Avis concernant cette traduction

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

UNE BRÈVE CRITIQUE DE LA DÉRAISON DE KANT

Avi Sion , Ph. D.

© Avi Sion , 2008-2009.

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

Première publication : 2008-2009.
Par Avi Sion à Genève, en Suisse.

ISBN : 978-1495939211

Abstrait

Une brève critique de la déraison de Kant Il s'agit d'une brève analyse critique de certaines des idées et thèses épistémologiques et ontologiques saillantes de la célèbre Critique de la raison pure d'Emmanuel Kant .

Cela montre que Kant n'était pas en mesure de critiquer la raison, car il ne comprenait ni suffisamment son fonctionnement ni ne disposait des outils logiques nécessaires à cette tâche.

La réalité transcendantale de Kant, sa dichotomie analytique-synthétique, ses conceptions de l'expérience et de la formation des concepts, ainsi que des formes de la sensibilité (espace et temps) et de l'entendement (ses douze catégories), sont ici toutes soumises à une évaluation logique rigoureuse et jugées profondément erronées – et des théories plus cohérentes sont proposées à leur place.

Cet essai est tiré du précédent ouvrage de l'auteur, ***Réflexions logiques et spirituelles*** .

Note de l'auteur

Le présent essai, consacré à certaines conceptions illogiques de Kant, ne doit évidemment pas être interprété comme un rejet de l'ensemble de sa pensée. Je considère nombre de ses contributions comme très intéressantes et instructives. De plus, je suis pleinement conscient qu'un système philosophique aussi vaste et complexe que celui de Kant ne peut être traité équitablement en quelques pages, surtout sans prétendre à une expertise en la matière. Mon seul objectif est ici d'esquisser brièvement quelques-unes de ses idées fondamentales et de les commenter. Nombre de ces commentaires sont, je crois, originaux, ce qui explique l'urgence que j'éprouve à les consigner par écrit. Bien sûr, il serait souhaitable qu'un jour j'aie le courage d'entreprendre la tâche ardue d'écrire un ouvrage conséquent et détaillé sur la pensée de Kant, mais en attendant, ce bref exposé fera l'affaire.

Emmanuel Kant (Allemagne, 1724-1804).

Contenu

1. La réalité transcendantale de Kant 7

2. La dichotomie analytique-synthétique 31

3. Théorie de la connaissance 57

4. Expérience, espace et temps 69

5. Les « catégories » de Kant 93

6. Raisonnements 117

7. Comment apparaissent les nombres 136

8. Logique géométrique 145

9. Addenda (2009-10) 156

10. Suppléments 163

Références 173

1. La réalité transcendantale de Kant

René Descartes, David Hume et d'autres philosophes des Lumières ont à la fois enrichi et appauvri la philosophie occidentale. Ils lui ont conféré une ampleur et une profondeur croissantes, mais ils ont aussi introduit de nombreuses erreurs de pensée graves, dont beaucoup ont persisté et se sont envenimées jusqu'à nos jours. Certaines de ces erreurs étaient inévitables, n'étant que la manifestation de problèmes anciens et profonds ; mais beaucoup auraient pu être évitées avec un effort supplémentaire.

On peut dire la même chose d'Emmanuel Kant [1]. Tout en s'efforçant de réparer certains dégâts causés à la philosophie

[1] *La Critique de la raison pure* de Kant (1781 ; 2 ^e éd. 1787) est disponible en ligne à l'adresse http://philosophy.eserver.org/kant/critique-of-pure-reason.txt . Pour un bref exposé, voir http://en.wikipedia.org/wiki/Critique_of_pure_reason (attention toutefois aux divergences d'interprétation entre les commentateurs).

par ses prédécesseurs, il a engendré des ravages plus profonds et inutiles. Par exemple, sa théorie de la réalité a considérablement exacerbé (bien qu'il l'ait nié) la dichotomie cartésienne corps-esprit. Ce qui, dans la philosophie de Descartes, était une question non résolue devient, chez Kant, une institution. Nous examinerons d'abord cet héritage philosophique, à savoir sa fameuse dichotomie entre :

- **Les choses telles qu'elles apparaissent** , ou « **phénomènes** », qui constituent le monde **immanent** de l'expérience commune, lequel (selon Kant) est illusion.
- **Les choses en soi** , ou « **noumènes** », qui (selon Kant) constituent un monde **transcendantal** auquel nous n'avons aucun accès empirique, qui est la réalité.

Selon Kant, ces deux ensembles de choses (ou d'objets) sont nécessairement différents et constituent donc des mondes séparés. Nous pouvons « connaître » le monde des apparences, dans la mesure où nous y avons accès par nos sens et notre raisonnement ordinaire. Mais ce monde n'est pas nécessairement le monde réel, puisqu'il est souillé par la conscience. Le monde de la réalité est par définition inconnaissable, car les sens n'y ont pas accès, et s'ils y avaient accès, il ne serait plus réel de manière indépendante. Par conséquent, nous n'avons aucune connaissance véritable et ne pouvons en avoir aucune.

Kant, à l'instar de Hume, considérait la « connaissance » humaine comme nécessairement limitée et déformée, du fait même de sa médiation par les sens. Nous ne percevons que ce que les sens nous présentent, ignorant tout de la réalité

au-delà des impressions qu'ils nous procurent. Kant s'efforça de nuancer, voire de dépasser, ces conclusions négatives en revendiquant une forme de connaissance par d'autres moyens, c'est-à-dire par des moyens radicalement non empiriques.

Selon lui, notre perception et notre compréhension du monde résultent du filtrage ou du modelage de nos impressions sensorielles par des intuitions *a priori (d'espace et de temps) et des concepts a priori* (comme la causalité). Ces « formes pures de sensibilité et d'entendement » nous imposent une certaine vision fondamentale du monde, indépendamment de tout contenu sensoriel (c'est-à-dire sans tenir compte de celui-ci). Elles constituent les conditions structurelles de toute perception et de toute compréhension conceptuelle, *déterminant ainsi, dans une certaine mesure,* nos pensées sans aucun lien avec l'expérience, c'est-à-dire de *manière subjective* (au sens propre du terme, c'est-à-dire, du moins, non objective).

Kant qualifiait cette approche novatrice de la connaissance humaine (qui renverse l'hypothèse empiriste traditionnelle selon laquelle toutes les idées proviennent de l'expérience)

de « révolution copernicienne » [2]. Mais en tentant une telle solution au problème que Hume lui avait soumis, Kant ne faisait que confirmer davantage ce problème.

Mais, à mon avis, tout ce qui précède repose sur *des affirmations arbitraires et des malentendus* .

Toutes ses affirmations sont des prémisses et non des conclusions. Si l'on se demande quelle méthodologie validée Kant a employée pour justifier ses convictions, il est difficile d'apporter une réponse convaincante. Puisque Kant a (à l'instar de Hume) renoncé aux subtilités de la logique inductive, ou peut-être ne les a-t-il jamais connues ni comprises, les arguments qu'il avance ne constituent qu'un habillage superficiel d'une philosophie intuitive et déclarative [3]. Une telle approche autoritaire (il nous *dicte* la vérité, depuis un point de vue privilégié) est vouée à l'erreur et à l'incohérence.

La meilleure façon de réagir à de telles idées n'est peut-être pas de s'attarder sur leur genèse complexe et douteuse, fondée sur des prémisses contestables, mais plutôt de

---

[2] Qualifier cela de révolution était juste. L'qualifier de copernicienne me paraît moins évident, car les avantages et les inconvénients n'étaient pas comparables. Ce désir d'imiter Copernic, de trouver une formule nouvelle et ingénieuse qui « changerait la donne » et impressionnerait tout le monde, relève de la pure vanité. Les philosophes et les logiciens doivent apprendre à la maîtriser et se contenter du développement ou de l'évolution plutôt que de la révolution. Kant, malgré son ampleur et son génie, avait un esprit insuffisamment discipliné par la logique et trop facilement emporté par de vagues chimères.

[3] J'utilise ici le mot « intuitif » dans son sens le plus péjoratif.

s'attacher à identifier et à évaluer le produit final. Il serait insensé de rejeter en bloc la pensée de Kant en raison de ses imperfections, car elle recèle également de nombreuses intuitions et perspectives nouvelles et intéressantes, qui enrichissent la philosophie. Cependant, sa pensée est aussi marquée par des lacunes et des contradictions ; et celles-ci peuvent et doivent assurément être mises en lumière.

Domaines . Il convient de noter que, bien que Kant, se rangeant du côté de Hume, ait officiellement nié que nous possédions une quelconque faculté de connaissance transcendantale, l'idée de réalité transcendantale est restée centrale dans sa philosophie.

Autrement dit, bien qu'il n'ait pas officiellement défendu l'idée d'une faculté humaine ayant accès au domaine nouménal, le simple fait qu'elle soit envisagée et discutée (comme une possibilité concevable) lui conférait une forme de légitimité. Ainsi, Kant pouvait concilier sa conception transcendantale (*de jure*) et son acceptation (*de facto*). Bien sûr, concevoir quelque chose n'implique pas nécessairement son existence. Mais placer cette idée d'existence possible au cœur de son discours signifie y croire et l'approuver. L'idée est utilisée indirectement et de manière voilée, et s'insinue progressivement [4].

[4] Par exemple, lorsque Kant parle de « déduction transcendantale », il revendique en réalité une forme de « connaissance transcendantale ». Il peut la présenter sous le terme de « déduction », mais c'est bien le caractère « transcendantal » qui importe. Lisez sur ses lèvres.

De plus, comme Kant considère le monde des apparences comme étant coextensif au monde communément admis et étudié par les sciences naturelles (c'est-à-dire le monde matériel), il a besoin d'un monde transcendantal pour justifier et expliquer des croyances moins matérialistes telles que Dieu, l'âme, l'esprit, la conscience, le libre arbitre, l'éthique, l'esthétique, etc. (c'est-à-dire la spiritualité). Car, tout en reconnaissant du bout des lèvres les limites apparemment scientifiques de la connaissance selon Hume, l'ambition philosophique de Kant est de dépasser ces limites et de redonner vie aux préoccupations philosophiques qu'elles semblent avoir invalidées [5]. Ainsi, en définitive, bien qu'il prenne soin de ne pas l'affirmer trop explicitement, Kant soutient implicitement une réalité transcendantale (c'est-à-dire d'un autre monde).

Néanmoins, la philosophie de Kant est clairement, dans l'ensemble, une forme de scepticisme. Car, bien que lui (contrairement aux sceptiques plus radicaux) ne nie pas ouvertement, mais présuppose plutôt tacitement (et parfois

---

[5] Il est intéressant de noter la similitude (non fortuite) entre Kant et Wittgenstein à cet égard. Ce dernier invalide le langage ordinaire et considère que les choses qui comptent réellement et qui intéressent la philosophie sont donc inaccessibles ; mais en même temps, il conserve une certaine nostalgie pour ces choses lointaines. Bien sûr, tout cela n'était que posture prétentieuse, puisque Wittgenstein nous communique tout cela par le langage ordinaire (comment pourrait-il autrement nous présenter sa thèse ?), ce qui signifie que ses actes sont incohérents avec ses pensées, ce qui signifie que ces dernières doivent être considérées comme fausses (puisque les premières sont inévitables).

aussi explicitement), l'existence de choses en soi derrière les choses telles qu'elles apparaissent, il nie néanmoins notre capacité à y accéder par nos facultés de connaissance empirique (notamment nos organes sensoriels et notre cerveau), et nous condamne ainsi, de fait, à jamais au monde limité et virtuel des apparences.

Il s'ensuit, paradoxalement, que ce que nous appellerons désormais réalité (c'est-à-dire la réalité *transcendantale*) est nécessairement quelque chose d'imaginaire pour nous, puisque nous n'avons aucun moyen empirique ou extraordinaire de la connaître ; et le monde des apparences que nous connaissons doit être qualifié d'illusoire (puisqu'il est par principe *autre que* cette réalité). Bien entendu, tout ce scénario est présenté comme vrai, c'est-à-dire comme la réalité, ce qui nous confronte à une profonde contradiction.

Il convient de noter que ce dilemme malheureux découle du rejet par Hume de la logique inductive. Si l'induction est mise en doute, la pensée hypothétique devient une forme inacceptable de comportement cognitif humain, car dans une logique purement déductive (si tant est qu'une telle chose soit concevable), une thèse est soit vraie, soit fausse – aucun degré de vérité n'est admis. Une simple hypothèse, une thèse qui ne repose sur aucune preuve particulière autre que la signification de ses termes (le cas échéant), est, dans ce contexte, nécessairement fausse.[6]

---

[6] Ceux qui raisonnent ainsi oublient que la science n'est pas la certitude, mais la discipline au sein de l'incertitude (voir Feynman, p. 15-28). La science progresse par l'imagination, qui est nécessairement, au départ et en un sens toujours, quelque

la spéculation l'est d'autant plus (qu'elle soit métaphysique ou autre). Car une thèse spéculative n'est pas seulement hypothétique, mais de plus, il est impossible d'imaginer comment elle pourrait être un jour confirmée ou infirmée empiriquement. Autrement dit, non seulement elle n'est ni vérifiée ni falsifiée, mais elle est, par principe, ni vérifiable ni falsifiable. Dans ce contexte, la possibilité de trouver un jour un moyen de tester notre spéculation n'est pas recevable comme argument, car seules les certitudes, dans un sens ou dans l'autre, sont prises en compte.

Il convient de souligner que la dichotomie établie entre les choses en soi et les choses telles qu'elles apparaissent, quelle que soit la manière dont Kant l'a conçue, est comprise par lui comme impliquant *deux domaines antithétiques* . Ils sont présentés comme essentiellement sans relation l'un avec l'autre, ou du moins sans relation démontrable ; par conséquent, la divergence entre eux est inévitable (épistémologiquement sinon ontologiquement). Puisqu'ils sont sans relation ou de relation inconnue, ils sont nécessairement, en partie ou en totalité, contradictoires.

---

peu hypothétique. Une thèse est hypothétique même si elle est « à peine concevable », c'est-à-dire même si sa crédibilité se situe à la limite inférieure de la vérité, pourvu qu'elle n'ait pas été réfutée par l'expérience ou la logique. Une telle thèse conserve un certain statut et une certaine valeur épistémologiques, même si sa certitude n'est pas comparable à celle des thèses étayées par davantage de preuves. À l'autre extrémité de ce spectre de vérités, on trouve les vérités évidentes, c'est-à-dire les données empiriques pures ou les contradictions d'énoncés contradictoires.

Pour réfuter Kant, il faut d'abord se demander *comment il peut lui-même connaître suffisamment* ce domaine transcendantal pour savoir qu'il est sans rapport avec le domaine de la connaissance ordinaire, différent de celui-ci et contradictoire avec lui. S'il nie aux humains tout moyen d'accéder à la connaissance de cette « vraie réalité », il se contredit en abordant même la question, puisque le faire, même hypothétiquement, revient à prétendre posséder une forme de connaissance de cette réalité.

Il convient de noter que Kant considère également, dans certains contextes, que le domaine phénoménal est en quelque sorte *causé par* le domaine nouménal. Mais il lui serait difficile d'expliquer comment il est parvenu à une telle connaissance de la causalité, compte tenu de son système de croyances (concernant la connaissance empirique et la connaissance de la causalité). Par un tel raisonnement illogique, Kant nous impute une ignorance inextricable (dont il semble, bien sûr, être exempté, du moins dans une certaine mesure).

De toute évidence, Kant fonctionne simultanément sur deux plans. Comme tout homme, il se considère en contact avec la réalité extérieure et capable de savoir, dans une certaine mesure, si ses idées y correspondent ou non, si elles en sont la conséquence ou non. Par ailleurs, en tant que philosophe influencé par l'argument de Hume selon lequel nous ne connaissons que nos impressions et non les faits extérieurs qui, selon nous, les ont provoquées, il est intellectuellement contraint de rejeter toute croyance relevant du sens commun.

