propres idées. Ils sont si avides de donner leur opinion (et de devenir importants), et en même temps si effrayés de remarquer leurs propres erreurs (et perdent ainsi leur importance personnelle), qu'ils évitent compulsivement la pensée réflexive. De cette façon, d'ailleurs, ils perdent d'importantes opportunités d'avancer de manière désintéressée dans leur domaine choisi.

De nombreux logiciens se sont engagés avec énergie dans la tâche de conceptualisation sans avoir préalablement consacré suffisamment de temps à la tâche d'observation. Pour cette raison, ils ont développé des systèmes logiques qui ont peu à voir avec la pensée humaine. Notamment : des systèmes entièrement déductifs, qui ignorent complètement la nature largement inductive de la pensée humaine. Ou encore : des systèmes symboliques basés sur un minimum de formes simples, qui ignorent complètement l'immense richesse des formes de pensée humaines. Ce type de « systèmes logiques », je préférerais les qualifier de pseudo-jeux intellectuels ou de vitrines de vanité.

De nombreux logiciens[7] ont développé leurs systèmes sur la base d'observations très approximatives, faites par hasard dans le passé – des observations de portée limitée, faites relativement inconsciemment. Par conséquent, leurs idées ont tendance à être grossièrement spéculatives – et ils se sont souvent trompés, posant des limites artificielles à la pensée ou tirant des conclusions trop sceptiques. Une telle logique devient un exercice où l'aveugle guide l'aveugle.

Un échec très courant a été de ne pas tester leurs théories sur elles-mêmes – c'est-à-dire de ne pas prendre en compte la question de savoir comment ces théories sont apparues dans leur esprit et comment une telle genèse perçue pourrait influencer leur évaluation. Ils se précipitent dans la tâche relativement facile de la construction de théories sans d'abord collecter suffisamment de données et sans vérifier par la suite leurs théories de manière réflexe.

Leurs méthodes inductives sont médiocres. Leurs observations sont vagues et insuffisantes. Ils généralisent trop tôt et trop loin, et ne parviennent pas à se spécialiser lorsqu'ils tombent ensuite sur de nouvelles données contradictoires. Ils théorisent sans freins et contrepoids adéquats, et ne parviennent pas à harmoniser toutes les thèses contradictoires.

---

[7] Je suis prêt à compter ici quelques figures majeures ; quelques exemples sont mentionnés ailleurs dans le présent volume et d'autres ouvrages.

Compte tenu de ce comportement non professionnel de nombreux logiciens, passés et présents, il est clair que les futurs logiciens devraient apprendre la méditation dès le plus jeune âge, afin d'acquérir la conscience nécessaire et la maîtrise de leurs propres processus de pensée. À mesure que l'on progresse dans cette méditation, et bien sûr dans la connaissance et la compréhension de la théorie de la logique, on atteint un niveau où l'on est toujours très conscient des processus de pensée impliqués dans tout discours (le sien et celui des autres).

2. LA PRIMAUTÉ DES LOIS DE LA PENSÉE

Les lois de la pensée d'Aristote ne peuvent être comprises avec quelques clichés, mais nécessitent beaucoup d'étude pour être comprises. ***Les lois de la*** pensée peuvent être brièvement exprimées[8] ainsi :

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

---

[8] Ce sont bien sûr des énoncés simples, qui doivent être développés. Notez que lorsque je parle ici d'une « chose », j'entends inclure non seulement des termes (percepts et concepts, ou les objets auxquels ils font référence), mais aussi des propositions (qui relient des perceptions et/ou des concepts).

Ces trois principes impliquent que ce qui est, est quelque chose – quoi que ce soit que cela soit. Ce n'est rien d'autre que ce que c'est. Ce n'est absolument rien. Ce n'est pas n'importe quoi. Si quelque chose existe, il a certaines caractéristiques. On ne peut pas vraiment dire qu'il possède d'autres caractéristiques que celles-ci, ou aucune caractéristique du tout, ou qu'il ait à la fois et manque de caractéristiques.

Une chose est ce qu'elle est, que nous sachions ce qu'elle est ou non, et que nous aimions ce que c'est ou non. Ce ne sont pas nos croyances ou nos préférences qui font qu'une chose est ce qu'elle est. C'est ce qu'elle est indépendamment d'elles. Nos croyances peuvent être erronées, et souvent le sont. Comment le savons-nous ? Par le biais de croyances ultérieures, basées sur de meilleures informations et/ou arguments.

Cependant, une chose peut avoir des caractéristiques conflictuelles dans différentes parties ou aspects de son être. Notamment, une chose peut changer au fil du temps. Tant que ces différences sont séparées par rapport au lieu, au temps ou à d'autres relations avec d'autres choses, comme une relation causale – la contradiction n'est pas impossible. Mais si nous faisons référence à la même chose, au même lieu et au même moment, et à tous les autres égards, la contradiction est logiquement inacceptable – elle est indicative d'une erreur de pensée.

De plus, il se peut que nous n'ayons aucune idée ou aucune certitude de ce que sont certaines (en fait, beaucoup ou la plupart) caractéristiques d'une chose. De telles situations problématiques témoignent de notre ignorance, et ne doivent pas être interprétées comme impliquant que la chose en question manque nécessairement de caractéristiques inconnues, ou qu'elle n'ait ni ne manque de certaines caractéristiques, ou qu'elle en possède et ne les possède pas.

Toutes ces intuitions logiques sont évidentes dans nos pensées ordinaires et dans la pensée scientifique. Si nous examinons notre discours clairement et honnêtement, nous voyons que notre conviction dans chaque cas dépend de ces critères. Parfois, les gens essaient de faire des affirmations contraires à ces critères ; mais après une analyse plus approfondie, on peut toujours démontrer de manière convaincante qu'ils sont errants.

Ces principes logiques généraux, et certains autres (notamment le principe de l'induction, pour n'en citer qu'un), nous aident à réguler notre pensée, en veillant à ce qu'elle reste aussi fidèle que possible à la réalité des choses et que nous ne nous perdons pas cognitivement dans un labyrinthe complexe de fantasmes absurdes.

Ils ne nous obligent pas à être honnêtes, ni à garantir le succès de nos efforts de connaissance, mais ils nous fournissent des normes cruciales qui peuvent tester nos progrès à tout moment. (On en dira davantage sur ces

principes dans ce volume, en plus de ce qui a déjà été dit par le passé.)

Si les rôles épistémologiques et ontologiques cruciaux des trois lois de la pensée d'Aristote dans le savoir humain ne sont pas recherchés et étudiés avec soin, il y a peu d'espoir que ces petits joyaux de la compréhension humaine soient précieux. Il faut une vie entière de réflexion sur les questions logiques et philosophiques pour en réaliser pleinement l'impact et l'importance.

Je m'émerveille devant les personnes qui pensent pouvoir montrer qu'elles sont déraisonnables. S'appuyant sur des sophistes modernes et branchés, comme Wittgenstein ou Heidegger, ou sur des sophistes plus anciens, comme Nagarjuna, ils soutiennent avec confiance que les fondements de la rationalité sont soit arbitraires, soit impliquent une circularité ou une régression infinie. Ils ne réalisent pas que leurs ancêtres intellectuels étaient en réalité soit ignorants de la logique, soit intentionnellement illogiques.

Beaucoup de critiques des lois de la pensée ne les comprennent tout simplement pas ; il n'est donc pas étonnant qu'elles soient critiques. Ils ont des vues très étroites et superficielles sur les lois de la pensée ; ils ne les ont pas étudiées en profondeur ou en large. Par exemple, pour certains, évoquées sous la logique symbolique « moderne », les lois de la pensée sont simplement X=X, ~(X+~X) et ~(~X+~~X). Étant donné de tels énoncés

simplistes et superficiels, il n'est donc pas étonnant que ces lois leur paraissent arbitraires et sacrifiables.

Les lois ne sont pas un préjugé sur le monde, comme certains critiques tentent de le suggérer. La loi de l'identité ne nous parle pas d'une identité particulière, mais nous dit seulement d'être conscients de ce que les choses sont ou même apparaissent simplement être. La loi de non-contradiction ne favorise pas la thèse selon laquelle quelque chose est X, ni celle selon laquelle ce n'est pas X ; elle nous permet parfois de faire face à des dilemmes, ne nous interdisant que de se fixer sur les contradictions implicites comme définitives. La loi du tiers exclu ne nie pas la possibilité d'incertitude, mais nous exhorte seulement à continuer à chercher des solutions aux problèmes.

Si rien n'était connu, ni même connaissable, comme certains le prétendent, cela ne constituerait pas une bonne raison d'abandonner les lois de la pensée – car ces lois ne font aucune affirmation sur le contenu spécifique du monde de matière, d'esprit ou d'âme. Elles ne font aucune *exigence a priori* concernant telle ou telle thèse. Elles ne servent qu'à réguler notre relation cognitive au monde, quelle qu'elle soit ou apparence. Elles nous montrent comment éviter et éliminer les erreurs de raisonnement.

Ces lois peuvent d'abord nous enseigner que prétendre « rien n'est connu ou connaissable » est contradictoire, et donc illogique et intenable.

Une telle affirmation, concernant la non-existence ou l'impossibilité de la connaissance en tant que telle, doit être admise comme une allégation de connaissance (une telle admission étant une exigence de la loi de l'identité). Par conséquent, il est impensable qu'un Sujet puisse acquérir une telle prétendue connaissance de son ignorance totale (car une telle atteinte serait contraire à la loi de non-contradiction). Nous ne pourrions même pas adopter une posture négative de nier à la fois la connaissance et la connaissance de l'ignorance (dans une tentative de contournement de la loi du tiers exclu), car cela aussi est une affirmation, une revendication à un fait établi, une revendication à la connaissance.

Toutes ces idées rationnelles ne sont pas sujettes à débat.

L'antagonisme envers les lois de la pensée est une preuve certaine et irréfutable que l'on se trompe dans sa pensée. Comment une telle antagonisme pourrait-elle être *systématiquement justifiée sans recourir à ces mêmes lois ? On ne pourrait pas prétendre généraliser ou déduire cela à partir de l'expérience, car cela ferait appel à la loi de généralisation ou au principe d'adduction, qui sont eux-mêmes fondés sur les lois de la pensée. On ne pourrait pas prétendre tirer une sorte de conclusion syllogistique ou déductive, pour la même raison. Un tel antagonisme ne peut être fondé que sur une affirmation arbitraire, sans aucun soutien rationnel concevable.*

Des arguments comme celui-ci en faveur des lois de la pensée sont revendiqués par leurs opposants comme «

circulaires » ou « infiniment régressifs » – c'est-à-dire arbitraires. Mais pointer du doigt le sophisme de la circularité ou de la régression infinie, c'est faire appel à la nécessité de fonder ses croyances dans l'expérience ou le raisonnement – ce qui est précisément le message des lois de la pensée. Par conséquent, ceux qui nous accusent de circularité ou d'infini font pire que d'être circulaires ou infinis : ils font appel à ce qu'ils cherchent à combattre ; ils sont auto-contradictoires, et arbitraires !

C'est notre faculté d'intuition logique ou de rationalité qui nous enseigne à nous méfier des propositions arbitraires, qui se voient parfois donner l'illusion de preuve par des arguments circulaires ou infinis. On ne peut nier cette faculté même de l'intuition logique en affirmant qu'elle ne peut être prouvée que par des arguments circulaires ou infinis. Cela la retournerait contre elle-même, l'utilisant pour justifier son propre déni. Cela constituerait un autre sophisme – celui du « vol de concepts ».

La proposition « si P, alors P » n'est ni circulaire ni infinie – elle est vraie pour toutes les propositions. Une telle proposition ne « prouve » pas la vérité de P, mais reconnaît simplement P comme une affirmation qui peut s'avérer vraie ou fausse. Si l'on propose « si P, alors P » comme preuve de P, on est alors bien sûr engagé dans la circularité ou la régression infinie ; mais sinon, aucun péché logique n'est impliqué dans son affirmation. D'un autre côté, la proposition paradoxale « si P, alors pas P » implique effectivement que P est fausse. Affirmer P comme vrai

dans un tel cas *est* un péché logique, car P est définitivement impliqué *faux* par cela.

Les lois de la pensée ne sont ni circulaires ni infinies – elles sont simplement cohérentes avec elles-mêmes. Ce sont leurs adversaires qui commettent des sophismes – l'échec à penser de façon réflexe et à comprendre les implications de ce qu'ils disent sur ce qu'ils disent. Nier *toutes* les prétentions de connaissance, c'est nier *cette* même affirmation aussi – c'est être auto-incohérent. Il faut logiquement regarder en arrière et vérifier si l'on est auto-cohérent ; ce n'est pas de la circularité, mais une réflexion sage.

Les lois de la pensée ne reposent pas sur un argument particulier, mais sur la base même de tous les processus de raisonnement. Ce n'est pas un point de départ arbitraire ; c'est une intuition fondée sur l'observation de tous les actes de raisonnement, une admission de ce qui manifestement entraîne la conviction pour nous tous. Ces lois ne peuvent être ignorées ou rejetées, simplement parce qu'elles sont si universelles. Le fait que ces lois ne conduisent à aucun paradoxe renforce leur force de conviction ; mais cela aussi n'est qu'une application de leur universalité. Elles récapitulent ce que nous trouvons naturellement convaincant en pratique, à condition que nous ne cherchons pas à prétendre le contraire de manière malhonnête en théorie.

Les lois de la pensée peuvent être vues comme des lois spécifiques de la nature : elles expriment la nature de la

pensée rationnelle, c'est-à-dire du discours logique. Par logique, on entend ici simplement une masse d'expériences – à savoir, tous les « événements ayant la forme exprimée par les lois de la pensée ». C'est-à-dire que la logique fait référence aux événements concrets sous-jacents aux abstractions que nous appelons « lois de la pensée ». C'est un donné primaire pour lequel aucune raison supplémentaire n'est nécessaire. Ce n'est pas arbitraire, car c'est la source de toute conviction. Demander une raison supplémentaire, c'est demander une source de conviction autre que la seule source naturelle de conviction ! C'est exiger l'impossible, sans raison et contre toute raison. C'est stupide et injuste.

Si l'on examine les motivations des critiques des lois de la pensée, on trouve souvent un désir immature et irrationnel d'absolus. Ils cherchent un raccourci vers l'omniscience, une formule magique d'une certaine sorte, et pensent que les lois de la pensée sont des obstacles à ce rêve irréaliste, et ils abandonnent donc ces lois pour chercher la vérité par des moyens moins restrictifs.

Notre savoir ordinaire est très banal : il progresse étape par étape ; il progresse laborieusement par essais et erreurs ; il est rarement tout à fait sûr, et certainement jamais total et définitif. Cette relativité du savoir commun déstabilise et déplaît à certains. Pour eux, de tels efforts inductifs sont inutiles – un savoir qui n'est pas omniscient n'est pas suffisant ; c'est aussi mauvais que de ne pas avoir de

connaissance du tout. Ainsi, ils rejettent la raison. C'est une attitude malsaine, un échec du « réalisme ».

Soyons honnêtes : notre connaissance dans son ensemble n'a pas de finalité tant que tout à propos de tout n'est pas connu. Et comment, selon quel signe, saurions-nous que nous savons tout ? Demandez-vous cela. Il n'existe aucun signe concevable de ce type. Notre connaissance est nécessairement contextuelle ; elle dépend de ce que nous avons vécu et de la qualité avec laquelle nous avons traité les données. Il n'y a pas de fin.

Pourtant, à un stade donné de la procédure, un corpus de connaissances peut concevablement être considéré *comme meilleur* qu'un autre, compte tenu de l'expérience et du raisonnement jusqu'à présent. *Être meilleur ne signifie pas nécessairement être le meilleur – mais c'est tout de même mieux que d'être pire ou égal.* C'est une posture réaliste, et une source de sécurité et de satisfaction suffisantes.

Une approche phénoménologique du problème de la connaissance est nécessaire, pour éviter des vues erronées. Elle commence par la simple *apparence*, qu'il s'agisse de phénomènes apparemment matériels ou mentaux (corps et idées), ou d'intuitions spirituelles (du soi, et de ses cognitions, volontés et valeurs).[9] Le contenu de la

[9] Notez bien que je ne pose pas la perception elle-même comme point de départ de la connaissance, comme certains le font. La perception est un concept relationnel – c'est la perception de quelque chose par quelqu'un. Avant de prendre conscience de notre capacité perceptuelle, nous devons l'exercer – c'est-à-dire que nous percevons quelque chose

conscience d'une personne est, *ab initio*, des apparences ; il s'agit d'une caractérisation neutre de ce dont nous sommes conscients, les données brutes et le point de départ de la connaissance. Notre première tâche cognitive est de reconnaître ces apparences, telles qu'elles apparaissent et telles qu'elles apparaissent, en les observant froidement sans interférence ni commentaire avant toute autre tardation.

Il est tout aussi naïf de supposer comme données primaires la matière, l'esprit ou l'esprit ; ce qui est certainement donné dans l'expérience, c'est l'apparence de ces choses. Beaucoup de travail logique est nécessaire avant de pouvoir, *ad terminatio*, établir avec une certitude raisonnable le statut final de ces apparitions en tant que matière, esprit ou âme. Nous pouvons en effet, dès le départ, supposer que toutes ces apparences sont réelles ; mais dans certains cas spécifiques, en raison de la découverte de contradictions entre apparences ou d'insuffisances dans nos théories à leur sujet, nous devrons admettre que nous nous sommes trompés, et que certaines apparences sont illusoires.

(autre que la perception elle-même). La base empirique de notre conception de la perception est notre expérience commune du contenu phénoménal sensoriel et mental. Quand vous et moi étions enfants, nous percevions de tels phénomènes – ce n'est que plus tard, en grandissant, que nous avons formé un concept de perception. Par conséquent, la perception en tant que telle ne peut pas être prise comme une première dans l'ordre des choses.

Il y a un ordre des choses dans le développement de la connaissance qui doit être respecté. Tout ce qui dépasse les apparences est de la « théorie » – ce qui ne signifie pas nécessairement que c'est faux, seulement qu'il doit être considéré plus critiquement. La théorie implique la faculté rationnelle d'une manière ou d'une autre. Ce qui est la théorie doit être trié, organisé, maintenu cohérent, rendu aussi complet que possible. C'est là que les lois de la pensée sont essentielles. Mais ces lois ne peuvent pas faire de miracles ; elles ne peuvent que nous aider (avec l'aide de notre intelligence et de notre faculté imaginative) à formuler et sélectionner la meilleure théorie dans le contexte actuel de la connaissance.[10]

La connaissance humaine est donc essentiellement inductive et probabiliste, selon la portée et la qualité de l'expérience, puis sur des généralisations et particularisations successives, ou sur des hypothèses plus larges concurrentes nécessitant une confirmation ou une

---

[10] Notez bien : les lois de la pensée ne peuvent pas elles-mêmes vous dire immédiatement si ce que vous avez apparemment perçu est vrai ou faux – mais ce qu'elles peuvent vous dire, c'est que vous devez bien remarquer ce que vous avez perçu (sa configuration, les modalités phénoménales, c'est-à-dire les images, sons, etc., les temps apparents, les lieux, etc.). Il en va de même pour les données introspectives de l'intuition. La question de la vérité et du mensonge pour un seul élément de l'expérience ne peut être résolue que progressivement, par une considération holistique de tous les autres éléments expérientiels, ainsi que par des considérations logiques (y compris la cohérence et la complétude). C'est le processus inductif.

réfutation comparative continue. Les lois de la pensée sont impliquées à toutes les étapes de ce processus, régulant nos jugements pour minimiser les risques d'erreur.

3. LE STATUT ONTOLOGIQUE DES LOIS

La discussion des lois de la pensée aboutit inévitablement à la question suivante : s'agit-il de lois ontologiques ou épistémologiques, ou des deux ; et si les deux, dans quelle séquence ? De plus, quel est leur propre statut ontologique – c'est-à-dire où « résident-elles », pour ainsi dire ? Sont-elles « là dehors » d'une manière ou d'une autre, ou seulement « dans nos esprits » ?

Au fil des années, ma réflexion sur la question [11]a évolué, je suis désormais convaincu que le terme traditionnel « lois de la pensée » est exact, car ces affirmations sont avant tout *des impératifs* pour nous, les humains, sur la façon de penser la réalité, c'est-à-dire comment s'assurer que nous traitons cognitivement correctement les données de l'apparence, afin que nos idées restent des expressions

[11] Tu vois surtout mon *Ruminations*, chapitre 9 (« À propos de la négation »).

possibles raisonnablement crédibles de la réalité et ne dégénèrent pas en illusions.

Pourquoi ? Parce que la Nature ne peut que postuler ; et donc la « négation » dépend de l'Homme. C'est-à-dire que le processus du monde est toujours positif ; la négation implique une relation particulière entre un être conscient et cette présentation. Pour que la négation se produise, un être conscient doit projeter et chercher quelque chose de positif et échouer à le trouver ; sinon, tout ce qui se produit est positif.

Ainsi, lorsque nous énonçons les lois de non-contradiction et de la non-contradiction et du tiers exclu, formellement comme « X et non X ne peuvent pas être tous les deux vrais » et « X et X non peuvent tous deux être faux », nous entendons que de telles *affirmations* (c'est-à-dire « toutes deux vraies » ou « toutes deux faux-vraies ») ne peuvent raisonnablement pas être faites dans le discours. Nous voulons dire que « X et non-X », respectivement « non-X et non-pas-X », ne peuvent pas être correctement affirmées comme connues ou même comme raisonnablement opinées.

Les conjonctions de contradictions (positives ou négatives) sont donc *en dehors des limites du discours logiquement acceptable*. Ces deux lois de la pensée définissent ensemble et indissociablement ce que nous entendons naturellement par négation. Notez bien que les « milieux » entre contradictions sont aussi impensables que les contradictions coexistantes.

Notez que la loi de l'identité est aussi tacitement impliquée dans cette définition de la négation, car avant de pouvoir comprendre l'acte logique de la négation, nous devons saisir le fait de la présence positive. Ainsi, ce ne sont pas seulement les deuxième et troisième lois qui définissent la négation, mais strictement parlant aussi la première.

Une telle définition n'est, inutile de le dire, ni arbitraire ni hypothétique. Si quelqu'un proposait une autre définition de la négation (par exemple, en utilisant uniquement la loi de non-contradiction, ou une autre affirmation totalement), cela ne produirait qu'une équivoque – la définition naturelle en référence aux trois lois de la pensée resterait nécessaire et voulue sous la surface de tout discours, même volontairement supprimée.

Il en découle, *par extrapolation* de la pensée logiquement légitime vers la réalité au-delà de la pensée, que ces lois de la pensée (ou, identiquement, de la logique – « logique » signifiant « discours » par un penseur) sont aussi nécessairement des lois de la réalité.

Les mots sont des symboles, et les symboles peuvent être faits pour faire ce que l'on veut, car ils ne sont en fait pas soumis aux lois de la pensée. C'est-à-dire que des gymnastiques mentales comme placer le symbole X à côté du symbole non-X sont effectivement réalisables, mais cela ne signifie pas que les choses symbolisées par les symboles peuvent tout aussi bien être conjointes.

Qualifier une illusion observée ou un fantasme délibéré de « réel » ne signifie pas qu'il soit réelle. Nous pouvons

facilement imaginer verbalement une « réalité » avec non-identité, contradictions et inclusions du milieu, mais nous ne pouvons *pas réellement* en convoquer une.

Quant au statut des lois de la pensée elles-mêmes : étant des produits de la raison, leur existence dépend de celle d'un sujet conscient – voire rationnel –. Tous les actes particuliers de raisonnement – tels que la négation, l'abstraction, la mesure, la classification, la prédication, la généralisation, etc. – dépendent pour leur existence d'un tel sujet rationnel (par exemple un homme).

En retirant tous ces sujets de l'univers, seules des choses ou événements *particuliers positifs* resteraient. Sans acte de négation, aucun mélange ou intermédiaire entre les contradictions ne se produit dans la pensée ; d'autant plus, elles ne peuvent pas se produire en dehors de la pensée. De même, en ce qui concerne l'abstraction et d'autres actes du sujet raisonnant.

Des concepts comme la similarité, la différence, l'uniformité, la variété, la continuité, le changement, l'harmonie, la contradiction, et des principes comme les lois de la pensée, étant tous des résultats de tels actes ratiocinés, dépendent de la même manière pour leur existence de l'existence d'un ou des sujets appropriéement conscients.

Ces concepts et principes sont, pourrions-nous dire, inhérents au monde sous la forme d'un potentiel ; mais sans l'implication d'un tel sujet, ce potentiel ne peut jamais être réalisé.

Ces concepts et principes dépendent *pour leur existence* de sujets conscients pour les former – mais leur *vérité ou leur fausseté* n'est pas une fonction de ces sujets. Leur apparition dépend, mais la précision de leur contenu lorsqu'ils surviennent est une autre question. Ce n'est ni subjectif ni relatif, mais au contraire objectif et absolu.

Il est important de ne pas tirer de fausses conclusions de cette dépendance existentielle, et de penser qu'elle implique une forme de relativisme et de subjectivisme (au sens le plus péjoratif de ces termes) en ce qui concerne les questions de vérité et de fausseté.

Non : la « raisonnabilité » de nos concepts et principes fondamentaux est la garantie de leur véracité. Suggérer une autre norme de jugement, ou l'équivalence de toutes les normes de jugement, c'est tacitement prétendre que ces autres normes sont d'une certaine manière « raisonnables ». Une contradiction est impliquée dans une telle attitude. Bien sûr, vous êtes libre de proposer et d'accepter des contradictions, mais vous devrez en payer les conséquences cognitives et autres. Quant à moi, je préfère rester à l'écart et m'appuyer sur ce qui est manifestement raisonnable.

4. LOGIQUE FLOUE

Dans certains cas, X et notX sont considérés comme non contradictoires, car le terme ou la proposition X est trop *vague*. Si ce à quoi X fait exactement référence n'est pas clair, ou si les frontières exactes d'un objet individuel étiqueté X sont incertaines, alors il en va de même pour le complément négatif « non X » (voir le diagramme plus loin). Dans de tels cas, les termes ou propositions impliqués sont tout simplement problématiques.[12]

[12] Notez aussi que dans certains cas, nous faisons face à une gamme de choses, ou à différents degrés de quelque chose, et que nous appelons à tort les extrêmes X et notX – alors qu'en réalité, si X est utilisé pour un extrême, alors notX doit désigner tous les autres degrés ; et inversement, si notX est utilisé pour un extrême, alors X doit se référer à tous les autres degrés ; sinon, il ne nous resterait que des référents intermédiaires sans nom (c'est-à-dire ni X ni notX). Il se trouve aussi que X et notX sont faits pour se chevaucher dans notre pensée, de sorte que X et notX semblent être compatibles. Ce ne sont que des erreurs courantes dans la formation des concepts ; elles ne justifient aucun déni des lois de la pensée.

Il est facile de voir comment une telle réalisation peut conduire à une critique générale de l'acte rationnel humain de nommer, et à une philosophie du nominalisme. Car, si nous observons nos concepts attentivement, nous devons admettre qu'ils sont toujours en cours – ils ne sont jamais pleinement formés, jamais finalisés. Notre savoir ordinaire est principalement *notionnel*, tendant vers une conception précise mais ne l'atteignant jamais vraiment. Ainsi, le sens des mots (ou même des intentions sans mots) est en flux – il devient plutôt que n'existe.

Ce n'est pas une critique purement épistémologique, mais une qui a une signification ontologique. Ce qui est dit ici, c'est que les choses, les objets de notre conscience (qu'ils soient objectifs ou subjectifs), sont difficiles, voire impossibles, à cerner et à délimiter précisément. Cela est vrai pour les individus concrets et les classes abstraites. C'est vrai pour la matière (par exemple, où s'arrête le corps d'un homme : si j'inhale ou expire de l'air, ou si j'avale de l'eau ou si je le crache, à quel stade la matière entrant ou sortant de-t-elle ou cesse-t-elle de faire partie de « mon corps » ?), et il est vrai pour l'esprit et pour l'âme (qui sait où sont leurs limites respectives ?).

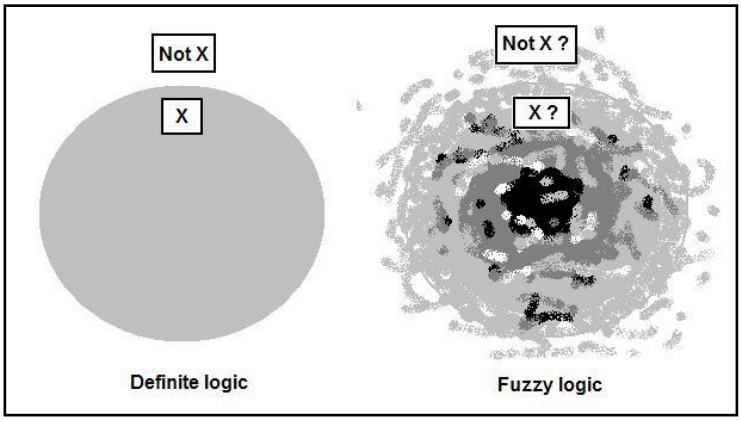
En fin de compte, nous réalisons que tout est un continuum, et que les divisions que nous assumons entre choses ou classes sont des interpositions ratiocinées et intellectuelles. Nous ne pouvons même *pas vraiment* imaginer une ligne fine, une séparation dépourvue d'épaisseur, alors comment prétendre *séparer*

mentalement précisément une chose d'une autre ? D'autant plus dans le domaine physique qu'une telle division est impossible, étant donné que tout est composé de champs continus et sans fin.

Une autre approche critique consiste à dire que toute notre expérience (et par conséquent toute notre connaissance conceptuelle) est illusoire, de la même manière qu'un rêve est illusoire (comparé à l'expérience éveillée). Dans un monde onirique, X et non X *peuvent* apparemment coexister sans enfreindre la loi de non-contradiction. Les distinctions disparaissent ; les opposés fusionnent les uns dans les autres.

Mais cela n'est qu'une critique superficielle de notre savoir ordinaire. Car ce qui est dit coexister ici est « l'apparence de X » et « l'apparition de non X » – et non « X » et « pas X » eux-mêmes. Nous avons des symboles, ou des substituts, ou des effets, au lieu des objets eux-mêmes. Ainsi, cela ne remet pas en question la loi, mais plutôt un point de vue qui, par sa propre terminologie (référence à l'illusion), confirme en principe l'adhésion à cette loi.

De telles réflexions nous conduisent à l'idée de la logique floue, par opposition à la logique définie. La différence est illustrée dans le diagramme suivant :



Terminologie définie et indéfinie.

Les trois lois de la pensée d'Aristote visent un modèle de « logique définie » – dans ce modèle, les termes et thèses sont en principe *clairement* définissables et connaissables ; ou du moins, c'est l'hypothèse dans la plupart des cas, bien que dans une minorité de cas il puisse y avoir une certaine forme de flou temporaire et de doute. Mais cet idéal est en pratique rarement satisfait, et il faudrait plutôt parler d'un modèle de « logique floue » – dans lequel l'hypothèse est que les limites sont chroniquement floues et difficiles à établir avec certitude, bien que les exceptions à cette règle doivent être reconnues pour des raisons de cohérence.

En règle générale, notre raison fonctionne de manière confiante, de conviction en conviction, sans se laisser perturber par les changements dans nos « convictions absolues » qui surviennent en réalité au fil du temps. En

d'autres termes, nous mettons l'accent sur ce que nous (pensons savoir) savoir, et minimisons ce que nous considérons comme encore inconnu ou les erreurs que nous avons commises dans le passé. C'est l'approche de la logique définie, une approche essentiellement « déductive ». L'idée d'une logique floue est que nous devrions, au contraire, reconnaître dès le départ nos limites cognitives et le flux continu de savoir, et opter plus profondément pour une approche « inductive ».

Selon cette vision, la perfection logique présupposée par Aristote est en grande partie mythique. Nos concepts, propositions et arguments sont, en pratique, généralement exploratoires, provisoires, approximatifs, ouverts à l'attention des référents, ouverts au changement, d'incertaine pertinence et vérité, etc. Notre faculté rationnelle fonctionne par essais et erreurs, essayant constamment différentes superpositions qui pourraient correspondre à une réalité momentanément entrevue, puis remarquant un apparent décalage en essayant une superposition plus ajustée, et ainsi de suite sans fin.

Les choses sont rarement exactement comme nous les voyons, et pourtant notre vision n'est pas entièrement fausse. Ainsi, nous pourrions bien dire qu'il n'est pas correct de dire que les référents de X correspondent exactement à ce que nous entendons par « X » ; et il n'est pas correct de dire qu'ils ne correspondent pas tout ou entièrement. Ainsi, on pourrait dire que certaines choses sont à la fois X et pas X, et ni X ni non X – sans vraiment

vouloir impliquer une contradiction, mais seulement pour nous rappeler que nous fonctionnons dans des sables mouvants.

Une telle posture logique ne constitue pas vraiment un déni des lois de la pensée. Elles continuent de nous aider à donner un sens aux choses. Leur précision nous aide à démêler le flou et l'incertitude auxquels nous sommes réellement confrontés en pratique. Elles nous donnent un idéal ontologique et épistémologique auquel nous pouvons nous concentrer, même si nous ne pouvons jamais espérer l'égaler pleinement et de façon permanente.

À la lumière des difficultés mentionnées ci-dessus, certains logiciens et philosophes sont tentés d'abandonner toute connaissance rationnelle, et plus précisément les lois de la pensée. Cependant – et c'est ce que j'essaie de faire valoir ici – ce serait une erreur tragique. L'erreur ici est de penser que nous, humains, pouvons naviguer dans la mer des phénomènes et des intuitions sans l'étoile guide des lois de la pensée. Même si, dans des cas particuliers, ces lois sont souvent difficiles à *appliquer* de manière décisive, elles nous aident à faire de notre mieux pour donner un sens au monde des apparences auquel nous sommes confrontés.

Nous devons nous en tenir à la logique. Elle nous offre un minimum de solidité au milieu des sables mouvants de l'expérience et de la conception. Même si ce n'est qu'un idéal, une norme théorique, son importance est cruciale. Sans logique, nous n'avons aucun moyen de trier les

impressions changeantes et de faire face aux défis pratiques de notre existence. N'est-ce pas la définition même de la folie, de la folie ?

Néanmoins, s'en tenir à la logique ne doit pas être interprété comme un signe de rigidité conventionnelle, ou d'une fermeture d'esprit craintive, ou d'excès similaires de « rationalisme ». S'en tenir à la logique n'exclut pas la conscience éclairée, le flux du courant de la vie, la foi, et des attitudes libératrices similaires. La logique est un outil, pas une fin en soi. Abandonner un outil utile est stupide ; mais il est aussi stupide de ne pas savoir quand poser cet outil.

Il y a une étape dans la vie de l'esprit où les si et les mais logiques deviennent sans importance, voire troublants, et il est sage d'être simplement.

5. DÉFORMATION D'ARISTOTE

Les trois lois de la pensée d'Aristote sont souvent mal représentées, au service d'une doctrine ou d'une autre. Souvent, de nos jours, le motif est le désir de défendre les antinomies bouddhistes ; il y a quelques décennies, le motif pouvait être de défendre des contradictions marxistes ; avant cela, peut-être des contradictions hégéliennes. Habituellement, la lecture proposée d'Aristote lui est injuste, une déformation de ses intentions évidentes.

Au bas du Moyen Âge en Europe, l'autorité de la philosophie aristotélicienne était inégalée. La raison en était qu'avant cette période, beaucoup des œuvres d'Aristote (384-322 av. J.-C.) avaient été en grande partie perdues au profit de l'Europe chrétienne ; lorsqu'elles furent redécouvertes, la supériorité à bien des égards des connaissances qu'elles contenaient était telle que son

influence devint grande[13]. Mais, en raison de cette croyance écrasante en tout ce qui était aristotélicien, les scientifiques de la Renaissance et après durent souvent lutter pour surmonter ce qui était devenu un biais académique.

On pourrait soutenir, paradoxalement, que l'influence d'Aristote sur l'esprit chrétien européen fut l'un des facteurs ayant conduit à la Renaissance intellectuelle ; néanmoins, tout comme les étudiants doivent se rebeller contre les enseignants dans une certaine mesure pour innover et progresser, une réaction anti-aristotélicienne devait survenir. De nombreux historiens considèrent donc l'aristotélicisme comme l'impulsion de la Renaissance et donc de la science moderne.

Notez de plus qu'Aristote lui-même n'était pas un idéologue rigide ; son approche était ouverte d'esprit et adaptative, ce que nous appelons aujourd'hui « scientifique ». Bien que beaucoup de ses opinions

[13] La redécouverte s'est principalement faite par la traduction en latin (de l'arabe, parfois via l'hébreu) de textes classiques grecs dans les bibliothèques de l'Espagne musulmane. Cela incluait des œuvres d'Aristote sur la physique, la métaphysique et l'éthique. La pensée d'Aristote a également été indirectement rendue connue de l'Occident par des commentateurs comme Avicenne (Perse, XIe siècle) et Averroès (Espagne musulmane, XIIe siècle). Son influence a peut-être atteint son apogée avec les écrits de Thomas d'Aquin (Italie, XIIIe siècle).

matérielles[14] se soient révélées fausses, elles étaient tout à fait raisonnables pour sa période historique – et pour le Moyen Âge. S'il avait encore existé à l'époque moderne, il aurait sans doute modifié ses vues.

L'opposition à l'aristotélicisme couvrait les sciences particulières, les questions plus philosophiques et les aspects logiques, sans ordre particulier. En ce qui concerne son travail logique, l'accent accru que Francis Bacon accordait à l'induction fut en effet une nette amélioration ; alors que les tentatives de la fin du XIXe et du début du XXe siècle de supplanter la logique formelle d'Aristote par des approches déductives plus systématiques me semblent (du moins à mes yeux) plutôt prétentieuses. Les tentatives, récemment, de rabaisser ou d'éliminer les lois de la pensée d'Aristote relèvent de la même catégorie (encore une fois, à mon avis).

Dans de nombreux cas, les critiques de la pensée d'Aristote étaient et sont bien sûr justifiées. Mais dans de nombreux cas aussi, les critiques cherchaient (je le soupçonne) un raccourci vers la notoriété académique, profitant facilement de la vague persistante (dans certains milieux) de « critique d'Aristote ». Il est très facile d'être critique envers quelqu'un qui ne peut pas répondre ; je dirais que si ce génie existait encore, il n'oserait pas.

---

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

Un exemple concret (pris au hasard) est la présentation suivante, tirée d'un site Internet[15]. Je cite :

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

Bien sûr, nulle part dans l' *Analytique postérieure*, ni ailleurs dans les écrits connus d'Aristote, ne se trouve de telles formulations absurdes de ses lois de la pensée. Quiconque a lu Aristote sait que ce n'est ni son langage, ni sa terminologie, ni sa pensée ou son intention. Il ne parle pas d'« existences » et ne se préoccupe pas de savoir si elles sont « identiques » ou « différentes » d'elles-mêmes.

Ces affirmations ne sont, certes, pas présentées comme des citations mot à mot ; mais elles ne sont pas non plus déclarées comme de simples lectures ou interprétations ; elles sont présentées comme des paraphrases loyales. Mais elles ne constituent pas une affirmation juste de ce qu'est

---

[15] *Cours d'histoire et de théorie de la psychologie*, par Paul F. Ballantyne, Ph.D. « Aristotelian and Dialectical Logic », publié en mai 2003 à http://www.comnet.ca/~pballan//section1(210).htm. (Un correspondant bouddhiste m'a récemment indiqué ce site par un correspondant bouddhiste s'opposant à la logique aristotélicienne ; c'est ainsi que je l'ai découvert.)

la logique aristotélicienne. Il ne s'agit pas de tautologie ou de son absence, même pas au sens ontologique.

Dans l'analyse postérieure *d'Aristote*, on trouve les énoncés suivants de la loi de non-contradiction : « il est impossible d'affirmer et de nier simultanément le même prédicat du même sujet », et de la loi du tiers exclu : « tout prédicat peut être soit véritablement affirmé, soit véritablement nié de tout sujet ».[16]

Mais l'auteur ci-dessus semble plutôt baser ses formulations sur des énoncés courants des lois de la pensée, comme « A est A », « A ne peut pas être non-A » et « Soit A soit pas-A ». [17]Cependant, de tels énoncés ne sont pas destinés à être des expressions complètes, mais à des formules abrégées ; ils ressemblent davantage à des titres, des substituts à des énoncés plus complets qui comprennent tout ce qu'on peut dire sur ces lois. La manière la plus simple de les lire est la suivante :

1. Quelque chose qui est manifestement A doit être admis comme étant A.
2. Quelque chose admis comme A ne peut pas aussi être prélevé comme ne pas être A (c'est-à-dire

[16] Ces deux énoncés sont là (dans le Livre 11) appelés lois, et cette dernière est spécifiquement appelée la loi du tiers exclu. Traduction par G. R. G. Mure. Voir http://graduate.gradsch.uga.edu/archive/Aristotle/Posterior_Analytics_(analytique).txt

[17] Ou du moins les deux premières ; car la troisième loi, il la comprend complètement mal. Voir plus loin.

qu'aucune chose ne peut être revendiquée à la fois comme A et non comme A).

3. Et rien ne peut être prélevé ni comme A ni ne l'être A.

Dans cette lecture primaire, notez bien que le terme « A » est partout un prédicat, tel qu'Aristote le présente, plutôt qu'un sujet, comme il peut sembler. Dans les trois cas, le sujet tacite de la proposition est « une chose », une chose individuelle en question, c'est-à-dire tout objet apparent de cognition. De plus, les trois propositions sont principalement des énoncés logiques ou épistémologiques, plutôt que des énoncés ontologiques. Elles nous indiquent *comment nous comporter* dans notre discours ou notre cognition.

Dans une seconde phase, on peut attribuer à « A » le rôle de sujet qu'il occupe superficiellement dans les expressions « A est A » et « A ne peut pas être non-A », et « Soit A soit pas-A ». Une telle perspective suggère une lecture plus ontologique de ces lois, à savoir que chaque existant possède une identité particulière, c'est-à-dire « une nature », quelle qu'elle soit.

Chaque chose est quelque chose de spécifique (disons « A »), pas n'importe quoi du tout (« à la fois A et pas A »), ni rien du tout (« ni A ni pas A »). Elle inclut certains aspects distinctifs et en exclut d'autres : elle n'est pas infiniment élastique en apparence. Elle n'inclut ni n'exclut tout. Elle ne peut pas inclure des choses incompatibles avec elle (« contradictions » de celle-ci). Sa négation peut la

remplacer, mais rien entre les deux (pas de « milieu ») ne peut remplacer à la fois elle et sa négation.

> Notez ceci : la loi du tiers exclu pourrait, par analogie avec la loi de non-contradiction, être appelée loi de non-neutralité. Ces lois nous indiquent respectivement qu'il n'y a *ni terrain d'entente ni de terrain neutre* entre A et non-A. Elles séparent ontologiquement ensemble fermement A et non-A, ne permettant aucune union floue ni possibilité supplémentaire. Elles n'excluent cependant pas épistemologiquement que nous puissions (parfois, bien que pas invariablement) rencontrer une contradiction ou une incertitude dans notre pensée.

Même de telles interprétations ne devraient pas, en tout cas, être traitées comme l'ensemble du sens des lois de la pensée, mais plutôt modestement comme un début d'explication[18]. Elles précisent, néanmoins, que ces lois ne concernent pas l'équation ou la non-équation des choses ou des symboles avec elles-mêmes, comme le suggèrent

---

[18] Beaucoup d'autres questions s'y posent, telles que : que entendons-nous par prédication de « A » de quelque chose ? Quelle est la relation entre une étiquette comme « A » et ce qu'elle signifie ? À quel stade peut-on considérer « A » comme l'unique étiquette de cette chose ? De plus : jusqu'à présent, les lois ont été exprimées en termes d'une chose individuelle ; mais qu'en est-il de leur application à des sortes de choses ? De toute évidence, ces lois de la pensée sont chargées de toute l'entreprise philosophique !

trompeusement les formulations de l'auteur déjà mentionné.

De plus, la formulation qu'il propose pour la loi du tiers exclu « Aucune existence ne peut être *à la fois* elle-même *et* différente d'elle-même » – est *formellement* erronée. Cela pourrait être interprété comme une énoncée de la loi de non-contradiction, peut-être, mais la loi du tiers exclu devrait (en utilisant le même type de langage) être énoncée comme « Aucune existence ne peut être ni elle-même *ni* différente d'elle-même ».[19]

De toute évidence, la préoccupation d'Aristote était de savoir si les idées que nous formons sur le monde sont compatibles avec les données expérientielles et entre elles. C'est-à-dire, pourrait-on dire, un intérêt pour l'intersection entre apparence et croyance, ou réalité apparente et connaissance supposée. Les deux composantes de la cohérence avec l'expérience et d'autres idées correspondent approximativement respectivement aux tâches de logique inductive et déductive.

---

[19] Une telle déclaration formelle flagrante de la loi discutée en dit long sur la conscience logique du critique, ou son absence ! Lorsque je l'ai informé par e-mail de cette erreur formelle, sa réponse a d'abord été désinvolte, puis il a fait un petit geste d'ouverture d'esprit, mais finalement il n'a fait aucun effort pour corriger sa déclaration. (N.B. Je viens tout juste de revoir son site web et de découvrir qu'il semble désormais à son crédit avoir corrigé cette erreur et d'autres.)

Ailleurs sur le même site[20], ledit auteur préconise apparemment, au lieu de ses lois pseudo-aristotéliciennes, quelque chose appelé « dialectique matérialiste », qui « soutient que les règles fondamentales de la pensée correcte devraient refléter un univers où le statique et l'immuable sont au cœur mais où le changement est au cœur. » Il propose ensuite trois « lois » alternatives discutables, qui placent le changement au centre des choses.

Ainsi, la présentation discutable ci-dessus des lois de la pensée est utilisée pour transmettre l'idée qu'Aristote avait une vision statique de l'existence, et pour proposer plutôt un ensemble alternatif plus dynamique de lois. C'est une réécriture tendancieuse de l'histoire.[21]

En vérité, Aristote s'*intéresse tout au long de son œuvre* à la fois au devenir dynamique et à l'être statique. Ses lois de la pensée sont précisément destinées à aider l'intellect à faire face à la variété et au changement, et à rester lucide et posée au milieu de la cacophonie des impressions sensorielles et des idées.

---

[20] Dans http://www.comnet.ca/~pballan/logic2.htm. Il y cite des affirmations telles que « Ce qu'Aristote considère comme la caractéristique la plus fondamentale de l'existence est l'identité statique de soi » par J. Somerville, p. 45 dans « The Nature of Reality : Dialectical Materialism », dans *La philosophie du marxisme : une exposition.* (Minneapolis : Marxist Educational Press, 1967/1983).

[21] Pour comprendre **La logique du changement** En termes formels, voir dans mes travaux : *Logique du futur*, chapitre 17, et *Volonté et concepts causaux associés*, chapitre 14. Voir aussi, *Illogique bouddhiste*, chapitre 6.

Considérons, par exemple, l'énoncé suivant tiré de sa Métaphysique [22]:

> *Car un principe que doit avoir toute personne qui comprend quoi que ce soit, ce n'est pas une hypothèse ; et ce que doit connaître toute personne qui sait quelque chose, il doit déjà l'avoir lorsqu'il arrive à une étude particulière. Évidemment alors un tel principe est le plus certain de tous ; quel principe est, disons-le ainsi. C'est que le même attribut ne peut pas à la fois appartenir et ne pas appartenir au même sujet et à la même égard.*

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

Ces derniers mots sont cruciaux pour sa déclaration, mais souvent ignorés par des critiques malhonnêtes comme ceux cité ci-dessus. Par ces mots, Aristote laissait entendre que quelque chose pouvait bien être soumis à la fois à un prédicat et à sa négation – à des égards différents en même

---

[22] Livre 4, Partie 3. (Traduit par W. D. Ross.) Publié sur le site Internet Classics à http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.4.iv.html

temps, ou dans le même sens à des moments différents, ou à des égards différents à des moments différents.[23]

Il n'ignore pas qu'une chose donnée peut avoir une variété d'aspects à la fois, ou qu'elle peut changer de différentes manières au fil du temps. Il nous rappelle simplement qu *'en un lieu et un moment donnés de son existence*, une chose ne peut pas se contredire. Son intention n'est donc clairement pas de nier l'existence de la variété et du changement, mais d'affirmer la cohérence que les choses *affichent néanmoins* à un endroit et à un moment donnés.

De toute évidence, la tentative citée précédemment de reformuler les lois de la pensée comme « Chaque existence est identique à elle-même ; pas différente d'elle-même ; et ne peut [pas] être à la fois elle-même et différente d'elle-même » n'est pas seulement une interprétation inexacte d'Aristote, mais aussi extrêmement[24] superficielle.

---

[23] L'herbe peut être verte et jaune, mais pas exactement aux mêmes endroits et époques de son existence. L'herbe peut signifier ce que mangent les vaches ou ce que fument les hippies, mais ces deux mêmes mots ne font pas référence aux mêmes choses. Si de telles différences de perspective sont ignorées impulsivement ou dogmatiquement – eh bien, cela ne prouve pas que les contradictions existent. Affirmer la contradiction, c'est manquer de profondeur.

[24] Sans doute dû à l'influence d'une logique symbolique moderne et naïve, qui fait tout son possible pour réduire et limiter ces lois complexes à leur expression la plus simple possible, dissimulant ainsi la majeure partie de leurs richesses et profondeurs philosophiques. Pourquoi souhaitent-ils simplifier autant ? *Pour s'adapter* logique dans leurs « langages

Aristote mérite le mérite, le respect et la gratitude qui lui reviennent pour une réalisation intemporelle et irremplaçable.

formels » simplistes, conçus par des personnes (comme Gottlob Frege) aux esprits désespérément bureaucratiques, qui pensent que standardiser les processus de pensée les rend plus « scientifiques ». Mais la science n'est pas une entreprise déductive, cartésienne ; c'est un processus inductif et évolutif. Ils prétendent aller au-delà de l'« intuition » commune ; mais en réalité, tout ce qu'ils font, c'est imposer de façon permanente *Leur propre* des perspicacités, et ainsi entraver les perspectives futures dans le domaine. Le développement de la science de la logique dépend de la vigilance et de la flexibilité, plutôt que de l'institutionnalisation et de la rigidité.

6. PAS SUR LE MODÈLE GÉOMÉTRIQUE

Puisque (ou dans la mesure où) le « modèle géométrique » de la justification théorique implique des axiomes arbitraires, il est finalement conventionnel. Si les premiers principes (« axiomes ») d'un corpus de connaissances alléguées ne peuvent apparemment pas être justifiés par l'expérience, mais doivent reposer sur une simple spéculation (« arbitraires »), de tels principes doivent être admis comme sans preuve (« conventionnel »). Si les axiomes ne sont pas prouvés, alors logiquement toutes les affirmations fondées sur eux le sont aussi.

Cela est librement admis dans le cas de la géométrie (où, par exemple, le cinquième postulat d'Euclide peut être remplacé par d'autres hypothèses), et de même dans d'autres disciplines mathématiques. Ici, la conventionnalité apparente de certains axiomes donne lieu à la possibilité de systèmes alternatifs, qui pourraient tous

éventuellement être jugés utiles dans des contextes empiriques spécifiques. Mais une telle attitude libérale est impossible en ce qui concerne la science de la logique.

Si nous acceptons le modèle géométrique de la logique, alors l'affirmation de Wittgenstein selon laquelle « Les propositions de la logique sont des tautologies... [et] donc ne rien dire »[25] semble vraie. Mais si nous le suivons, et admettons que la logique est un babillage dénué de sens, alors nous devons considérer sa propre affirmation comme dénuée de sens – car, sûrement, elle est elle-même destinée à être une « proposition de logique », en effet comme le plus grand principe de la méta-logique ! En accordant cela, c'est comme s'il n'avait rien dit, et nous pouvons très bien l'ignorer et passer à autre chose.

De même, certains critiques ont accusé Aristote de « mendier la question » dans sa défense[26] des lois de la non-contradiction et du tiers exclu, c'est-à-dire d'argumenter de manière circulaire en utilisant la ou les conclusions voulées comme prémisse(s). Là encore, nous pouvons demander plus réflexivement : cela signifie-t-il que la fallacie de cette *petitio principii* est un axiome incontestable de la logique ? Si le locuteur est convaincu par ce principe rationnel comme un primaire irréductible, pourquoi ne pas aussi – ou encore plus – par les deuxième

---

[25] Dans *Tractatus*, 6 (cité dans Dictionnaire de philosophie).

[26] Par exemple, au chapitre IV de son *Métaphysique*, Gamma.

et troisième lois de la pensée ? Peut-il justifier son antipathie envers la circularité sans s'engager dans la circularité ?

Si la Logique n'est pas solidement ancrée dans la réalité par un processus plus rigoureux de validation, alors *toute* connaissance est mise en doute et donc effectivement invalidée. Si toute connaissance est sans validité, alors même cette affirmation même d'invalidité est sans validité. Cette dernière intuition implique que cette affirmation sceptique est elle-même invalide, comme toutes les autres, notez bien. Par conséquent, puisque cette affirmation sceptique est paradoxale, c'est-à-dire auto-déniée, l'affirmation opposée (qui n'est pas intrinsèquement paradoxale) doit être admise comme nécessairement vraie. Autrement dit, nous devons admettre que la Logique a une validité indéniable. Ce n'est qu'avec cette admission minimale qu'il devient possible d'admettre quoi que ce soit d'autre comme vrai ou faux.

J'ai déjà répété tout cela encore et encore, mais je dois continuer à le répéter compte tenu de l'omniprésence des affirmations que je rencontre ces jours-ci dans les débats selon lesquelles les trois lois de la pensée d'Aristote ne sont que des conventions. Faire une telle affirmation implique qu'on possède une connaissance privilégiée de la réalité – et pourtant, en même temps, suggérer explicitement qu'aucune telle connaissance n'est même concevable. Ainsi, toute telle affirmation est contradictoire, et ceux qui la prononcent sont soit des

imbéciles, soit des vauriens, se mentant eux-mêmes et/ou les autres.

Ces lois de pensée ne doivent pas être considérées comme des axiomes de connaissance au sein d'un modèle géométrique. L'idée même d'un tel modèle est elle-même une dérivation de la logique aristotetique – notamment son syllogisme de la première figure, où un principe large ou une proposition générale (la prémisse majeure) est utilisé pour dériver un principe plus restreint ou une proposition particulière (la conclusion). Il en découle qu'un tel modèle ne peut pas être utilisé pour justifier la logique, car dans ce cas, nous raisonnerions en cercles et évidemment nous échouerions à ancrer nos vérités dans la réalité.

La seule issue à ce dilemme est de remarquer et de comprendre la nature inductive de toute connaissance, y compris la déduction. Le *fondement* de toute connaissance est l'expérience, c'est-à-dire la connaissance des apparences (apparences matérielles, mentales et spirituelles de toutes sortes). Sans cognition de telles données, sans une sorte de donnée quel que soit son statut ultime (réalité ou illusion), aucune connaissance, vraie ou fausse, n'apparaît même.

Il n'existe pas de connaissance « purement théorique » : au mieux, cela consisterait en des mots sans contenu ; mais après réponse, parler même de mots reviendrait à les admettre comme des phénomènes vécus. Tenter de faire référence, au contraire, à des intentions sans paroles ne résout pas non plus le paradoxe – car les intentions qui

n'ont aucune intention ne le sont pas. Il doit y avoir une base *expérientielle* à toute affirmation de connaissance. Que la connaissance ainsi fondée soit effectivement vraie, ou que l'opposé soit vrai, est une autre question, à trancher ensuite.

La logique entre en jeu à ce stade, lorsque nous devons distinguer la connaissance théorique vraie de la fausse . Nous essayons toujours d'aller au-delà des apparences – et c'est là que nous pouvons nous tromper (ce qui ne signifie pas que nous ne pouvons pas parfois avoir raison). Si nous restions au niveau de l'apparence pure – le niveau phénoménologique – nous ne serions jamais en erreur. Mais parce que nous devons existentiellement dépasser cette étape et entrer dans le niveau rationnel de la conscience, nous sommes parfois manifestement sujets à l'erreur.