L'ensemble de son système philosophique est une tentative de concilier ces deux tendances ; mais il n'était pas suffisamment logique pour parvenir à une solution cohérente.

Comment, dès lors, parvenons-nous habituellement à la distinction entre réalité et apparence ? Quelle réponse pouvons-nous proposer en lieu et place de celle de Kant ? Il nous faut expliquer comment ces concepts sont compréhensibles tant pour Kant que pour nous, car sa capacité à parler de ces choses et notre capacité à le comprendre doivent être prises en compte et expliquées de manière satisfaisante.

En réalité, nous parvenons à ces concepts *en relation les uns avec les autres* . La réalité est pour nous une caractérisation *de* la plupart des apparences, *à l'exception* de celles que nous qualifions d'illusoires en raison des problèmes empiriques ou logiques insolubles qu'elles soulèvent. Ainsi, l'apparence est le *caractère commun* à la réalité et à l'illusion, plutôt que d'être l'égale de l'illusion et l'opposée de la réalité. Réciproquement, l'apparence est un aspect d'une réalité plus vaste, à savoir le fait que cette dernière est (au moins en partie) connaissable par la conscience.

Ainsi, les deux concepts sont en réalité liés – chacun engendrant l'autre, que ce soit par une voie épistémologique ou ontologique. Les choses en soi sont connues par une accumulation d'apparences ; nous percevons progressivement *des aspects, des parties ou des caractéristiques des* choses elles-mêmes et, par des comparaisons, des contrastes et d'autres actes logiques, nous

nous en formons des concepts crédibles. Le concept de « choses en soi » n'apparaît pas spontanément dans notre esprit, comme une sorte de récit indirect d'un monde extérieur au nôtre ; il se manifeste d'abord comme une caractérisation de la plupart des éléments de notre monde.

En pratique, la réalité apparaît donc comme *une sous-catégorie de* l'apparence, et non comme une catégorie phénoménologique *opposée à* celle-ci. Les deux concepts sont harmonieux, non dissonants. La réalité s'oppose parfois légitimement à l'illusion (les apparences illusoires), mais jamais à l'apparence en tant que telle (*en tant* qu'apparence), il est important de le noter. Toutes les apparences, réelles ou illusoires, font partie (aussi inégales soient-elles) d'un même monde. Et toutes les *réalités non apparentes* qui pourraient exister (comme on peut le supposer ou le conjecturer par extrapolation) font logiquement aussi partie de ce même monde.

C'est ainsi que ces concepts fondamentaux peuvent être logiquement conciliés. Kant n'a pas su le voir.

L'idée d'une mystérieuse « autre réalité » sous-jacente (ou supérieure, inférieure ou au-delà) à la réalité ordinaire est une construction plus récente, propre aux chamans, aux mystiques et aux philosophes. Elle peut receler une part de vérité, mais elle ne saurait remplacer le concept fondamental d'apparence réelle par opposition à apparence illusoire. Nous pourrons peut-être un jour établir un concept de « vraie réalité » ou de « réalité ultime » par opposition à la réalité ordinaire, grâce à une intuition mystique convaincante ou au

terme d'un long processus inductif, mais cela viendrait étendre ou approfondir la réalité telle qu'elle apparaît habituellement, au lieu de l'annuler.

Si nous désignons ce domaine présumé, habituellement caché, comme Kant l'a fait, « le domaine nouménal », une chose est sûre à son sujet : il ne consiste pas en « un autre ensemble de phénomènes », existant en quelque sorte indépendamment de la multiplicité des phénomènes de l'expérience ordinaire. Le « noumène » peut donc être considéré sans risque comme *unitaire et non phénoménal* . À partir de cette intuition, nous pouvons peut-être l'assimiler à l'Un sous-jacent du monisme philosophique, ou au « fondement originel de l'être » ou à l'« esprit originel » du bouddhisme, ou encore au Dieu du monothéisme.

Nos facultés . Affirmer que les choses ne sont pas, par nature, telles qu'elles paraissent, revient à affirmer que nos facultés de connaissance (quelles qu'elles soient [7]) leur donnent une apparence différente de ce qu'elles sont réellement. En opposant réalité et apparence, Kant soutient en fait que *le simple fait que nous possédions des facultés* de perception et d'entendement les invalide. Il considère comme allant de soi que de telles facultés de connaissance déforment

[7] Les facultés cognitives sont les appareils physiologiques et psychologiques qui rendent possible la conscience des choses autres que soi-même, et peut-être aussi de soi-même. Il n'est pas nécessaire de les définir plus précisément pour les examiner, même si l'on peut affirmer qu'elles comprennent (au moins de façon évidente) les organes des sens et le cerveau.

nécessairement la réalité – du simple fait qu'il s'agit de facultés, c'est-à-dire de structures quelconques par lesquelles la connaissance doit être acquise.

Bien sûr, Kant ne s'attaque pas aussi frontalement à nos facultés. Il prétend même les défendre, élargir leurs capacités. Mais en *leur attribuant* le pouvoir de donner un sens aux impressions sensorielles, il restreint considérablement *nos* facultés de connaissance et crée ainsi un *fossé infranchissable* entre nous et le monde qui nous entoure. Il découle logiquement de sa doctrine que nos facultés sont incapables de nous mettre en contact avec la réalité véritable et ne peuvent nous en fournir qu'une apparence.

Mais cette affirmation implicite de sa part n'est absolument pas prouvée, ni par déduction ni par induction. Elle repose sur l'analyse de Hume sur la question ; or, si nous l'examinons, nous constatons qu'elle comporte de nombreuses erreurs factuelles et de raisonnement. De plus, en prétendant connaître les capacités et les limites de nos facultés, Kant se livre – dans le cadre de son propre système philosophique – à une connaissance transcendantale. Car si nous ne pouvons connaître que les *produits cognitifs de* nos facultés, alors non seulement la réalité extérieure est inconnaissable, *mais nos facultés elles-mêmes* le sont également. Selon son régime, connaître notre

intermédiaire… Les facultés seraient en principe aussi impossibles à connaître que ce qui se trouve au-delà d'elles [8].

Le doute fondamental de Kant et le vaste système philosophique qu'il a bâti autour ne sont, en dernière analyse, que des affirmations arbitraires nées d'une profonde confusion personnelle. Aussi intelligent et bien intentionné qu'il ait pu être, c'est là le fond du problème. Si certains trouvent l'ensemble crédible, c'est simplement parce qu'ils n'ont pas suffisamment réfléchi aux implications – autrement dit, parce qu'ils sont encore aussi perdus que lui.

Pour illustrer la conception kantienne de nos facultés par une analogie physique, ce serait comme affirmer que le simple fait que l'eau circule dans un tuyau prouve que ce qui en sort n'est pas de l'eau, ou de l'eau sale. De même, ce serait comme dire que l'information traitée par un ordinateur est nécessairement mélangée par celui-ci (c'est-à-dire que parfois, on lui fournit un 1 et il renvoie spontanément un 0, ou inversement). Certains systèmes physiques influencent significativement les données qu'ils traitent, mais il ne s'ensuit pas que ce soit le cas pour tous.

Il en va de même pour nos mécanismes sensoriels et notre cerveau. Il est tout à fait concevable que nos facultés transmettent l'information sans la déformer. Un filtre ne fonctionne pas nécessairement mal. Pour affirmer qu'il fonctionne toujours mal, il faudrait le démontrer précisément. On ne peut pas simplement le dire, ni

[8] Notez bien cette pensée réflexive, que beaucoup de commentateurs de Kant ont négligée.

généraliser à partir de certains dysfonctionnements. On ne peut pas supposer que tout ce qui se trouve entre nous et le monde bloque ou déforme nécessairement notre perception ; certains écrans sont parfaitement transparents.

De plus, on ne peut supposer que nos facultés se déforment *sans se contredire* , puisque nous les utilisons vraisemblablement pour l'affirmer. *Par conséquent* , une certaine absence de distorsion doit logiquement être admise. Cet argument porte un *coup fatal* à toute idée de dysfonctionnement constitutionnel des facultés de connaissance humaines. Si Kant rétorque que sa propre affirmation est la seule exception à la règle, il est logiquement tenu d'en fournir une preuve convaincante, qui, pour une raison crédible, exempte précisément les facultés *qu'il* utilise pour formuler cette affirmation. La charge de la preuve lui incombe s'il souhaite s'exempter de son scepticisme à l'égard de nos facultés.

De plus, contrairement à ce que suggérait Kant, nous ne filtrons, ne modelons, ne formatons ni n'affectons d'aucune autre manière notre expérience du monde par le biais de « formes » telles que l'espace et le temps ou la causalité. Nous *projetons plutôt mentalement des « calques »* (c'est-à-dire des modèles transparents) sur le champ des apparences, le divisant mentalement en parties et en entités distinctes, de tailles et de distances variables, supposant les contours et la profondeur des choses, comparant et contrastant leurs dimensions, notant mentalement les séquences d'événements, leurs présences et leurs absences, leurs fréquences.

C’est à partir de ces observations et raisonnements initiaux que nous procédons à la conceptualisation et tirons de nombreuses conclusions sur le monde. Bien qu’influencées par l’objet, ces observations n’affectent en rien l’objet lui-même.

Par exemple, lorsque nous incluons tous les êtres humains dans la catégorie « humains », nous ne modifions en rien la nature même des êtres que nous appelons humains, mais nous n'influençons que notre perception (ou plutôt notre conception) de ces êtres, sous-entendant qu'ils possèdent certaines caractéristiques communes et distinctives justifiant leur regroupement. Une telle classification n'est toutefois *qu'une simple hypothèse inductive* , car il n'est pas exclu qu'une autre classification puisse nous paraître plus appropriée ultérieurement. L'histoire de la biologie, par exemple, est jalonnée de tels changements de classification.

Plus fondamentalement, les sens ne servent pas *d'intermédiaires* entre nous et le monde qui semble les entourer (et ne nous le dissimulent donc pas). Nous faisons d'abord l'expérience *directe du monde extérieur* . Les sens jouent un rôle dans le déclenchement et la mémorisation de cette expérience, mais ils ne l'entravent ni ne l'obscurcissent. *C'est la seule hypothèse cohérente* concernant la perception du monde extérieur . Affirmer l'hypothèse inverse (à savoir que nous ne percevons pas la matière, mais seulement de simples images ou d'autres effets mentaux de la matière) est contradictoire ; par conséquent, la vérité de notre hypothèse est évidente et logiquement irréfutable.

Il est essentiel que la philosophie atteigne enfin sa pleine maturité et accepte d'être disciplinée par la logique inductive autant que déductive [9]. Les philosophes doivent comprendre, accepter et intégrer le fait que *toute* théorie aboutissant à une contradiction doit être abandonnée et remplacée par une autre, ou du moins modifiée jusqu'à devenir cohérente. Si nous évaluons la théorie kantienne de la connaissance à l'aune de ce principe indubitable et incontournable, nous sommes logiquement contraints de la rejeter. Toute philosophie est *une hypothèse inductive* qui doit gagner et conserver notre respect, au même titre que les thèses proposées dans d'autres disciplines.

Si, à l'instar de Kant, nous persistons à suivre *l'hypothèse de Hume* selon laquelle nous ne percevons pas le monde tel quel, mais seulement des impressions ou des idées qui peuvent ou non refléter le monde, nous ne nous donnerons jamais la possibilité d'explorer *l'hypothèse alternative* selon laquelle nous percevons bel et bien le monde tel quel. L'hypothèse sceptique de Hume est incohérente. L'hypothèse alternative est certes difficile à développer, mais au moins elle est cohérente. Si nous restons paralysés par la perspective de Hume, nous ne ferons jamais l'effort d'imaginer et de tester des moyens de développer la théorie de la perception directe.

---

9 Ce serait une véritable « révolution copernicienne » – ou plutôt, une évolution ! Libérer la philosophie de la répétition incessante des mêmes erreurs. Dépasser nos schémas de pensée.

Nos opérations cognitives sont en principe transparentes ; elles n'affectent en aucune façon directement les objets que nous observons ni ne modifient leur apparence. Du moins, elles ne le font pas *si nous veillons à* ne pas nous laisser emporter par nos idées sans tenir compte des détails et de la logique. Si nous observons et raisonnons de manière vague et superficielle (ou pire encore, de manière perverse), nous pouvons bien sûr nous attendre à des distorsions. Cela constitue un mauvais usage, une utilisation inappropriée, de nos facultés.

L'être humain est, assurément, *faillible* . D'abord, notre ignorance est grande, du simple fait de l'immensité du monde qui nous entoure. Ensuite, nous avons souvent des perceptions (ou plus précisément, des conceptions) erronées, comme nous le découvrons par la suite. Nombre de nos idées et théories se sont révélées fausses, bien que nous y ayons adhéré longtemps. Et bien sûr, sous l'influence de ces croyances erronées, nos perceptions et conceptions sont quotidiennement faussées : nous pouvons (a) ne pas percevoir certaines choses présentes parce que nous ne nous y attendons pas ; (b) percevoir des choses absentes ou les percevoir incorrectement, en confondant notre imagination ou nos attentes avec nos observations ; ou (c) mal interpréter ce que nous percevons ou ne percevons pas.

Cependant, les effets négatifs que nos croyances acquises peuvent avoir sur nos perceptions et conceptions ultérieures ne doivent pas être considérés comme un aveuglement ou une distorsion due à nos facultés cognitives. Certes, nous ne

sommes pas infaillibles, mais cela n'implique pas que nous soyons *entièrement* faillibles. Dans de tels cas, les problèmes résident simplement dans un manque d'information et, plus regrettable encore, dans une pratique logique imparfaite, comme le fait d'ignorer des détails, de tirer des conclusions hâtives, etc. La preuve que nos facultés ne sont pas en cause est que *c'est grâce à elles mêmes que nous décelons et corrigeons parfois les erreurs en question* .

Nos conceptions, et plus largement nos théories, peuvent bien sûr avoir une incidence *indirecte, a posteriori, en influençant nos actions* à l'égard des objets concernés. Par exemple, si certains considèrent les membres d'une autre race comme des sous-hommes, cette pensée les incitera à commettre des actes racistes, blessant et peut-être même tuant ceux qu'ils haïssent. Mais cette destruction de l'objet par des actes fondés sur des pensées erronées ne doit pas être confondue avec la distorsion cognitive telle que la suggère Kant. Elle survient, rappelons-le, après coup.

L'induction . L'attaque dont Hume, Kant et bien d'autres philosophes ont fait l'objet contre nos facultés est fondamentalement due à une incapacité à prendre en compte et à comprendre le raisonnement inductif. Contrairement à ce que pensait Hume, comme je l'ai démontré ailleurs, il n'existe pas de « problème de l'induction ». Hume a simplement commis des erreurs majeures d'induction et de déduction lorsqu'il a soulevé ce problème et d'autres problèmes connexes. Quant à Kant, il a accepté sans réserve

la position de Hume, sans aucun examen véritablement critique.

Le principe d'induction valide la connaissance humaine en exigeant de ceux qui la nient qu'ils fassent plus que simplement affirmer leur scepticisme : ils doivent fournir une hypothèse pertinente, cohérente et suffisamment empirique pour étayer leur position théorique. S'ils ne peuvent le faire, nous pouvons raisonnablement continuer à nous fier à nos sens et à notre raison. Si nous examinons attentivement leurs doutes, nous constatons qu'il s'agit d'hypothèses (voire de spéculations) qui renvoient, de manière plus ou moins explicite, à des difficultés réelles ou imaginaires des conceptions traditionnelles, mais qui ne sont pas exemptes de faiblesses tout aussi, voire plus, importantes.

Le principe de l'induction est que ***ce qui apparaît peut être considéré comme la réalité jusqu'à ce que nous ayons une expérience ou une raison qui suggère que nous sommes victimes d'une illusion*** .