De plus, il nous est très difficile de rester au niveau purement phénoménologique : nous semblons être programmés biologiquement pour ratiocinare, conceptualiser et argumenter ; nous n'avons donc guère d'autre choix que d'affronter directement les questions logiques. Les principes de la logique, c'est-à-dire les lois de la pensée et les techniques logiques spécifiques qui en découlent, sont nos outils pour distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Nous n'inférons pas la vérité à partir de ces principes, comme s'il s'agissait d'axiomes contenant toute la vérité à l'avance. Au contraire, ces principes nous aident à distinguer la vérité du mensonge dans la masse des

apparences. Sans une apparence sur laquelle travailler, la logique ne mènerait à aucune conclusion – elle ne surgirait même pas.

La validité de la Logique est donc elle-même une vérité inductive, et non un axiome arbitraire. La logique est crédible, car elle décrit comment nous procédons réellement à distinguer la vérité du fausseté dans la connaissance issue de l'expérience. Aucune autre logique que la logique standard des trois lois de la pensée n'est possible, car toute tentative de proposer fantaisiste une autre logique est inévitablement jugée selon la logique standard. Les trois lois de la pensée sont toujours nos normes ultimes de conduite discursive et de jugement. Elles nous orientent vers un idéal de connaissance que nous essayons constamment d'imiter.

Cette compulsion logique n'est pas une force déterministe qui contrôle notre cerveau ou notre esprit. Elle est fondée sur la nature même de la ratiocination qui guide notre dérivation de connaissances abstraites à partir d'apparences concrètes. L'acte principal de ratiocination est **la négation** : penser « *pas* ceci » à côté du « ceci » des données empiriques. Cet acte est le commencement de toute connaissance au-delà de l'expérience, et dans cet acte même se trouve le secret des lois de la pensée, c'est-à-dire l'explication de pourquoi elles sont ce qu'elles sont et pas autrement qu'elles sont.

Car, alors que la loi de l'identité (A est A) est une reconnaissance de l'expérience telle qu'elle se présente, la

loi de non-contradiction (rien ne peut être à la fois A et non A) et la loi du tiers exclu (rien ne peut être ni A ni non A) se rapportent toutes deux aux choses telles qu'elles *ne se présentent pas*. Ces deux lois définissent pour nous ce que *signifie le refus* de A – elles établissent la norme pour notre imagination de quelque chose *qui n'a pas* été présenté dans l'expérience à l'époque concernée. Notez bien cela, car personne auparavant ne l'a remarqué aussi clairement.

La négation est le début du « big bang » de la connaissance conceptuelle et argumentative, la manière dont nous passons de la simple expérience aux concepts et principes ; et *la seule façon* de tester et de s'assurer que notre cadre rationnel reste en accord raisonnable avec les données de l'expérience est d'appliquer les lois de la pensée. Les négations ne sont jamais directement expérimentées positivement : elles ne sont que des expressions que nous n'avons pas expérimenté quelque chose que nous avions auparavant imaginé possible. Il n'y a pas de bipolarité dans l'existence concrète ; la bipolarité est une construction rationnelle.[27]

[27] Cela est clair si nous considérons ce que nous entendons par exemple, par exemple, que ni le chien ni le chat ne sont dans la pièce où nous sommes. L'absence du chien et celle du chat ne nous semblent pas différentes ; ce que nous voyons réellement sont uniquement les phénomènes positifs, c'est-à-dire la moquette, le bureau, les chaises, etc. Nous ne voyons pas un non-chien ni un non-chat, ni rien d'autre qui « est absent » de cette pièce, comme s'il s'agissait d'un autre type de « présence ». (Cependant, il ne s'ensuit pas que non-chien

Le concept ou le terme « non X » peut être interprété comme signifiant « tout sauf X » (que X ici entende une chose individuelle ou un groupe de choses). Nier la loi de non-contradiction revient à dire que ce « sauf » n'est pas vraiment censé être exclusif – c'est-à-dire que « non X » peut parfois inclure « X » (et de même, inversement). Encore une fois, nier la loi du tiers exclu revient à dire que ce « tout » n'est pas vraiment destiné à être général – c'est-à-dire qu'en plus de « X », il peut y avoir d'autres choses exclues de « non X ». Ainsi, nier ces lois de la pensée revient à dire : « Je ne pense pas ce que je dis ; ne prenez pas mes paroles au sérieux ; je suis prêt à mentir ».

---

et non-chat soient des concepts équivalents – car le chat peut être présent lorsque le chien est absent et vice versa.)

7. UNE INFUSION EMPOISONNÉE

Malgré son nom, la théorie moderne de la connaissance appelée intuitionnisme, développée par L.E.J. Brouwer[28], peut être classée comme une approche excessivement déductive. Elle était, de manière significative, initialement destinée et conçue pour les mathématiques, et a ensuite été appliquée par extrapolation à toute connaissance[29]. En assimilant pour toutes fins utiles la modalité logique de la preuve à celle des faits, la « logique intuitionniste » rejette la loi du tiers exclu (et donc l'inférence d'un énoncé positif à partir d'une double négation).

---

28 Holland, 1881-1966.

29 De telles extrapolations sont regrettables : puisque les mathématiques traitent de classes particulières de concepts (notamment numériques et géométriques), les connaissances à leur sujet ne peuvent pas toujours être généralisées à tous les autres concepts. Inversement, les commentaires concernant la logique en général, comme ceux formulés ici, n'excluent pas la possibilité de principes spécifiques pour le domaine mathématique. Je ne suis pas mathématicien et je n'ai pas ici l'intention de discuter de ce sujet.

En soutenant que rien ne peut être prélevé comme vrai s'il n'est pas *prouvé* vrai, l'intuitionnisme prétend accepter la loi de non-contradiction (puisque nous ne pouvons pas à la fois prouver A et prouver non-A), mais nie la loi du tiers exclu (puisque nous pouvons à la fois échouer à prouver A et ne pas prouver non-A). Ainsi, alors qu'Aristote formulait à l'origine ces lois en se référant aux faits (car rien ne peut être A et non-A, et rien ne peut être ni A ni non-A), Brouwer s'est concentré uniquement sur la démonstration.

De nombreuses erreurs sont impliquées dans ce changement de perspective. Pour commencer, on peut la réfuter sur des bases formelles : tout comme nous ne pouvons pas à la fois prouver A et prouver non-A, nous ne pouvons pas à la fois *réfuter A (= prouver non-A) et réfuter non-A (= prouver A). Le fait que nous puissions ignorer à la fois A et non-A, c'est-à-dire incertains de ce qui est vrai ou faux, ne change pas le fait que A et non-A ne peuvent pas être à la fois vrais ou, également, tous deux faux. Les deux lois sont symétriques et ne peuvent pas être prises séparément.*

Notez que l'approche d'Aristote consistait à fixer des normes ontologiques qui serviraient de guides épistémologiques, tandis que Brouwer tentait de placer l'épistémologie directement avant l'ontologie. La première permettait implicitement une connaissance qui ne dépendait pas du tout des processus rationnels, c'est-à-dire la connaissance issue de l'expérience, tandis que la

seconde considérait toute connaissance comme dépendante du raisonnement, c'est-à-dire comme une construction purement mentale.

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

Même un prétendu « système purement déductif » devrait s'appuyer sur *notre expérience* de ses symboles, axiomes et règles. Ainsi, il ne peut pas logiquement prétendre être purement déductif (ni *a priori* ou analytique, en termes kantiens), c'est-à-dire totalement indépendant de toute expérience. De plus, *notre compréhension* de la signification du système est cruciale. Une machine peut effectuer des opérations que nous programmons en elle, mais celles-ci sont dénuées de sens sans un être humain intelligent pour consommer les résultats. Les hypothèses de Brouwer sont remplies de problèmes ignorés ou cachés.

Notez aussi que Brouwer considère effectivement « prouvé » et « non prouvé » comme exhaustifs ainsi que mutuellement exclusifs. Cela montre qu'il s'appuie

implicitement mentalement sur la loi du tiers exclu (et sur la double négation), même en la niant explicitement. Il faut certainement le comprendre ainsi – sinon, si les termes prouvé et *non prouvé (N.B. à ne pas confondre avec réfuté) permettent une troisième possibilité, sa théorie perd toute sa force. C'est-à-dire que quelque chose entre prouvé et non prouvé (N.B. encore, à ne pas confondre avec prouvé non prouvé)* devrait d'une manière ou d'une autre être pris en compte et donné un sens !

Le déni par Brouwer de la loi du tiers exclu n'est en fait rien d'autre qu'une reconnaissance que certaines connaissances doivent être classées comme *problématiques*. Cela était connu depuis le début, et nous n'avions pas besoin d'attendre que M. Brouwer s'en rend compte. La loi du tiers exclu n'exclut pas la possibilité de problématique, c'est-à-dire que les humains peuvent parfois ne pas savoir avec certitude s'il faut classer quelque chose comme A ou non-A. Au contraire, la loi du tiers exclu est formulée sur cette hypothèse même, pour nous dire que lorsqu'une telle problématique survient (comme c'est souvent le cas), nous devons *continuer à chercher* une solution au problème d'une manière ou d'une autre.

La loi de la non-contradiction repose de même sur des faiblesses humaines, à savoir le fait que des contradictions surviennent occasionnellement dans la connaissance humaine ; et sa fonction est également de nous rappeler d'essayer de trouver une solution au conflit apparent. Notez ici le fait empirique que nous semblons parfois à la

fois prouver A sous un angle et sembler prouver non-A sous un autre angle. En d'autres termes, si nous suivons la formulation de la loi de non-contradiction par Brouwer, cette loi de la pensée devrait aussi être niée !

La réalité est que ce que nous appelons communément la preuve est quelque chose de provisoire, qui peut s'avérer erroné. Le génie de la logique classique réside dans sa capacité à prendre même de telles erreurs de preuve avec philosophie, et à nous conduire à une résolution possible. C'est une logique de réalisme et d'adaptation, pas une logique de dogmes rigides.

En effet, s'il existe quelque chose qui s'approche de la vérité purement déductive dans la connaissance humaine, c'est la vérité des lois de la pensée. À tel point que l'on peut dire d'avance pour toute théorie de la connaissance que si elle postule ou conclut qu'une loi de la pensée est fausse – c'est la théorie qui doit être mise en doute et non ces lois. Une telle antinomie est une preuve certaine que la théorie est d'une manière ou d'une autre confondue (tout comme lorsqu'une théorie est en désaccord avec des faits empiriques, elle est mise en doute par ces faits).

Dans le cas de l'intuitionnisme, la confusion impliquée est une déformation de ce qui constitue la « preuve ». Seules les personnes ignorantes de la logique sont indues en erreur par de telles ruses. Pourquoi diable serions-nous tentés d'accepter l'idée de « preuve » de Brouwer plutôt que la loi du tiers exclu (que cette idée nie) ? A-t-il d'une manière ou d'une autre « prouvé » son idée, ou même

simplement la fait paraître moins arbitraire, plus crédible ou plus puissante logiquement que l'idée de la loi du tiers exclu ? Sa vision de la preuve n'est même pas « prouvée » selon ses propres standards – et elle n'est certainement pas prouvée (en fait elle est réfutée) par la vraie logique.

Considérez les implications des dénégations des deuxième et troisième lois de la pensée à un niveau formel. Nier uniquement la loi de non-contradiction, c'est vouloir traiter logiquement X et non-X comme des contre-contraires plutôt que comme des contradictions. Nier la loi du tiers exclu seulement, c'est vouloir traiter logiquement X et non-X comme des contraires plutôt que comme des contradictions. Nier ces deux lois, c'est dire qu'il n'existe pas de négation. Pendant ce temps, le partisan de telles idées affirme inconsciemment certaines choses et nie d'autres.

Réfléchissez et posez-vous la question. Si X et non-X ne peuvent pas être contradictoires, pourquoi devraient-ils être contraires ou subcontraires ? Sur quelle base concevable pourrions-nous dire que l'incompatibilité (comme celle entre X et non-X) est possible, mais que l'exhaustivité ne l'est pas ; ou inversement ? Et si rien ne peut être incompatible et rien ne peut être exhaustif – à quoi pourrait se refermer la négation ? Il est clair que tout discours antinomial proposé est absurde, dépourvu de toute cohérence ou intelligence. Ce n'est qu'une manipulation de symboles vidés de leur sens.

La racine plus profonde de la logique intuitionniste est bien sûr *un échec à comprendre la nature de la négation*. Que signifie vraiment « ne pas » ? Comment apprenons-nous à connaître les termes négatifs, et que nous disent-ils ? Comment la négation s'inscrit-elle dans les lois de la pensée ? Je ne vais pas m'étendre dans ce domaine très important ici, l'ayant déjà traité en détail par[30] le passé ; mais les commentaires suivants doivent être ajoutés.

Une autre faiblesse liée de l'intuitionniste est *l'ignorance de la logique inductive*. Comme déjà dit, Brouwer fonctionnait sur un plan essentiellement déductif ; il ne prenait pas suffisamment en compte l'induction lors de la formulation de ses idées. D'une certaine manière, il s'agissait d'une tentative de dépasser la logique déductive ; mais son analyse n'a pas été assez large.

Cela peut être illustré en faisant référence à **la double négation**. Sur un plan déductif, la négation de la négation est équivalente à l'affirmation. C'est une implication et une exigence des lois de la pensée. Cependant, sur un plan inductif, la question n'est pas si simple, car la négation est toujours un produit de généralisation ou d'adduction. Autrement dit, « pas » signifie toujours : « jusqu'ici, pas » ; c'est-à-dire qu'il est toujours relatif au contexte actuel de la connaissance.

Ce qui distingue la logique déductive de la logique inductive est que dans la première, les prémisses sont

[30] Dans le chapitre 9 de mon livre *Ruminations*. Je recommande vivement au lecteur de lire cet essai crucial.

tenues pour acquises lors de la conclusion, tandis que dans la seconde l'incertitude des prémisses et donc de la conclusion est gardée à l'esprit. Ainsi, déductivement : « pas X » signifie exactement la même chose que, et est interchangeable avec, « X » ; mais inductivement : la prémisse « pas pas X » tend vers une conclusion « X », mais ne la garantit pas.

Puisque « pas X » signifie en réalité « nous avons cherché X mais ne l'avons pas trouvé jusqu'à présent », cela reste toujours (à quelques exceptions près) quelque peu incertain. En revanche, un positif, à savoir « X » ici, peut être certain dans la mesure où il peut être directement perçu ou intuitif (et dans ce contexte, l'expérience « non trouvée » doit être considérée comme positive, afin d'assurer une cohérence théorique).

Si « pas X » est toujours incertain dans une certaine mesure, il en découle que « pas pas X » est *encore plus* incertain et ne peut être assimilé en statut à la certitude inhérente à « X » (si cette dernière est vécue, et non seulement un produit conceptuel). La double négation implique deux généralisations ou adductions, et est donc essentiellement une abstraction et non une expérience pure.

De plus, l'expression « pas (pas X) » signifie inductivement « nous avons cherché la négation de X sans la trouver ». Mais puisque « pas X » signifie déjà « nous avons cherché X et ne l'avons pas trouvé », nous pouvons raisonnablement nous poser la question : le chemin de «

pas pas X » est-il la manière de trouver « X » dans l'expérience ? Évidemment non ! Si nous cherchons X, nous le chercherions directement – et non indirectement à travers la négation de sa négation.

Notez aussi qu'ayant trouvé « X » en expérience, nous considérerions « pas X » comme découlant d'une force déductive, même si la relation inverse est (comme déjà mentionné) beaucoup plus faible.

Ainsi, le problème de la double négation posé par Brouwer est très artificiel, qui a peu ou rien à voir avec la pratique cognitive réelle. Non seulement les lois de la pensée ne sont nulle part remises en question par ce problème – si l'on distingue prudemment induction de déduction – mais ce n'est pas un problème qui surgirait réellement dans le cours normal de la pensée. C'est un teaser sophistiqué moderne.

8. LE JEU DE LA SURENCHÈRE

Les personnes qui pensent que la loi de non-contradiction et/ou la loi du tiers exclu est/sont sacrifiables n'ont tout simplement pas suffisamment observé et analysé la formation de la connaissance en elles-mêmes. Elles pensent qu'il s'agit simplement de jouer avec les mots, et elles sont libres d'affirmer que certaines choses peuvent être « à la fois A et pas A » et/ou « ni A ni non A ». Mais elles ne prêtent pas attention à la façon dont ce jugement provient et est lui-même jugé.

Ils considèrent « A est A », etc. [31], comme des énoncés verbaux comme n'importe quels autres, et pensent pouvoir nier ces énoncés comme tous les autres, en disant « A n'est pas A », etc. Mais en réalité, la négation n'est pas possible en tant qu'acte rationnel sans accepter *la signification de la négation inhérente aux deuxième et troisième lois de la*

[31] Incidemment, je remarque aujourd'hui que des gens sur Internet appellent les trois lois de la pensée (LOT) : LOI, LNC et LEM, pour faire court. Bien sûr, pourquoi pas ?

pensée, comparée à la première loi de la pensée. Pour dire « pas » de manière significative, je dois d'abord accepter que « A ne peut pas être non A » et qu'« il n'y a pas de troisième alternative à A et pas à A ».[32]

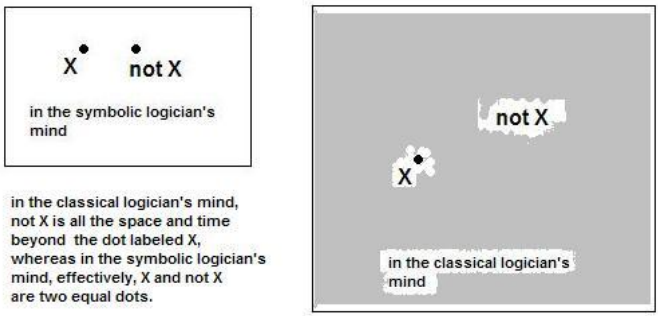
Essayer d'introduire une autre définition (moins exigeante) de la négation est impossible, car la vraie négation devrait encore être pensée (de manière cachée ou en utilisant d'autres mots). Inventer une « logique à plusieurs valeurs » ou une « logique floue » ne peut pas supprimer la logique standard à deux valeurs – cette dernière reste encore opérante, même sans mots, au niveau subconscient. Nous n'avons aucun moyen de penser conceptuellement sans affirmation et déni ; nous ne pouvons que faire semblant de le faire.

Beaucoup de logiciens « modernes » sont tellement emprisonnés par la logique symbolique qu'ils ont perdu le contact avec les significations prévues de leurs symboles. Pour cette raison, les symboles « X » et « pas X » leur

---

[32] Certains logiciens acceptent la loi de non-contradiction comme inévitable, mais considèrent la loi du tiers exclu comme jetable : cette notion moderne est tout à fait insensée. *Les deux* Les lois sont nécessaires et faites appel à la fois en logique déductive et en logique inductive. Elles ne servent pas seulement à la validation (par exemple des syllogismes ou des inductions factorielles), mais elles génèrent aussi des questions et des recherches (par exemple, qu'est-ce que cela implique ? ou quelle relation causale peut-on en découler ?). De plus, ce sont des images miroir l'une de l'autre, destinées à se compléter afin d'épuiser toutes les possibilités, et elles s'impliquent en fin de compte, et impliquent et sont implicites par la loi de l'identité.

semblent équivalents, comme « X » et « Y ». Mais pour les logiciens classiques, un terme et sa négation ont une relation particulière. La négation de X désigne *tout sauf* X, c'est-à-dire tout ce qui est ou pourrait être dans l'univers entier sauf X.[33]



Visualisations de la négation.

[33] Notez que la différence n'implique pas d'incompatibilité. Deux choses, disons X et Y, peuvent être différentes, mais compatibles – ou même s'impliquer mutuellement. Nous sommes tout à fait capables de distinguer deux choses (ou caractéristiques de certaines choses), même si elles apparaissent toujours en tandem et ne se retrouvent jamais ailleurs. Leur coïncidence invariable n'empêche pas qu'elles aient une différence empirique ou intellectuelle qui nous permette et nous incite à les nommer différemment, et à dire que X n'est pas la même chose que Y. Dans ce cas, X en tant que tel exclura Y, et non X en tant que tel n'inclura pas Y, même si nous pouvons dire que X implique Y, et non X implique non Y.

Le schéma ci-dessus illustre à quel point ces personnes visualisent efficacement la négation différemment :

Évidemment, si une personne considère mentalement « X » et « pas X » comme proportionnelles, elle ne comprendra pas pourquoi elles ne peuvent pas être affirmées ou toutes deux niées en même temps ; les deuxième et troisième lois de la pensée lui sembleront préjudiciables et conventionnelles. Pour revenir à un point de vue rationnel, cette personne doit prendre conscience de l'intention radicale de l'acte de négation ; cela ne laisse aucune place aux mélanges ou aux concoctions supplémentaires.

La logique bipolaire n'est pas une simple « convention », pour la simple raison que faire une convention suppose que nous avons le choix entre deux alternatives ou plus, alors que la bipolarité est la seule façon dont la pensée rationnelle peut avancer. Nous ne sommes pas arbitraires d'accord sur la bipolarité, car elle est inhérente à la question même posée. Prétendre qu'une chose est conventionnelle revient déjà à reconnaître le conflit entre elle et sa négation, ainsi que l'absence de tout ce qui est intelligible entre les deux.

Le motif derrière les tentatives de certains penseurs de nier les lois de la pensée (c'est-à-dire les lois de l'affirmation et du déni appropriés) est simplement une ambition de l'ego de « battre le système », ou plus précisément (dans le cas des philosophes occidentaux) de surpasser Aristote (celui qui a d'abord fait de ces lois des objets explicites d'étude).

« Vous dites X ? Je vais 'monter la mise' et dire Pas X (etc.) – et ainsi montrer que je suis le plus grand ! »

Ce n'est pas une simple perversion – mais une sorte d'instinct naturel de déni devenu fou. Car, chose amusante, nier une suggestion (y compris celle qu'il existe trois lois de la pensée) est, dans la nature même de la connaissance conceptuelle, un mécanisme de protection pour s'assurer que toutes les interprétations alternatives des faits soient prises en compte. C'est précisément la faculté de la négation – celle même qui donne naissance au besoin des lois de la pensée ! Le problème ici, c'est qu'elle se retourne contre elle-même – elle est appliquée de façon excessive, appliquée de manière absurde.

Cela peut continuer à l'infini. Supposons que je dise « A » (signifiant « A mais pas notA »), vous répondez « pas A » (signifiant « notA mais pas A ») [34]; Je réponds « à la fois A et notA », vous vous opposez à « ni à A ni à notA » ; qu'avons-nous dit ou accompli ? Peut-être vais-je maintenant dire : « toutes ces quatre alternatives » ; et vous répondrez : « aucune de ces quatre alternatives ». Alors je vous l'emporte, affirmant : « ces deux dernières

[34] Notez que si l'on commence à admettre la possibilité logique de « A et notA » (ou de « pas A et pas notA »), alors on ne peut plus mentionner « A » (ou « notA ») seul, car il n'est pas clair si l'on entend « A avec notA » ou « A sans notA » (etc.). Cela montre simplement que normalement, quand on pense à « A », on veut dire «*En opposition* notA » – nous ne considérons pas les termes contradictoires comme compatibles.

alternatives » et vous répondez : « aucune des deux ». Et ainsi de suite. Où et pour quoi ?

Une version plus complexe du même jeu de surenchère peut être jouée en se référant aux lois de la pensée :

1. A est A (affirmant la loi de l'identité).
2. A n'est pas A (niant la loi de l'identité).
3. À la fois (1) et (2). A est A, et A n'est pas A. (sans tenir compte de la loi de non-contradiction).
4. Ni (1) ni (2). A n'est pas A, et A n'est pas non A (en ignorant la loi du tiers exclu).
5. À la fois (3) et (4).
6. Ni (3) ni (4).
7. Les deux (5) et (6).
8. Ni (5) ni (6).
9. Et ainsi de suite.

Ainsi, pour la première loi de la pensée ; et de même pour les deux autres. Nous n'avons pas simplement le choix de quatre alternatives (les quatre premières de la liste ci-dessus), un soi-disant « tétralemme », mais un choix infini de déni de dénégations... *Comment pourrions-nous même évaluer le sens de toutes ces alternatives sans utiliser les lois de la pensée ? Elles seraient toutes dénuées de sens, car chaque interprétation proposée serait à son tour déniable.*

Ainsi, la tentative de proposer une logique radicalement « alternative », au lieu de la logique standard (aristotélicienne), est en réalité *la fin de toute logique intelligible*, la dissolution de toute rationalité. Ce n'est pas une option significative mais une manipulation inutile de symboles dénués de sens. Rien de tout cela n'a de sens ; c'est simplement accumuler des mots pour donner une illusion d'optique de profondeur. Les personnes qui s'adonnent à de tels jeux idiots ne devraient clairement pas se voir accorder le statut de « logiciens ».

9. DANS LE DISCOURS BOUDDHISTE

L'opposition de certains logiciens occidentaux à (une ou plusieurs des) lois de la pensée est principalement des jeux symboliques naïfs, sans aucune réflexion épistémologique ou ontologique profonde ; d'un tout autre calibre est l'opposition à ces lois que l'on trouve dans certaines littératures bouddhistes[35]. Mais nous pouvons, avec un peu d'effort de réflexion, expliquer les antinomies apparentes dans leur discours.

Lorsque les philosophes bouddhistes formulent des énoncés de la forme « ni X ni pas X », ils ne devraient pas (ou ne pas toujours) être vus comme pratiquant l'antinomie, ou comme rejetant les lois de la pensée. De

[35] Je généralise bien sûr un peu trop ici, pour insister. Il y a bien sûr des logiciens occidentaux plus avisés et des logiciens orientaux moins avisés (y compris bouddhistes). Un cas de ces derniers que j'ai traité en détail dans mes travaux précédents est Nagarjuna.

tels énoncés sont plutôt des expressions abrégées visant : « ne cherchez pas X et ne cherchez pas X », ou « ne pensez pas X et ne pensez pas X », ou « ne vous attachez pas à X et ne vous attachez pas à X », ou autres.[36]

Lorsqu'elles sont ainsi clarifiées, les énoncés superficiells de la forme « ni X ni non X » (ou, de même, dans certains cas, « à la fois X et pas X ») sont considérés comme tout à fait en accord avec la logique. Car les lois de la pensée ne nient pas que vous ne pouvez *pas chercher* « X » et « pas X », ni d'ailleurs « à la fois X et pas X », ni même « ni X ni pas X ». De même, en ce qui concerne *la pensée* ceci ou cela, ou la *revendication* de ceci ou cela, ou de l' *attachement* à ceci ou cela, etc.

Les lois de la logique diraient seulement que vous ne pouvez pas à la fois « chercher X » et « *ne pas* chercher X », et ainsi de suite. Cela ne dit pas que vous ne pouvez pas à la fois « chercher X » et « chercher *pas* X », et ainsi de suite. La seconde situation affirme simplement que la question de X ou non X devrait rester *problématique*. Un problème non résolu n'est pas une antinomie. Le plus que nous puissions dire est que, tandis que le bouddhisme pourrait être considéré comme nous exhortant à accepter une telle incertitude comme définitive, la logique

---

[36] Par exemple, voici une recommandation d'éviter de faire des affirmations de vérité ou de fausseté : « N'affirme ni ne nie... et tu es déjà aussi bon qu'un éclairé. » *Sutra de la Sagesse Suprême*, v. 30 – dans Jean Éracle (ma traduction du français).

occidentale recommanderait de poursuivre pour trouver une sorte de solution.

Ainsi, dans certains cas, les contradictions et inclusions apparentes de termes intermédiaires en philosophie bouddhiste (et de même dans certains autres textes) sont purement verbaux. Elles sont dues à une *inexactitude dans l'expression* verbale, omettant des aspects implicites significatifs de ce qui est réellement signifié. La raison d'une telle brièveté verbale est que l'accent de ces énoncés est *heuristique*, plutôt que *existentiel*. Ils sont simplement destinés à être des « moyens habiles » (vers la fin de la Réalisation), et non comme des descriptions factuelles. C'est-à-dire qu'il s'agit d'énoncés qui indiquent au sujet *comment* procéder (cognitif, volontairement ou en évaluation), plutôt que de lui dire comment les choses *se* passent.