L'apparence est la réalité, sauf preuve du contraire. Le scepticisme absolu est logiquement impossible ; les sceptiques doivent étayer leurs thèses par des arguments précis. Ce principe sous-tend les lois de la pensée d'Aristote et les unit en une formule méthodologique unique et très puissante.

On ne peut soutenir l'hypothèse contraire selon laquelle l'apparence elle-même prouverait l'illusion, car une telle affirmation serait contradictoire. Si toute apparence est illusoire, alors le caractère illusoire de l'apparence est

illusoire. Il s'ensuit qu'au moins certaines apparences sont réelles – *qu'il faut admettre comme* telles. Pour affirmer qu'une chose, quelle qu'elle soit, est illusoire, il est nécessaire de présenter des preuves ou des arguments *précis* à cet effet. L'illusion ne peut être qu'exceptionnelle ; elle ne saurait être considérée comme la règle. Car l'illusion est par définition la négation de la réalité ; par conséquent, pour affirmer une illusion, il faut d'abord reconnaître une certaine réalité. Il n'y a pas d'échappatoire à cette logique, bien que les sophistes persistent à l'ignorer.

Par « apparence », nous entendons le caractère commun aux « réalités » et aux « illusions » – c'est-à-dire ce que ces deux caractérisations contradictoires d'une même « chose » ont en commun. Ces trois termes impliquent, lorsqu'on les emploie, l'existence et le contenu de la conscience. Ainsi, une apparence est quelque chose, réel ou illusoire, *dont nous avons conscience* . Elle *existe* au moins dans cette mesure, c'est-à-dire comme objet de conscience, mais pas nécessairement au-delà de la conscience. Si elle n'existe *que* dans la conscience, elle est illusoire ; si elle existe *à la fois* dans la conscience et en dehors d'elle, elle est réelle.

Il est important de noter que le concept d'apparence est neutre quant à la question de savoir si le contenu actuel de la conscience est « objectif » ou « subjectif ». L'apparence est un niveau de considération antérieur à la résolution de cette question. Ainsi, l'apparence n'est « ni objective ni subjective » – ou, plus précisément et de façon moins paradoxale, elle laisse cette question en suspens pour le moment.

Nous considérons que de nombreuses choses existent aussi à notre insu ; autrement dit, nous croyons en des choses *réelles bien qu'invisibles* . Nous partons du principe que les événements de notre expérience n'apparaissent pas tous simultanément, mais certains à un moment, d'autres à un autre ; de plus, certaines choses disparaissent, puis réapparaissent peut-être. Par ailleurs, des personnes différentes ont des expériences différentes. Ainsi, par extrapolation, à la manière d'une hypothèse inductive convaincante visant *à intégrer toutes ces données* , nous reconnaissons une réalité au-delà des apparences.

Cependant, cette hypothèse ne peut être discutée de manière cohérente qu'avec une grande prudence. Nous ne pouvons prétendre connaître quelque chose qui est extérieur à la conscience, car dès que nous formulons une telle affirmation, nous l'incluons dans la conscience. Nous pouvons en revanche prétendre connaître *quelque* chose conceptuellement et indirectement, sans pour autant en avoir une pleine conscience, au sens où l'entend l'expérience directe. Nous pouvons affirmer de manière cohérente une connaissance hypothétique, sans pour autant en impliquer la finalité catégorique. Autrement dit, dans un cadre inductif, il existe *des degrés* entre la connaissance et l'ignorance.

Ce que je souhaite souligner ici, c'est que, contrairement à nombre de philosophes qui m'ont précédé, en critiquant l'idée kantienne d'une réalité « transcendantale » ou « nouménale », je ne lui refuse pas, ainsi qu'à nous, le droit à la spéculation métaphysique (ou même à une forme de

conscience transcendantale directe). Ce n'est pas la conception (ni même la perception ou l'aperception) d'une réalité au-delà de celle que nous expérimentons habituellement que je conteste. Dès lors, quel est le problème avec la conception de Kant ? Simplement ceci : il oppose le domaine transcendantal présumé *au* domaine ordinaire, tant sur le plan épistémologique qu'ontologique.

Il soutient que, techniquement, une telle réalité est inconnaissable , *tout* en laissant entendre qu'il en sait suffisamment pour l'affirmer d'une certaine manière. Il la considère comme radicalement différente, voire opposée, à l'apparence, alors même qu'il estime que nos sens n'ont accès qu'à l'apparence. Ce sont ces contradictions internes, qui confèrent à la théorie de Kant son caractère paradoxal (et donc sa « profondeur », selon certains esprits naïfs), qu'il convient de souligner et de remettre en question.

Il serait logiquement tout à fait acceptable d'affirmer que, quelles que soient nos connaissances, nous ne serons jamais omniscients ; autrement dit, qu'il y a toujours plus à apprendre. Il serait même tout à fait acceptable de dire qu'il existe des choses que nous ne connaîtrons jamais, que nous ne pouvons « connaître » que de manière très spéculative. Tout cela est cohérent si l'on formule cette idée en termes de probabilité inductive, c'est-à-dire comme une projection hypothétique du donné vers le inconnu ou le largement inconnaissable. Mais on ne peut la proposer comme Kant le faisait, comme une vérité catégorique, connue par des moyens totalement « déductifs ».

Pour donner un exemple concret : on peut imaginer que notre univers, l'univers matériel des physiciens et des astronomes [10], n'est qu'un grain de poussière dans un univers matériel infiniment plus vaste, rempli de milliards d'autres grains de poussière semblables. La science pourrait parvenir à une telle conclusion pour une raison ou une autre (une idée similaire est déjà suggérée par la théorie des cordes, avec ses nombreuses nouvelles dimensions). On pourrait aussi concevoir cela comme une possibilité toujours spéculative, en arguant que nos télescopes et autres instruments d'observation ne peuvent par définition nous permettre d'explorer l'univers au-delà des 13,7 milliards d'années qui nous sont visibles.

De telles affirmations finales diffèrent profondément de la conception kantienne d'une réalité transcendante. Non pas en raison d'éventuelles connotations mystiques que sa théorie pourrait receler – car nous pourrions formuler des spéculations cohérentes à cet égard également –, mais simplement parce que l'univers plus vaste qu'elles proposent est présenté comme *un prolongement* de l'univers apparemment plus petit, et non comme son antithèse. Dans cette perspective non kantienne, l'expérience demeure le fondement ultime de toute connaissance, aussi éloignée et spéculative soit-elle sur le plan inductif. Même si de telles

---

10 Bien que la science actuelle estime l'univers à 13,7 milliards d'années-lumière de large, elle n'exclut pas catégoriquement quelque chose au-delà ; comme le dit Feynman : « mais il continue, avec sa limite aussi inconnue que le fond de la mer sans fond » (p. 10).

spéculations sont, en grande partie, invérifiables et irréfutables, elles restent au moins aussi cohérentes que possible avec l'expérience.

Dans la perspective kantienne, en revanche, l'expérience est dévalorisée et finalement annulée. Premièrement, elle est purement et simplement rejetée, car incapable *par elle-même* de nous informer sur le moindre aspect de la réalité ; nous devons nous appuyer sur des « formes de sensibilité et d'entendement » non empiriques pour en tirer la moindre connaissance . Autrement dit, dans la connaissance ordinaire, l'expérience est pratiquement inexistante avant que la raison n'intervienne et ne lui donne forme de manière créative. Deuxièmement, en ce qui concerne la connaissance de la réalité *ultime* , l'expérience (et la raison, de fait) est dépourvue de toute valeur épistémologique ou signification ontologique. En d'autres termes, l'expérience (et la raison, de fait) est trompeuse *par principe* , c'est-à-dire nécessairement fausse.

C’est cet « idéalisme » transcendantal radical (c’est-à-dire cet antiréalisme) qui caractérise la philosophie de Kant et la rend logiquement intenable. Nombre d’observateurs et de commentateurs ne perçoivent pas cette antinomie fondamentale chez Kant, car son discours est très complexe et d’une grande portée, et regorge d’ *approximations* de la condition humaine qui semblent raisonnables en apparence. Bien sûr, beaucoup d’autres penseurs sont conscients des confusions que la philosophie de Kant a engendrées.

2. LA DICHOTOMIE ANALYTIQUE-SYNTHÉTIQUE

La dichotomie kantienne entre le monde qui nous apparaît et un monde inconnu, plus réel encore, repose sur sa **théorie particulière de la logique et s'en trouve étayée** . Je fais notamment référence à sa dichotomie analytique-synthétique.

Selon lui, une proposition comme « tous les célibataires sont des hommes non mariés » est analytique, c'est-à-dire qu'on peut en déduire sa vérité par la simple analyse des termes ou concepts impliqués [11]. Ainsi, « analytique » renvoie à une connaissance purement rationnelle, qui ne requiert pas l'expérience. Cela implique que toutes les propositions analytiques sont « a priori ». De plus, elles sont toutes (logiquement) « nécessaires », puisque leur vérité est

[11] Kant considérerait également la phrase négative « les célibataires ne sont pas des hommes mariés » comme analytique, puisqu'elle se déduit (par obversion) de « les célibataires sont des hommes non mariés ».

incontestable. Les nier reviendrait à commettre une antinomie [12].

Ainsi, une proposition comme « tous les célibataires sont des hommes non mariés » est à la fois ***analytique, a priori et nécessaire*** (donc universelle, certaine et fixe). En revanche, une proposition comme « tous les célibataires sont heureux » est ***synthétique, a posteriori et contingente.*** (et donc particulier, incertain et variable) – car nous ne pouvons pas déterminer par des moyens rationnels seuls si cela est vrai ou faux, mais devons examiner la question empiriquement sans aucune certitude de succès [13].

---

12 Cela paraît impressionnant ; mais à y regarder de plus près, on constate que les énoncés analytiques ne sont que des tautologies, ils ne font que répéter la même chose sous d'autres formes. Ils ne contiennent donc que peu d'informations, voire aucune (c'est du moins la conclusion à laquelle parviennent souvent les commentateurs, mais voir plus loin). C'est pourquoi la dichotomie analytique-synthétique présente une certaine analogie avec la dichotomie transcendantale-immanente. Les énoncés analytiques de Kant semblent exister sur un plan idéal, distinct des plans synthétiques, tout comme la réalité transcendantale est séparée des apparences immanentes quotidiennes.

13 Kant a spéculé sur la possibilité de propositions à la fois *synthétiques et nécessaires.* Hume avait auparavant nié une telle possibilité, notamment en rejetant la nécessité de la connexion dans les relations causales. À mon sens, cela renvoie simplement à ce qu'on appelle, à juste titre, « loi naturelle » ou *nécessité naturelle* (par opposition à la nécessité logique). Comme je le démontre dans mon ouvrage **Logique du futur** , de telles propositions peuvent effectivement être validées par induction ; la nécessité naturelle est connaissable par généralisation à partir de l'actualité.

(Les exemples cités plus haut, concernant les célibataires, sont parmi les plus fréquemment utilisés aujourd'hui par les commentateurs. Les exemples de prédilection de Kant étaient en réalité « tous les corps sont étendus » et « tous les corps sont lourds ». Nous les laissons de côté pour le moment, car ils soulèvent des complications sans rapport avec notre propos. Nous les examinerons plus loin.)

Or, cette théorie logique de Kant est tout simplement absurde. C'est une construction superficielle et illogique. Comme nous le montrerons, les propositions analytiques portent mal leur nom ; elles n'ont rien à voir avec l'analyse – et elles ne sont ni purement a priori ni logiquement nécessaires.

Signification . Lorsque nous disons qu'un célibataire est un homme non marié, nous n'analysons aucune vérité préétablie, ni ne nous livrons à une déclaration totalement arbitraire (contrairement à ce que certains commentateurs ont pu prétendre). Dans ce cas précis, nous introduisons volontairement, par souci de concision, le terme « célibataire » en remplacement de l'expression « homme non marié » employée jusqu'à présent. Il s'agit en apparence d'une simple assimilation de mots, d'une « définition » du mot « célibataire » par l'expression « homme non marié », une tautologie.

Mais plus fondamentalement, que faisons-nous ? Nous *transférons délibérément le sens de l'expression* « homme non marié » au néologisme « célibataire ». Ce « sens »

implicite n'est pas une simple définition verbale, mais nous renvoie en définitive à quelque chose qui dépasse le cadre des mots – à l'expérience (et aux abstractions que nous en faisons). Le sens d'un mot, c'est ce que nous lui *attribuons* , c'est-à-dire l'expérience (et plus largement l'abstraction) que nous avons inventée pour représenter dans notre pensée. L'intention d'un mot, c'est ce sur quoi nous voulons *attirer notre attention* .

Le mot sert de moyen mnémotechnique, de rappel de quelque chose d'fondamentalement indicible. Ainsi, lorsque nous disons : « les célibataires sont des hommes non mariés », nous ne nous contentons pas de jongler avec des symboles vides de sens. L'expression « hommes non mariés » doit d'abord avoir une signification pour nous ; elle doit nous renvoyer à une signification *qui dépasse les mots* . Définir les « célibataires » comme « hommes non mariés » revient alors à transmettre, à faire passer du sens, c'est-à-dire à rediriger l'intention. L'expression définissante attire notre attention sur certains objets ou contenus de la conscience ; et ensuite, le mot défini est attribué à ces mêmes objets ou contenus de la conscience.

Lorsque nous consultons un dictionnaire pour trouver la définition d'un mot inconnu, nous ne cherchons pas simplement des synonymes. Nous espérons que cette définition nous orientera (approximativement, sinon précisément) vers le sens du mot. Les mots de la définition sont des moyens d'y parvenir ; ils ne sont pas la fin en soi. Ce ne sont que des guides.

Le processus en jeu ici est très similaire à celui de la traduction d'une langue à l'autre. Par exemple, l'affirmation « un célibataire ≡ a bachelor » signifie l'équivalence entre le mot français et son équivalent anglais. Cette équivalence n'est pas seulement verbale, mais aussi sémantique ; autrement dit, ce ne sont pas seulement les mots qui sont mis en correspondance, mais aussi leurs significations. Compte tenu de ces significations, une telle équivalence constitue donc un énoncé de fait objectif. On ne peut pas mettre n'importe quel mot d'une langue sur un autre, et de telles équivalences doivent souvent être soigneusement nuancées, car il n'existe pas de mots parfaitement identiques.

Il s'ensuit que, même si notre choix du mot « célibataire » comme synonyme d'« homme non marié » est conventionnel et plus ou moins arbitraire, bien que nous préférions souvent nous référer à l'étymologie pour créer de nouveaux mots [14], la signification de cette proposition repose néanmoins, en définitive, sur des données empiriques. Dans notre exemple, le sens dépend de notre existence au sein d'une société où les hommes et les femmes peuvent conclure un contrat appelé mariage, assorti de droits et d'obligations pour chacun. Un homme non marié est donc un homme qui n'a pas conclu un tel contrat. Et « célibataire » est alors considéré comme l'abréviation de « homme non marié ».

---

[14] Il est important de noter que la convention ici se limite aux *sons linguistiques* (et à leurs lettres correspondantes) que nous choisissons pour la tâche à accomplir. Il s'agit d'une liberté de choix très superficielle.

Le sens du mot célibataire n'est donc certainement *pas* Contrairement à ce que certains logiciens pensent à tort, *l'expression « homme célibataire » n'a pas de sens précis. En réalité, le sens des mots « célibataire » et « homme célibataire » réside dans le fait apparent* qu'ils sous-entendent. Ils sont interchangeables car nous leur avons volontairement attribué une signification factuelle commune (totalement réelle ou en partie imaginaire). Nous n'avons pas toujours besoin de mots pour comprendre ; cependant, les mots facilitent les processus de pensée et la communication plus complexes, et ces transferts de sens sont donc généralement utiles. Bien qu'ils augmentent le nombre de mots dans notre langue, l'utilisation de formules verbales plus courtes nous permet d'exprimer des pensées plus longues.