Pour donner un exemple concret de la littérature bouddhiste, je cite le passage suivant du *Sermon d'Éveil* attribué à Bodhidharma :

> « *Les mortels continuent de créer l'esprit, affirmant qu'il existe. Et les arhats continuent de nier l'esprit, affirmant qu'il n'existe pas. Mais les bodhisattvas et les bouddhas ne créent ni ne nient l'esprit. C'est ce que l'on entend par l'esprit qui n'existe ni n'existe pas... appelé la Voie du Milieu.* «[37]

[37] p. 53. Ce passage est particulièrement clair dans son explication de « n'existe ni n'existe ni ne n'existe pas » comme

Lorsque nous faisons face à une contradiction non résolue ou à un problème non solu de quelque nature que ce soit, du point de vue de la connaissance, nous sommes face à un vide. Ce « vide » peut être perçu avec anxiété, comme un précipice, comme un manque de moyens pour faire face aux défis de la vie. Ou bien comme quelque chose chargé de sens, une opportunité bienvenue de plonger sans peur dans l'infini. La première attitude donne naissance à la science occidentale, la seconde à la méditation zen.

Ou encore, considérez la citation suivante tirée de l'enseignement de Huang Po :

> *« Si seulement vous évitez les concepts d'existence et de non-existence concernant absolument tout, vous percevez alors le Dharma. »* (p. 43.)

Là encore, le sens est clair. Le maître zen ne nie pas ici l'existence ou la non-existence ou les deux ; il nous dit simplement de ne pas nous engager dans des jugements comme « ceci existe » ou « ceci n'existe pas » qui sont inhérents à toute conceptualisation. Il qualifie ces jugements de « dualisme », car ils nécessitent une décision entre deux alternatives. Clairement, l'énoncé de Huang Po n'est pas une proposition ontologique formellement contradictoire, mais une *injonction épistémologique cohérente prima facie à ne pas se soucier de juger si ce que l'on vit est réel ou irréel.*

---

plus précisément « n'est ni créé ni nié ». Alors que la première est logiquement contradictoire, la seconde ne l'est en réalité pas. Ce qui est prôné ici est, tout simplement, la non-ingérence.

Certes, certains bouddhistes[38] considèrent une telle affirmation comme impliquant que l'existence n'existe pas, ou qu'elle existe et n'existe pas, ou qu'elle n'existe ni n'existe pas. Mais en ce qui concerne la logique du bon sens, l'existence existe – c'est-à-dire que ce qui est, est (la loi d'identité d'Aristote). Toute dénégation claire de cette vérité fondamentale serait simplement contradictoire – elle ignorerait délibérément le fait et les implications de sa propre formulation (c'est-à-dire qu'une affirmation a été faite, alléguant une vérité, par quelqu'un à quelqu'un, etc.)

Plus précisément, dans le contexte présent, nous devons reconnaître que ***tout ce qui n'apparaît pas, existe certainement*** – qu'il soit finalement jugé réel ou illusoire. Sur cette base, nous pouvons raisonnablement interpréter Huang Po (du moins dans la citation ci-dessus) comme simplement disant « ne demandez pas si une chose particulière (ou générale) existe ou non, ou si elle est réelle ou non, car ce questionnement détourne votre attention d'une compréhension bien plus importante de la nature de l'être ».

---

[38] En réalité, Huang Po en fait partie, car ailleurs il déclare pieusement : «*Du début à la fin, même le moindre grain de quoi que ce soit perceptible n'a jamais existé et n'existera jamais*" (p. 127). C'est un déni de toute apparence, même en tant que telle. Bien sûr, une telle position est intenable, car l'existence de la simple apparence est logiquement indéniable – sinon, de quoi parle-t-il ? Avant de pouvoir nier quoi que ce soit, il faut être capable d'affirmer quelque chose. De plus, l'acte de déni est lui-même existant.

Il convient d'ajouter que, même si j'admets ci-dessus que la position de Huang Po est prima facie cohérente, elle n'est pas aussi cohérente à un examen plus approfondi. Il ne peut prononcer strictement une affirmation sans utiliser des concepts et il ne peut pas être compris par nous sans utiliser notre faculté conceptuelle. Tout discours est conceptuel, même anti-conceptuel. C'est-à-dire que, dans l'acte même de prêcher l'abstinence des concepts, *il ne pratique en réalité pas ce qu'il prêche*.

Cela montre que même les personnes présumées éclairées ont besoin de concepts pour communiquer, et aussi que cette conceptualité n'affecte apparemment pas (à en juger par les affirmations de ceux qui la pratiquent) leur être éclairée. Ainsi, les concepts ne peuvent pas être intrinsèquement nuisibles à l'illumination, et l'affirmation qu'ils doivent être rejetés est incohérente en interne ! Ce n'est pas un jeu de mots (comme certains pourraient le dire) – c'est une intuition logique qu'on ne peut pas balayer du revers du dos. On ne peut qu'au mieux argumenter contre une conceptualisation excessive.

Quoi qu'il en soit, il faut comprendre que la philosophie bouddhiste anti-conceptuelle vise le développement psychologique : c'est avant tout une « voie » ou un « chemin ». Son objectif est de savoir comment réagir aux expériences ordinaires, afin de voir la réalité ultime au-delà de celles-ci. Elle fait référence à l'objet (X ou non X), non pas indépendamment (comme dans la plupart des logiques occidentales), mais comme un objet *du Sujet*

(c'est-à-dire recherché, pensé, revendiqué ou attaché par l'agent-sujet). Cette dernière « subjectivité » (c'est-à-dire la dépendance envers l'agent-sujet) est très souvent laissée implicite, simplement parce qu'elle est si omniprésente. Néanmoins, il existe des contextes où l'intention est plus « objective » que cela[39].

Il convient également de noter que nombre des contradictions ou paradoxes que les philosophes bouddhistes produisent dans leur discours sont dus à leur tendance à faire des affirmations apparemment générales qui, en fin de compte, s'avèrent moins que toutes. Même en croyant qu'il y a plus dans le monde dans son ensemble que ce qui est communément évident, ils formulent leurs idées sur le monde phénoménal comme *des propositions universelles sans* réserve. Il existe de nombreux exemples de cette tendance.

« Tout est irréel », dit le *Dhammapada* (v. 279). Appeler tout irréel ou illusoire est bien sûr *possible dans l'imagination, c'est-à-dire* verbalement – en prenant le prédicat « irréel » ou « illusoire » de ses sujets légitimes d'origine et en l'appliquant à « tous » les sujets. Implicite dans cette manipulation se trouve *une analogie* – c'est-à-dire une affirmation selon laquelle, tout comme dans le domaine de l'apparence certains objets sont jugés non réels et étiquetés comme illusoires, nous pouvons projeter un

[39] Pour commencer, prétendre qu'une compétence est une sorte de description factuelle.

domaine plus vaste dans lequel tout le domaine actuel de l'apparence semblerait irréel.

Cela explique comment les gens assimilent cette affirmation bouddhiste souvent répétée, c'est-à-dire pourquoi elle semble pensable et potentiellement plausible. Mais cela ne constitue pas une justification logique pour cela. La seule justification possible serait de vivre personnellement un domaine au-delà de l'expérience ordinaire. Même alors, la manière logiquement cohérente de formuler cette affirmation serait « toute expérience ordinaire est irréelle » (car dire simplement « toutes » devrait bien sûr logiquement inclure l'expérience extraordinaire).

Un autre exemple fréquent est « l'existence est [40]souffrance ». Cette affirmation est vraie, trop vraie, à propos du monde que nous vivons communément, c'est-à-dire le monde des phénomènes matériels et mentaux. Si l'on est observateur, on discerne que l'on ressent toujours une certaine désagréable en arrière-plan de notre existence. Aucun bonheur terrestre n'est jamais complet, ne serait-ce que parce qu'il est fragile. Même le plaisir sexuel ou l'orgasme – que de plus en plus de mes

[40] C'est la traduction habituelle du terme sanskrit : *dukkha*. Cela implique non seulement la douleur physique et émotionnelle, mais plus largement des déficiences et perturbations mentales, un manque de satisfaction et de contentement complets, du malheur, un manque de paix d'esprit parfaite.

contemporains semblent considérer comme l'extase ultime et le but de l'existence – est une sorte de douleur[41].

Le bouddhisme a fait preuve d'une sagesse extrême en insistant sur le fait de la souffrance, car une fois que nous en prenons conscience, nous sommes déjà en voie de libération de la souffrance. Si l'on visitait l'enfer, on ne s'attendrait pas à y découvrir le paradis ; de même, il est naturel dans ce monde à moitié de vivre une certaine souffrance. Je souffrais beaucoup à la vue des gens s'en sortir avec des injustices ou d'autres actes laids ; mais dernièrement, je me dis simplement : « eh bien, je suis dans le samsara et c'est un comportement normal au samsara[42] – tant que je suis ici, je dois m'attendre à ce genre d'expérience désagréable et la prendre avec philosophie ! »

Mais l'énoncé « l'existence est souffrance » est mal formulé du point de vue logique, et pour cette raison il est voué à conduire à des paradoxes. Car si nous croyons (comme le font les bouddhistes) que la souffrance peut finalement être surmontée (plus précisément, lorsque le nirvana est atteint), alors la vérité de la souffrance doit être formulée moins universellement comme : « l'existence

---

41 Si nous sommes suffisamment attentifs, nous remarquons la douleur liée aux sentiments sexuels. Pas seulement une douleur due à la frustration, mais un élément de douleur physique au cœur même du plaisir apparent.

42 Ou, en utilisant la terminologie juive : « Je suis dans *Galut* (exil, en hébreu), et une telle gêne est à prévoir ici. » Notez en passant l'analogie étroite entre le concept bouddhiste de samsara et le concept de kabla de galut.

ordinaire est souffrance ». La formulation habituelle de la première Noble Vérité, « l'existence est souffrance », n'est pas destinée à être aussi inclusive qu'elle en a l'air – car la souffrance disparaît selon la troisième Noble Vérité lorsque nous devenons éclairés. Par conséquent, pour que la première soit cohérente avec la seconde, il faut la reformuler de manière plus restrictive.

Un autre exemple de la tendance à refuser artificiellement de compter l'expérience de l'illumination comme faisant partie du monde dans son ensemble est l'idée que l'illumination nous mène « au-delà du bien et du mal ». C'est logiquement incorrect – si nous considérons l'illumination comme le *summum* bonum, le bien ultime (ce que nous faisons si nous exhortons les gens à la préférer à toutes les autres activités).

L'expression « au-delà du bien et du mal » vise à souligner le problème pratique que poursuivre le bien est autant une forme d'attachement qu'éviter le mal. La poursuite des bonnes choses mondaines est en fin de compte mauvaise, car elle nous lie simplement à ce monde et nous soumet au mal qui s'y trouve. Et en effet, même la recherche de la libération de ce monde, c'est-à-dire d'un bien surnaturel, est problématique, car elle implique une mauvaise attitude, une attitude accroche ou accrochée qui ne favorise pas le succès. Tout cela est vrai, mais tend vers le paradoxe.

Pour éviter toute confusion, nous devons simplement reformuler notre objectif comme « au-delà *de la poursuite*

du bien et de l'évitement du mal ». C'est-à-dire que nous devons admettre que le nirvana est « bon » au sens le plus exact du terme, tandis que ce que nous appelons « bon » dans le monde du samsara (c'est-à-dire richesse, position, pouvoir, plaisir sensoriel, etc.) n'est en réalité guère mieux que ce que nous appelons « mauvais ». Alternativement, nous devrions distinguer le bien au sens absolu (le bien du nirvana) et le bien au sens relatif (les biens dans le samsara). Les biens relatifs seraient alors classés comme moins bons du point de vue absolu.

Le résultat de ce changement de perspective est que, plutôt que de considérer l'existence comme fondamentalement mauvaise (due à la souffrance), nous pouvons désormais la voir comme fondamentalement bonne (puisque le nirvana sous-tend toute existence samsarique). Notre vision commune et notre mode d'existence ne sont qu'une sorte d'erreur, nous causant beaucoup de souffrance ; si nous revenons simplement à une cognition et un comportement corrects, nous expérimenterons le bien naturel au cœur de toutes choses. Ici, le bien et le mal illusoires du quotidien sont sans importance, et nous sommes pleinement immergés dans le vrai bien.[43]

[43] Nous pourrions lire S. Suzuki disant à peu près la même chose, lorsqu'il dit : « Parce que nous ne sommes pas bons en ce moment, nous voulons être meilleurs, mais lorsque nous atteignons l'esprit transcendant, nous allons au-delà des choses telles qu'elles sont et telles qu'elles devraient être. Dans le vide de notre esprit originel, elles ne font qu'un, et là nous trouvons une parfaite maîtrise » (p.130).

Pour conclure – le discours bouddhiste conduit souvent au paradoxe ou à la contradiction parce qu'il insiste pour utiliser des termes de manière conventionnelle et énoncer des généralités qui ne s'appliquent qu'à une partie de la totalité de l'expérience (à savoir, la partie banale, au détriment de la partie supramundane). Pour éviter les problèmes doctrinaux que de telles pratiques discursives provoquent, nous devons soit spécifier clairement les termes utilisés comme ayant tel ou tel sens conventionnel, soit particulariser des énoncés formulés trop généralement (c'est-à-dire qui n'ont pas explicitement pris en compte les données de l'illumination).

10. APPELER CE QUI N'EST PAS UN CHAT UN CHAT

Le bouddhisme, sans doute depuis ses débuts, présente un mélange de logique et d'illogique dans son discours. En regardant ses quatre principales écoles philosophiques, Abhidharma, Prajnaparamita, Madhyamika et Yogacara, la plus encline à rejeter les trois lois de la pensée (c'est-à-dire l'identité, la non-contradiction, l'exclusion du milieu) était Madhyamika[44]. Mais cette tendance a commencé lors

[44] Regarde mon travail *Illogique bouddhiste* sur ce sujet, ainsi que des commentaires sur le discours de Nagarjuna dans mon *Ruminations*, Partie I, chapitre 5. Je dois souligner que ma préoccupation, à travers ces critiques précédentes et présentes, n'est pas de rejeter le bouddhisme en tant que tel, mais de montrer qu'il peut être harmonisé avec la raison. Je considère comme tout à fait inutile et contre-productive l'attitude de nombreux philosophes bouddhistes, qui semblent considérer la Réalisation (c'est-à-dire l'illumination, la libération, la sagesse) comme impossible sans rejet de la logique. Mon principe directeur tout au long de la série est qu'elles sont tout à fait compatibles, et en effet que la raison est un moyen

de la Prajnaparamita antérieure, comme en témoignent les exemples du *Sutra du diamant*[45].

Nous trouvons, dans ce sutra, des exemples d'arguments logiques valides. Par exemple, il existe un argument a fortiori bien formulé dans la Section 12 [46]: « partout où ce sutra ou même quatre vers de celui-ci sont prêchés, ce lieu sera respecté par tous les êtres... Combien [digne de respect] la personne capable de mémoriser et de réciter ce sutra est-il plus [digne de respect] ! » Mais nous trouvons aussi des antinomies simples, comme « le Dharma... n'est ni saisissable ni insaisissable » (dit même si non saisissable signifie insaisissable, et non insaisissable signifie saisissable).

Mais le *Sutra du Diamant* utilise à plusieurs reprises une forme d'argument que, en tant que logicien, considérerais comme une autre variante dans la panoplie de l'illogique bouddhiste. Il stipule : « **Ce qu'on appelle X n'est en fait pas X ; par conséquent, il est appelé X** » (ou parfois : «

---

essentiel (avec la morale et la méditation) pour atteindre cette fin souhaitable.

[45] À en juger par sa langue sanskrite, la centralité de l'idéal du bodhisattva et d'autres accents qu'il y met, ce sutra est un texte Mahayana. On pense qu'il a été composé et écrit en Inde vers 350 de notre ère, bien qu'au moins une autorité suggère une date peut-être aussi ancienne que 150 de notre ère. Pour comparaison, Nagarjuna, le fondateur de la philosophie Madhyamika, était actif vers 150-200 de notre ère ; ainsi ce texte Prajnaparamita a été écrit à peu près à la même époque, voire bien plus tard.

[46] Mu Soeng, p. 111.

Ce qu'on appelle X n'est vraiment pas X ; ce n'est qu'un nom, c'est pourquoi on l'appelle X »).

Il y a plus de vingt exemples de cet argument dans ledit sutra. En voici un : « Ce que le Tathagata a appelé la Prajnaparamita, la plus haute sagesse transcendantale, n'est en fait pas la Prajnaparamita et est donc appelée Prajnaparamita. » Voici un autre : « ... ce qu'on appelle des êtres ne sont en réalité pas des êtres. Ce n'est qu'un nom. C'est pourquoi le Tathagata en a parlé comme des êtres. »[47]

Ce que je remets en question ou conteste ici à propos de ce type de discours, ce n'est que la *conjonction* du « donc *» ou du «* c'est pourquoi [48]». Je ne nie pas qu'on puisse appeler quelque chose par un nom inapproprié, ni même que les mots ne peuvent jamais plus que s'approcher de ce que l'on veut vraiment dire. Mais dire qu'on nomme quelque chose X *parce* que ce n'est pas X – c'est sûrement absurde et intenable.

---

[47] Dans Mu Soeng : pp. 145 et 151, respectivement. J'ai repéré un argument similaire dans un autre texte du Mahayana : « Et c'est parce que pour eux [les boddhisattvas] l'entraînement consiste à ne pas entraîner qu'on dit qu'ils sont entraînés » (ma traduction à partir d'une traduction française) – que l'on trouve au chapitre 2, v. 33 du « Sutra des paroles du Bouddha sur la Sagesse Suprême » (voir Éracle, p. 61).

[48] En supposant que la traduction de cette édition soit correcte, bien sûr (et elle semble tout à fait respectable ; voir p. ix de la Préface). Mon point est qu'aucun logicien n'a jamais validé formellement un tel argument ; et en fait, il est formellement invalide, puisque la conclusion contredit effectivement une prémisse.

Ce n'est pas simplement « ne pas appeler les choses un chat » – c'est appeler quelque chose un chat même en croyant que ce n'est pas un chat ! C'est, du moins en apparence, contraire à la logique. Si l'appellation n'est pas applicable, pourquoi l'appliquer ? De plus, pourquoi se vanter de cette inversion inconcevable en disant « donc » ?

Dire que quelque chose « n'est pas en fait ou véritablement X » implique que le mot X a un sens auquel la chose considérée ne correspond pas ; dans ce cas, pourquoi appeler cette chose même « X » contre toute logique ? Pourquoi ne pas simplement l'appeler « pas X » (ou la nommer d'un autre nom, plus spécifique) et éviter le paradoxe !

Un discours comme « tel n'est qu'un nom » est de toute façon contre-productif, puisqu'il utilise en fait des noms qui véhiculent un certain sens. La phrase suggère qu'aucun mot n'a de référence valable, mais s'appuie sur l'efficacité des mots qu'elle emploie pour communiquer ses diverses intentions. C'est une affirmation qui tente de s'exempter des critiques qu'elle adresse *à toutes les* affirmations en tant que telles.

Dans les exemples donnés ci-dessus, l'argument dépend de notre compréhension de mots comme « Prajnaparamita » (c'est-à-dire la perfection de la sagesse) ou « êtres » – et pourtant, en même temps, tente d'invalider toute telle compréhension. On ne peut donc pas dire qu'il communique quoi que ce soit d'intelligible.

Sans aucun doute, nous ne pouvons pas exprimer adéquatement la réalité ultime (ou Dieu) par des mots. Mais il reste vrai que nous pouvons exprimer verbalement le fait de l'ineffabilité (comme cela vient de le faire dans la phrase précédente). Il n'est pas nécessaire de dévaloriser les mots en tant que tels pour admettre qu'ils ont leurs limites.

De plus, il est très douteux que de telles affirmations paradoxales (comme « nommez ceci X *parce* qu'il n'est pas X ») soient psychologiquement opportunes pour atteindre l'illumination ; elles ne font que confondre et incapaciter cognitivement l'esprit rationnel. Plutôt que de faire taire l'esprit curieux, tout ce qu'elles font réellement, c'est l'exciter avec des questions inconsciemment sans réponse. De telles affirmations absurdes sont le produit d'une manière malheureuse qui s'est développée dans le bouddhisme à une certaine époque[49].

Ce genre de perversité intellectuelle est venu à paraître profond, comme c'est le cas pour certains penseurs postmodernes en Occident aujourd'hui, précisément parce qu'une antinomie logique n'implique rien – et que ce vide de sens est (à tort) assimilé au Vide sous-jacent à tous les phénomènes. Le vide béant dans la connaissance laissé par l'antinomie donne l'illusion d'être chargé de sens, alors

---

[49] Bien qu'ils ne soient pas totalement absents dans la littérature Abhidharma antérieure et la littérature Yogacara ultérieure, ils ne sont pas rares dans certaines littératures Prajnaparamita (y compris le *Sutra du diamant*) et assez courantes dans la littérature Madhyamika.

qu'en réalité ce n'est que la preuve de l'ignorance. Notez bien cela.

Il faut ajouter qu'il existe en effet une sorte de paradoxe structurel dans l'acte méditatif – mais l' habitude du *Sutra du Diamant* de « ne pas appeler un chat un chat » n'en est pas. Le paradoxe impliqué est que si nous poursuivons l'illumination par la méditation, nous ne pouvons espérer l'atteindre, car alors notre ego (saisissant cette valeur transcendante comme un objet mondain) est maintenu ; pourtant, la méditation est la meilleure voie vers l'illumination. Nous devons donc « simplement le faire » – simplement nous asseoir et laisser notre illumination native (notre « nature boudhiste ») briller finalement.

Il faut aussi rappeler que le bouddhisme est à l'origine motivé par un fort réalisme. C'est essentiellement une quête vers la Réalité. Dans cette perspective, la notion bouddhiste de « telle telle » peut être considérée comme un engagement envers la Loi de l'Identité. L'homme éclairé est celui qui perçoit les choses, en particulier et en général, *telles qu'elles sont* réellement.

Cela est mis en lumière, par exemple, dans l'échange zen suivant. Un moine demanda à Li-shan : « Quelle est la raison [de la venue de Bodhidharma de l'Occident, c'est-à-dire de l'Inde vers la Chine] », auquel le maître zen répondit « Juste parce que les choses sont telles qu'elles sont », et dans le commentaire de D. T. Suzuki, cela fait référence à la « Telle Chose » (*Doctrine of No-mind*, p. 93).

11. THÉORIE BOUDDHISTE DE LA CAUSALITÉ

Alors que des sceptiques comme Hume considéraient que *rien n'a de cause*, ou du moins que si quelque chose cause autre chose, nous ne pouvons pas en savoir plus – la philosophie bouddhiste est allée à l'extrême opposé et a soutenu que *tout est interconnecté à tout le* reste, affirmant que cette vérité universelle est connaissable par la cognition éclairée et non simplement par l'induction.

Cette philosophie d'« interdépendance » ou de « codépendance » semble bonne au premier abord, car elle implique qu'aucun de nous n'est une île à part entière. C'est un enseignement éthique contre l'égoïsme et l'irresponsabilité. Nous faisons tous partie d'une tapisserie complexe de relations, et personne ne peut se vanter d'une véritable indépendance vis-à-vis du reste d'entre nous. Nous devrions être reconnaissants les uns envers les autres

et nous entraider avec amour. Pour le dire de manière très idéaliste : chacun est une part indispensable de moi-même.

Mais à un niveau strictement logique, cette vision est difficile à défendre. Car, si tout était causalement interconnecté, alors nous ne pourrions pas identifier inductivement les causes et les effets, car nous ne pourrions jamais « retirer » ou « ajouter » une cause ou un effet ! Nous serions ainsi privés de l'une de nos principales techniques scientifiques, la logique causale.

Pour identifier la causalité, il faut considérer ce qui se passe autour d'un phénomène (disons, X) à la fois en sa présence et en son absence. Nous devons expérimenter différentes situations. Mais l'idée que tout est à la fois cause et effet implique que, pour tout X, à la fois X et la négation de X, soient toujours présents causalement, d'une certaine manière. La contradiction universelle semble nécessaire ; c'est-à-dire que toutes les contradictions coexistent et sont également actives en même temps.

On pourrait au mieux dire que cette thèse implique que rien n'a de relation causale complète et nécessaire avec quoi que ce soit d'autre, mais que toutes choses sont causalement interreliées sous forme de causalité partielle et contingente. La spontanéité naturelle et le libre arbitre sont bien sûr exclus de cette thèse ; elle est essentiellement déterministe, notez. Mais est-il même possible d'imaginer une causalité partiellement contingente sans causalité complète et nécessaire ? Je ne le pense pas. Mais

supposons que cela soit discutable, il n'y aurait aucun moyen logique de le prouver.

Logiquement, une telle affirmation ne peut être qu'une hypothèse arbitraire. Il en découle que la causalité mutuelle universelle revendiquée par le bouddhiste n'est connaissable, si elle est connue du tout, que par des moyens purement intuitifs – aucune preuve scientifique n'est possible. De plus, une telle intuition universelle nécessite (implique) l'omniscience de toutes choses, partout, à tout moment. Et bien que nous projetions que Dieu possède un tel pouvoir cognitif, et que les bouddhistes considèrent qu'un être humain peut l'acquérir par l'illumination, l'omniscience n'est pas quelque chose que nous rencontrons habituellement ou que nous savons comment prouver.

Dans un de mes travaux [50]passés, j'explique comment la doctrine bouddhiste de la codépendance ne doit pas être prise comme nugatoire à la loi de l'identité selon laquelle « les faits sont des faits ». Je veux le répéter ici, car cette prise de conscience que j'ai a justement visée sur la signification de la codépendance. Les partisans de la codépendance la défendent explicitement par *des exemples diachroniques* (la lumière du soleil provoque la croissance des plantes, la plante provoque l'alimentation des animaux, etc.), c'est-à-dire à travers le temps ; mais par la suite, ils l'entendent tacitement *de façon synchrone*, c'est-à-dire au présent.

---

50 *Illogique bouddhiste*, chapitre 8.

C'est le mensonge caché de cette doctrine : l'implication que d'une manière ou d'une autre, le présent n'existe pas fermement et définitivement, mais « dépend » actuellement de choses extérieures (c'est-à-dire dans le passé ou le futur). En vérité : une fois réelle, l'existence du présent n'a besoin d'aucun soutien par autre chose ; elle est simplement et c'est tout. La codépendance implique que même l'existence actuelle réelle est d'une certaine manière fragile. Bien sûr, une telle antinomie est précisément l'aspect « paradoxal » de la codépendance qui la rend si attrayante émotionnellement pour les lecteurs postmodernes, et qui rend cette doctrine assez distincte de toute autre philosophie causale.

Notez bien que je ne dis pas que la causalité nécessite un changement. Nous pouvons établir la causalité entre des entités statiques – en faisant référence à différentes instances d'une même classe, c'est-à-dire en référence au mode extensionnel de causalité. Le mode naturel de causalité, en revanche, implique des changements sous-jacents chez les individus – même lorsque nous l'exprimons verbalement comme une relation de caractères statiques, nous entendons que le passage de la présence à l'absence ou vice versa de ces caractères est impliqué.

L'aspect paradoxal de la thèse de la codépendance est sa revendication de la possibilité de causalité sans différences à travers l'espace et le temps, c'est-à-dire entièrement dans le présent et ici. C'est une forme de

causalité logiquement impensable et inconnaissable. Il ne devrait guère être nécessaire de dire que le présent, une fois présent, est une chose accomplie ; il ne peut plus être affecté par le présent, le passé ou le futur. Le passé, autrefois passé, est disparu ; il n'est plus changeable. Le futur est la seule chose potentiellement changeable[51].

Nous pouvons utiliser ces intuitions logiques pour réfuter la vision bouddhiste du mode d'existence de l'âme. Ils considèrent que l'âme n'a « pas d'existence réelle » (en elle-même, en tant qu'essence) à cause de son interdépendance avec tout le reste. Ils soutiennent que l'âme a de véritables causes passées de génération (par exemple, parents, nourriture, etc.) et des causes possibles de destruction futures (par exemple, si le corps meurt, l'âme disparaît, par exemple). Mais en vérité, de telles causalités rétrospectives et prospectives ne changent pas la réalité qu'une fois que l'âme est, et tant qu'elle existe, son existence actuelle actuelle l'est, et elle est indépendante de tout le reste.