De toute évidence, tout cela implique un contenu empirique spécifique, et généralement aussi un contenu abstrait (issu d'autres expériences, mais ayant fait l'objet d'un traitement rationnel). Ce n'est pas quelque chose d'aussi détaché de l'expérience que Kant le laisse entendre. Si je vous dis « tous les célibataires sont des hommes non mariés », vous vous exclameriez « Quoi ? ». Ce serait un exemple de définition indépendante de l'expérience, c'est-à-dire dépourvue de tout sens (hormis le sens de la structure de la phrase et des mots « tous » et « sont », que j'ai délibérément conservés pour appuyer mon propos [15]). « Tous les célibataires sont des

[15] Si j'avais dit : « shbam lkitzerlo abcumskil shworgers lik », vous auriez été encore plus perplexe. Les logiciens qui prétendent posséder des langages artificiels, ou des constructions purement

hommes non mariés » n'est évidemment pas une définition aussi fantaisiste.

Une petite digression sur *la polysémie* , c'est-à-dire la multiplicité des significations, s'impose ici.

Deux mots (ou plus) différents sont dits **synonymes** s'ils ont le même sens. Ces mots diffèrent par leur prononciation et/ou leur orthographe, mais ils signifient la même chose. Il convient toutefois de distinguer les synonymes *exacts des synonymes approximatifs* , car si la synonymie se réfère théoriquement à des sens identiques, en pratique, elle s'applique à des mots aux sens proches. En effet, il est clair que des mots différents n'ont pas forcément le même sens ou des sens différents ; leurs significations peuvent *se chevaucher à des degrés divers* , c'est-à-dire que leurs intentions peuvent converger plus ou moins. Certaines paires peuvent être parfaitement synonymes ; mais souvent, elles ne sont que plus ou moins synonymes. De même, *les antonymes* (mots de sens opposés) peuvent avoir des sens strictement incompatibles, ou (dans des limites raisonnables) des sens plus ou moins contradictoires.

Inversement, un seul mot – c'est-à-dire un seul par sa prononciation et/ou son orthographe – peut avoir

---

symboliques, sont soit stupides, soit malhonnêtes, car ils oublient ou dissimulent le fait qu'ils ont besoin d'un langage existant (le français courant, ou autre) pour communiquer leurs idées, à eux-mêmes et aux autres. Ignorer ce « petit détail » est une faute intellectuelle grave.

deux (ou plusieurs) sens. Il est important de noter que ces mots peuvent se prononcer de la même façon et s'écrire différemment, ou se prononcer différemment et s'écrire de la même façon, ou encore être identiques à la fois par leur prononciation et leur orthographe. Dans tous les cas, bien que le mot en question soit matériellement unique, il équivaut en réalité à deux mots, puisqu'il possède plusieurs sens ou significations. Ces deux mots – deux par le sens mais pas par leur apparence – sont dits **homonymes** . Leur ressemblance superficielle ne doit pas être prise au pied de la lettre, qu'elle soit accidentelle, fortuite ou intentionnelle. Il convient toutefois de noter que le mot peut avoir des sens *plus ou moins divergents* – autrement dit, ses différentes interprétations peuvent être sémantiquement très proches ou très éloignées.

Ainsi, la synonymie et l'homonymie peuvent toutes deux présenter une polysémie. Parfois, cette pluralité de sens est dissimulée dans une synonymie ; parfois, dans une homonymie. Dans tous les cas, une certaine confusion peut en résulter. C'est pourquoi il est toujours judicieux de distinguer l'apparence extérieure des mots (les mots en tant que sons ou images matériels) et leur sens interne (leur signification voulue, ce qu'ils signifient réellement dans leur usage actuel). Des sons ou des images dépourvus de toute signification ne peuvent être qualifiés de mots : s'ils ne symbolisent rien, ce ne sont pas des symboles ; inversement, s'ils

symbolisent quelque chose, cela ne signifie pas qu'ils ne symbolisent rien d'autre. Le langage n'est pas toujours simple et rigide.

Quelques précisions s'imposent concernant les termes *« ambiguïté »* et *« équivoque »* . Ces deux termes peuvent être considérés comme équivalents, ou au contraire opposés. Le terme « ambigu » est relativement clair : il signifie une incertitude, une difficulté à choisir l'interprétation ou la conclusion appropriée. Il suggère donc une homonymie. L'étymologie d'« ambiguïté », « les deux actions », le confirme : [un mot avec] deux intentions. Le mot « équivoque » est plus ambigu. Il est souvent utilisé comme synonyme d'« ambiguïté ». Cette équivalence est suggérée par l'étymologie d'« équivoque », qui signifie « même discours », c'est-à-dire un même mot [mais de sens différent]. Cependant, on peut aussi distinguer ces termes si l'on comprend l'équivoque comme signifiant : même [sens, mais discours différent]. En ce sens, l'équivoque est synonyme.

Il convient également de préciser que l'ambiguïté et l'équivoque sont souvent intentionnelles, à l'instar d'un mensonge délibéré, d'une tentative de manipuler les mots ou les significations afin de se tromper soi-même ou d'induire autrui en erreur. Bien entendu, elles n'ont pas nécessairement de telles implications ; elles apparaissent souvent dans notre discours comme de simples expressions d'inattention, d'ignorance ou

> de stupidité. Quoi qu'il en soit, il est clair que de telles confusions de mots et de significations peuvent perturber considérablement le raisonnement. Par exemple, un syllogisme dont le moyen terme est ambigu peut aboutir à une conclusion erronée. De même, si le terme mineur ou majeur a un sens différent dans la conclusion et dans les prémisses, on se trouve face à une inférence illicite. C'est ce qu'on appelle communément le sophisme d'équivoque.

Il convient d'ajouter au passage, sans entrer ici dans une théorie complète de la définition, que l'exemple des « célibataires » (couramment employé dans le présent contexte) ne représente qu'un seul type d'acte de définition. Dans ce cas, on part d'une description définissante, à savoir « hommes non mariés », et on attribue ensuite un nom à la chose concernée (j'appelle cela une définition déductive). Cependant, dans de nombreux cas, sinon la plupart, on procède dans le sens inverse, *de manière plus inductive* .

Nous partons d'une intuition vague : il existe quelque chose qu'il nous faut nommer et étudier. Nous donnons un nom à cette intuition. Ce nom est, pour l'instant, tout ce qui la « définit » ; il nous permet d'appréhender le phénomène, ou de constituer la boîte à souvenirs dans laquelle nous collecterons et stockerons les informations le concernant. Ensuite, nous étudions la matière, de manière empirique et rationnelle, en la décrivant de diverses façons.

Progressivement, nous sélectionnons un aspect du phénomène étudié comme définition. Il peut s'agir d'un

prédicat catégorique ou conditionnel, ou d'une conjonction de prédicats, de toute nature. Par exemple : « Tous les X sont Y » ou « Les X font Y sous les conditions Z ». Nous pouvons ultérieurement juger ce choix inapproprié pour une raison ou une autre (par exemple, la définition proposée peut s'avérer non universelle, non inconditionnelle ou non exclusive) et choisir un autre élément de la description du phénomène comme définition.[16]

Si l'on examine ce processus de plus près, on constate qu'il fonctionne essentiellement *par analogie* . L'importance de l'analogie dans la connaissance humaine est capitale, et pourtant elle est rarement évoquée. Lorsque nous classons deux ou plusieurs choses sous un concept ou un nom commun, ou que nous les mettons en relation théoriquement, nous supposons qu'elles sont analogues à certains égards. Les idées et les théories nouvelles se formulent par analogies successives ; elles ne peuvent être inventées *ex nihilo* , sans remodeler un matériau expérientiel préexistant (et généralement en partie rationnel). Dans le cas de la définition inductive, une ressemblance vague entre certains phénomènes constitue le moteur de notre recherche.

---

16 Par exemple, nous avions un mot pour désigner les « hommes » (c'est-à-dire les êtres humains) bien avant de pouvoir les définir. Aristote a proposé la notion d'« animaux rationnels » tardivement dans l'histoire de l'humanité, et la biologie moderne a proposé ses propres définitions bien plus tard. Jusqu'alors, et encore aujourd'hui, les gens étaient parfaitement capables d'utiliser et de comprendre le mot « humanité », en se basant sur des similitudes perçues malgré des différences perçues, même s'ils n'en possédaient pas de définition verbale, ni même n'avaient songé à le définir.

Compte tenu de cet acte alternatif de « définition », on peut constater l'insuffisance de la théorie de Kant [17]. Il s'est concentré uniquement sur un processus de définition, qui semblait superficiellement « analytique », et a ignoré le processus plus important que nous venons de décrire, qui est clairement inductif, c'est-à-dire manifestement « synthétique » [18].

Vérité . Il découle de cette analyse – et j'emploie ici le terme « analyse » dans son sens le plus rigoureux – que la proposition « tous les célibataires sont des hommes non mariés » est en réalité, sous-jacente, aussi synthétique, a posteriori et contingente que la proposition « tous les

---

17 Et certaines théories apparentées, développées par certains de ses successeurs, notamment les « positivistes logiques » du XXe siècle . Il est intéressant de noter la réflexion d'un éminent scientifique à ce sujet : « une définition d'une extrême précision est souvent inutile, et… le plus souvent impossible » (Feynman, p. 20). Si elle est « souvent inutile », c'est parce qu'une définition figée figerait notre savoir dans un état prématuré : le savoir doit avoir l'espace et le temps de se développer.

18 Il convient de préciser que lorsqu'on a affaire à un mot vague, non encore défini, de ce type, on ne peut pas dire qu'on se réfère à ses objets. Cette précision vise à éviter toute confusion avec la distinction ultérieure (après Frege) entre sens et référence. En pratique, **le mot construit par induction est vague *tant* par sa référence (nous ne connaissons pas encore tous ses objets) que par son sens (nous ne savons pas encore quelle partie de sa description finale deviendra la partie définissante)** . Tout ce que nous avons à saisir, c'est une vague notion d'une certaine ressemblance entre certaines choses rencontrées jusqu'à présent. Il est important de garder cette remarque à l'esprit.

célibataires sont heureux ». Affirmer que « tous les célibataires sont des hommes non mariés » *est vrai suppose* que nous devons croire en *l'existence* de ce que nous appelions auparavant « hommes non mariés ». Même si le mot « célibataire » est arbitrairement assimilé aux termes précédents, le sens sous-jacent est toujours nécessaire pour lui donner un sens. Si (et seulement si) l'objet visé semble exister, il est raisonnable de qualifier une telle proposition de vraie.

À ce stade, il convient de se demander : qu'en est-il des termes imaginaires ? Par exemple, en quel sens l'affirmation « les licornes sont des chevaux avec une corne sur le front » repose-t-elle sur des bases empiriques ? Ici, la relation entre le terme défini et le terme définissant est la même qu'auparavant, mais ce dernier renvoie à quelque chose d'imaginaire. Néanmoins, cette imagination n'est qu'un réarrangement d'expériences passées. Nous avons vu des chevaux et des cornes, et nous associons ces souvenirs d'une certaine manière dans notre esprit (de même pour les souvenirs non visuels, bien sûr). Sans ces expériences physiques ou mentales (ou abstractions qui en découlent) auxquelles nous référer, il nous serait difficile de donner un sens au mot « licorne ». Notre esprit resterait vide, sans perspective.

Le mot a donc un sens pour nous, même si nous ne prétendons pas qu'il soit véridique, c'est-à-dire que nous ne prétendons pas qu'il désigne de véritables licornes physiques, notons-le bien. Ainsi, nous pouvons dire que la définition de

« licorne » est superficiellement « vraie » quant à son assimilation de deux ensembles de mots, puisqu'il nous appartient entièrement d'inventer le mot que nous choisissons comme équivalent à l'expression « chevaux à corne ». Mais la proposition est résolument *fausse* dans son ensemble, puisque les chevaux à corne n'existent pas (du moins à notre connaissance) en dehors de notre imagination. Si un jour un tel animal était découvert dans la nature, ou créé artificiellement, la proposition pourrait alors devenir vraie. Par conséquent, nous avons ici encore une proposition clairement synthétique, a posteriori et contingente.

Le mot « licorne » renvoie à un phénomène imaginaire relativement concret. Il existe bien sûr des imaginaires plus abstraits. Le mot « célibataire » serait un imaginaire abstrait dans une société où tous les hommes seraient mariés. Néanmoins, si l'on examine de plus près les termes « hommes » et « mariés », on y trouve encore des traces de phénomènes visuels et sensoriels [19]. Ces traces nous viennent à l'esprit et donnent un sens concret à l'abstraction. On peut dire la même chose d'un terme abstrait comme « noumène » ; il n'est pas totalement dépourvu de contenu empirique [20].

---

[19] Par exemple, le mariage implique une cérémonie publique, un accord formel (verbal ou oral), un échange de cadeaux, etc. Ces images et ces sons nous viennent à l'esprit dès que nous évoquons ce concept, lui donnant ainsi une dimension concrète. Cependant, il ne s'ensuit pas que *seuls* ces souvenirs évidents soient en jeu ; il est important de le noter.

[20] Si l'on examine attentivement la manière dont nous nous représentons concrètement ce concept, on constate que nous projetons des images vagues, le qualifiant d'extérieur, de supérieur, d'inférieur ou de transcendantal à la réalité ordinaire.

Il convient d'ajouter que les traces empiriques sous-jacentes aux concepts abstraits peuvent être intuitives (au sens où je l'entends, c'est-à-dire non phénoménales), en plus ou à la fois perceptives (c'est-à-dire phénoménales, au sens mental ou physique). Par exemple, le concept de « champ de force » est essentiellement une construction qui renvoie à des événements physiques vécus, comme les mouvements de certains corps les uns par rapport aux autres, et nous pouvons utiliser des images avec des flèches pour le symboliser visuellement. Mais il ne peut être pleinement *compris* sans se référer à notre propre expérience intérieure de la « force » volontaire (notre volonté), à notre perception mentale de l'effort et à nos diverses sensations corporelles lorsque nous poussons ou tirons des objets, ou lorsque nous sommes bousculés par des objets.[21]

Toutes les propositions relatives à des abstractions significatives, qu'elles soient simples ou complexes, physiques, mentales ou spirituelles, sont donc également synthétiques, a posteriori et contingentes.

Une affirmation vraie a nécessairement un sens, tout comme une affirmation fausse. Il est important de noter qu'une affirmation fausse a néanmoins un sens ; c'est précisément

---

Autrement dit, le noumène requiert une certaine dose d'imagination géométrique pour être intelligible.

[21] Dans certains cas, nos évaluations personnelles, comme le fait d'aimer ou de ne pas aimer, de désirer ou de repousser, servent de fondements empiriques à la compréhension de concepts plus abstraits. Par exemple, les notions de beau et de laid (esthétique), de bien et de mal (éthique) seraient incompréhensibles sans ces notions subjectives.

parce qu'elle a un sens qu'on peut la qualifier de fausse. Dans ce cas, les différents mots qui la composent ont chacun un sens pris *individuellement* , mais leur *association* au sein d'une phrase (structure) donnée est contraire à la réalité. Si une affirmation est totalement dénuée de sens, elle n'est ni vraie ni fausse, car elle ne nous apprend absolument rien.

Par exemple, l'affirmation « le roi de France actuel est monarchiste » est fausse car il n'y a pas de roi de France actuellement (la France étant une république), même si tous les mots de cette phrase ont un sens et que sa structure est grammaticalement et logiquement correcte, et même si l'idée de monarchisme appliquée à un roi hypothétique semble plausible en théorie (bien que cela ne soit pas inévitable, un roi républicain potentiel étant également envisageable). La vérité pourrait être exprimée en transformant cette affirmation catégorique en une affirmation conditionnelle : « si la France avait un roi aujourd'hui, il serait très probablement monarchiste ».

> Puisque j'écris pour des lecteurs contemporains, je me permets de préciser que le logicien Gottlob Frege aurait considéré une phrase comme « le roi de France actuel est monarchiste » comme impliquant un terme vide, un terme *qui a un sens mais sans référence* , c'est-à-dire doté d'une signification descriptive (une intension ou une connotation), mais sans objet concret auquel ce sens s'applique (une extension ou une dénotation). Cependant, il me semble inexact de présenter le cas présent de cette manière.

Le « sens » ne constitue qu'une partie de la description, et la « référence » n'en constitue également qu'une partie. En effet, il est important de noter que *nous ne pouvons ni indiquer ni visualiser un objet particulier sans avoir conscience de certains de ses éléments descriptifs* ; et, quelle que soit l'approche, nous ne nous souvenons, n'imaginons ni ne désignons jamais plus qu'une partie du tout. Par exemple, que nous imaginions un roi au pouvoir dans la France actuelle, ou que nous nous souvenions d'une telle personne ou que nous la voyions réellement, le contenu mental est pratiquement identique.

Si nous sommes attentifs à ce qui nous vient réellement à l'esprit lorsque nous évoquons les choses définies ou leur définition, nous constatons qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les deux événements mentaux ; dans les deux cas, nous pensons à *quelques cas et à quelques-uns de leurs caractéristiques* pour orienter notre attention là où elle est souhaitée. Qu'ils soient réels ou imaginaires, il n'y a pas de caractéristiques sans cas ni de cas sans caractéristiques. La différence entre le sens et la référence est donc tout au plus une question d'accentuation ; très souvent, le contenu mental est identique dans les deux cas.

La doctrine fregienne du sens et de la référence, l'un des fondements de la logique moderne, est donc

> erronée, car insuffisamment attentive à nos processus de pensée réels. Il n'est pas étonnant qu'elle ait conduit au paradoxe de Russell, qui a déconcerté Frege. La véritable alternative consiste à comprendre que le sens peut être réel ou illusoire, et qu'il doit être l'un ou l'autre, et que même l'illusoire repose d'une certaine manière sur une réalité (puisqu'il apparaît). Grâce à cette compréhension, on voit qu'on ne peut pas agencer les mots n'importe comment, à sa guise.[22]

Quant aux abstractions « purement formelles », comme les symboles X ou Y utilisés en logique ou en mathématiques pour représenter des variables, bien qu'elles soient ce qui se rapproche le plus, à notre connaissance, de constructions analytiques, a priori et nécessaires, il est clair qu'elles dépendent *elles aussi* d'une certaine expérience, car si nous ne pouvions les illustrer par un ou plusieurs exemples, elles seraient totalement dénuées de sens. La logique traite d'énoncés assertifs, ou du moins d'intentions non verbalisées. Si rien n'est dit explicitement ni sous-entendu, aucun jugement n'est nécessaire ni possible.

Il est absurde de constater comment certains logiciens formels ou mathématiciens ignorent l'évolution historique de leurs constructions abstraites et les conditions nécessaires à leur intelligibilité pour chaque être humain, à chaque nouvelle génération. Il est essentiel qu'ils gardent à l'esprit la distinction entre le niveau verbal de la pensée et les intentions et processus volitionnels sous-jacents. Il est

---

22 Voir mon *ouvrage Future Logic* , chapitre 45, sur ce sujet.

important qu'ils se concentrent sur les mécanismes plus profonds (et leurs origines respectives) et ne s'enlisent pas dans des considérations superficielles.[23]

Par exemple, la forme « S est P » (sujet est prédicat) est une convention, en ce sens que l'ordre L'ordre des symboles ou des mots « S », « is », « P » importe peu ; ce qui compte, c'est leur signification. On pourrait (en anglais, et sans doute dans d'autres langues naturelles) les placer différemment, par exemple « P is S » ou « PS is ». De tels changements de position se rencontrent en poésie, et notamment en vieil anglais (par exemple, « blessed are the meek »). Nous adoptons l'ordre standard « S is P » afin de ne pas avoir à expliquer systématiquement le rôle de chaque mot [24]. Ces règles formelles sont avant tout pratiques, et non pas théoriquement significatives ou simplement arbitraires (comme le prétendent certains modernes).

En résumé, il est douteux que *l'on* puisse qualifier de propositions analytiques, a priori et nécessaires au sens précis que Kant leur prêtait. Toute connaissance humaine a nécessairement et a effectivement un fondement empirique, même indirect. Autrement, il ne s'agit ni de véritable connaissance, ni même de fausse connaissance, mais de simples bruits de fond ou de gribouillis dénués de sens. Elle

---

23 Cette remarque correspond à la distinction établie par Noam Chomsky entre grammaire « superficielle » et grammaire « profonde ». La surface peut changer, mais le fond reste le même.

24 De même, l'ordre de l'antécédent et du conséquent est conventionnel ; c'est-à-dire qu'il pourrait être, et qu'en pratique il l'est souvent, inversé (bien que l'intention sous-jacente reste la même).

est « idéaliste » au sens le plus péjoratif du terme, c'est-à-dire déconnectée de toute réalité. Certes, presque toute connaissance est traitée rationnellement dans une certaine mesure, mais *il est impossible de séparer entièrement les éléments purement rationnels des éléments purement empiriques,* comme Kant tente de le faire.

Formes *a priori* . Prenons maintenant un exemple concret de Kant : « tous les corps sont étendus ». Si je l'ai gardé pour la fin, c'est parce qu'il soulève des questions plus complexes.

Ce qui est évident et certain, c'est que nous ne pourrions formuler une telle proposition si nous n'avions aucune expérience d'un monde avec des corps déployés dans l'espace, ou du moins d'un tel monde imaginaire. Car nous pourrions très bien être nés dans un monde où nous ne percevons qu'une seule chose, à savoir la lumière (ou même l'obscurité, ou un point sans dimension) ; nous serions conscients dans ce contexte, mais n'aurions aucune expérience ni imagination de corps déployés. Il s'ensuit que cette proposition de Kant est en réalité tout à fait synthétique, a posteriori et contingente.

Nous abordons ici la théorie kantienne des « formes » (imposées) de la sensibilité et de l'entendement, selon laquelle nos facultés cognitives fournissent certains facteurs non empiriques de la connaissance (notamment l'espace, le temps et la causalité). Ces composantes de la connaissance sont, selon lui, *à la fois a priori et synthétiques* – c'est-à-dire qu'elles sont purement « rationnelles », au sens de « connues

indépendamment de toute expérience », et pourtant elles *nous* donnent une information vraie sur le monde, le monde immanent.

En réalité, il est impossible de prédire rationnellement l'expérience sans faire appel à elle. L'espace (dans au moins deux dimensions), le temps, la causalité (c'est-à-dire la causalité, dans ce contexte) et bien d'autres abstractions, que Kant considère comme des catégorisations que nous imposons à l'expérience, reposent tous sur une expérience quelconque et jamais sur la seule raison. La raison ne peut fonctionner sans expérience.

Car (pour le répéter) nous aurions très bien pu exister et faire l'expérience d'un monde unitaire sans formes ni tailles ni distances, sans mouvements ni autres changements, et sans enchaînement d'événements (et a fortiori, sans les négations de telles choses et de tels événements) – et alors nous n'aurions jamais été capables de comprendre de tels concepts.

Par conséquent, ces catégories ne sont pas des formats mentaux qui influenceraient et structureraient l'expérience *avant* même que nous en prenions conscience. Elles sont plutôt *inhérentes à l'expérience et en sont issues* . Ce sont des manières dont nous ordonnons mentalement l'expérience *a posteriori* , c'est-à-dire après l'avoir vécue (et nous l'ordonnons ainsi afin de mieux la comprendre et de la gérer concrètement). Elles sont a posteriori, et non a priori.

De plus, l'espace, le temps et la causalité ne s'appliquent pas seulement aux expériences sensorielles. Ils s'appliquent

également aux expériences mentales. Certes, les corps apparemment matériels s'étendent visiblement dans l'« espace », subissent des transformations visibles dans le « temps » et se manifestent souvent par des conjonctions visibles, c'est-à-dire par une « causalité ». Mais ces propriétés visuelles ne sont pas réservées au domaine apparemment matériel. Elles s'appliquent aussi au domaine mental. Les images que nous imaginons (à l'état de veille ou en rêve) s'étendent et évoluent, et sont parfois conjointes, parfois non.

Il convient également de rappeler que les espaces, les temps et les chaînes causales apparemment « externes » et « internes » peuvent être identiques ou interactifs, ou non. Dès lors, si Kant, en proposant ces formes, cherchait à différencier l'expérience sensorielle de l'expérience imaginaire, il a échoué, car leur utilisation dans l'un ou l'autre domaine ne présente aucune différence. Il s'ensuit également que ces formes ne permettent pas d'expliquer comment ni pourquoi les expériences « physiques » se transforment en expériences « mentales », car si tel était leur but, pourquoi les utiliseraient-elles aussi pour les expériences mentales ?

Ainsi, l'idée que « les corps sont étendus » ne saurait constituer une définition complète des corps apparemment matériels, par opposition aux images mentales, en se référant *uniquement à l'expérience visuelle de l'extension* . Elle peut suffire aux mathématiciens, mais non aux philosophes à tendance phénoménologique. Pour définir de tels corps, il

faut *également* prendre en compte les sensations tactiles, et notamment l'expérience de la résistance à la pression exercée par ces corps apparemment matériels. Les images mentales de ces corps sont dépourvues de cet aspect tactile, car (il me semble) nous sommes incapables d'imaginer concrètement le toucher.[25]

Un autre argument pertinent en réfutation de Kant réside dans le fait même qu'il communique avec nous par ses écrits. Lorsqu'il affirme que « les corps sont étendus », il présuppose que ces mots ont une signification pour nous, et de surcroît la même signification que pour lui. Il prétend que cette signification est purement rationnelle (c'est-à-dire « analytique ») ; or, comme indiqué précédemment, une telle affirmation est logiquement intenable, car les mots doivent nécessairement, en fin de compte (sinon directement), renvoyer à une expérience imaginée, s'ils ne renvoient pas à une expérience physique. Des mots dépourvus de *toute* expérience sous-jacente sont dénués de sens, c'est-à-dire dépourvus de contenu.

Lui comme nous devons nous référer à des expériences communes pour comprendre et partager ces mots. Que ces expériences relèvent du monde physique ou du monde mental importe peu, pourvu que nous ayons un domaine commun. S'il était (comme on pourrait logiquement le

---

25 Kant ajouterait sans doute la substance (au sens de subsistance) comme attribut essentiel des corps. Mais je laisse de côté cette question complexe dans la présente discussion, car je l'aborde dans d'autres contextes (notamment en référence aux doctrines bouddhistes).

supposer) fondamentalement isolé de nous, physiquement et mentalement, au point que les termes « corps », « être » et « étendue » ne soient pour lui que des notions purement rationnelles, il ne pourrait communiquer avec nous sur ce sujet. Nous n'aurions aucun terrain d'entente, aucun canal de communication.[26]

Conclusion . Les dichotomies analytique/synthétique et a priori/a posteriori contiennent une part de vérité, en ce sens que la connaissance humaine se forme à la fois par la raison et par l'expérience. Elle comprend des composantes déductives et inductives. Mais ces composantes ne peuvent être facilement séparées ; elles sont trop imbriquées, trop interdépendantes. Une séparation partielle est certes possible, mais non une séparation radicale comme celle que Kant propose. Rien n'est purement déductif ni purement inductif.

Même les lois de la pensée, le principe d'induction et diverses autres généralités de la logique formelle dépendent de l'expérience pour leur signification et notre compréhension. Avant de pouvoir affirmer « A est A », de déceler un paradoxe dans un énoncé, de distinguer le vrai du faux, de formuler une inférence syllogistique ou de comprendre le sens de tout ce qui précède, nous avons besoin

---

[26] Bien sûr, je pourrais soutenir que Kant n'est qu'un pur produit de mon imagination. C'est l'hypothèse solipsiste, difficile à réfuter par déduction, mais que l'on peut raisonnablement juger peu convaincante compte tenu du degré et de la richesse des facultés imaginatives qu'elle présuppose.

d'expériences [27]. Nos facultés cognitives ne peuvent fonctionner sans contenu, de même que nos mains ne peuvent rien manipuler si elles sont vides.

La logique proposée par Kant *ne correspond pas à la logique du discours humain réel* ; c'est une pure invention incohérente de sa part. Il a peut-être prétentieusement prétendu qu'il s'agissait d'une critique de la raison pure, mais je la qualifierais plutôt de critique impure, dépourvue de raison. S'il décrit la raison de manière erronée, il aboutit inévitablement à des absurdités telles que le fossé infranchissable entre les choses en soi et les choses telles qu'elles apparaissent. Mais de telles difficultés ne sont pas imputables à la raison ; elles sont imputables à sa propre *déraison* .

Néanmoins, Kant a exercé une influence considérable sur la logique moderne. La recherche, par de nombreux logiciens modernes, de « systèmes formels » librement élaborés, indépendamment de l'expérience, peut être considérée comme une entreprise inspirée par Kant.

---

[27] Je suis toujours amusé et stupéfait par les logiciens ou les mathématiciens qui pensent pouvoir manipuler des symboles « purs » indépendamment de toute expérience. Ils devraient commencer par s'interroger sur leur propre expérience de ces symboles et des actions qu'ils accomplissent avec eux. Après tout, ils écrivent sur du papier (ou sur un ordinateur), n'est-ce pas ? Ils espèrent que d'autres personnes liront leurs écrits (et seront d'accord avec eux), n'est-ce pas ? Tout cela relève aussi de l'expérience et ne saurait être considéré comme négligeable.

Les positivistes logiques [28]étaient pour la plupart des logiciens allemands, travaillant selon les principes kantiens. Il n'est donc pas surprenant que la plupart d'entre eux (à l'exception notable de Kurt Gödel, leur ennemi juré de l'intérieur [29]) aient adhéré à une philosophie paradoxalement composée à la fois d'un rationalisme extrême et d'un empirisme extrême ; autrement dit, une philosophie qui oppose la raison à l'expérience et l'empirisme à la logique, « et jamais les deux ne se rencontreront » [30].

---

28 Y compris ici (pour les besoins de la démonstration) les membres du Cercle de Vienne et des personnalités comme David Hilbert, Ernst Mach et Ludwig Wittgenstein.

29 Je tiens à remercier Yourgrau pour son analyse de l'œuvre de Gödel, qui (notamment grâce à son format semi-biographique) a considérablement modifié ma perception de l'importance de Gödel dans l'histoire de la logique. Mes quelques remarques antérieures sur ce logicien, dans mon ouvrage **Future Logic** , pouvaient paraître dédaigneuses, car je le considérais comme un allié du formaliste Hilbert. Le livre de Yourgrau m'a appris que Gödel était un critique conscient ; autrement dit, il n'a pas simplement découvert ses théorèmes anti-formalistes par hasard, mais les a poursuivis délibérément par principe. Je comprends désormais qu'il fut un grand logicien, car il a définitivement réfuté les arguments des tenants modernes d'une logique purement déductive.

30 Plus précisément, ils cherchaient à adhérer à la logique, qu'ils concevaient essentiellement comme une logique *déductive* , et ignoraient largement la logique *inductive* , qui est précisément l'outil par lequel la raison assimile l'expérience. Les systèmes formels, tels que nous les appelons, sont des constructions artificielles, car ils simplifient arbitrairement la complexité de la logique (c'est-à-dire du discours humain) en tentant de la réduire à un nombre gérable d'axiomes et de règles à partir desquels tous les théorèmes peuvent être démontrés. Cette approche abstraite et mécanique de la logique peut sembler intéressante à certains, mais elle est en réalité étroite et rigide. Elle bloque prématurément

la recherche sur toutes les facettes et dimensions de notre discours logique naturel, simplement pour satisfaire un penchant pour l'ordre et la finalité.

3. THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

Dès le départ, Kant a défini à tort les composantes de la connaissance humaine comme des « **représentations** ». Cela lui paraissait évident, compte tenu des philosophies de Locke et de Hume qui l'avaient précédée, avec leur croyance en des « impressions » sensorielles et des « idées » dérivées, qui pouvaient ou non être causées par des objets matériels extérieurs au sujet et leur correspondre en principe (c'est *-à-dire les représenter, les présenter à nouveau*). Pour Locke, la réponse à cette question était affirmative, tandis que pour Hume, elle était négative. Kant cherchait à rétablir la réponse affirmative de Locke après la réponse négative de Hume, en élaborant un système de justification plus complexe.

Kant distinguait deux types de représentations : les intuitions [31]et les concepts. Les premières sont des représentations

[31] De nos jours, on préfère souvent le terme « intuition » à celui d'« intuition profonde », ce dernier étant beaucoup plus subjectif. Personnellement, j'utilise de préférence le terme

« immédiates », les secondes « médiates ». Les représentations pouvaient être « pures », c'est-à-dire entièrement *a priori* , d'origine pré-empirique ; ou « empiriques », c'est-à-dire a posteriori, dépendantes de l'expérience. **Les intuitions pures** sont celles qui donnent forme à toutes les autres perceptions. Ce sont les « **formes de la sensibilité** », à savoir les intuitions d'espace et de temps, qui transforment nos sensations désordonnées en perceptions actuelles. **Les concepts purs** sont ceux qui, de la même manière, donnent leurs formes fondamentales à la connaissance conceptuelle. Ce sont les « **formes de l'entendement** », à savoir les douze « catégories » énumérées par Kant sur la base de la logique aristotélicienne.

Bien entendu, nous ne devons pas accepter tout cela sans le reconnaître, mais le considérer comme une hypothèse inductive, une simple théorie proposée par Kant. Or, à ses yeux, c'était le seul moyen concevable de préserver la connaissance humaine du doute logique semé par Hume. Le raisonnement de Kant était le suivant : puisque la connaissance ne pouvait reposer solidement sur des bases empiriques, il était nécessaire de la fonder sur une forme de nécessité constitutionnelle. Au lieu de la conception traditionnelle selon laquelle l'espace, le temps et des catégories comme la substance et la causalité sont des abstractions de l'expérience, il proposa une théorie du *conditionnement structurel* . Il ne s'agissait pas d'un appel à

« intuition » dans le contexte de la connaissance de soi. Cependant, certains continuent de l'employer dans un sens kantien.

des idées fondamentales innées, il est important de le noter, mais plutôt d'une forme de *déterminisme cognitif* .

S'inspirant d'Aristote et des philosophies antérieures, Kant distinguait la matière (qu'il s'agissait, selon moi, du contenu phénoménal tel qu'il nous apparaît, qu'il soit jugé matériel ou mental) et la forme (qui désignait les aspects abstraits de la connaissance, l'ordonnancement des apparences par la raison). La première est connue (directement ou indirectement) par la sensation, la seconde par la logique. Kant nommait « esthétique » l'étude des aspects sensibles de la connaissance [32], et « logique » celle des aspects logiques.

Kant qualifiait ses théories dans ces domaines de « transcendantales », officiellement parce qu'il croyait aux intuitions et aux concepts purs/a priori, comme nous l'avons déjà mentionné. Cependant, en utilisant cette qualification, il suggérait également que ses théories étaient justifiables « d'en haut » ou « de l'extérieur », et donc supérieures à celles de tous les autres et hors de portée de toute critique .

La conception kantienne de la connaissance a une certaine crédibilité, car elle recèle bien sûr de nombreuses vérités. Le problème est qu'elle comporte également de nombreuses idées fausses et des accents erronés, sources de grandes difficultés et d'incohérences. À certains égards, la conception kantienne de la connaissance humaine était fidèle à la tradition ; mais sur de nombreux points, bien qu'il ait souvent repris la terminologie traditionnelle, ses interprétations

---

[32] Le sens moderne de ce terme désigne bien sûr l'étude (des impressions et des concepts de) la beauté ou de la laideur.

étaient pour le moins étranges. La nouveauté n'est certes pas un défaut, mais elle peut parfois relever de la folie.

En réalité, la connaissance ne repose pas uniquement sur l'expérience, mais aussi sur la logique et le raisonnement. Si la connaissance se limitait à l'expérience, elle ne contiendrait que cela. Il nous faut un élément supplémentaire pour transformer l'expérience en discours conceptuel ; et cet élément ne consiste pas en un prétendu traitement par des facultés mécaniques, mais simplement en l' application *volontaire* par le sujet de toutes les lois de la logique (qu'elles soient perçues *de manière empirique* par une intuition personnelle ou acquises grâce à une étude théorique approfondie et étendue [33]).

Être empiriste est une bonne chose, si l'on entend par là que toute connaissance doit s'enraciner dans l'expérience. Mais se limiter à l'empirisme *(* comme Hume ambitionnait de l'être) est une erreur, car cette posture ignore la dimension rationnelle qui transforme l'expérience en connaissance conceptuelle. En réalité, se limiter à l'empirisme est impossible ; cette possibilité n'est rendue plausible qu'en dissimulant sa dette envers la rationalité.

La rationalité est nécessaire même pour défendre une philosophie de l'empirisme pur, ce qui signifie qu'une telle philosophie n'est pas, par nature, purement empirique. Il faut

---

[33] N'oublions pas que cette théorie repose, bien sûr, sur les intuitions logiques personnelles de nombreux individus. Aucune théorie ne possède une validité « transcendantale », supérieure à l'effort, à l'expérience et au jugement humains. La logique elle-même ne prétend pas à une telle validité.

admettre une part de rationalisme pour pouvoir discourir et prendre en compte l'influence de la logique. Inversement, être *uniquement rationaliste* est également erroné et impossible, car cela revient à ignorer l'expérience ou à nier sa dette envers elle. Sans expérience, il n'y aurait aucun sujet de raisonnement.

Ainsi, *l'empirisme et le rationalisme ne doivent pas être opposés, mais alliés et harmonisés* . Kant avait compris cette nécessité et a bâti son système en conséquence. Ses intentions étaient louables. Le problème est qu'il niait l' apport *conjoint* de l'expérience et de la raison pour *certains* domaines de la connaissance. Seules les intuitions et les concepts dits empiriques étaient à la fois empiriques et rationnels. Les intuitions pures (d'espace et de temps) et les concepts purs (des douze catégories) devaient être *purement « rationnels »* , indépendants de toute expérience. Ils étaient des formes de sensibilité et d'entendement connues avant tout contenu, du fait de nos facultés cognitives.[34]

Ces intuitions et concepts fondamentaux n'étaient *pas des formes extraites du contenu* , des abstractions isolées de l'expérience, comme le suggérait Aristote. Au contraire, selon la « révolution copernicienne » de Kant, ils *donnaient forme au contenu* ; ils façonnaient l'expérience de manière indépendante, de façon humainement sensible et

[34] À proprement parler, nous ne devrions pas accepter l'étiquette de « rationalité » en référence aux formes a priori de Kant. La raison présuppose et implique la volonté, et les formes a priori de Kant Les formes nous sont imposées mécaniquement. Les deux concepts sont en réalité antithétiques.

compréhensible (sans garantie évidente d'exactitude). À mon sens, la théorie de Kant n'était pas dénuée d'intelligence – les humains enrichissent effectivement leur expérience, et nous devrions en être pleinement conscients ; mais il a mal conçu la manière dont cela pouvait se produire, puisque sa théorie a engendré des difficultés et des contradictions, tant potentielles que réelles [35].

Nous pouvons et devons, à mon sens, réaffirmer que les intuitions fondamentales (de l'espace et du temps) et les concepts (des douze catégories) reposent à la fois sur des bases *empiriques et logiques* , et non sur une rationalité pure comme le proposait Kant. L'élément manquant dans la vision exclusivement empiriste de la connaissance humaine chez Hume est le *travail logique volontaire* qui ordonne et organise l'expérience ; il ne s'agit pas d'une imposition aveugle et *mécaniste* à l'expérience, comme le suggère Kant. L'espace, le temps, la causalité et les autres concepts fondamentaux ne nous sont pas imposés, mais sont des convictions acquises par l'application personnelle de la perspicacité logique à l'expérience.

---

[35] Une question se pose notamment : comment Kant pouvait-il acquérir la connaissance de son propre système si son esprit fonctionnait réellement comme le prétend ce système ? Comment pouvait-il *appréhender* l'espace, le temps, la causalité et les autres catégories s'il ne pouvait s'y référer en dehors de son esprit ? Il refuse aux humains l'accès à la réalité ultime, tout en s'octroyant précisément cet accès. Ce sont ces défaillances de la pensée réflexive qui rendent la philosophie de Kant si incroyable.

Perception et conception . Je propose ici une théorie alternative sur ce que la cognition conceptuelle « ajoute » à la cognition perceptive, afin d'éviter tout malentendu suite à mon affirmation précédente, et de mettre en lumière les « grains de vérité » de la théorie de Kant tout en en écartant « l'enveloppe de mensonge ».

Dans la philosophie idéaliste de Platon, la forme est totalement séparable du contenu (matière ou substance), ontologiquement et non seulement épistémologiquement. Dans la réfutation plus pragmatique d'Aristote, forme et contenu sont ontologiquement inséparables, bien qu'épistémologiquement distincts. Kant était, à cet égard, nettement plus proche de Platon, tout en s'en distinguant par ailleurs. Ma conception est plus proche de celle d'Aristote, sans toutefois s'y identifier totalement.

À mon sens, *toute perception est immédiate* , et non seulement la perception de l'espace et du temps ; or, l'espace et le temps sont loin d'être des éléments de la connaissance humaine exclusivement perceptifs. De plus, *toute conception est médiatisée* ; et l'on ne saurait affirmer que les catégories énumérées par Kant soient des concepts entièrement a priori. *Aucun percept ni concept n'est entièrement rationnel ou a priori* ; toute connaissance repose sur des données empiriques, sur un contact avec un aspect de la réalité. Les divisions de la connaissance proposées par Kant ne peuvent qu'aboutir à dissocier le sujet de l'objet, ou l'être humain de la réalité, et donc à des paradoxes insolubles.

Les actes rationnels, tels que l'affirmation et la négation, la mesure, la comparaison et la mise en contraste, dépendent tous, en effet, de l'intervention humaine. Les choses sont, tout simplement (quelles qu'elles soient, quelles qu'elles soient) – elles n'existent jamais négativement ou principalement en relation avec autrui. Les similitudes et les dissemblances qualitatives et quantitatives n'existent pas si elles ne sont pas perçues ou conçues *par un sujet* ; elles demeurent latentes si elles ne sont pas portées à *la conscience de quelqu'un* . Pourtant, simultanément, elles sont objectives et non subjectives, en ce sens que, potentielles ou actuelles, elles restent des « propriétés » de l'objet.

Sans un sujet conscient, la similitude ou la différence potentielle des objets ne serait jamais révélée. Mais le sujet ne se contente pas de fantasmer de telles propriétés abstraites ; il se réfère à l'observation des objets concernés. Les actes rationnels ne font qu'actualiser un potentiel qui « appartient » déjà à l'objet ; ils ne créent rien de aléatoire. Plus précisément, ces caractéristiques abstraites sont des phénomènes mentaux concrets produits par le sujet dans son esprit *à partir de* l'observation de certains objets, dans diverses conditions propres au sujet (par exemple, sa position dans l'espace et le temps lors de l'observation) et/ou aux objets (par exemple, en posant une règle dessus, en les regardant avec une horloge à la main, ou en réalisant d'autres expériences avec eux).

On peut donc affirmer avec précision que les abstractions se rapportent à l'objet, qu'elles concernent l'objet – car l'objet

les provoque en nous, et cette causalité exercée par l'objet constitue une propriété objective de celui-ci. Bien que ces propriétés abstraites des objets ne puissent se manifester si personne n'en a conscience, il ne s'ensuit pas qu'elles soient de pures créations de l'imagination, car la conscience en jeu est avant tout dirigée vers les objets concernés. L'existence potentielle des abstractions dans l'esprit du sujet peut être considérée comme faisant partie de la « nature » globale des objets. La nature d'un objet ne se limite pas à ce qui y est inscrit, mais englobe toute sa place dans l'univers, c'est-à-dire ses possibilités de relation et d'action sur les autres choses.

Une « **propriété** » n'est pas nécessairement inhérente *à* l'objet ; on peut aussi considérer comme « propriété » d'un objet une chose (physique ou mentale) qui existe *dans un autre* objet (y compris un sujet), pourvu que cette chose soit causée ou influencée par le premier objet. Le terme « propriété » peut et doit donc être compris de manière encore plus large, en référence à *tout ce qui se rapporte de quelque manière que ce soit à* l'objet considéré (par exemple, qui en est un effet), et non seulement aux choses qui semblent y résider [36].

[36] Dans mon ouvrage **Logique du futur** , chapitre 45, je démontre que le paradoxe de Russell est dû à une « permutation » trop hâtive. Puisque la permutation conduit parfois au paradoxe, elle n'est pas toujours réalisable. On peut en déduire qu'une propriété d'un objet ne lui appartient pas nécessairement. Dans certains cas, la relation entre deux objets doit donc être envisagée comme un pont abstrait les reliant, c'est-à-dire comme quelque chose existant en dehors d'eux deux. Un autre exemple important de proposition impermutable est la forme « X est potentiellement Y

Une fois ce principe compris, nombre de difficultés rencontrées en épistémologie et en ontologie s'estompent. Il est essentiel de bien retenir cette remarque, car elle revêt une importance capitale pour la philosophie. Tout ce que les objets que nous percevons ou concevons provoque ou influence ***en nous*** peut être considéré comme une propriété ***qui leur est propre*** . Le simple fait que la propriété se manifeste concrètement en dehors des objets concernés ne la rend pas moins leur propriété. De même, le fait que l'effet produit par les objets se manifeste en nous, les sujets, ne diminue en rien le fait que cet effet leur appartienne.

- Dans le cas de ***la perception*** , certains aspects concrets (phénoménaux) d'un objet sont *directement* appréhendés par le sujet. S'agissant d'un objet physique, la perception est (on peut légitimement le supposer) *aussi directe que* dans le cas d'un objet mental ; autrement dit, elle ne passe pas par l'intermédiaire d'impressions sensorielles

---

» (voir à ce sujet le chapitre 67 du même ouvrage). Concernant la forme « **X possède Y** », que l'on associe généralement à une propriété, il est important de noter qu'elle n'implique pas toujours que Y soit inclus dans X. Dans certains cas, comme dans « certaines roses sont roses », le prédicat (la couleur rose) est considéré comme faisant partie de l'objet (ces roses). Mais dans d'autres cas, une telle implication n'est pas voulue. Par exemple, « Jean a une femme » ne signifie pas que la femme est en Jean, mais désigne une relation complexe, largement abstraite et même conventionnelle entre deux entités distinctes. *Il s'ensuit que la forme « X est Y » a également une double signification* ; il est important de le noter. Ainsi, « certaines roses sont roses » suggère que le prédicat rose est présent dans les roses, mais « Jean est marié » ne signifie pas que la qualité d'être marié réside en Jean.

ou d'idées (ce n'est pas le rôle des sensations et des idées) : il ne s'agit donc pas de la perception d'un objet mental « causée par » ou « représentant » l'objet physique, mais de la perception de l'objet physique *lui-même* , il est important de le noter. C'est grâce à cette directivité de la perception que nous pouvons tester nos conceptions (et déterminer si elles « correspondent » suffisamment aux objets concernés).