Les partisans de cette idée, selon laquelle l'existence de l'âme est irréelle, peuvent être vus comme profitant de la confusion entre deux termes : dépendance ontologique et

[51] Et que seulement si l'on suppose un certain indéterminisme ; sinon, si l'avenir est inévitable, il ne peut guère être considéré comme changeant. Bien sûr, bien que les amateurs de science-fiction et certains théoriciens de la science aient tendance à imaginer le voyage dans le temps, cela n'a pas encore été démontré empiriquement possible, et ne peut donc pas être pris au sérieux.

dépendance épistémologique. Certes, des causes passées démontrables sont indicatives de ce qu'ils appellent « origine dépendante », mais les causes futures ne peuvent être assimilées par anticipation au même concept. Elles pourraient au mieux être décrites comme des instances d'« obliteration dépendante » ! Ce n'est pas parce que dans nos esprits présents l'existence de l'objet (ici, l'âme) est au centre d'une masse de causes passées, présentes et futures que tous ces éléments puissent être considérés indistinctement comme des causes présentes.

Néanmoins, il est possible et précieux de voir le monde entier comme un grand océan, et toutes les choses qui s'y trouvent apparemment comme des vagues complexes et des tourbillons de son eau, toujours en mouvement. Cette image est souvent proposée dans les enseignements bouddhistes, dans une justification apparente de l'idée de codépendance, ainsi que de l'idée d'impermanence et d'autres choses.

Tout comme dans un grand plan d'eau, une mer, un lac, une rivière, toutes les vagues, bien qu'elles tourbillonnent et tourbillonnent, sont indissociables de l'ensemble, ainsi les vagues de matière, d'esprit et d'âme dans l'univers forment un tout continu. Les diverses et changeantes sont finalement harmonieuses. Toutes les subdivisions de celle dans l'espace ou le temps sont des illusions ou des projections artificielles par un observateur. En ce qui concerne l'interdépendance, une pression dans n'importe

quel lieu de l'ensemble est forcément susceptible d'affecter en partie tous les autres lieux.

Cette image réconcilie les vues apparemment contradictoires des philosophes grecs Héraclite et Parménide. La philosophie héraclitéenne met l'accent sur l'apparence, la matérialité, la multiplicité et le changement : « on ne peut pas entrer deux fois dans la même rivière » (ou même une seule fois), car au moment où l'on le fait, vous et elle ont tous deux changé. Dans la philosophie parménidienne, l'inverse est souligné : « tout est un et le même ». À première vue, ces vues semblent contradictoires – l'une est pluraliste et relativiste, l'autre moniste et absolutiste ; mais en utilisant l'image d'un plan d'eau, elles peuvent être rendues compatibles et complémentaires.

Au départ, cette analogie avec l'eau semble appeler une substance universelle sous-jacente – un « éther » supposé. Mais, comme l'a souligné Einstein, puisque la vitesse de la lumière est la même dans toutes les directions et ne présente aucun effet Doppler, il ne peut y avoir d'éther ! Ainsi, tout est un et un n'est rien ! Cette découverte intéressante de la science moderne semble confirmer la vision bouddhiste bien plus ancienne selon laquelle l'océan universel est un océan de Vide (*Shunyata*). Le judaïsme a aussi cette notion du Tout comme étant à l'origine le Néant (*Yesh me-Ayin*).

Quoi qu'il en soit, nous devons toujours considérer et traiter le monde tel qu'il apparaît – dans tous ses détails de

variété, de changement et de causalité. Et cette tâche doit être accomplie de manière responsable – c'est-à-dire de manière crédible, empirique et logique. Des déclarations vagues, colorées et idéalistes ne suffiront pas, aussi poétiques soient-elles.

Ainsi, en ce qui concerne l'interdépendance, il faut souligner que l'on peut formellement démontrer, en se référant au syllogisme causal, que la cause d'une cause ne peut pas nécessairement être considérée comme une cause à son tour – donc l'image d'un petit remuement dans une partie de l'océan ayant un effet sur toutes les autres est incorrecte.[52]

[52] Pour plus de discussions sur ces questions, voir mon *La logique de la causalité*, en particulier les chapitres 10 et 16.

12. UNE LOGIQUE FORMELLE DU CHANGEMENT

J'ai par le passé[53], suivant Aristote et Darwin, proposé trois formes de changement à considérer logiquement. À savoir :

a) *Alteration*, exprimée comme « X devient Y », signifiant que quelque chose est caractérisé comme X et non Y à un moment donné, et comme X et Y à un moment ultérieur. Cela implique que, tout en restant X pendant tout le temps considéré, la chose individuelle est successivement non Y puis Y. Cela signifie un simple changement d'attributs (pas Y en Y), sans changement essentiel (constante X).

b) *Mutation*, formulée comme « X devient Y », signifiant que quelque chose est caractérisé comme X (et non Y) à un moment donné et comme Y (et non X) à un

[53] Regarde mon *Logique du futur*, chapitre 17, et *Volonté et concepts causaux associés*, chapitre 14.

moment ultérieur. Cela implique que la chose individuelle ne reste pas X ou Y pendant tout le temps considéré, mais est successivement X puis Y (ces deux étant des caractérisations différentes ou incompatibles). Cela signifie une métamorphose ou un changement essentiel (X vers Y), dans la mesure où la chose concernée est ici définie par son fait d'être X ou Y.

c) *L'évolution*, formulée comme « les X évoluent en Ys », c'est-à-dire qu *'un ensemble* de choses est caractérisé comme X (et non Ys) à un moment donné, *donne lieu à un autre* ensemble de choses caractérisées comme Ys (et non X) à un moment ultérieur. Notez bien l'implication voulue ici que les individus subscopiés sous les classes X et Y sont tous des entités différentes, bien qu'il existe une relation causale significative entre eux. Par exemple, dans l'évolution d'une espèce vivante, les individus les plus anciens (les X) ne sont plus présents à un stade ultérieur (parmi les Y), mais ils sont leurs ancêtres biologiques.

Les deux premières formes de changement peuvent s'exprimer en termes l'une de l'autre. « X devient Y (après ne pas être Y) » peut être exprimé comme « X + notY devient X + Y » ; et inversement, « X devient Y » peut être exprimé comme « Quelque chose devient notX + Y (après avoir été X + notY) ». Cela montre que la différenciation entre les changements d'attribut et d'essence est relative, selon ce sur quoi on se concentre comme substrat du

changement : dans le cas de l'altéré, le substrat est spécifiquement l'étiquette « X », tandis que dans le cas de la mutation, il s'agit plus vaguement de « quelque chose ».

Alors que les deux premières formes de changement se retrouvent dans la logique aristotélicienne, la troisième forme ne s'est pleinement formulée (en philosophie occidentale[54]) qu'à Darwin et après. L'évolution est souvent confondue avec la mutation, mais ce sont clairement des formes logiques très différentes, à noter bien. Deux types de subsomption très différents sont impliqués.

La mutation concerne une *entité individuelle* , qui persiste de son état précoce (X) à son état ultérieur (Y) ; au pluriel (c'est-à-dire que certains ou tous X deviennent Y), cette forme désigne de nombreuses entités mais toujours en tant qu'individus. L'évolution fait référence distinctement aux groupes, de sorte que les individus évoqués au début du changement (X) ne sont *pas* les mêmes que ceux appelés la fin de celui-ci (Ys). Dans ce dernier cas, il est sous-entendu non seulement un changement qualitatif chez les mêmes individus, mais plus profondément un changement d'individus. Néanmoins, il faut noter que les deux ensembles d'individus sont liés causalement d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire qu'il existe encore une *sorte de continuité* entre eux ; c'est pourquoi on dit qu'un ensemble a évolué vers l'autre.

---

[54] En laissant de côté quelques brèves affirmations vagues à effet similaire dans la philosophie grecque antique.

Ces trois formes de changement semblent couvrir tout notre discours ordinaire sur le changement. En surface, cette analyse du changement semble incontestable ; mais comme nous allons le voir maintenant, il est possible de la critiquer radicalement.

13. CRITIQUE BOUDDHISTE DU CHANGEMENT

L'analyse ci-dessus de l'altération et de la mutation, inspirée par la logique aristotélicienne, présente une faiblesse, car elle fait référence à « quelque chose », une essence sous-jacente ou un substrat statique au milieu des formes de changement considérées. Ainsi, nous avons défini l'altération en disant « *quelque chose* est caractérisé comme X et non Y à un moment donné et comme X et Y à un moment ultérieur » et la mutation comme « *quelque chose* est caractérisé comme X (et non Y) à un moment donné et comme Y (et non X) à un moment ultérieur ».

Dans le cas de l'altération, la chose concernée conserve la qualification X tout au long du processus de changement ; alors que dans le cas de la mutation, la seule constance implicite est la qualité d'existence de la chose. Ce « quelque chose » relativement constant au milieu du changement peut à première vue sembler évident, mais

après réflexion, il est sujet à critique. C'est au moins un élément de notre analyse qui doit être discuté et en partie justifié, à condition que nous ne trouvions aucune raison de le rejeter catégoriquement.

L'altération est présentée comme un simple changement de prédicat, et la mutation comme un changement plus radical de définition, mais dans les deux cas, on suppose qu'il existe une chose à laquelle ces prédicats et définitions changeants sont attribués, quelque chose qui est suffisamment unitaire lors de tels changements pour que nous puissions continuer à l'appeler par la même étiquette (à savoir « X » dans altération ou « quelque chose » dans mutation).

Le critique bouddhiste suggérerait qu'il est illégitime d'assumer une telle constance sous-jacente sans l'établir d'abord ; et cela semblerait difficile à faire, compte tenu de la transiérité de toutes les choses vécues. Il suggérerait que le changement, en général, s'inscrit davantage dans le format de l'évolution que dans ceux de l'altération ou de la mutation. Car dans le modèle évolutif, les deux termes de la proposition ne désignent pas les mêmes instances individuelles, mais des instances qui ont été en constante évolution, et qui sont liées l'une à l'autre par une simple succession causale plutôt que par une uniformité identitaire.

Les altérations et mutations sont bien sûr en pratique impliquées même dans le cours du changement évolutif (par exemple, dans l'évolution des espèces, les individus

d'une espèce à n'importe quel stade sont eux-mêmes soumis à des altérations et mutations), mais ces événements sous-jacents restent tacites dans la présentation formelle de l'évolution, car même si ces changements individuels étaient imaginés comme totalement absents, la définition de l'évolution resterait applicable à condition que des espèces antérieures génèrent des espèces ultérieures.

Ainsi, le modèle théorique évolutionniste pourrait être considéré comme universel, si nous ne supposons pas (comme l'a fait Aristote) que les individus eux-mêmes changent d'altérations et de mutations, mais supposons plutôt (comme le suggèrent les bouddhistes) que nous sommes confrontés à des successions d'apparitions individuelles, que nous pouvons supposer liées causalement. Sur cette base, plutôt que sur la constance identitaire, un individu porte le même nom à travers le temps.

C'est-à-dire que mon chien d'hier n'est pas strictement le même chien que mon chien d'aujourd'hui ou de demain, mais plutôt chaque apparition momentanée (de sa naissance à sa mort) est causée par une apparition antérieure et en cause une plus tardive, et pour cette raison je peux à plusieurs reprises appeler toutes ces apparitions apparemment liées « mon chien ». Strictement, donc, un terme comme « mon chien » est toujours signifié au présent, mais différentes occurrences du présent à travers le temps peuvent être identifiées ensemble sous certaines

conditions logiques (à savoir la continuité causale) et le terme est alors généralisé à toute l'existence de mon chien comme s'il était une essence permanente.

De plus, on pourrait se permettre de dire que ce qui dit « mon chien » (c'est-à-dire moi) est aussi en évolution, et pas tout à fait le même au fil du temps. Cependant, bien qu'elle implique une critique valable, cette perspective bouddhiste a ses propres faiblesses et même défauts.

Sa principale faiblesse de conception est l'appel à la connexion causale entre apparitions successives. Que signifie ici causalité – et sur quelle base une telle relation entre apparences est-elle établie ? C'est-à-dire, comment revendiquons-nous la connaissance théorique de la causalité en tant que telle, et comment revendiquons-nous la connaissance dans un cas particulier ? Car la causalité (ou du moins, la causalité) n'est jamais connue par des instances isolées, mais par des généralisations – et pour généraliser, il faut supposer certaines uniformités.

Ainsi, notre reconnaissance et notre concept de causalité semblent logiquement postérieurs à notre reconnaissance et à notre concept d'identité, et non avant celle-ci (comme l'exige la critique bouddhiste). Il n'existe pas de connaissance immédiate et incontestable ni de similarité ni de causalité, mais les deux sont des ratiocinations, c'est-à-dire des formats ou moules logiques que nous (le Sujet cognitif) testons prudemment sur les apparences, afin de les organiser progressivement rationnellement. Ces ratiocinations sont des hypothèses inductives, reflétant ce

qui nous semble applicable et vrai à un stade donné de notre développement des connaissances, mais gardant l'esprit ouvert à d'éventuelles adaptations et corrections si (si jamais) les choses apparaissent différemment à un stade ultérieur.

De plus, il faut comprendre que ce même discours du critique bouddhiste est conceptuel et verbal. La question doit être posée : la thèse proposée par le critique elle-même échappe-t-elle à la critique utilisée pour la soutenir ? C'est-à-dire que si nous appliquons la même critique au discours du critique, ne finissons-nous pas par avoir le même doute à son sujet ? La réponse est évidemment : oui.

Puisque le discours du critique est lui-même verbal, il implique tacitement une certaine uniformité au milieu du changement, tout en rejetant explicitement cette uniformité comme « purement verbale ». Admettre même une uniformité simple verbale, c'est admettre l'uniformité en tant que telle. Si nous ne pouvions même pas dire de deux mots qu'ils sont « un » en forme et en contenu, aucun discours ne serait possible. Si l'uniformité verbale est possible, alors d'autres types d'uniformité peuvent aussi être postulés. Puisque le critique recourt aux mots, il doit admettre les répercussions logiques de cette action[55].

---

[55] C'est bien sûr ce que le philosophe indien Nagarjuna refusa d'admettre, préférant critiquer les autres par la logique tout en revendiquant pour ses opinions une exemption privilégiée de la logique. Telle *sélectif* La logique ne peut pas être appelée logique à proprement parler.

En ce qui concerne l'affirmation bouddhiste selon laquelle « tout est en continu changement », elle ne doit pas être naïvement acceptée, même si elle est présentée par ses partisans comme l'essence de la sagesse. Au niveau empirique, à un moment donné que notre conscience englobe comme « le présent », nous expérimentons à la fois des phénomènes changeants et immuables. Ces derniers peuvent à leur tour changer le moment présent suivant ou plus tard ; mais la comparaison implique la mémoire et l'hypothèse du passage du temps, et n'est donc pas purement expérientielle mais en partie jugeante. Nous pouvons effectivement expérimenter des changements à un moment donné, mais une grande partie des changements que nous 'expérimentons' se produisent au fil du temps et ne sont donc pas purement empiriques.

Si nous prenons du recul et examinons l'existence de toutes les choses phénoménales à travers le temps, nous pourrions bien conclure que tout ce que nous expérimentons est soumis à un changement éventuel. Mais nous devons admettre et garder à l'esprit que *les taux de changement* des différents phénomènes varient largement. Alors qu'une chose change, une autre est apparemment statique. Alors qu'une partie de quelque chose change, une autre est apparemment statique. Il n'y a pas l'anarchie totale impliquée par l'expression « tout change ». Nous pouvons ainsi nous accrocher mentalement à quelque

chose pendant un certain temps à un moment donné, même si nous ne pouvons pas tout retenir.[56]

Ce quelque chose « tenu » peut être le sujet sous-jacent d'une proposition sur l'altération ou la mutation. De telles propositions sont donc logiquement justifiables.

[56] Par exemple, je sais que mon ordinateur finira en fumée un jour, mais en attendant, il est là et je peux très bien l'utiliser et compter dessus. Je m'attends à ce que ma vie soit plus longue que celle de mon ordinateur, car les gens durent généralement plus longtemps que les machines.

14. DIFFÉRENTES COUCHES DE CONNAISSANCES

Le fait est que nous faisons tous l'expérience des apparences comme étant identiques et/ou différentes à divers égards. C'est un fait fondamental de notre expérience ordinaire, que nous devons admettre, même en reconnaissant qu'il ne doit pas être considéré comme nécessairement vrai dans tous les cas. Et cette dernière mise en garde n'est pas une sorte de connaissance transcendantale, mais elle-même simplement le produit de l'expérience commune – à savoir que parfois, ce qui nous semblait similaire au premier abord nous a ensuite (après examen ou réflexion) paru différent, ou inversement.

La base de notre ordre rationnel de l'expérience est l'expérience. Nous réalisons qu'elle ne nécessite un ordre rationnel qu'à un stade bien plus tard, après beaucoup de réflexion philosophique ; mais au début, nous le faisons instinctivement et y croyons. La classification d'une telle

rationalité initiale comme naïve n'est possible que *par* cette même faculté ; il n'existe aucune autre faculté supérieure par laquelle nous puissions le faire. La subtilité de la distinction entre l'expérience pure et l'expérience rationnellement ordonnée est *elle-même un produit de* cet ordre rationnel et ne peut être utilisée pour la justifier ou la critiquer.

Une fois cet ordre naturel des choses compris, nous pouvons commencer à comprendre le développement et la validation des connaissances humaines. Pour éviter d'adopter des théories superficiellement logiques mais profondément illogiques, nous devons toujours nous assurer de tester tout argument ou explication suggéré sur lui-même. Par cette pensée réflexive, nous nous sauvons beaucoup de temps et d'efforts. Cela conduit à la prise de conscience que la connaissance humaine est essentiellement inductive, plutôt que déductive. La logique déductive peut en effet nous aider à éliminer les constructions absurdes et inappropriées, mais une théorie positive dépend principalement de l'induction progressive, utilisant l'expérience pour former et développer des idées par essais et erreurs.

Le « quelque chose » sous-jacent au changement (selon la vision aristotélicienne) semble justifié par l'expérience en ce sens que, lorsque nous percevons le monde qui nous entoure ou en nous, à un moment donné, certains aspects de tout le champ de l'expérience (tous les organes des sens inclus) semblent en flux et d'autres paraissent statiques. Il

n'y a aucune raison pour nous d'admettre le flux comme réel, tout en niant la preuve de nos sens concernant les aspects immuables. Nous devrions fournir une raison très convaincante pour permettre une telle différence d'évaluation. En l'absence de justification, une telle différence de traitement serait un préjugé arbitraire. Il est donc logique d'admettre les deux perceptions comme données empiriques *égales ab initio*.

Nous pouvons néanmoins, *à un stade bien plus tard dans l'ordre* de la connaissance, à la manière d'une théorie soumise aux règles de la logique inductive, postuler une réalité ultime qui est pour se statique tout en donnant lieu à des apparences changeantes – ou, à l'inverse, postuler que rien d'autre que le changement n'existe réellement. Cependant, puisque la seconde proposition est contradictoire (étant elle-même apparemment quelque chose de statique dans une certaine mesure), il serait plus sage de viser la première. Néanmoins, la seconde doit tout de même être sérieusement prise en compte, car elle a beaucoup d'atouts comme description de notre monde d'expérience.

Le changement et l'immobilité sont immédiatement apparents dans notre expérience. Ce sont des données concrètes et perceptuelles dans les champs physique et mental de l'expérience. C'est une vérité phénoménologique, quelles que soient les théories conceptuelles que nous pourrions construire à un stade ultérieur à leur sujet. Quand je regarde, écoute, ou que je

ressens physiquement ou projette mentalement – je vois parfois, entends, etc. des choses statiques, parfois vois, entends, etc. des événements en mouvement, parfois un peu des deux types de phénomènes, et jamais aucun des deux (sauf dans l'expérience intuitive, qui n'est pas phénoménale).

Le changement n'est pas une simple construction conceptuelle issue de l'expérience – il est lui-même vécu. De même, l'immobilité n'est pas une simple construction conceptuelle issue de l'expérience – elle est elle-même vécue. Ainsi, bien que l'immobilité et le changement soient des opposés, nous ne devrions pas les définir par la négation de l'autre. Ce sont tous deux des perceptions indépendantes dès le départ. À tout moment, je peux percevoir certaines choses statiques, certaines changeantes, et certaines en partie ceci et en partie cela. Les concepts que nous avons de changement et d'immobilité sont des dérivés ultérieurs de ces perceptions. Ce n'est qu'au niveau conceptuel que le changement et l'immobilité sont corrélés comme opposés l'un de l'autre.

Cette nuance entre perception et concept doit être comprise pour éviter des analyses trompeuses du statique ou du changement, qui réduisent l'un à l'autre ou inversement. De telles analyses sont des théories – à distinguer des faits expérientiels de l'immobilité et du changement. De telles théories ne sont pas nécessaires pour prouver l'existence de l'immobilité ou du changement

– leur existence est déjà établie par l'observation directe à chaque instant. La simple apparence de calme et de changement suffit à justifier les concepts d'immobilité et de changement, respectivement.

Il suffit que l'immobilité *semble apparente* pour admettre catégoriquement qu'elle existe ; et il suffit que le changement *semble apparent* pour admettre catégoriquement qu'il existe. Leur justification est préconceptuelle, phénoménologique et antérieure à toute hypothèse épistémologique ou ontologique. Cela est vrai, même à un stade plus développé de la connaissance, nous émettons que les phénomènes apparemment statiques sont en réalité sous-jacents au changement et donc essentiellement illusoires, ou alternativement que les phénomènes apparemment changeants sont en réalité sous-jacents à l'immobilité et donc essentiellement illusoires.

Nous devons admettre cette position ; sinon, nous ne pourrions pas expliquer pourquoi ou comment les choses *apparaissent* comme statiques ou changeantes.

Ainsi, bien que la table que j'examine à ce moment précis soit apparemment un phénomène assez statique, la science me dit qu'en dessous de la surface, à des niveaux de plus en plus microscopiques, cette table est en réalité composée de molécules, composées d'atomes vibrants, eux-mêmes réductibles en particules subatomiques en mouvement, etc. Même en acceptant la théorie scientifique comme correcte, je dois admettre qu'au niveau de mes perceptions,

la table paraît statique. La connaissance conceptuelle que la science me donne de la table *n'annule pas* (mais ne complète que) ma connaissance perceptuelle de celle-ci.

De même, bien que je puisse affirmer plus profondément, les changements postulés par la science ne sont eux-mêmes que quelques-uns des mouvements d'un tissu universel unique de l'être – une telle philosophie moniste ultime ne doit pas être interprétée comme invalidant le fait observé des phénomènes changeants au niveau perceptif ou le fait conçu du changement dans les descriptions scientifiques de ce qui se passe sous la surface des phénomènes statiques ou changeants. Le monisme est une philosophie, une construction théorique, destinée à expliquer, et non à[57] effacer, les faits du changement.

De plus, si par la méditation nous parvenons finalement à une expérience directe de l'unité essentielle et du reste de toutes choses, une telle expérience mystique ne peut pas être considérée comme annulant les expériences de niveau

---

[57] Par exemple, le monisme pourrait expliquer les différences entre la matière, l'esprit et l'âme en postulant différents degrés ou formes de mouvement. En considérant le tissu ultime de l'existence comme ressemblant à une mer – la matière pourrait être représentée par de grandes vagues et des courants, l'esprit peut-être par de petites vibrations, et l'âme, disons, par des rotations. Par cette analogie, on peut imaginer approximativement comment ces trois « substances » pourraient être assez différentes tout en étant essentiellement identiques. (Cet exemple n'a pas pour but d'exclure la possibilité d'autres modèles meilleurs.)

inférieur de changement et de calme, ni les théories à leur sujet.

Notez aussi que tous les commentaires ci-dessus peuvent être répétés en ce qui concerne l'uniformité et la variété, la paix et le conflit, l'éternité et la temporalité, et toutes ces dualités fondamentales. À aucun niveau d'existence ou de connaissance, les niveaux supérieurs, inférieurs ou adjacents ne doivent être considérés comme éradiqués ; ils coexistent tous. Tout cela peut sembler quelque peu paradoxal, mais c'est la seule façon de réconcilier les différences.

15. IMPERMANENCE

L'homme est comme un souffle ; ses jours sont comme une ombre passagère.

(Ps. 144)

La transiérité[58] de l'existence mondaine est à juste titre soulignée par le bouddhisme ; mais elle est mal formulée lorsqu'elle est formulée comme « tout est transitoire » (ou une expression similaire), car « tout » inclut formellement l'énoncé lui-même, impliquant qu'il est aussi transitoire, alors que l'énoncé est destiné à être une loi non soumise à changement – il y a donc une contradiction d'elle-même. La contradiction est évitable si l'on nuance simplement l'énoncé, en disant : « tout *dans ce monde* est transitoire », impliquant qu'au-delà du domaine des phénomènes matériels et mentaux il existe une certaine stabilité.

---

58 *Anitya* en sanskrit.

L'existence d'une constance sous-jacente ou transcendantale est admise par les bouddhistes lorsqu'ils parlent du « fondement originel de l'être » ou de notre « nature bouddhiste » – mais ils sont en même temps doctrinalement engagés envers l'idée de transiérité universelle. Cette dernière est un dogme dont beaucoup refusent de se défaire, bien que lorsqu'ils soient poussés au mur, certains admettent qu'il existe « deux vérités » – la vérité de la transiérité dans ce monde et la vérité de la permanence dans le monde au-delà.

C'est-à-dire que, alors que le monde de la matière et de l'esprit (connu par la perception sensorielle et mentale) est effectivement impermanent, le monde de l'esprit (connu par la conscience intuitive) est exempt de changement.

Prenons par exemple une voiture. Si nous rayons la peinture ou changeons une de ses roues, est-ce une autre voiture ou la même ? Nous continuerions conventionnellement à la considérer comme « une seule et même » voiture, mais ajouterions que sa peinture était rayée ou que sa roue avait changé. Mais si cela est vrai, alors si nous changions successivement toutes ses pièces, nous qualifierions une voiture complètement différente de « la même » voiture, même si aucune de ses pièces n'est encore présente à la fin du processus !

Une analyse de ce type montre qu'il y a une certaine absurdité à nommer les objets matériels – ou de même, mentaux – comme s'ils étaient constants – alors qu'ils ne le sont jamais. La question se pose alors : où devrions-

nous tracer la ligne ? Combien de changements sont compatibles avec le fait d'appeler la voiture « le même » individu, et combien nous obligent à l'appeler un individu « différent » ? Toute réponse que nous pourrions proposer serait évidemment tout à fait arbitraire !

Cette intuition était centrale dans la doctrine du Bouddha selon laquelle les objets phénoménaux ne sont que des composites sans essence permanente. Il n'y a pas de « fantôme » d'une voiture sous-jacente à une voiture individuelle apparente, qui reste allumée pendant que les composants de la voiture changent (comme c'est le cas inévitablement et invariablement). Il en va de même pour n'importe quelle partie de la voiture : par exemple, une roue est elle-même un simple composite de morceaux de métal et de caoutchouc. Il n'existe aucun phénomène concret que nous puissions désigner et appeler « la voiture » ou « la roue ». Il en va de même pour les objets mentaux, c'est-à-dire les souvenirs, l'imagination, les anticipations et les rêves.

Il en découle que notre nommage des objets matériels et mentaux est un acte conventionnel, qui ne peut soutenir un examen critique. L'objet individuel *est apparemment* « le même » instant après instant, car nous concevons *une similarité* entre nos perceptions à des moments successifs. Mais cette similarité est une vérité abstraite, rendue possible par notre capacité à comparer les perceptions et à trouver des mesures communes entre elles. Ce n'est pas une vérité concrète – il n'y a pas d'unité phénoménale

sous-jacente. Ainsi, et en ce sens, l'apparence de la similarité est une illusion et non une réalité.

Notez cependant que cet argument n'est pas entièrement convaincant. Premièrement, car implique une extrapolation d'une limitation épistémologique (notre incapacité à percevoir une essence) à une hypothèse ontologique (qu'il n'y a pas d'essence). Cela est présenté comme une déduction, alors qu'il s'agit d'une simple hypothèse – et la logique inductive nous permet toujours de proposer la contre-thèse selon laquelle il existe une certaine unité, à condition que nous présentions davantage de preuves et d'arguments favorables à son sujet.