- Dans le cas de la ***conception*** , la cognition est *indirecte* . Autrement dit, ce que nous percevons est un phénomène *mental concret* (appelé abstraction) produit *par* des phénomènes physiques et/ou mentaux concrets faisant l'objet de notre perception. Ce phénomène mental concret étant *causalement lié aux* phénomènes physiques et/ou mentaux concrets considérés, il est perçu comme une propriété externe de ces derniers. Une telle propriété, *extérieure* à un objet et située dans un autre objet (ici, l'esprit du sujet, dans le cas des perceptions physiques, ou une autre partie de ce même esprit, dans le cas des perceptions mentales), est qualifiée d'« abstraite » pour la distinguer des propriétés « concrètes » perçues *en* son sein.

La « propriété » dont il est question ici est **abstraite** , car elle consiste en une relation causale (une causalité ou une influence) et un terme, à savoir les objets perçus (la cause ou l'influence). Il ne faut pas la confondre avec l'autre terme, à savoir le phénomène mental dont elle consiste concrètement (l'effet concret des objets sur l'esprit du sujet). Ainsi, on dit,

de manière assez conventionnelle, que ce qui est perçu lors de la conception n'est pas (entièrement et exclusivement) phénoménal, mais que cela se rapporte aux aspects perceptifs des objets concernés ; c'est quelque chose qui les concerne et qui est connu indirectement.

Il est important de noter que, bien qu'une propriété abstraite n'existe pas strictement dans les objets concernés, elle n'en demeure pas moins (si elle est correctement formulée selon la logique) un fait *objectif* , en ce sens que l'effet concret que les objets produisent dans l'esprit d'un sujet existe bel et bien et « appartient » conjointement aux objets et au sujet. Il convient également de noter que, bien que l'abstrait réside dans l'esprit du sujet, il n'est *pas subjectif* ; il ne s'agit pas d'une projection du sujet (ou de la conscience émanant du sujet) sur les objets, ni d'une entité existant dans l'esprit du sujet indépendamment des objets (bien que cela puisse être le cas si la logique n'a pas été correctement appliquée).

Autrement dit, tant que notre connaissance repose sur l'observation des objets concernés et est traitée par la logique inductive et déductive au mieux de nos capacités, nous pouvons nous y fier avec confiance. Bien que cette connaissance soit en nous, elle peut, dans ces conditions raisonnables, être considérée comme une propriété de l'autre. En ce sens, la connaissance, bien qu'elle soit en nous et traitée par nous, est parfaitement objective.

Ce n'est que par une harmonieuse fusion de la raison et de l'expérience que nous pouvons espérer éviter le transcendantalisme ou l'idéalisme. La tentative de Kant de

concilier raison et expérience n'a pas suffisamment insisté sur leur interdépendance ; il les a maintenues bien trop éloignées. Une abstraction n'est ni phénoménale ni nouménale. Elle n'est pas exactement perceptible, et pourtant elle n'est pas hors de ce monde. Elle ne peut être réduite aux seuls perceptions, mais elle ne peut en être totalement dissociée. Et ainsi de suite – c'est là la ligne de pensée plus subtile qu'il nous faut.

4. EXPÉRIENCE, ESPACE ET TEMPS

Parmi les erreurs fondamentales de Kant figurait son hypothèse selon laquelle les données empiriques sont initialement sans unité. étant une masse confuse de sensations innombrables, et qu'elle doit être unifiée par des moyens rationnels quelconques *avant de pouvoir constituer un objet de perception* .

Sur cette base – et à l'aide de nombreuses assertions arbitraires et d'arguments terriblement circulaires [37]– il a plaidé pour la primauté de ses « formes de sensibilité » a priori (pures intuitions de l'espace et du temps), c'est-à-dire que cette « connaissance » de l'espace et du temps est antérieure (voire antérieure) à toute expérience à laquelle elle s'applique et qu'elle permet de trier et d'expliquer.

---

[37] Je n'entrerai pas dans les détails ici, afin d'éviter de transformer cet essai en un ouvrage volumineux. Certaines réponses aux arguments de Kant sont en réalité apportées plus loin dans cette section, lorsque je présente une thèse alternative.

Sur quelle base Kant pourrait-il affirmer que les données brutes ne sont pas unitaires et nécessitent une unification, s'il nie la possibilité d'y accéder sans catégories a priori ? Comment pourrait-il connaître les données brutes et les formes a priori sans s'y référer au préalable ? Comment expliquerait-il et justifierait-il son affirmation ? Une telle affirmation de sa part est, sinon manifestement contradictoire, nécessairement arbitraire ; elle constitue une première prémisse implicite de son système philosophique, qu'il traite comme axiomatique sans raison valable. Cette supposition n'a rien d'évident ni d'absolu. Elle complexifie et mystifie inutilement la théorie de la connaissance. Aucune connaissance transcendantale n'est en jeu ; il ne s'agit que d'une simple affirmation.

À première vue, l'hypothèse kantienne selon laquelle les sensations doivent être intégrées avant que la perception ne soit possible peut sembler raisonnable. Si la perception est, comme on le décrit généralement, la perception *des produits mentaux des* sensations, c'est-à-dire si ce que nous percevons sont des « représentations » présumées plutôt que les causes externes présumées des sensations, alors on s'attendrait effectivement à ce qu'un mécanisme fusionne la myriade d'impressions sensorielles (provenant des différents organes des sens et des nombreuses parties de chaque organe). Dans la philosophie antique, on appelait cela le « bon sens » ; en neurologie, on attribuerait cette fonction au cerveau.

Cependant, cette explication du rôle de la sensation est loin d'être une *théorie certaine* . En effet, comme je le soutiens à

maintes reprises ici et ailleurs, elle est intrinsèquement incohérente et, par conséquent, intenable. Mais même en faisant abstraction du paradoxe qu'elle implique, considérons les faits empiriques en jeu. On ne peut raisonnablement supposer que les sensations soient suffisamment nombreuses et complexes pour produire des images, des sons et d'autres phénomènes *aussi riches que* ceux que nous rencontrons lors de la perception des objets physiques.

Lors de mes promenades quotidiennes, lorsque je contemple le ciel bleu, les montagnes, le lac, la verdure, les passants et les canards colorés, je ne me persuade pas un seul instant que je vois des images de ces choses immenses et multiples dans mon esprit, mais je crois naïvement que je les vois *réellement* . Opter pour l'hypothèse des images reviendrait à produire ou reproduire mentalement une quantité colossale de données ; imaginez seulement la quantité d'informations que représente une telle expérience. Pourquoi supposer que je vis dans un univers parallèle, alors que je peux tout *aussi bien* supposer que je vois l'univers lui-même ? Les deux hypothèses sont complexes, alors pourquoi ne pas choisir la supposition la plus simple et la plus évidente ?

Si la philosophie a besoin d'une « révolution copernicienne », c'est bien de cette reconnaissance du *réalisme perceptif* (par opposition à l'idéalisme perceptif dominant). C'est assurément le cas. C'est une révolution bien plus radicale et bien plus convaincante que celle proposée par Kant.

Cette supposition naturelle de l'homme ordinaire paraît bien plus raisonnable que celle proposée par les philosophes et les

scientifiques. Elle compare les caractéristiques qualitatives et quantitatives de ce que nous appelons phénomènes mentaux et de ce que nous appelons phénomènes physiques. Le contraste entre clarté et complexité est frappant et suffit à suggérer une perception *directe* des objets extérieurs. Certes, certains rêves sont très nets, certains à tel point qu'ils s'apparentent à des visions. Mais la grande majorité des visualisations et des rêves sont plutôt vagues ou approximatifs. Les sensations ne sauraient en aucun cas suffire à reproduire la réalité que nous percevons au quotidien.

En effet, certains scientifiques se sont dits surpris par la simplicité des messages sensoriels (processus électrochimiques du système nerveux), comparée à la complexité du contenu de la conscience qu'ils sont censés produire. Cela suggère que ***Le processus de sensation n'a que peu, voire rien, à voir avec la perception proprement dite, mais concerne plutôt la mémorisation*** . Par la perception, nous évaluons indépendamment la justesse et la fiabilité de nos souvenirs mémorisés simultanément. Sans cette distinction, il nous serait difficile d'expliquer comment nous évaluons chaque souvenir et comment nous les jugeons justes ou faux ; tous les souvenirs seraient incertains, impossibles à évaluer.

La mémorisation rend l'imagination possible. L'imagination n'est possible qu'après et comme conséquence de la mémorisation, sous la forme d'un réarrangement des souvenirs d'expériences ou d'abstractions tirées de ces

souvenirs. Les phénomènes mentaux ne sont – il est bien plus raisonnable de le supposer – que de faibles et imparfaits reflets des phénomènes physiques. L'imagination, la recombinaison volontaire des souvenirs, n'affecte pas ce que nous percevons, mais seulement ce dont nous nous souvenons. Les thèses imaginées, c'est-à-dire les hypothèses, peuvent être testées car nous pouvons nous référer à une perception indépendante de la mémoire ; si nous n'avions aucune perception directe des éléments extérieurs, mais seulement des souvenirs apparents, il serait inutile de les recombiner, car nous ne pourrions jamais les tester.

Le souvenir d'une expérience ne se confond pas avec l'expérience elle-même. L'expérience est primaire, un fait acquis ; le souvenir est secondaire, une construction à partir des sensations. Les souvenirs apparents d'objets externes ne peuvent être qualifiés de véritables souvenirs tant qu'ils ne sont pas validés par une perception directe et indépendante de ces objets. Jusque-là, ils n'ont que le statut logique de simples « impressions ou idées » (selon la terminologie de Hume) – c'est-à-dire de simples constructions mentales, non validées et donc incapables d'en valider d'autres. C'est là, bien sûr, le « grain de vérité » de la théorie de Hume, ce qui lui confère une certaine force de conviction. Mais son « enveloppe de mensonge » réside dans le refus délibéré de Hume de prendre en compte la perception directe, ce qui engendre une contradiction interne.

Les souvenirs peuvent être « bons » ou « mauvais », c'est-à-dire des représentations fidèles ou inexactes de

certaines expériences. Avec le temps, ils peuvent s'altérer (ou disparaître) ; nous pouvons aussi entraîner notre mémoire pour l'améliorer. Nous jugeons les souvenirs en fonction des expériences qu'ils prétendent représenter ou auxquelles ils correspondent, grâce à un raisonnement *adductif* – ce qui signifie que nous les considérons collectivement comme des hypothèses. Nous pouvons [38]généralement faire instinctivement la différence entre un souvenir et une imagination, mais il arrive que ces deux éléments soient confondus. C'est pourquoi nous avons besoin d'un raisonnement adductif fondé sur l'expérience réelle : pour juger objectivement de cette différence.

Les mentalistes et les subjectivistes expriment leur incrédulité quant à la possibilité d'une conscience directe des objets et affirment au contraire que les processus cognitifs produisent nécessairement des mirages. Il est impensable, selon eux, que nous percevions directement les phénomènes *physiques* , mais tout à fait concevable que nous percevions directement les phénomènes *mentaux* . Je demande : pourquoi ce préjugé ? Assurément, ce dernier est *aussi étonnant et inexplicable* que le premier. Dans les deux cas, la conscience d'une chose par une autre est quelque chose que l'on pourrait qualifier de miraculeux, faute de meilleur terme – quelle que soit la substance présumée de ses objets ou la distance qui nous sépare du sujet. Si nous perdons ce sens de l'émerveillement et considérons la conscience comme un

[38] C'est-à-dire par introspection ou intuition, peut-être en « ressentant » les différentes manières dont elles sont stockées dans le cerveau.

simple « phénomène » de routine, nous passons à côté de quelque chose de profondément surprenant.

Ceux qui privilégient la perception intérieure à la perception extérieure ne disposent d'aucun argument à l'appui de leur thèse. La distinction même entre intérieur et extérieur repose sur la présupposition que nous pouvons les différencier, *ne serait-ce qu'apparemment* . Il s'ensuit qu'à un niveau phénoménologique, intérieur et extérieur – c'est-à-dire mental et physique – se situent sur le même plan, pouvant également représenter la réalité. Il n'existe aucun fondement *a priori* ou *ab initio* à un préjugé, dans un sens ou dans l'autre ; la question ne peut être résolue que dans un contexte plus large, à l'aide d'un raisonnement inductif.

La vérité **phénoménologique** de la connaissance humaine est exactement l'inverse de la conception kantienne : nous faisons d'abord l'expérience de données brutes, et ce n'est qu'ensuite que nous traitons mentalement l'information ainsi obtenue. L'expérience brute est *l'expérience de la totalité de l'ici et maintenant, dans le champ immédiat de notre conscience* . Elle est essentiellement pure de toute interférence rationnelle, bien que la raison s'empresse de la trier presque aussitôt qu'elle se produit. Ainsi, l'expérience est initialement unitaire et ce n'est que dans une seconde phase qu'elle est *rationnellement* amenée à se multiplier de façon apparente, avec des variations dans l'espace, le temps et les circonstances.

> C'est une vérité évidente pour quiconque a pratiqué la méditation jusqu'au stade de la contemplation. **On est**

constamment dans l'ici et maintenant, même si le paysage environnant change continuellement à divers égards [39]. Dans cette posture cognitive, on observe sans aucun commentaire (verbal ou non verbal). Et en effet, même si des pensées surgissent, elles sont perçues comme faisant simplement partie du paysage. Le non-ici et/ou le non-maintenant sont des projections mentales dans l'ici et maintenant ; c'est ici et maintenant que nous nous souvenons ou imaginons des choses au-delà de l'ici et maintenant.

En réalité, le moi réside toujours dans l'ici et maintenant, même si son attention est généralement fortement attirée vers un autre lieu ou un autre moment. Il semble exister une force naturelle (d'intensité variable) qui nous éloigne de l'ici et maintenant, peut-être pour des raisons biologiques de survie. Néanmoins, par un effort contraire de calme et de silence, nous pouvons volontairement ramener notre conscience à l'ici et maintenant ; et avec beaucoup d'entraînement, cela peut devenir une habitude.

---

39 Cette perspective explique peut-être le *koan zen* « Bodhidharma n'est pas venu en Chine » (Dogen, p. 152). Cela signifie : la Chine est venue à Bodhidharma. Autrement dit, le flux des apparitions associées au fait d'aller en Chine, d'y être et d'y voyager, *y compris* les apparitions du corps de Bodhidharma au sein de ces lieux géographiques, était présent devant lui (ou tout autour de lui) – mais il ne bougea jamais, n'alla nulle part (si ce n'est là où son âme demeurait).

> La psychologie bouddhiste, à mon sens, explique bien ce qui nous fait passer de l'« ici et maintenant » à l'« ailleurs et/ou plus tard » [40]. Il s'agit de l'attraction et de la répulsion du désir (et de l'aversion). Nous nous accrochons à un contenu éphémère de l'ici et maintenant qui se déroule sans cesse, ou nous nous en éloignons, et nous en sommes absorbés. Notre attention s'y fixe un moment, nourrie par des souvenirs et des fantasmes, et les nourrissant en retour. Pour éviter ce malaise, il est nécessaire de pratiquer le détachement.

Le contenu de l'expérience brute est essentiellement un champ continu, non seulement à chaque instant, mais aussi d'instant en instant. La division de l'expérience en instants est déjà un acte rationnel ; l'expérience elle-même est une à travers le temps. Plus précisément, l'expérience est uniquement du présent, et toute considération du passé (souvenir) ou du futur (anticipation) est rationnelle plutôt qu'expérientielle. Nous sommes toujours dans le présent,

---

40 Ce que l'on pourrait identifier respectivement au *nirvana* et *au samsara* (bien que je ne prétende pas avoir personnellement fait l'expérience consciente du nirvana). De nombreuses illustrations pertinentes sont proposées par les maîtres zen à ce sujet : le moi immobile et vide, qui perçoit les choses et les événements passagers, est comparé au *moyeu d'une roue* ; l'imagination se rapporte à d'autres objets de l'expérience comme *à des nuages dans le ciel* , flottant au premier plan sans véritablement affecter l'arrière-plan. Notons que l'ici et maintenant n'est pas une étendue restreinte : puisqu'il est sans limite, il est potentiellement, et donc ultimement, le « *vaste vide* » de tout l'espace et du temps (pour reprendre une expression de Bodhidharma dans Dogen, p. 138).

dont l'apparence changeante fait partie intégrante du présent. Les impressions mentales du souvenir ou de l'anticipation peuvent se superposer à des apparences plus présentes, mais elles doivent être considérées phénoménologiquement comme appartenant elles aussi au présent, et ne peuvent en être séparées que par une réflexion rationnelle.