Deuxièmement, on peut souligner que lors de la transition d'une composition de l'objet à une autre (par exemple, une voiture avec une ancienne roue, puis une nouvelle roue), il existe une certaine continuité dans le niveau du *chevauchement* (c'est-à-dire que certaines pièces de voiture semblent inchangées). Nous ne pourrions pas changer *toutes* les pièces de *voiture en même* temps et appeler la nouvelle construction « la même » voiture (c'est-à-dire la même voiture individuelle, même si le type de voiture est le même) ; les constituants passés devraient disparaître instantanément et être « remplacés » par un nouvel ensemble de constituants – et même alors (si nous pouvions prouver que cela s'est effectivement produit), nous hésiterions à appeler les deux incarnations « le même » individu.

C'est au moins vrai pour la matière ; c'est-à-dire que, dans notre expérience de la matière, nous ne rencontrons pas de choses complexes qui apparaissent ou disparaissent instantanément, ou qui se transforment en quelque chose de complètement différent. Ce type de comportement sauvage est cependant vécu dans les rêves ou les rêveries éveillées – et la raison est que dans le domaine mental, nous sommes libres d'*avoir l'intention* que n'importe quelle chose soit « identique » à une autre. Pourtant, même si les scénarios mentaux sont arbitraires, cela ne signifie pas que ce que nous avons ainsi l'intention soit réellement égal.

La question suivante à poser serait : existe-t-il ou non ***des primaires irréductibles***, c'est-à-dire des phénomènes (matériels ou mentaux) qui ne sont pas eux-mêmes composés d'autres phénomènes ? Certains philosophes bouddhistes (de l'école Abhidharma) ont insisté sur le fait qu'il doit exister des éléments initiaux (dit en sanskrit avoir *svabhaha*, « être propre » ou « nature personnelle [59]») à partir desquels toutes les autres choses du monde sont construites ; tandis que d'autres (principalement issus de l'école Mahayana) ont opté pour l'idée qu'il n'y a pas de fin à la subdivision de la matière et de l'esprit en constituants plus simples.

---

[59] Je trouve épuisant la façon dont beaucoup de gens répètent pieusement l'expression « nature personnelle » comme si elle avait un sens clair et établi. Elle est loin d'être claire, et ne peut donc même pas être utilisée comme un critère logique comme certains bouddhistes.

La première opinion peut être comparée à l'atomisme[60] de l'Antiquité et de la science moderne, et la seconde aux approches plus récentes de la science moderne, qui s'enfoncent toujours plus profondément dans la matière sans y trouver de fin.

Je voudrais préciser que, contrairement aux affirmations courantes de ses opposants, la logique dite aristotélicienne ne dépend pas de la croyance en des « essences » pour sa validité. Le terme est d'abord ambigu : se réfère-t-il à des particuliers concrets (c'est-à-dire des phénomènes primaires irréductibles), ou à des abstractions (c'est-à-dire la commensurabilité conçue) ? Si par essences nous entendons abstractions, il est clair que la logique serait inutile et impossible sans elles. Mais si nous entendons des constituants premiers concrets, les lois de la pensée sont tout aussi applicables qu'elles soient affirmées ou niées.

---

[60] « Atome » signifie littéralement « ne peut pas être découpé davantage » ; le mot est ici utilisé dans un sens générique, et non dans le sens spécifiquement matériel voulu par Démocrite ou Dalton. L'idée de l'atomisme est qu'il existe des constituants irréductibles de la matière (et, finalement, on pourrait ajouter, de l'esprit), dont les mouvements et combinaisons peuvent être retracés pour expliquer toutes les entités et états du monde matériel (et, de manière analogue, du monde mental). Si les atomes avaient un commencement, ils seraient tous nés ensemble ; et s'ils ont un jour une fin, ils iront tous ensemble ; de sorte que, à partir du moment et tant que le monde existe, ils sont effectivement à naître, inconditionnés et indestructibles. Cela est postulé pour soutenir l'hypothèse que les atomes, bien que possiblement de différentes variétés, ne changent pas qualitativement, ni n'augmentent ou diminuent quantitativement, mais se contentent de se déplacer.

Elles ne préjugent pas du résultat d'une subdivision infinie, mais elles clarifient certaines lignes de pensée potentiellement absurdes.

D'une part, la vision de la subdivision infinie semble nihiliste si elle est poussée à l'extrême, et en effet certains l'ont poussée jusque-là, en déduisant que littéralement rien (ou « vide ») est à la racine de tout être. Mais une telle inférence n'est pas seulement paradoxale – elle n'est pas justifiée à partir des prémisses. Car même si nous continuons à trouver à jamais des constituants plus petits ou plus simples, il ne s'ensuit pas que ces constituants deviennent jamais inexistants. C'est un sophisme, comme l'hypothèse que la divisibilité infinie de l'espace implique en fin de compte des subdivisions sans extension, ou qu'une infinité de zéros peut dépasser zéro.

De plus, ceux qui affirment que l'on peut continuer à subdiviser les choses, c'est-à-dire que chaque phénomène peut être réduit à des phénomènes encore plus fins à l'infini, ne réalisent pas que cette affirmation « tu peux » est une fantaisie et une généralisation. Car, en vérité, ils font la subdivision mentalement, et non physiquement ; et ils le font un *petit nombre de fois*, et pas à l'infini (ce qui prendrait sûrement une éternité). Le vide en ce sens n'est pas une expérience, mais au mieux une vérité rationnelle ; et ce n'est même pas une certitude déductive, mais une simple généralisation. Ainsi, le vide est au mieux une vérité inductive.

Pour prétendre le vide comme un fait certain, il faudrait être littéralement et démontrablement *omniscient*, connaissant toute la physique, la chimie, la biologie, la psychologie et tout le reste avant tout effort empirique. On ne peut pas subdiviser quelque chose si on ne sait pas en quoi le subdiviser ; par exemple, pour dire que la lumière blanche est un mélange de différentes couleurs de lumière, il faudrait avoir expérimenté avec un prisme.

De plus, le vide ne peut pas être qualifié d'*expérience unique*, car il est défini par la négation comme l'absence d'« essence » (ou de « nature personnelle »). La négation est un acte fondamental de la raison ; ce n'est pas quelque chose jamais directement vécu, ni un phénomène positif. Ainsi, pour affirmer que ce que le Bouddha a vécu est précisément le vide, il serait nécessaire de revendiquer un caractère positif du vide ; sinon, il faut admettre que sa faculté rationnelle était impliquée.

Un autre sophisme impliqué dans cette vision est l'idée que les « relations » sont d'une certaine manière plus réelles que les choses (ou non-choses) qu'elles sont considérées comme relées. On affirme que rien n'existe en soi, mais que tout existe dépendant d'autres choses ou de tout le reste (théorie de la codépendance ou de l'interdépendance) – mais les relations de dépendance causale ici mentionnées semblent être sous-entendues comme ayant une existence indépendante ! Superficiellement, en raison de l'utilisation de mots « solides », les dépendances de toutes choses les unes envers les autres semblent fournir

un soutien à leur prétendue vacuité – mais si la même analyse est appliquée à ces suppositions relationnelles, tout reste suspendu sans soutien.

Ceux qui adoptent cette vision ne réalisent pas qu'ils utilisent le mot « choses » d'une manière qui n'englobe pas les « dépendances » – c'est-à-dire d'une manière moins étendue qu'elle en a l'air. Si l'on examine attentivement leur point de vue, on comprend que par « choses » ils entendent les objets concrets de l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes, tandis que par « relations » entre les choses, ils entendent les abstractions introduites par la conception. Ainsi, leur thèse est qu'en fin de compte, les concepts sont plus « réels » que les perceptions ! C'est tout l'opposé de la logique inductive, pour laquelle les données phénoménales précèdent et justifient tout ordre et organisation rationnels.

Un point de vue plus crédible, qui réconcilie les deux thèses mentionnées, est de supposer une forme de monisme – c'est-à-dire que toutes choses sont l'expression d'une même chose. Nous n'avons pas à considérer cette matrice ultime de l'être comme littéralement substantielle, comme le faisaient les alchimistes d'autrefois lorsqu'ils parlaient d'une *materia prima*. Au niveau matériel, l'idée d'un « éther » (un fluide cosmique d'une certaine sorte) s'est révélée intenable par la constance de la vitesse de la lumière ; et l'idée de « champs » qui l'a remplacée reste assez abstraite et nécessite une clarification ontologique.

Quant à la matière de l'esprit, on pourrait supposer qu'il s'agit d'une matière raréfiée, ou inversement, mais cette question doit encore être résolue. Un problème dans la proposition de ce type d'équation est que nous croyons communément que « l'esprit » (c'est-à-dire la substance des objets mentaux, comme les souvenirs, les rêves, l'imagination et les anticipations) dépend davantage de la conscience et de son sujet que la « matière ».[61]

En tout cas, une certaine unité ultime de tous les phénomènes doit être supposée. Dans ce modèle moniste (contrairement aux hypothèses pluralistes et nihilistes), la variété et la variabilité apparentes du phénoménal ne sont qu'une « expression » de l'Un ultime[62]. Le phénoménal est

---

[61] Les objets matériels semblent plus indépendants de leurs observateurs que les objets mentaux, puisque deux personnes ou plus peuvent voir le même objet matériel (il est dans le domaine public) et lorsque l'un cesse de le regarder, l'autre continue de le voir ; alors qu'un objet mental n'est vu que par une seule personne (il est dans un domaine privé) et n'existe pas s'il n'est pas vu par cette personne. Bien qu'un objet matériel ne soit apparemment pas un produit d'un observateur ou d'un système nerveux, un objet mental est considéré comme volontairement produit par son observateur ou du moins produit par le cerveau associé à cet observateur. Notez cependant que dans le cas de l'esprit, il n'est pas exact de dire que la conscience affecte son contenu – au contraire, le contenu mental est produit juste avant d'être observé (bien que cette production puisse nécessiter des actes antérieurs de conscience délibérative). Ainsi, la « subjectivité » impliquée n'est pas extrême – il existe un objet mental quelque peu séparé du Sujet et de sa conscience de celui-ci.

[62] Un tel monisme est peut-être voulu par les bouddhistes dans leur conception du *Dharmakaya*, bien qu'en cas de

la surface de l'être, tandis que l'Un est sa profondeur. Quel que soit le mode d'existence de cet Un (qu'il soit conçu comme spirituel ou énergétique), il reste constant même en générant des phénomènes variés.

Si « tout est en effet Un », alors « tous les noms sont faussement divisifs » et « tous les phénomènes sont interdépendants » (ou du moins dépendent tous de la même source commune). Ainsi, le monisme devrait être acceptable pour les philosophes bouddhistes qui ont les vues décrites ci-dessus. Il est également acceptable pour leurs détracteurs – puisque nous pouvons dire qu'au niveau de l'Un, les noms sont faussement divisifs et les phénomènes sont co- ou interdépendants ; mais au niveau pluraliste des phénomènes communs, les noms sont précieux et une dépendance extrême est trompeuse.[63]

Dit-on en passant que l'expression spirituelle de la croyance au monisme est l'équanimité.

---

pression, ils insisteraient probablement pour assimiler ce fondement initial à l'existence *Sunyata* (vide).

[63] C'est plus ou moins la doctrine bouddhiste des Deux Vérités, de toute façon.

16. REFUS BOUDDHISTE DE L'ÂME

La même analyse que ci-dessus peut s'appliquer aux humains, mais seulement dans une certaine mesure. Si nous nous identifions à nos expériences corporelles et mentales, nous en concluons que nous sommes également des composites vides d'essence ! La plupart des bouddhistes s'arrêtent là et déclarent que nous n'avons donc pas de soi. Mais ici, ils commettent une erreur, car il est mal de limiter notre expérience des humains à leurs manifestations matérielles et mentales[64] ; nous sommes manifestement conscients de plus que cela. Nos expériences spirituelles doivent aussi être prises en compte – et dans ce cas, nous devons admettre que nous

[64] Comme mentionné précédemment : dans *Phénoménologie*, chapitre V, et dans *Méditations*, chapitre 12, les termes « soi », « conscience » et « esprit » sont parfois traités comme équivalents dans le bouddhisme, et pourtant parfois utilisés avec des sens légèrement différents. En conséquence de cette flouesse, de mauvaises théories sont proposées et de nombreuses incohérences restent invisibles.

pouvons devenir (par un mode d'expérience que nous appelons apperception ou intuition) conscients de notre « soi » (ou esprit ou âme).

En vérité, les bouddhistes sont d'accord avec ce point de vue lorsqu'ils admettent que nous sommes potentiellement ou finalement tous Bouddhas[65] – c'est en fait une admission de l'âme, bien que la plupart rejetteraient dogmatiquement cette inférence. Certains disent catégoriquement qu'il n'y a pas d'âme ; mais d'autres préfèrent être plus cryptiques, et disent : « il y a et il n'y a pas ; et il n'y a ni n'y a ni n'y a pas ».[66] Mais logiquement,

---

[65] Je vous donne un exemple (bien que j'en aie vu beaucoup). S. Suzuki écrit : « Il est donc absolument nécessaire que chacun croie en rien. Mais je ne parle pas du vide... Cela s'appelle la nature Bouddha, ou Bouddha lui-même » (p. 117.)

[66] Pour être juste, voir Mu Soeng p. 125. Selon ce (excellent) commentateur, le *anatman* La doctrine n'a jamais été conçue comme « une déclaration métaphysique » mais comme « un dispositif thérapeutique ». Comme il le raconte : « Le Bouddha a répondu à la formulation brahmanique d'une entité permanente, le soi ou l'atman, par le silence, sans prendre position ni pour ni contre. » Logiquement, cela impliquerait que le bouddhisme considère la question du soi comme simplement *problématique*, ni affirmant ni niant une telle chose. Cependant, dans mes propres lectures de textes bouddhistes, j'ai le plus souvent lu une affirmation *Déni* de soi, ou une salade « à la fois oui et non, et/ou ni oui ni non », plutôt qu'une simple évitement de la question du soi. Un autre commentaire qui mérite que je le fasse ici : l'idée de soi ne devrait pas être identifiée à l'idée brahmanique d'un *permanent* soi-même ; la seconde est une idée plus spécifique que la première, et le déni de la seconde n'implique pas logiquement le déni de la première. Je soutiens l'idée d'un *temporaire* le soi

ces deux (ou plusieurs) postures doivent être considérées comme équivalentes, car leur intention est simplement qu'il est faux de prétendre que l'âme existe.

Mais insistons – nos corps et nos esprits sont des composites et impermanents, comme les voitures ou les rêves, mais nous différons en ce que nous avons un moi relativement durable. (Je dis « relativement fidèle » pour souligner que l'âme individuelle n'a pas besoin d'être considérée comme absolument éternelle, bien que la source commune de toute substance spirituelle – que beaucoup d'entre nous identifient à Dieu[67] – soit nécessairement absolument éternelle.)

Par soi (ou esprit ou âme), nous entendons *le Sujet de la conscience* (c'est-à-dire la « personne » qui expérimente, connaît, perçoit, conçoit, connaît, etc.) et *l'Agent de la volonté et de la valorisation* (c'est-à-dire la « personne » qui souhaite, veut, valorise, etc.). Notez bien cette définition, souvent ignorée par ceux qui nient l'existence du soi.

Une machine, un ordinateur ou un robot n'a pas de soi – nous (les humains, et du moins les animaux supérieurs) en avons manifestement : nous savons tous très bien que nous en avons. Ce soi que nous connaissons n'est pas notre ego

---

individuel, n'attribuant la permanence qu'au soi universel (c'est-à-dire le transcendant, ou Dieu). Ces nuances (et bien d'autres) ne doivent pas être survolées.

[67] Voir les raisons de cela dans mon *Méditations*, chapitre 8.

(un ensemble d'aspects de notre corps et de notre esprit), bien que la plupart d'entre nous aient tendance à confondre leur moi avec notre ego.

Le soi que nous connaissons se manifeste dans chacun de nos actes de cognition, de volonté ou de valorisation, comme celui qui s'engage dans cet acte. Bien qu'il soit non phénoménal, nous en sommes tout à fait capables d'en être conscient. Bien que non phénoménal, le soi se rapporte à des phénomènes (à ceux de son propre corps et de son esprit, ainsi qu'à ceux d'autre partie) soit comme leur témoignage (c'est-à-dire par la cognition), soit en étant affecté par eux ou (lorsqu'on les conçoit) influencé par eux, ou en les affectant (par la volonté). Mais, bien que ainsi lié aux phénomènes à divers degrés, il n'est pas identique à eux et ne doit pas s'y identifier.

Le déni bouddhiste du soi est présenté comme empirique : l'expérience corporelle et mentale propre est soigneusement examinée, et rien d'autre que des phénomènes passagers n'y est observé. Mais je soutiens que cette analyse repose sur des données incomplètes – elle ne prend pas en compte la conscience intuitive de soi du Sujet et de l'Agent. Le soi est volontairement ignoré sous forme de préjugé, plutôt que nié à la suite d'une observation impartiale. Le non-soi n'est ici pas une conclusion, mais une prémisse – un dogme, une idéologie.

De plus, il faut souligner que la négation de tout terme (qu'il s'agisse du terme « soi » ou de tout autre) ne peut pas logiquement être purement empirique. Nous ne percevons

jamais un négatif, nous ne faisons que rechercher et échouer à percevoir le positif correspondant, et donc *« inférer » inductivement que la chose niée est absente. Cette conclusion n'est pas nécessairement finale – c'est une hypothèse qui peut être renversée plus tard si de nouvelles données la contredisent, ou même si une hypothèse alternative est plus fréquemment étayée par les preuves.*

Ainsi, le non-soi ne peut pas être – tel que le bouddhisme le présente – un produit purement empirique d'une méditation profonde ; selon la logique, sa négativité en fait nécessairement une *construction rationnelle*. Ce n'est donc pas une vérité absolue de quelque nature que ce soit – mais une simple généralisation de « j'ai cherché avec diligence, mais je n'ai pas encore trouvé de soi » à « aucun soi n'était là à trouver ». Ce n'est pas perceptif, mais *conceptuel* – c'est une thèse comme toute autre ouverte au doute et au débat, nécessitant une preuve (du moins au sens inductif). Si aucune incohérence n'est trouvée dans sa contre-thèse, l'idée de soi peut aussi légitimement être défendue.

Ainsi, même si nous admettons que le corps et l'esprit sont dépourvus d'essence(s), nous pouvons tout de même prétendre qu'il existe une âme. L'âme n'est pas censée être l'essence des phénomènes du corps et de l'esprit, mais une entité non phénoménale distincte hébergée, intersectant ou

abritant[68] ces phénomènes d'une certaine manière. Le corps et l'esprit constituent simplement le terrain de jeu banal de l'âme, c'est-à-dire un domaine particulier du monde sur lequel cette âme individuelle[69] possède des pouvoirs particuliers de conscience et de volonté.

Cette vision est d'accord avec les partisans du vide, du moins dans l'idée que le soi ne doit pas être confondu avec le corps et l'esprit. De plus, le fait que l'âme soit non phénoménale, c'est-à-dire ni matérielle ni mentale, n'exclut pas logiquement qu'elle soit elle aussi « vide » d'essence, bien sûr. Mais, alors qu'ils affirment que le soi n'existe pas, nous insisterions sur le fait que même si (ou même si) l'âme individuelle est vide, elle existe manifestement – tout comme le corps et l'esprit existent manifestement quoi que nous disions d'eux.[70]

---

[68] Nous avons tendance à voir l'âme comme une petite chose, quelque chose quelque part dans le corps ou au mieux coextensif avec lui. Mais nous devrions au moins concevoir la possibilité de l'idée opposée – à savoir que l'âme est énorme par rapport au corps, c'est-à-dire que le corps est une petite marque à l'intérieur de l'âme ou un appendice mineur de celle-ci. Notre vision de leur taille relative est, en vérité, une fonction de l'importance relative que nous leur accordons, c'est-à-dire la fréquence à laquelle nous concentrons notre intérêt sur l'un ou l'autre.

[69] Ou l'âme individualisée. Je dis cela pour souligner que l'âme individuelle peut être considérée comme une subdivision artificielle de l'âme universelle (ou Dieu, en termes juifs).

[70] À mon avis, tout ce qui ne serait-ce qu'à peine mais semble exister existe bel et bien (ne serait-ce que sous forme d'apparence). Est-ce réel ou illusoire, cependant ? Ces caractérisations sont sujettes à discussion et dépendent de nombreux facteurs logiques.

Il est en tout cas manifestement absurde de dire ou d'insinuer, comme le font les bouddhistes, qu *'un non-existant* puisse penser qu'il existe et (à l'illumination) réaliser qu'il n'existe pas ! Un non-existant ne peut ni penser ni réaliser quoi que ce soit ; ce n'est ni une entité ni une chose – ce n'est rien du tout, il n'est pas. Un existant, en revanche, peut très bien (comme le font ces bouddhistes existants) penser qu'il n'existe pas et d'autres absurdités du genre ! Il n'y a aucune logique dans le point de vue du non-soi.

L'idée du non-soi peut être vue comme favorable au matérialisme (au sens large du terme, qui inclut les phénomènes mentaux comme relevant du domaine de la matière). C'est pourquoi beaucoup de gens aujourd'hui la trouvent attrayante : désireux de rejeter les exigences et contraintes de l'éthique de la religion monothéiste, tout en souhaitant conserver ou introduire une certaine spiritualité dans leur vie, ils embrassent le refus de l'âme.

Tout cela ne vise pas à nier l'importance cruciale de l' *effacement de soi* dans la méditation et, plus largement, dans le cours du développement spirituel. Je serais certainement d'accord avec l'enseignement bouddhiste selon lequel le soi devient, à un certain stade, un obstacle à l'illumination et doit être effectivement oublié pour contempler les choses telles qu'elles sont.[71]

---

[71] Le judaïsme est d'accord avec cette posture épistémologique et éthique, comme en témoigne par exemple cette déclaration du Baal Shem Tov : « Avant de pouvoir trouver

Mais à mon avis, la thèse du non-soi n'a pas besoin d'être prise au pied de la lettre. Je pense que les bouddhistes l'ont formulée comme un *upaya*, un moyen [72]habile, pour faciliter l'oubli du soi. Il est plus facile d'oublier ce que l'on croit ne pas exister que d'oublier ce que l'on croit exister. D'après ce que je vois (à mon stade actuel de développement), bien que l'incrédulité en soi ait certains avantages pratiques, il n'y a pas une justification théorique suffisante pour une telle doctrine.

Nous disons familièrement que notre esprit est « vide » lorsque notre espace mental est un moment sans sentiments ni pensées, ce qui arrive parfois de façon assez naturelle. Dans cet état d'esprit, nous sommes généralement moins distraits, et pouvons observer tout ce qui se présente sans interférer dans la présentation. Parfois, ce vide d'esprit courant est ressenti plutôt comme une sorte de détachement momentané ou même d'aliénation du monde qui nous entoure, comme lorsque nos yeux deviennent flous et fixent simplement sans rien voir.

Le sens bouddhiste du mot vide est bien sûr bien plus complexe que cela, bien que pas totalement indépendant. Appliqué objectivement, à des choses au-delà ou à

Dieu, tu dois te perdre toi-même ». (De *Un trésor de citations juives.*)

[72] En fin de compte, le bouddhisme ne s'intéresse pas à la philosophie descriptive ; ce qui l'intéresse, c'est de nous libérer spirituellement. Si une idée est efficace comme moyen pour y parvenir, elle est enseignée.

l'intérieur de l'esprit, cela signifie qu'elles sont vues sans recourir à des catégories ou hypothèses superposées. Appliqué subjectivement, l'implication du terme est que le soi est une illusion de conscience, c'est-à-dire que notre apperception d'une âme consciente est également une idée simplement superposée.

Mais cette affirmation bouddhiste est-elle prise sur la foi, ou parviennent-ils à la prouver de manière incontestable ? Le simple fait que cette doctrine ait été autrefois proclamée, et soit revendiquée par de nombreuses autorités au fil des siècles, ne fait pas en soi une vérité certaine. Nous devons être autorisés à en douter, à poser des questions à ce sujet, et à l'objecter – sans être accusés d'être hérétiques ou idiots.

17. LE STATUT DES PERCEPTIONS SENSORIELLES

Je souhaite ici explorer quelques aspects supplémentaires de la controverse entre matérialisme et mentalisme[73]. Notez que les deux points de vue sont ici considérés comme reconnaissant les phénomènes mentaux : la vision mentaliste (ou uniquement l'esprit) accepte les phénomènes mentaux à l'exclusion des phénomènes matériels, tandis que la vision matérialiste (telle qu'elle est comprise ici[74]) accepte les phénomènes matériels sans

---

[73] Voir aussi mes commentaires précédents sur ce sujet, dans *Logique du futur* (chapitres 60-62), *Illogique bouddhiste* (chapitres 4 et 5), *Phénoménologie* (chapitres I-IV), *Ruminations* (chapitre 2, sections 16 et 17), et *Méditations* (chapitre 32).

[74] J'ignore simplement l'hypothèse de la « matière uniquement », connue sous le nom de béhaviorisme en philosophie et psychologie modernes, car cette hypothèse est clairement non scientifique, puisqu'elle ignore délibérément tous les phénomènes mentaux, les traitant comme inexistants (et non simplement comme des formes rarifiées de matière).

exclure les phénomènes mentaux du monde (bien qu'elle limite leur apparition dans des « esprits » comme le nôtre).

La perception sensorielle est-elle objective (et donc valide) ou subjective (et donc invalide) ? C'est-à-dire que le monde que nous percevons apparemment à travers nos organes sensoriels est-il matériel, ou est-il aussi mental que les phénomènes que nous projetons dans notre imagination ? La plupart des gens, y compris la plupart des scientifiques et philosophes, acceptent les choses telles qu'elles apparaissent au départ et optent pour la thèse matérialiste. Mais certains philosophes, comme George Berkeley en Occident ou l'école Yogacara en Orient, soutiendraient que cette conclusion « de bon sens » est précipitée et préfèrent l'alternative mentaliste.

Ces derniers suggèrent que toute la notion d'organes des sens est erronée, car si l'on suppose qu'il existe une entité cognitive enfermée dans un corps physique avec des organes de sensation, par laquelle l'information d'autres corps physiques au-delà de laquelle l'information d'autres corps physiques est obtenue au-delà, l'information réellement reconnue par l'entité sujette ne serait pas les *objets physiques* supposés en contact avec les récepteurs sensoriels, mais les *produits mentaux* de tels supposés

---

Les phénomènes mentaux sont des données phénoménologiques, et ne peuvent pas être simplement balayés d'un revers de main comme étant sans importance. Le fait que nous ne puissions pas les détecter et mesurer matériellement à l'époque ne justifie pas une thèse matérialiste, car cela constituerait un argument circulaire.

objets à l'autre extrémité du processus de sensation, c'est-à-dire directement opposée à celui qui conçoit.

Si, alors, ce que nous percevons réellement ne sont pas des objets physiques mais des produits mentaux supposés de ceux-ci – il s'ensuit que tous nos objets réels de perception sont tous mentaux et aucun n'est matériel. C'est-à-dire que même notre corps apparent (y compris les organes sensoriels qu'il semble contenir) est en fait un simple phénomène mental ; et il n'y a aucune raison de supposer que le monde matériel apparemment au-delà d'eux soit autre chose que mental.

C'est-à-dire, en concluant cette ligne d'argumentation, la distinction même entre mental et matériel doit être abandonnée comme une idée ridicule, et seuls les objets mentaux doivent être admis comme réels. Les phénomènes habituellement considérés comme matériels sont tout aussi mentaux que les imaginaires (bien que peut-être moins facilement contrôlables). Leur apparence est suffisamment réelle, mais leur matérialité est illusoire. Ainsi, le matérialisme est une philosophie naïve, et le mentalisme est la doctrine correcte.

J'ai toujours soutenu par le passé que cet argument sceptique est logiquement *contradictoire*, car il part de l'hypothèse que le corps et ses organes sensoriels existent dans un sens matériel, et se termine par la conclusion qu'il n'existe pas de tels organes matériels ni organes sensoriels. Une conclusion ne peut pas contredire le(s) postulat(s)

dont elle est tirée – donc cet argument doit lui-même être logiquement erroné.

Mais il me vient maintenant à l'esprit que ce contre-argument que j'ai pourrait être injuste, et je souhaite le revoir. Il me vient à l'esprit qu'il est formellement acceptable qu'une conclusion contredise sa ou ses prémisses – c'est exactement ce que signifient des propositions paradoxales (uniques). Une proposition de la forme « Si P, alors pas P » est logiquement tout à fait légitime (si elle n'est pas accompagnée d'une seconde proposition de la forme « Si ce n'est pas P, alors P », car dans ce cas nous avons un paradoxe double insoluble, c'est-à-dire une contradiction). La conclusion logique de « Si P, alors pas P » (seul[75]) est la proposition catégorique « Pas P ».

Dans le cas examiné, la prémisse P est « il existe un corps matériel avec des organes sensoriels » et la conclusion NotP est « il n'existe pas de tel chose » – et une telle inférence est tout à fait pensable, tout à fait légitime selon les lois de la pensée. C'est-à-dire que, plutôt que de considérer l'argument présenté par les sceptiques comme autodestructeur, on pourrait suggérer qu'ils ont montré que le matérialisme est intrinsèquement paradoxal et donc auto-contradictoire, et que le mentalisme à juste titre conclu est la seule thèse interne cohérente des deux !

---

[75] C'est-à-dire seulement en conjonction avec « Si ce n'est pas P, alors pas alors P ».

Cependant, j'ai perçu cette ligne d'argumentation dès le début, lorsque j'ai soutenu, dans mon *Future Logic* (chapitre 62), que la solution à ce dilemme était de nier l'idée que ce que nous percevons, lorsque nous semblons percevoir des objets matériels par les sens, soient des images mentales de ces objets matériels. Je crois que c'est l'erreur de conception concernant la nature de la perception sensorielle, qui est logiquement inévitable à entraîner du scepticisme. John Locke a commis cette erreur, et David Hume a rapidement repéré l'erreur (bien qu'il n'ait pas pu la corriger).[76]

---

[76] Incidemment, dans la philosophie occidentale des Lumières (sans confondre cette étiquette avec le sens bouddhiste de la connaissance ultime, bien sûr), le mot « sensation » était utilisé de manière trop vague. Aucune grande distinction n'était faite entre les sensations du toucher, de l'odorat et du goût, d'une part, et les sensations visuelles et auditives, d'autre part.

[Notez que, linguistiquement, nous avons tendance à relier les sens du toucher, de l'odorat et du goût. Ainsi, en anglais, « sentir » peut désigner les sensations du toucher (y compris les goûts chauds et froids), les sensations des fonctions corporelles (digestives, sexuelles, etc.), les sentiments viscérales (dans le corps, d'origine mentale) ou vaguement les émotions mentales ; et « sentir » peut désigner des sensations physiques ou des soupçons mentaux vagues. De plus, en français, le mot « *sentir* » correspond non seulement aux mots « to feel » et « to sense », mais aussi à « to smell » (d'où le mot anglais « scent »).]

Pourtant, les trois premières sensations sont bien plus facilement mal interprétées que les deux suivantes. Par exemple, il est bien plus difficile pour nous, humains, d'identifier quelqu'un à partir du toucher, de l'odorat ou du goût, que sur des sensations visuelles ou auditives. Par là, j'entends que les sensations du toucher (etc.) nous révèlent généralement un

Locke était bien intentionné, déterminé à justifier le bon sens ; mais son scénario était mal conçu, et ne manquait pas de mener à la conclusion radicale de Berkeley. Cependant, il existe une solution logique à cette difficulté – et c'est de concevoir les organes des sens comme nous permettant d'une certaine manière de percevoir les objets matériels *eux-mêmes*, ou (plus précisément) au moins certains aspects de ceux-ci, plutôt que seulement certains produits mentaux de ceux-ci. Si vous y réfléchissez, vous réaliserez que c'est ce que nous supposons normalement faire lorsque nous percevons le monde apparemment autour de nous.

état *de notre propre corps causé par un autre corps externe,* alors que les vues et les sons sont *des aspects de l'objet extérieur lui-même* que nous (le Sujet) percevons d'une certaine manière. Du moins, c'est ainsi que les choses nous semblent au premier regard. Nous devons encore, bien sûr, passer de ce réalisme naïf à un réalisme plus subtil. Quoi qu'il en soit, chaque mode de sensation a sa valeur, et ils ne doivent pas tous être regroupés.

D'ailleurs, un autre terme vague dans cette école a été « idées ». Ce terme a tendance à être utilisé de manière indiscriminée, parfois appliqué aux souvenirs perceptuels, ou à nouveau aux projections visuelles ou auditives, et parfois appliqué aux constructions conceptuelles, qu'elles soient verbales ou non. Pourtant, ces différentes « entités » mentales ont des significations très différentes dans la formation de la connaissance. De toute évidence, les données relativement empiriques ont plus de poids que les productions plus abstraites. Faire des distinctions entre différents types de « sensations » et d'« idées » est très important si l'on veut évaluer avec précision les constituants de la connaissance.

C'est bien sûr un scénario difficile à expliquer, mais il offre une justification possible du matérialisme (une version auto-cohérente et non naïve), et donc une défense efficace contre la conclusion sceptique du mentalisme. De cette manière, le paradoxe inhérent au matérialisme naïf n'est ni ignoré ni nié, et pourtant la conclusion mentaliste n'en est pas tirée, car une troisième thèse est proposée.

Cette troisième thèse est que la sensation, plutôt que d'impliquer une perception indirecte, rend possible **la perception** directe (*peut-être en produisant une sorte de structure physique dans le cerveau servant de passage pour que la conscience du Sujet entre en contact direct avec l'objet perçu*). Cette thèse n'est pas, par sa simple formulation, clairement prouvée ; mais elle sert au moins à remettre en doute la doctrine mentaliste.

Nous sommes ainsi dotés de deux hypothèses concurrentes, toutes deux apparemment expliquant de manière égale l'expérience ; et la question de la matérialité versus la mentalité des objets de certaines perceptions est ainsi rouverte. La question passe d'une question déductive (favorisant le mentalisme) à une question inductive (dans laquelle les deux doctrines sont au moins également concevables).

Je propose ensuite une argumentation supplémentaire pour démontrer la raisonnabilité de la vision du bon sens (matérialiste). Puisque la distinction matière-esprit repose elle-même sur cette vision, elle ne peut être utilisée par les mentalistes pour déclarer tous les objets mentaux plutôt

que matériels. Compte tenu de leur point de vue, aucune telle distinction n'apparaîtrait en premier lieu, et nous ne comprendrions pas les intentions différentes de ces deux mots.

De plus, j'ai suggéré que cette distinction pourrait être phénoménologiquement explicable, en disant que les phénomènes mentaux sont simplement visuels et/ou auditifs, mais manquent d'autres qualités phénoménales. Les phénomènes mentaux correspondent à ceux vécus par la vue et l'ouïe, tandis que les sensations du toucher, de l'odorat et du goût semblent ne pas avoir de formes équivalentes dans l'esprit. Nos souvenirs peuvent les reconnaître, mais ils semblent ne pas pouvoir les reproduire.

En d'autres termes, nous reconnaissons peut-être la matérialité par le toucher, l'[77]odorat et les sensations gustatives, en supposant que le domaine mental ne possède pas ces modalités phénoménales spécifiques. Les phénomènes visuels et auditifs sont ambigus, c'est-à-dire qu'ils peuvent être matériels ou mentaux ; mais (je suggère prudemment) les autres modalités sont distinctement matérielles.

---

[77] Surtout le toucher. Notez qu'un sens du terme « substantialité » est la dureté d'un objet matériel en réaction au toucher. Les solides sont les plus substantiels, résistant à toute pression. En revanche, compte tenu de leur évasion, les liquides sont un peu moins substantiels, et les gaz moins. Mais tous les états de la matière sont aussi connus dans une certaine mesure par d'autres sensations, comme la chaleur et le froid, etc.

Une explication pourrait être que les sens du toucher, de l'odorat et du goût sont biologiquement plus basiques, tandis que ceux de la vue et de l'ouïe se situent plus haut sur l'échelle évolutive. Les premiers sont plus qualitatifs et liés au plaisir-douleur, applicables à tout être sensible, tandis que les seconds sont plus spatiaux et temporels, impliquant une forme de vie plus complexe.

Il est également important de noter que les mentalistes considèrent la conscience des objets mentaux comme nécessitant moins d'explication que la conscience des objets matériels. Pour eux, la connaissance par les sens est difficile à expliquer, compte tenu de la distance du sujet connaissant de tels objets ; alors que les objets mentaux sont plus connaissables parce qu'ils sont plus proches de nous. Ou si ce n'est pas une question de distance pour eux, peut-être considèrent-ils que le connaisseur est de la même substance que les objets mentaux.

Mais nous devons réaliser que la conscience des objets mentaux est tout aussi merveilleuse, mystérieuse et miraculeuse que la conscience des objets physiques.

Considérer les objets mentaux comme étant la même matière que le soi connaissant (car nous regroupons familièrement ces choses comme constituants de l'« esprit » ou de la psyché) est une erreur. Les objets mentaux comme les souvenirs, l'imagination ou les idées ne sont pas eux-mêmes conscients : ils sont toujours des objets, jamais des sujets de conscience ; ils ne peuvent donc pas être essentiellement assimilés à l'âme qui les connaît.

Quant à la distance : sur quelle base les objets physiques sont-ils considérés comme plus éloignés que les objets mentaux ? De telles considérations spatiales ne sont possibles que si nous situons l'âme dans un continuum incluant des objets mentaux et matériels. Mais en vérité, nous ne croyons pas strictement en un continuum commun à la fois aux objets mentaux et matériels, bien que certaines projections mentales (hallucinations) semblent parfois habiter le même espace que les choses physiques. De plus, nous ne connaissons pas la « place » exacte de l'âme : est-elle dans le cœur, dans le cerveau, ou coterminante avec le corps ou à l'extérieur – ou est-elle dans une autre dimension de l'être ?

Il convient d'ajouter que la conscience de soi, c'est-à-dire l'intuition du soi par soi, n'est essentiellement pas différente de ces deux types de conscience : seuls *les objets* diffèrent dans les trois cas. C'est-à-dire que, que les objets soient mentaux, matériels ou spirituels en « substance », la conscience reste un et même type de relation spéciale. La même réflexion s'applique aussi à la conscience « transcendante » éventuelle, c'est-à-dire la conscience de Dieu ou du Fondement Ultime de l'Être – cela reste la conscience. Quel que soit le type d'objet impliqué, la conscience reste merveilleuse, mystérieuse et miraculeuse.

Ainsi, affirmer le mentalisme plutôt que le matérialisme n'est pas aussi significatif pour la théorie de la connaissance qu'on pourrait le croire au premier abord. Le

gain apparent de crédibilité dans un tel changement de paradigme disparaît dès que l'on prête attention à la question : mais qu'est-ce que la conscience ?

18. LE STATUT DES RÊVES ET DES RÊVERIES ÉVEILLÉES

Avons-nous logiquement besoin d'un cadre de référence absolu pour comparer tous les autres afin de prétendre qu'un cadre de référence est relatif ? Si tel était le cas, la théorie d'Einstein sur la relativité de l'espace-temps serait impensable. Il ne pourrait pas prétendre que tous les cadres sont relatifs. Mais il ne fait pas une telle affirmation par *déduction* depuis un point de vue privilégié qui lui appartient. Ce qu'il dit, plutôt, c'est que (en raison de la même mesure de la vitesse de la lumière dans toutes les directions) nous ne pouvons pas établir un cadre absolu, et nous sommes donc condamnés à considérer chaque cadre que nous utilisons comme relatif. C'est un *argument inductif, impliquant une généralisation à partir des connaissances empiriques existantes.*

Il reste concevable que, dans le futur, les scientifiques découvrent d'autres moyens physiques pour établir un

cadre de référence absolu. Le même raisonnement peut s'appliquer au principe de Heisenberg concernant l'impossibilité d'identifier précisément et simultanément la position et la quantité de mouvement d'une particule élémentaire. C'est aussi un principe théorique fondé sur des considérations pratiques. Il repose sur une généralisation de la négation de « ne se trouve pas » à « ne peut pas être trouvé » – mais il reste concevable, même de loin, qu'une telle règle soit abrogée à l'avenir, si l'on trouve un autre moyen de faire les mesures requises.

Ces exemples en sciences physiques peuvent nous aider à éclairer une question au sein de la métaphysique. Peut-on affirmer logiquement, comme le font certains philosophes, que « tout est illusoire » (ou « l'expérience éveillée n'est qu'un rêve » ou d'autres énoncés sceptiques similaires) ? À première vue, une affirmation comme « tout est illusoire » est contradictoire, et donc définitivement fausse, puisque « tout » doit formellement inclure l'énoncé lui-même, qui est ainsi déclaré illusoire. Cependant, essayons d'aborder la question en termes moins déductifs, et considérons l'énoncé comme un produit de l'induction.

Nous pouvons appeler une expérience un rêve parce que nous avons une autre expérience à laquelle nous nous référer, que nous considérons comme non onirique. Généralement, nous *réalisons après* nous réveiller : « Oh, je ne faisais que rêver ». Exceptionnellement, il arrive que nous prenions conscience *pendant* un rêve que nous rêvons, et nous puissions même nous forcer à nous

réveiller de l'intérieur du rêve (j'ai certainement vécu cela plusieurs fois). Dans tous les cas, nous qualifions notre expérience de sommeil de « rêve » uniquement parce que nous avons le souvenir d'une expérience alternative, celle de l'éveil. Le concept même de rêve semble reposer sur cette comparaison.

Ou bien est-ce le cas ? En comparant l'expérience éveillée et endormie, nous postulons que la première est plus réelle que la seconde, et classons ainsi la première comme « réelle » et la seconde comme « illusoire ». Mais quelle est la base d'une telle discrimination ? En abordant la question sans préjugé, nous pourrions soutenir que (du moins pour commencer) les deux ensembles d'expériences sont sur un pied d'égalité (en termes de distinction réalité-illusion), c'est-à-dire qu'il n'y a aucune raison de donner la priorité à l'une sur l'autre. Phénoménologiquement, elles ont la même valeur, ou statut. Nous ne pouvons pas dire laquelle est plus réelle ou plus illusoire que l'autre, et devons donc conclure que les deux sont également incertains.

Un bon argument en faveur de cette vision est l'observation que la plupart des rêves nous semblent suffisamment crédibles pendant que nous les faisons. Cela montre *simplement notre crédulité innée*, à quel point nous avons tendance à croire facilement aux expériences. En voyant à quel point nous sommes stupidement crédules en dormant, nous pouvons bien nous demander si notre crédulité éveillée n'est pas tout aussi absurde, et en venir à penser que notre vie apparente est peut-être aussi un rêve.

C'est peut-être le sens voulu d'affirmations comme « tout est illusion » – elles suggèrent notre incapacité à trouver un cadre de référence absolu que nous puissions qualifier de « réalité ». Mais la réponse à une telle objection serait la suivante. Contrairement à ce que certains philosophes affirment, nous ne qualifions en pratique, en pratique, pas certaines parties de l'expérience de « réalité » ni ne reléguons d'autres au statut d'« illusion » avec certitude et finalité. De tels jugements ne sont pas absolus, mais sujets au changement grâce au raisonnement inductif.

Le principe fondamental de l'induction est que toute apparition doit être considérée comme une « réalité » *jusqu'à ce que,* c'est-à-dire jusqu'à ce que, si jamais, des conflits entre certaines apparences, ou entre certaines apparences et considérations logiques, nous obligent à reléguer l'apparence concernée au statut d'« illusion ».

Nous n'avons aucun moyen de distinguer la réalité de l'illusion au premier regard. Nous ne distribuons pas les étiquettes de réalité ou d'illusion sous un point de vue privilégié et neutre, mais partons du principe que tout ce que nous (semblons) expérimenter est réel, et ne qualifions certaines de ces expériences que d'illusoire, en dernier recours. Et même alors, des preuves ou des raisonnements ultérieurs peuvent nous faire changer d'avis et décider que ce qui semblait illusoire était réel et ce qui semblait réel l'était.

La distinction entre ces deux caractérisations de l'apparence est donc essentiellement une conclusion

holistique, hypothétique, plutôt qu'une prémisse directe. Plus nous prenons en compte de données pour formuler de tels jugements, plus elles deviennent certaines. L'hypothèse initiale est qu'une apparence est réelle. Mais la crédibilité initiale reste conditionnelle, en ce sens qu'elle doit être confirmée et jamais infirmée par la suite.

C'est évident, car tout ce sur quoi nous pouvons bâtir nos connaissances, ce sont nos expériences (physiques, mentales ou non phénoménales) et notre faculté rationnelle (pour trier les expériences). Nous avons des données et une méthode, mais nous devons encore progresser vers la certitude, à travers un long processus largement inductif.

Au début (naïvement), l'apparence, l'existence et la réalité ne font qu'une seule et même chose pour nous. Progressivement (avec une subtilité accrue), nous distinguons les apparences comme des existences qui ont été connues, et les réalités comme des apparences ayant résisté à l'épreuve du temps en ce qui concerne la cohérence avec d'autres expériences et les problèmes logiques. Les illusions sont des apparences qui ont échoué à un test ou un autre.

La comparaison et le contraste sont impliqués dans la distinction entre expériences éveillées et rêveriques. Parce que les premières semblent plus solides et régulières que les secondes, nous qualifions la première de « vie réelle » et la seconde de « rêve ». Les deux ensembles d'expériences doivent être pris en compte avant de pouvoir

établir cette classification, et ce sont ces caractéristiques perçues *qui y sont apparentes* qui nous conduisent à ce jugement rationnel. Ainsi, la voie reste ouverte pour une évaluation ultérieure à un moment futur – par exemple, si nous rencontrons un troisième corpus d'expériences qui semble encore plus réel que les deux précédents.

C'est l'affirmation du mysticisme – qu'il existe encore une réalité supérieure, par rapport à laquelle (lorsque nous y parvenons par prophétie, méditation ou autres moyens) l'expérience ordinaire ne ressemble qu'à un simple rêve (notez le langage de l'analogie). C'est dans ce contexte qu'il devient parfaitement légitime de dire : « tout est illusion », ce qui signifie plus précisément « tout *ce qui est dans l'expérience ordinaire* est illusoire », c'est-à-dire en comparaison avec tout ce qui est dans l'expérience extraordinaire. La proposition est logiquement auto-cohérente, car elle n'est pas aussi générale dans son intention qu'elle semble l'être dans sa brève formulation verbale.

Bien sûr, selon la logique inductive, si quelqu'un n'avait *que* l'expérience que nous appelons rêver, il devrait considérer cette expérience comme la réalité. De même, quelqu'un qui n'a jamais eu d'expérience mystique est tenu de supposer que son expérience éveillée ordinaire est la réalité.

Il en découle que seule une personne ayant personnellement vécu un troisième contenu expérientiel, radicalement différent, peut légitimement prétendre que

notre expérience ordinaire est comparable à un rêve. Quelqu'un qui répète ensuite la même *affirmation sans* avoir lui-même vécu l'expérience extraordinaire correspondante exprime simplement sa foi (religieuse). Le statut épistémologique d'une telle foi n'est pas nul, mais il n'est pas équivalent à celui impliqué dans l'expérience personnelle. C'est une croyance provisoire, un acte d'espoir (ou de peur), fondé indirectement sur l'expérience rapportée par quelqu'un d′autre – mais pas une croyance fondée directement sur sa propre expérience.

Notez que même sans faire référence à une expérience mystique, il n'est pas inexact de dire que la plupart de notre éveil équivaut à un rêve. Car qu'est-ce que rêver en dormant ? Une série de projections mentales ; l'invention de scénarios fantaisistes. Et en vérité, c'est simplement ce que la plupart d'entre nous passent à faire la majeure partie de notre temps éveillés : nous projetons des images ou des sons mentaux, consultant des données soit directement tirées de nos banques de mémoire, soit indirectement issues de la réorganisation de ces souvenirs. On peut donc à juste titre dire que nous rêvons, même si nous appelons cela rêver éveillé.

En fin de compte, les seules occasions où nous *ne rêvons* pas, ce sont ces rares instants où nous sommes réellement absorbés par *l'ici et* maintenant de l'expérience directe !

Cependant, selon ceux qui affirment avoir eu une expérience mystique d'une réalité transcendante, même ce « ici et maintenant » (composé de phénomènes matériels

et/ou mentaux) devrait être considéré comme un rêve. Cette dernière affirmation est aussi radicalement métaphysique ou transcendantale que possible, postulant que toute expérience phénoménale soit semblable à un rêve. Dans cette vision, les rêves endormis sont des fantômes à l'intérieur d'un rêve plus vaste, et l'expérience éveillée fait aussi partie de ce rêve plus vaste.

Les gens pointent naïvement leur corps apparemment physique pour soutenir leur revendication de la réalité matérielle, mais en le faisant, ils ne considèrent pas que lorsqu'ils rêvent en dormant, ils sont généralement représentés dans leur rêve par une image mentale d'un corps. Si ce corps imaginaire leur semble crédible pendant qu'ils rêvent en dormant, pourquoi le corps apparemment physique vécu en étant éveillé ne pourrait-il pas sembler à tort crédible ?

La matérialité, et sa distinction de la mentalité, doivent être comprises en fin de compte comme une hypothèse conceptuelle, que nous pouvons adopter philosophiquement parce qu'elle ordonne notre monde d'expérience (quelle que soit sa nature ou son statut) de manière intelligente et cohérente. Ce n'est pas un axiome, un principe ontologique primaire, mais un principe organisateur ouvert au doute, que nous privilégions couramment en raison de son utilité intellectuelle et pratique et de son succès continus.

19. LE STATUT DES CONCEPTIONS

Le **concept** de quelque chose(s), appelons-le X, est *la somme totale de toutes les observations, croyances, pensées, éléments de connaissance, opinions, imaginations prouvés inductivement ou déductivement, que nous (en tant qu'individus ou collectivement) avons accumulés au fil du temps par rapport* à la ou les choses concernées – appelons ces événements cognitifs ou intentions : A, B, C, D, etc. Notez bien que l'étiquette « X » fait référence aux objets X, entendus par le concept de X, et non à l'appareil mental ou à l'idée par lequel nous connaissons ou pensons connaître ces objets.

Bien que nous disions familièrement que X « contient » A, B, C, D..., un concept ne doit pas être considéré comme un récipient contenant un certain nombre d'entités mentales pertinentes, comme un panier contenant des pommes et des oranges. Il vaut mieux le voir comme un ensemble de flèches pointant vers divers phénomènes perçus, objets d'intuition et abstractions associées, qui influencent

ensemble notre idée globale de X. Notre concept de X (un individu ou un genre) est notre ensemble de croyances à son sujet.

Le concept de X ne doit pas être considéré comme égal spécifiquement à sa définition (comme le font les Kantiens), et encore moins comme le nom « X » (comme le font les Nominalistes). Le nom n'est qu'une étiquette ou une étiquette physique ou du moins mentale, nous permettant de nous concentrer plus facilement sur le concept, ou plus précisément sur son contenu (c'est-à-dire les objets qu'il a prévus). Quant à la définition, il ne s'agit pas de l'ensemble de X, mais consiste en certaines *caractéristiques exclusives et universelles* de X (par exemple, A) entre autres (à savoir B, C, D, etc., qui peuvent aussi être distinctives et toujours présentes, ou non). Un aspect est choisi comme définisseur, car il est utile pour des processus de pensée complexes de le faire. La définition est donc à la fois empirique et rationnelle.

La définition « X est A » n'est donc pas une tautologie, mais contient de l'information. Deux propositions y sont impliquées : la prédication selon laquelle « X est A » et l'affirmation que « A est la définition de X ». La seconde est une proposition supplémentaire ; elle implique la première, mais pas l'inverse. Nous pouvons savoir que X est A, sans encore penser ou en pensant à tort que A est la meilleure définition de X. Notre idée de X serait égale à A si tout ce que nous savions ou pensions sur X était A ; cela est clairement très improbable comme scénario, bien

qu'une telle pénurie d'information soit théoriquement concevable. En pratique, notre idée de X inclut bien plus de choses, à savoir B, C, D, etc.

Nous ne recevons pas le concept d'homme par la définition d'« animal rationnel », mais par l'*expérience* cumulative des hommes. La définition n'est qu'une proposition ultérieure, par laquelle nous tentons de trouver l'essence de la virilité – ou du moins, des hommes. La définition proposée est elle-même un produit de l'expérience et non une *concoction a priori* ou arbitraire. Nous pouvons avoir longtemps un concept vague de X, sans avoir trouvé de définition adéquate. Lorsque nous trouvons une définition, elle n'est pas nécessairement définitive. C'est une hypothèse. Elle pourrait s'avérer insuffisante (par exemple, si des animaux rationnels étaient trouvés sur d'autres planètes), auquel cas une différentiation supplémentaire ou une toute nouvelle définition de l'homme devrait être proposée.

Notez en passant que la **tautologie** se produit lorsque le prédicat est déjà entièrement *explicitement* mentionné dans le sujet, ou la conséquence dans l'antécédent. Ainsi, « X est X », « XY est Y », « si X, alors X », « si X + Y, alors Y » sont toutes des tautologies. Il ne s'ensuit pas que de telles propositions soient considérées par la logique comme nécessairement *vraies*. Leur vérité dépend de l'existence réelle du sujet ou de la vérité de l'antécédent. Car il est clair que cette dernière peut être purement imaginaire ou hypothétique, comme par exemple dans «

les licornes ont une corne ». Ainsi, la tautologie n'est pas une preuve de vérité.

Il est clair aussi qu'une définition comme « l'homme est un animal rationnel » n'est pas tautologue au sens strict. Certains considèrent néanmoins la définition comme une forme implicite de tautologie, en étendant le concept. Ceux qui le font le font parce qu'ils pensent que le concept défini est identique à sa définition. Cela, bien sûr, je ne suis pas d'accord avec cela, pour les raisons déjà exposées. Même ainsi, notez que si la tautologie n'est pas une preuve de vérité dans le cas des tautologies explicites, comme cela vient d'être expliqué, il en va de même pour les tautologies implicites.

Par définition, nous essayons d'identifier les « **essences** » des choses. L'essence d'une ou des choses concrètes est rarement, voire jamais, elle-même quelque chose de concret, c'est-à-dire empiriquement évident. Dans la plupart des cas, voire dans la totalité, les essences sont *des abstractions*. Nous ne pouvons pas produire une image mentale unique ou une idée platonicienne de l'homme qui représenterait ou refléterait tous les hommes individuellement. Nous nous contentons de pointer dans la direction générale de la notion de virilité en définissant les hommes comme des animaux rationnels, mais nous ne pouvons pas la concrétiser. Les termes constitutifs « rationnel » et « animal » sont eux-mêmes tout aussi abstraits, voire plus. Cette importante compréhension peut être mieux vue en se référant à des concepts géométriques.

Dans le concept de triangle, tous les triangles physiques ou imaginés possibles sont inclus, ceux déjà vus et ceux à voir, ainsi que toutes leurs propriétés apparentes et leurs interrelations. Si je vous demande quelle est l'essence d'un triangle, vous êtes susceptible d'imaginer et de dessiner un triangle particulier. Mais ce n'est pas l'essence ; c'est *un exemple* – un simple exemple. Il n'existe pas un triangle concret unique qui contienne tous les triangles possibles. L'essence de la triangularité n'existe pas concrètement ; ce n'est qu'une abstraction, un engin verbal ou intentionnel. C'est-à-dire que nous entendons par « l'essence » d'un triangle, « ***tout ce qui est distinctement commun à tous*** les triangles » – mais nous savons que nous ne pouvons pas produire mentalement ou physiquement une telle entité.

L'essence dans de tels cas n'est donc que quelque chose à laquelle on pointe dans la distance brumeuse. Nous ne pouvons pas réellement la produire, mais seulement au mieux un triangle particulier. Nous pouvons bien sûr définir le triangle en mots comme « une figure géométrique composée de trois lignes qui se rejoignent à leurs extrémités », ou quelque chose de similaire. Mais une telle définition verbale cache encore le concept de « ligne », qui ne peut être concrétisé que par l'exemple ; elle ne fait que rejeter la responsabilité. Elle réduit le problème (de l'essence triangulaire) à un autre problème (celui de l'essence linéaire), mais cela ne le résout pas vraiment. C'est peut-être pourquoi de nombreux logiciens et

philosophes optent pour le nominalisme. Mais nous ne devrions pas laisser cela nous conduire au scepticisme.

La connaissance rationnelle repose sur l'hypothèse que des particuliers qui *nous semblent avoir* « quelque chose de distinctement en commun » *ont* effectivement quelque chose de distinctement en commun. Nous extrapolons de l'apparence à la réalité, du moins hypothétiquement – c'est-à-dire en comprenant que si jamais nous trouvons une observation spécifique ou une raison logique qui l'exige, nous reclasserons l'apparence comme une illusion. Cette pratique n'est rien d'autre qu *'une application du principe d'induction* à la question de la conceptualisation. Il est logiquement impossible de s'opposer à ce principe sans s'y appuyer explicitement ou implicitement, puisque tout tel argument est lui-même ultimement inductif. De même, étant elle-même conceptuelle, toute théorie putative contre notre croyance en l'abstrait est facilement discréditée et rejetée.

L'essence d'un individu est ce qui est conçu comme lui restant en lui à travers tous les changements possibles ; l'essence d'un type est ce qui est conçu et partagé par toutes ses instances possibles. De plus, dans les deux cas, l'essence doit se trouver dans cette chose ou ce type de chose, et en aucun autre. Mais bien que nous ne puissions généralement, voire jamais, empiriquement pointer quoi que ce soit qui corresponde à cette définition de l'essence, nous supposons que chaque chose ou type possède un tel noyau, *car sinon nous ne pourrions pas le reconnaître*

comme une seule et même chose ou espèce. Nous nous appuyons pour cette hypothèse sur notre faculté d'insight sur les similarités et les différences. Par cette intuition, nous « pointons vers » une essence – bien que nous ne fassions pas réellement l'expérience de cette essence.

Puisque les choses similaires (l'individu à différents moments ou les instances dispersées de ce type) semblent pointer *dans la même direction*, nous déduisons par extrapolation qu'elles pointent *vers quelque* chose en commun (l'essence apparente). Cela constitue une sorte de réification – non pas en quelque chose de concret, mais en quelque chose d'« abstrait ». Il y a donc une part de vérité dans ce que disent les philosophes bouddhistes, à savoir que les essences sont « vides ». Cependant, nous ne devrions pas, comme certains, tirer la conclusion négative que les essences « n'existent pas vraiment » à partir de ce vide. Car nous pouvons, comme déjà mentionné, nous appuyer sur le principe d'induction pour justifier notre inférence. À condition de ne pas confondre existence abstraite avec existence concrète, nous ne commettons aucune erreur en ce cas.

Nous pouvons appeler cette cognition des essences *conception ou intuition conceptuelle*. Cela implique que, tout comme nous avons des facultés cognitives de perception des concrets phénoménaux et l'intuition des concrets non phénoménaux, nous avons aussi une faculté cognitive de conception à travers laquelle nous « voyons » les similitudes et différences entre objets. Une telle

intuition n'est pas, notez bien, toujours prétendue comme vraie – elle peut parfois être fausse, mais elle ne peut être déclarée toujours fausse sans contradiction personnelle. Sa véracité en principe est vérifiée par le principe d'induction, exactement de la même manière que la véracité de l'expérience est en principe vérifiée. Autrement dit, nous pouvons supposer dans un cas donné que cette intuition conceptuelle est vraie, jusqu'à ce qu'il n'y ait une cause expérientielle ou rationnelle de la considérer comme fausse.

Il est très important de comprendre tout cela, car toute connaissance rationnelle en dépend.

20. LES LOIS DE LA PENSÉE EN MÉDITATION

Les trois lois de la pensée sont généralement considérées par de nombreux commentateurs actuels[78] comme (au mieux) pertinentes uniquement pour le discours rationnel, et pas du tout pertinentes ni même antithétiques à la méditation, et d'autant plus à son final d'illumination. Rien n'est plus éloigné de la vérité, comme cela sera désormais expliqué.

Les lois de la pensée sont principalement des impératifs « moraux » pour le penseur, lui ordonnant d'adopter certaines attitudes cognitives dans tous les processus de la pensée. Elles appellent le penseur à faire un effort afin de garantir une efficacité et une précision maximales de ses

[78] À en juger par les publications sur Internet et les débats sur ce sujet.

pensées. L'aspect « métaphysique » des lois de la pensée est un substrat et un résultat de cet aspect pratique.[79]

1. **La loi de l'identité** est une position générale du « réalisme ».

   Dans la *pensée discursive*, cela signifie : affronter les faits ; les observer et les penser ; admettre la factualité des apparences en tant que telles et celle des arguments logiques qui les concernent ; accepter la façon dont les choses sont (ou du moins telles qu'elles semblent être pour l'instant), que les choses sont telles qu'elles sont, c'est-à-dire ce qu'elles sont ; et ainsi de suite.

   De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent tout autant à la *pratique de la méditation*, qui exige **conscience**, réceptivité et lucidité. Les antithèses de ces attitudes sont l'évasivité, le préjugé et l'obscurantisme, qui aboutissent à la « paresse et torpeur ».[80]

   Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination*, cela s'exprime comme (selon les rapports) la conscience de la « telle » (ou « telle nature ») de la « réalité ultime ».

2. **La loi de non-contradiction** est une position générale de la « cohérence » (qui est un aspect du « réalisme »).

---

[79] On pourrait aussi dire que ces deux aspects sont « co-émergents », mutuellement significatifs et tout aussi importants. Mais ici, je souhaite insister sur l'aspect psychologique de la question.

[80] Voir Kamalashila, p. 253.

Dans la *pensée discursive*, cela signifie : tout en donnant un crédit initial à toutes les apparences prises individuellement, ne pas accepter deux apparitions conflictuelles comme vraies (ou réelles), mais placer l'une ou les deux dans la catégorie du mensonge (ou illusion) ; chercher à résoudre ou transcender toutes les contradictions apparentes ; poursuivre la cohérence dans ses concepts et théories ; rejeter les idées incohérentes comme absurdes et les contradictions d'eux-mêmes comme des absurdités intenables ; et ainsi de suite.

De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent tout autant à la *pratique de la méditation*, qui exige **harmonie**, équilibre et paix intérieure. Les antithèses de ces attitudes sont le conflit, la confusion et la névrose (ou la folie), qui entraînent « agitation et anxiété ».[81]

Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination*, cela s'exprime (selon les rapports) la « unité » (monisme ou monothéisme) de la « réalité ultime ».

3. **La loi du tiers exclu** est une position générale de la « curiosité » (qui est aussi un aspect du « réalisme »).

   Dans la *pensée discursive*, cela signifie : s'engager dans la recherche et l'étude, afin de combler les lacunes dans ses connaissances et d'étendre ses

[81] Voir Kamalashila, p. 249.

frontières ; s'engager dans la spéculation et la théorisation, mais toujours sous la supervision et la guidance de la rationalité ; éviter les échappées fantaisistes à la réalité, déformer les faits et mentir à soi-même et/ou aux autres ; accepter la nécessité de finir par faire des choix définis et des décisions fermes ; et ainsi de suite.

De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent tout autant à *la pratique de la méditation*, qui exige **clarté**, jugement et compréhension. Les antithèses de ces attitudes sont l'ignorance, l'incertitude et l'illusion, qui aboutissent au « doute et à l'indécision ».[82]

Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination*, cela s'exprime (selon les indices) l'« omniscience » de la « réalité ultime ».

Ainsi, je soutiens que, plutôt que d'abandonner les lois de la pensée lorsque nous passons de la pensée ordinaire à la méditation, et de cela à l'illumination, nous devrions nous y tenir, tout en acceptant qu'elles s'expriment de manière quelque peu différente à chaque étape spirituelle. Alors que dans la pensée discursive la conscience s'exprime par l'activité intellectuelle, en méditation l'approche est plus douce et plus subtile, et dans l'illumination nous atteignons la contemplation pure.

---

82 Voir Kamalashila, p. 258.

Lorsque cette réalisation finale est atteinte[83], les lois de la pensée ne sont pas franchies, mais devenues les plus évidentes. La « Thus-ness » est l'essence de l'existence ; c'est la couche la plus profonde de l'identité, non l'absence de toute identité. La « One » n'est pas la coexistence ni la fusion des opposés, mais là où toutes les oppositions sont dissoutes ou transcendées. « L'Omniscience » n'est pas en train de nier l'expérience et la connaissance ordinaires, mais leur expression et compréhension les plus pleines. Ce qui, dans les plans inférieurs de l'être et de la connaissance, semble obscur, divergent et incertain, devient parfait au plus haut niveau.[84]

Ces enseignants ou commentateurs qui affirment que les lois de la pensée sont abrogées une fois que nous transcendons le discours ordinaire interprètent simplement

---

[83] Je soumets, sur la base de ma propre expérience limitée, mais aussi par attente logique de cohérence entre tous les niveaux de l'être. Je pense que beaucoup de personnes plus informées que moi seraient d'accord avec les descriptions données ici des royaumes supérieurs.

[84] Les philosophes bouddhistes, et surtout Mahayana, insistent souvent sur le fait que le nirvana (le terrain commun de tout être) et le samsara (la multiplicité des apparences changeantes) ne font en fin de compte qu'un et la même chose. Même en admettant cela, nous devons rester conscients de leur différence apparente. Le but même de l'idée philosophique du monisme (« nirvana ») est bien sûr de résoudre les contradictions et les lacunes inhérentes à l'expérience de la pluralité (« samsara »). En même temps, l'unité du nirvana est en une sorte de conflit avec la multiplicité du samsara. Nous devons d'une certaine manière à la fois admettre et ignorer cette tension. En vérité, tout cela reste un problème non résolu à un certain niveau.

mal leurs expériences. Soit leur expérience n'est pas une véritable « réalisation », soit leur interprétation particulière de leur expérience de réalisation n'est qu'une pensée erronée après coup qui ne doit pas être vue comme faisant partie de l'expérience elle-même.

Au lieu des lois de l'identité, de la non-contradiction et de l'exclusion de tout milieu, ils proposent *une loi de non-identité, une loi de contradiction et une loi des tiers inclus !* Selon eux, la réalité ultime est que rien n'a d'identité, toutes les contradictions coexistent de manière assez harmonieuse, et il peut y avoir d'autres alternatives qu'une chose et sa négation !

Ils avancent comme preuves les principes bouddhistes de non-self, d'impermanence et d'interdépendance.

Mais ils ne peuvent pas prétendre que quelque chose n'a aucune « nature », car alors de quoi parlent-ils ? Si c'est vraiment inexistant, pourquoi et comment en discutons-nous et qui sommes-nous ? Ces mêmes personnes admettent sûrement l'existence d'une « réalité ultime » d'une certaine sorte – ne serait-ce qu'un substrat universel unique, infini[85]. Ils l'appellent « vide » ou « vide », mais

---

[85] Le « grand soi » ou « océan de permanence », pour reprendre les mots de Dogen (p. 267). Notez que Dogen ne dit pas ici qu'il n'existe pas de telle chose, mais souligne que nous ne le faisons pas – comme certains le prétendent – *automatiquement* tous y retournent après la mort, mais sont plutôt soumis à diverses renaissances selon nos karmas respectifs ; il sous-entend que pour y parvenir, il faut une réalisation durement acquise, pas quelque chose de donné

une telle négation n'est sûrement pas logiquement tenable sans l'admission que quelque chose de positif est nié ; une négation ne peut jamais être un fait primaire.

De même, nous pourrions argumenter que « impermanence » signifie l'impermanence *de* quelque chose et « interdépendance » signifie l'interdépendance *de* deux choses ou plus. Ils ne peuvent pas revendiquer une impermanence infinie sans admettre l'existence prolongée dans le temps de quelque chose aussi temporaire soit-il ; et ils ne peuvent prétendre une interdépendance universelle sans admettre des liens causaux entre faits réels.

Il y a ici une tendance malheureuse à utiliser des mots sans prêter attention à leurs implications relationnelles. Un autre exemple de cette pratique consiste à parler de « conscience » (ou de perception, de pensée ou d'un acte cognitif similaire), sans admettre que cela implique la conscience *de* quelque chose (appelé un objet) *par* quelque chose (appelé le Sujet).

---

gratuit à tous les participants). Certains identifient cette réalité ultime sous-jacente à la «*Deus sive Natura*» de Baruch Spinoza (Hollande, 1632-77). Mais je m'empresse d'ajouter que je ne souscris pas à l'équation de Spinoza entre Dieu et Nature, qui implique que Dieu est comme la Nature soumis au déterminisme. Pour moi, comme dans le judaïsme normatif, Dieu est le créateur libre et volontaire de la Nature. Il la sous-tend et l'inclut. Elle n'est qu'un produit qui lui appartient et n'est qu'une infime partie ou un aspect de Lui.

Cela est fait délibérément, pour se conformer au préjugé idéologique selon lequel il n'y a pas de soi cognitif et rien à connaître. De même, afin de ne pas avoir à mentionner que l'Agent veut une action, la volonté est dissimulée et l'action est présentée pour paraître spontanée ou mécanique. Ils refusent d'admettre que *quelqu'un* souffre, pense, médite ou devient éclairé.

Une autre affirmation souvent avancée est que notre expérience commune du monde est comparable à un rêve comparée à la réalité ultime. L'implication est que les lois de la pensée ne sont pas respectées dans un rêve. Mais en vérité, même dans un rêve, bien que les images et le son vont et viennent et semblent s'entremêler, il n'y a en réalité aucune contradiction si nous observons attentivement. Quant à la différence entre rêve et expérience éveillée, ce n'est pas strictement une contradiction puisqu'ils sont vécus comme des domaines distincts de l'être.

La contradiction n'est même pas pensable, sauf en mots (ou intentions). Nous ne pouvons même *pas imaginer une contradiction, au sens défini par Aristote (est et n'est pas à la fois à tous égards). Nous ne pouvons que* dire (ou vaguement croire) *qu'il y en a une. Nous rencontrons bien sûr fréquemment une contradiction apparente, mais cela ne prouve pas qu'une contradiction existe réellement. C'est une illusion, un conflit entre interprétations verbales ou leurs équivalents non verbaux.*

Nous formulons des théories ; elles engendrent des contradictions ; nous corrigeons les théories pour qu'elles

ne produisent plus ces contradictions. Nous adaptons nos constructions rationnelles à l'expérience. Nous n'inférons pas que la contradiction existe à partir de contradictions dans notre connaissance. Nous remettons en question et fixons notre savoir, plutôt que d'imposer nos croyances à la réalité. C'est cela, la raison, la santé mentale. C'est ainsi que la connaissance progresse, à travers cette dialectique de thèse-antithèse-synthèse.

21. RAISON ET SPIRITUALITÉ

Dans le judaïsme, les rabbins pratiquent consciemment la non-contradiction (et les autres lois de la pensée) dans la plupart de leurs discours ; mais dans certains cas, ils abandonnent cette vertu.

Par exemple, il arrive souvent que des commentateurs tout aussi autoritaires aient des interprétations divergentes du même texte ; néanmoins, leurs positions sont toutes deux maintenues comme traditionnelles et vraies afin d'éviter toute suggestion qu'un rabbin important pourrait se tromper. Dans de tels cas, la justification donnée est que les perspectives différentes, voire contradictoires, approfondissent et enrichissent ensemble la compréhension globale de ce texte. Dans des contextes non juridiques (*haggadah*), il n'est de toute façon pas nécessaire de décider dans un sens ou dans l'autre ; tandis

que dans les contextes juridiques (*halakhah*), une décision est souvent prise par la majorité[86].

De plus, comme je l'ai montré dans ma *Logique judaïque*, certains des principes herméneutiques utilisés dans le Talmud ne sont pas conformes à la logique syllogistique ; certains donnent un *non sequitur* en conclusion, et d'autres même une contradiction. Dans de tels cas, l'absurdité se produit à un niveau formel, au sein d'une même ligne de raisonnement (plutôt qu'en relation avec des approches contradictoires) ; pourtant, la conclusion est souvent acceptée comme une loi, car la forme (erronée) de raisonnement est considérée comme traditionnelle et donnée divinement.

Cependant, il est intéressant de noter à cet égard qu'il existe une loi[87] talmudique concernant deux personnes qui trouvent un châle de prière et le présentent ensemble devant le tribunal rabbinique, toutes deux le revendiquant comme leur propriété (sur la base du trouveur-gardien) ; ces personnes ne sont pas autorisées à jurer qu'elles l'ont trouvé en premier, car ces serments seraient contradictoires et cela ferait de l'une d'elles au moins un usage vain du nom de Dieu (un péché grave).

---

86 Bien que dans certains cas, des siècles plus tard, des groupes dispersés de Juifs puissent suivre différentes interprétations de la même décision.

87 Malheureusement, je ne trouve pas la référence exacte à la Michna pour le moment, mais j'en ai entendu parler par deux rabbins.

Cette loi judaïque montre que les rabbins sont finalement contraints d'admettre la loi logique de non-contradiction comme contraignante, c'est-à-dire comme représentative de la réalité objective.

De même, dans le bouddhisme, de nombreux enseignants insistent sur l'importance de garder les pieds bien au sol même lorsque la tête est levée dans les cieux. Ils enseignent que la loi karmique ne doit pas être ignorée ni niée[88] – ce qui signifie qu'on ne doit pas agir comme s'il n'y avait pas de lois de la nature dans ce monde et que tout était permis. Agir de manière irresponsable est insensé et parfois criminel. J'inclurais sous cette rubrique l'adhésion aux lois de la pensée ; car sans la conscience, l'harmonie et la clarté qu'elles imposent, le respect sain de la causalité ne serait pas possible.

Il est important, à ce stade de l'histoire de la philosophie, que les gens comprennent le danger du déni de toutes, ou de toutes, des lois de la pensée. En raison de l'afflux actuel de philosophies orientales, et en particulier du bouddhisme, certains philosophes et logiciens en devenir sont tentés (peut-être à cause de lectures superficielles) d'adopter de telles positions provocantes, pour paraître à

---

[88] Je vous donne par exemple Dogen, qui, citant Baizhang (« ne pas ignorer la cause et l'effet »), Nagarjuna ([ne pas nier la cause et l'effet dans ce domaine mondain... dans le domaine de la pratique »), Yongjia (« la compréhension superficielle du vide ignore les causes et les effets ») et d'autres, dénonce « ceux qui nient la cause et l'effet » (pp. 263-9).

la mode et à la pointe. Mais tout en prédisant que la philosophie occidentale sera grandement enrichie par cet afflux, je mettrais en garde contre un abandon abject de notre rationalité, qui ne peut qu'avoir des conséquences destructrices pour l'humanité.

La logique est l'une des grandes dignités de l'homme, une réalisation évolutive. Mais c'est vrai : la logique seule, sans méditation, morale et autres valeurs humaines, ne peut pas faire ressortir le meilleur de l'homme. Prise seule ainsi, elle peut, et parfois, semble amener les gens à des visions étroites d'esprit et stériles, et à des personnalités asséchées. Mais en fin de compte, ce genre de personnes sont simplement pauvres d'esprit – leur condition n'est pas la faute de la logique en tant que telle. En fait, elles comprennent mal la logique ; elles en ont une vision erronée – généralement une vision trop déductive, insuffisamment inductive.

Les maux actuels de notre société ne sont pas dus à un excès de logique. Au contraire, notre société est de plus en plus caractérisée par l'illogique. De nombreux médias, politiciens et éducateurs déforment la vérité à volonté, et les gens se laissent induire en erreur parce qu'ils manquent de la capacité logique ou de la formation nécessaires pour voir à travers les mensonges et les manipulations. La rationalité ne signifie pas être carré d'esprit, rigide ou fermé, comme le prétendent ses opposants – elle signifie, au contraire, faire un effort pour atteindre ou maintenir la santé spirituelle. Abandonner la raison revient à inviter la

maladie mentale et la désintégration sociale. Poussée à l'extrême, l'irrationalité serait une formule certaine pour la folie et le chaos social.

La réponse d'Aristote à l'irrationalité était en fait d'entraîner et d'améliorer notre raison. Je ne pense pas que ce soit « la » solution unique et complète à la condition humaine – mais c'est certainement *une partie de* la solution composée. La logique n'est qu'un outil, qui, comme tout outil, peut être inutilisé, sous-utilisé, mal utilisé ou abusé. La logique ne peut produire que des opinions, mais comme je l'ai dit plus tôt, elle aide à produire la meilleure opinion possible dans le contexte des connaissances disponibles à un moment et un lieu donnés. Ce n'est pas de la magie – seulement du travail acharné, nécessitant beaucoup d'études.

Le rationalisme est parfois confondu à tort avec le « scientisme », l'état d'esprit rigide et le système de croyances étroit qui conduit l'humanité dans l'impasse spirituelle du matérialisme et de l'amoralité. Sur cette fausse hypothèse, certaines personnes aimeraient se débarrasser du rationalisme ; elles l'imaginent comme un obstacle à la croissance spirituelle. Au contraire, la rationalité est la santé mentale et l'équilibre. C'est le refus de se laisser tromper par des poursuites sensuelles — ou des fantasmes spirituels. Elle reste lucide et ouverte en permanence.

L'attitude « scientifique », au meilleur sens du terme, doit ici être soulignée. Pour commencer, on ne doit pas

prétendre comme données brutes plus que ce que l'on a soi-même expérimenté en fait. Avoir intellectuellement compris des affirmations d'illumination du Bouddha ou d'autres personnes n'équivaut pas à avoir soi-même vécu cet événement présumé ; de telles données par ouï-dire doivent toujours être admises avec un « grain de sel » sain. La foi ne doit pas être confondue avec la science ; de nombreuses croyances peuvent effectivement être prises par foi, mais elles doivent être admises comme des articles de foi.

Notez bien que cela ne signifie pas que nous devons toujours nous accrocher aux apparences superficielles comme la seule et dernière vérité. Il peut bien exister un niveau « nouménal » de réalité au-delà de notre expérience ordinaire et des conclusions rationnelles que nous en tirons communément. Néanmoins, nous sommes logiquement obligés de prendre au sérieux notre expérience et notre raisonnement actuels, jusqu'à ce que nous soyons personnellement en contact avec ce qui se trouve soi-disant au-delà. Ceux d'entre nous qui n'ont pas atteint le nouménal peuvent bien être fondamentalement « ignorants » (comme le dit le bouddhisme), mais il serait insensé de nier notre expérience et notre logique présentes avant une telle réalisation personnelle.

La sagesse est une quête humble et continue. Une erreur que commettent de nombreux philosophes et mystiques est de désirer une réponse immédiate et incontestable à toutes les questions possibles. Ils ne peuvent pas accepter

la faillibilité humaine ni la nécessité de s'en contenter, en s'approchant au fil du temps vers la vérité. Je suggère que même dans la réalisation finale, nous sommes obligés d'évaluer notre expérience et de décider de ce qu'elle est.

L'approche phénoménologique et la logique inductive sont donc une méthode modeste et discrète. L'important est de rester lucide en permanence, et de ne pas se laisser emporter par les apparences, ou pire encore par les fantasmes. Même si l'on a eu certaines expériences de méditation impressionnantes, il ne faut pas perdre contact avec le reste de son expérience, mais il ne faut pas évaluer soigneusement ses connaissances dans un contexte plus large. La logique n'est pas un obstacle à la vérité, mais la meilleure façon dont nous disposons pour s'assurer de ne pas s'éloigner bêtement de la réalité. La rationalité est sage.

22. ADDENDA (2010)

1.Concernant le chapitre 10, **sur le discours du Sutra du diamant**. Bien que sa forme soit paradoxale, elle semble intelligible. Comment expliquer cela ? Quelle est la logique sous-jacente qui pousse les gens à accepter un tel discours malgré ses défauts formels ? Je peux répondre à cela en référence à un autre exemple de ce discours, inspiré par ledit sutra. Dans *L'enseignement zen de Huang Po* (pp. 64-65), on trouve le discours suivant, traduit par John Blofeld : « La doctrine fondamentale du Dharma est qu'il n'y a pas de dharmas, pourtant cette doctrine du no-dharma est en soi un dharma ; et maintenant que la doctrine du no-dharma a été transmise, comment la doctrine du dharma peut-elle être un dharma ? » (Blofeld explique qu'il a introduit le mot 'doctrine' à la place de 'dharma' pour éviter la confusion de la phrase chinoise originale.)

Pourquoi cette affirmation est-elle quelque peu intelligible ? Permettez-moi de la reformuler un peu (entre

parenthèses pour moi) : « La doctrine fondamentale du Dharma est qu'il n'existe pas de dharmas [verbaux], pourtant que cette doctrine du no-dharma est en soi un dharma ; et maintenant que la doctrine du no-dharma a été transmise [sans parole], comment la doctrine du dharma peut-elle être un dharma [verbal] ? » En d'autres termes, la transmission du dharma non verbale *ne peut être* remplacée par une transmission verbale, comme les mots présents. De tels mots peuvent simplement parler ou décrire en partie la transmission réelle du dharma, mais ne peuvent pas la substituer. La transmission du dharma reste possible *uniquement* de manière non verbale. Comme on peut le voir, le paradoxe naît uniquement d'une verbalisation incompétente (voire d'une prédilection pour les énoncés paradoxaux). L'idée sous-jacente (que la transmission de l'esprit du zen ne peut être effectuée efficacement que sans paroles) n'est pas paradoxale. Elle est tout à fait intelligible (il n'y a certainement aucune nécessité naturelle qu'une simple description puisse faire le travail) et elle peut même être verbalisée sans paradoxe (comme ici).

2. Concernant le chapitre 18, sur les rêves. Comment faire **Le contenu de nos rêves** surgissent ? La plupart des gens considèrent que les rêves sont composés de souvenirs renouvelés de sensations, de sentiments, de sons, d'images et de pensées verbales, peut-être avec une interférence créatrice subconsciente au moment du rêve. En d'autres

termes, le contenu des rêves est en partie distribué plus ou moins fortuitement par le cerveau, et en même temps en partie façonné par le rêveur par un effort à moitié endormi de sa volonté. Je ne trouve pas cette explication traditionnelle entièrement convaincante. Elle est bien sûr en grande partie vraie, mais je pense qu'elle ne suffit pas à expliquer la complexité des rêves.

En regardant mes propres rêves, la variété et la complexité des acteurs et des scénarios qui y apparaissent, je suis perplexe par le fait qu'ils semblent bien plus imaginatifs que tout ce que je peux produire éveillé. Je suppose qu'il doit y avoir *un apport externe supplémentaire* – par télépathie. Pendant le sommeil, je crois, nous entrelacons nos pensées avec celles des autres.

RÉFÉRENCES

Un dictionnaire de philosophie. Anthony Flew, éd. Londres : Pan, 1979.

Un trésor de citations juives. Joseph L. Baron, éd. Lanham, MD : Jason Aronson Inc., 1996.

Blofeld, John. Trad. *L'enseignement zen de Huang Po : Sur la transmission de l'esprit*. New York : Grove, 1958.

Bodhidharma. *L'enseignement zen du Bodhidharma*. Red Pine, trad. New York : North Point, 1989.

Dhammapada, le. Juan Mascaro, trad. Harmondsworth, Mx. : Penguin, 1973.

Dogen. *L'illumination se déploie : Les enseignements essentiels du Maître zen Dogen*. Kazuaki Tanahashi, éd. Boston : Shambala, 2000.

Eracle, Jean. *Enseignements du Bouddha*. Paris : Librio, 2005.

Kamalashila (Anthony Matthews). *Méditation : La voie bouddhiste de la tranquillité et de la lucidité*. Birmingham : Windhorse, 1992.

Mu Soeng. *Le Sutra du diamant : transformer notre perception du monde*. Boston : Sagesse, 2000.

Suzuki, D.T. *La doctrine zen du non-esprit : la signification du Sutra de Hui-neng (Wei-lang*). Boston : Weiser, 1972.

Suzuki, Shunryu. *Esprit zen, esprit de débutant.* New York : Weatherhill, 1970.

(La liste ci-dessus n'est pas une bibliographie, mais détaille simplement les livres mentionnés dans le texte.)

Œuvres d'Avi Sion

Avi Sion est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la logique et la philosophie : Future Logic (1990) ; Judaic Logic (1995) ; Buddhist Illogic (2002) ; Phenoménologie (2003) ; The Logic of Causation (1999, 2003, 2010) ; Volition and Allied Causal Concepts (2004) ; Ruminations (2005) ; Méditations (2006) ; Réflexions logiques et spirituelles (2008-9) ; A Fortiori Logic (2013). Ces ouvrages peuvent être librement étudiés à : www.TheLogician.net.

ISBN : 978-1495939303