De même, le découpage imaginaire des champs visuels et autres champs phénoménaux en parties distinctes – et, sur un plan ultérieur et plus abstrait, la distinction entre l'espace tout et ses parties – relève d'une activité rationnelle postérieure à *l'* expérience vécue. Ces actes rationnels présupposent des phénomènes sur lesquels agir et, par conséquent, sont nécessairement légèrement en décalage avec les expériences auxquelles ils s'appliquent. Néanmoins, ils ne dépendent pas forcément de la mémoire, car ce que nous percevons comme « le présent » n'est pas un instant, mais un moment – autrement dit, le présent possède une extension temporelle, il n'est pas un simple point dans le temps.

Ainsi, c'est nous qui découpons mentalement l'expérience pour ensuite la recomposer par divers actes rationnels. Ces actes se produisent dans le présent, comme toutes les choses et tous les événements existants. Avant de pouvoir localiser des « parties » de l'expérience dans l'espace ou le temps, ou de les classer, nous devons les différencier les unes des autres. Par exemple, nous pouvons choisir de considérer des taches de couleurs visibles comme des entités distinctes ; ensuite, nous pouvons les considérer comme spatialement ou

temporellement séparées, ou encore cette couleur et une autre comme étant identiques ou du moins similaires (identiques dans une certaine mesure, mais différant par la nuance, par exemple).

Il ressort clairement de cette analyse que situer les choses dans l'espace et le temps est un acte de raisonnement relativement complexe. Avant de pouvoir leur attribuer des dimensions spatiales et temporelles (positions, formes et tailles), nous devons procéder à de nombreux actes plus simples : diviser et discriminer, assimiler et différencier, comparer et contraster, isoler et réassembler. Notons que tous ces actes impliquent une affirmation, et certains une négation ; ils constituent des jugements rationnels fondés sur l'expérience. Notons également qu'aucun de ces jugements n'a besoin de recourir aux mots, même s'ils y ont souvent recours car cela les facilite (surtout lorsqu'ils sont nombreux et complexes).

Kant considérerait tous ces actes rationnels comme des caractérisations a priori involontaires de l'expérience, mais il n'en est rien. Ce sont essentiellement des actes de conceptualisation volontaires, d'une complexité variable. Habituellement, ces actes sont si profondément ancrés dans nos habitudes qu'ils deviennent presque automatiques. Mais en réalité, on ne peut les qualifier d'automatiques, car : a) très souvent, nous les omettons purement et simplement par paresse, et b) si nous choisissons de les accomplir, nous devons déployer un effort conscient pour y parvenir.

Généralement, les actes conceptuels les plus simples sont souvent accomplis machinalement, tandis que les plus complexes requièrent un effort intellectuel plus important. Sans doute Kant a-t-il été en partie induit en erreur par cette observation courante, en considérant l'espace et le temps comme « intuitifs » plutôt que comme conçus. Contrairement à ce que Kant suggère, aucune conception n'est nécessaire *pour appréhender* les données brutes. Les concepts sont des outils cognitifs ultérieurs, utilisés pour organiser les données *déjà* perçues, afin d'en tirer des conclusions et d'élaborer des théories pour obtenir des informations supplémentaires. Ils sont donc loin d'être des éléments constitutifs a priori de la connaissance humaine ; ils sont tout à fait a posteriori.

Kant proposa sa théorie des formes de la sensibilité (l'espace et le temps), ainsi que celle des formes de l'entendement (les catégories de causalité, etc.), afin d'expliquer et de justifier, dans une certaine mesure, notre connaissance apparente d'un monde matériel au-delà de nos sens, c'est-à-dire en tentant d'atténuer la dichotomie corps-esprit de Descartes et les problèmes d'induction de Hume [41]. En réalité, malgré la noblesse de ses intentions, ses propositions ne firent qu'aggraver et perpétuer ces difficultés philosophiques.

Kant suggéra, *faute de meilleure explication et justification de la connaissance externe* , que la raison façonne

41 L'un des motifs de Kant, lorsqu'il a formulé sa doctrine de l'espace et du temps, semble avoir été de différencier les deux domaines phénoménaux, le physique et le mental. Mais cela n'est pas véritablement possible, car ces concepts trouvent des exemples équivalents dans les deux domaines.

l'expérience selon ces formes. Selon cette conception, les formes de la sensibilité agissent sur l'expérience entrante comme un carcan, et donc comme une camisole de force. Mais son postulat d'une limitation forcée impliquait naturellement une distorsion de l'expérience par nos facultés, car ce qui est limité est nécessairement déformé – autrement dit, il est autre que ce qu'il serait autrement.

Selon Kant, si les formes ne structuraient pas les données brutes fournies par les sens, l'expérience serait impossible. Il prétendait donc, avec une certaine prétention, savoir et nous expliquer « *ce qui* rend l'expérience possible ». Mais sa théorie n'éclaire guère ce mystère, et il est douteux que quiconque puisse répondre à cette question de manière suffisamment détaillée. Quoi qu'il en soit, il est faux de croire que nous devons connaître en détail le processus d'expérience pour pouvoir nous y fier.

Le fait que l'expérience soit possible est un fait établi, puisque nous en avons l'expérience. L'expérience est un fait empirique. Il n'y a donc aucun besoin logique d'autre preuve de sa possibilité ! Quant à la fiabilité de l'expérience, elle ne peut être démontrée par déduction. On peut cependant la supposer raisonnablement au départ, et l'établir de manière crédible par un raisonnement inductif.

L'argument en faveur de l'expérience se présente ainsi : l'expérience (qu'elle provienne de la perception intérieure ou extérieure, ou de l'intuition) constitue *l'* unique contenu concret de la conscience. *Il n'existe rien d'autre auquel se référer* , car les abstractions n'ont d'existence sans

expériences préalables ; elles sont donc manifestement *des dérivés rationnels* de l'expérience.

Notre savoir abstrait consiste simplement à rendre compte et à se souvenir, de façon relativement concise, de ce que nous avons appris par l'expérience jusqu'à présent, et à essayer d'anticiper ce qui pourrait s'y ajouter par la suite. Ce savoir est généralement provisoire – il peut être juste ou faux – et nous en déterminons la validité au cas par cas en nous référant à la fois à l'expérience et à la logique.

Si l'on considère l'expérience d'un point de vue phénoménologique, comme une simple apparence, ce point de départ est amplement suffisant, car il ne *présuppose rien d'autre* . Une fois que nous avons vécu une expérience, nous *savons* ce que nous avons vécu et (à condition de nous en souvenir et de rester lucides et honnêtes à ce sujet) nous ne serons pas dupés par des constructions abstraites et fantaisistes.

Il est bien sûr nécessaire de distinguer différents types d'expérience : les expériences immédiates (qu'elles soient matérielles, mentales ou spirituelles) et leurs dérivés, à savoir les souvenirs, les imaginations et les anticipations (qui sont toutes mentales). Cette distinction est en partie évidente d'emblée, en ce qui concerne la nature et l'intensité des expériences, et en partie le fruit d'un classement ultérieur selon une logique inductive.

Il n'existe pas de domaine rationnel flottant dans les airs, au-dessus, en dessous, avant, derrière ou au-delà du domaine de l'expérience. Le domaine rationnel est un prolongement

du domaine de l'expérience. La raison aide les humains à donner un sens au monde de l'expérience, *a posteriori* . Elle ne peut en soi ni affecter, ni modifier, ni déformer l'expérience, car l'expérience (c'est-à-dire notre façon de percevoir) la précède invariablement.

La raison a besoin d'un objet d'action pour pouvoir agir ; elle ne peut produire d'expérience et n'a aucun pouvoir sur ce qui s'est déjà présenté à nous. Le raisonnement s'effectue toujours *en relation avec* un contenu donné de la conscience, en réponse à une expérience en cours ou passée. Le raisonnement ne peut exister *indépendamment d'* un objet de conscience sur lequel raisonner. Ceci est vrai à tous les niveaux et dans tous les domaines du raisonnement.

Il est important de noter que la conscience en soi n'a pas d'attributs phénoménaux. Elle est la *relation transparente* entre nous (les sujets de la conscience) et nos perceptions ou concepts (les objets ou contenus concrets ou abstraits de la conscience).

À partir de ce fondement phénoménologique, et des intuitions logiques déductives et inductives qui en découlent, conformément aux lois de la pensée, nous pouvons progressivement construire un corpus de connaissances raisonnablement fidèle à l'expérience. La raison est un outil efficace de connaissance, pourvu qu'elle soit utilisée en tenant dûment compte de l'expérience et de la logique.

Kant, au contraire, estimait que l'espace et le temps ne peuvent être appréhendés par l'expérience, et ne peuvent donc s'expliquer que comme des constructions de facultés

spécialisées intégrant les sensations en perceptions. Selon lui, nous ne pouvons rien expérimenter tant que *les* sensations n'ont pas été artificiellement ordonnées dans l'espace et le temps par ces facultés. Les « formes de la sensibilité » *donnent ainsi forme* au sensible ; et cet ordre est par conséquent purement intuitif (au sens kantien du terme) et non empirique, a priori et non a posteriori.

Une telle conception implique que nos notions d'espace et de temps sont données et immuables, pour tous et pour toujours. *Or, l'histoire documentée de la pensée humaine sur l'espace et le temps montre que nos notions sont incertaines, variées et évolutives.* Aujourd'hui encore, des doutes et des divergences d'opinions persistent à ce sujet, et nous continuons d'espérer que notre compréhension de ces concepts évoluera.

Ce fait historique suffit à prouver que la théorie de Kant, selon laquelle l'espace et le temps ne sont pas des perceptions ou des concepts empiriques, mais des formes imposées par notre faculté de sensibilité, est erronée. Car, pour le répéter, si la conception de Kant était correcte, nos idées sur l'espace et le temps resteraient immuables à travers l'histoire. Nous aurions collectivement une vision figée, commune et statique de ces concepts. Nos facultés seraient incapables de s'adapter à l'évolution des données et de produire de nouvelles théories sur l'espace et le temps.

En réalité, nos idées dans ce domaine ont beaucoup évolué au fil de l'histoire, et elles changent aussi à mesure que nous grandissons et nous instruisons individuellement.

Les géomètres et philosophes grecs ont élaboré certaines conceptions de l'espace et du temps. Zénon y a relevé certaines difficultés. À l'époque moderne, Descartes a inventé la géométrie analytique. Newton et Leibniz ont développé le calcul différentiel et intégral. La conception déterministe et subjective de Kant a elle-même constitué une étape dans l'évolution historique de ces notions. De nombreux autres philosophes, notamment Husserl, ont depuis lors abordé les questions d'espace et de temps.[42]

Parmi les physiciens récents, Einstein a proposé des idées révolutionnaires, liant le temps à l'espace et adoptant une géométrie non euclidienne. Gödel a montré que la théorie laissait certaines questions sans réponse [43]. Hawking et d'autres ont récemment profondément influencé notre compréhension, notamment en ce qui concerne les trous noirs et le Big Bang. Et bien sûr, la théorie des cordes, avec ses dimensions supplémentaires, complexifie encore davantage la situation.

---

42 Il convient également de rappeler que ces sujets ont fait l'objet de réflexions en Orient. Voir par exemple l'essai « L'Être-Temps » (p. 69-76) du maître zen japonais du XIIIe siècle, Dogen. Kapleau, qui reprend une partie de cet essai dans son ouvrage, considère que ses intuitions, « réalisées… introspectivement… par le zazen », présentent des similitudes « remarquablement parallèles » avec les croyances scientifiques modernes (p. 307-311). J'ai du mal à saisir pleinement cette interprétation. Quoi qu'il en soit, la réflexion est intéressante et stimulante.

43 Consultez l'ouvrage instructif et intéressant de Yourgrau sur ce sujet.

Tout cela démontre que l'espace et le temps sont des perceptions et des concepts *développés par induction* . Il est important de noter que non seulement les concepts, mais aussi leur base perceptive, varient au fil du temps : par exemple, la découverte de la constance de la vitesse de la lumière (grâce aux expériences de Michelson-Morley) a profondément modifié notre conception de l'espace et du temps (grâce à la théorie de la relativité d'Einstein). Si ces perceptions et concepts étaient constitutionnels ou structurels, comme le suggère Kant, ils seraient statiques et indépendants de toute expérience.

Cette simple observation historique démontre de façon irréfutable l'inexactitude de la conception mécaniste kantienne de notre connaissance de l'espace et du temps. La conception de Kant est à juste titre qualifiée d'« idéalisme » (mais non au sens des Formes ou Idées transcendantes de Platon), car elle dissocie de fait nos perceptions et concepts de l'espace et du temps de l'expérience. Sa théorie sous-entend qu'il s'agit d'inventions de nos facultés, c'est-à-dire, en définitive, de pures constructions de l'imagination, sans aucun lien réel avec les données empiriques.

À mon sens, l'espace et le temps sont *en partie des perceptions* directement issues de l'expérience, *et en partie des concepts* que nous construisons à partir de cette expérience grâce à la logique (notamment les lois de la pensée). Concernant l'espace : ses deux premières dimensions sont des faits empiriques manifestes par la

perception, tandis que sa troisième dimension exige un effort logique supplémentaire pour être projetée et relève donc davantage du concept. Quant au temps : nous ne le percevons pas directement ; il est entièrement conceptuel, bien que fondé sur la perception du changement. Nous faisons l'expérience de phénomènes en perpétuel mouvement et postulons l'existence du temps pour rendre ce changement plus compréhensible.

Plus précisément, concernant l'espace, toute expérience *visuelle* implique une extension spatiale, au moins au sens de deux dimensions (bien que cette dernière caractérisation de l'espace, en termes de dimensions, soit un développement ultérieur et plus conceptuel). Ce que nous appelons la troisième dimension (là encore, plus tard, à un niveau conceptuel plus poussé) résulte d'une tentative rationnelle de notre part pour expliquer certaines contradictions apparentes dans les deux premières dimensions. Par exemple, le fait qu'un objet semble (avec le temps) se déplacer derrière ou devant un autre, ou les effets de la perspective (proximité et angle par rapport à l'observateur). Pour résoudre ces difficultés au niveau perceptif, ou interpréter ce que nous voyons, nous introduisons la troisième dimension, à la manière d'une hypothèse inductive réussie.[44]

---

[44] Il convient de noter que l'on pourrait envisager une hypothèse alternative, plus positiviste, selon laquelle les choses disparaîtraient réellement lorsqu'elles passent derrière d'autres et changeraient réellement de taille et de forme en fonction de leur distance et de leur direction par rapport à nous (ou inversement). Cette interprétation des perspectives est toutefois écartée, car elle est beaucoup plus difficile à mettre en œuvre concrètement et,

La localisation spatiale des phénomènes auditifs est une question distincte. Ces phénomènes sont bien sûr perçus, mais leur localisation spatiale repose toujours sur une hypothèse inductive, parfois juste, parfois fausse. De même, la localisation précise de nos sensations tactiles et gustatives dépend d'une représentation *mentale* de l'espace, *après que* l'espace physique a déjà été perçu et compris visuellement. Ainsi, le phénomène spatial est avant tout visuel et n'implique que secondairement les autres modalités phénoménales.

De plus, il semble exister *deux* extensions de l'espace, l'une mentale et l'autre physique. Celles-ci peuvent se chevaucher de manière transparente, dans la mesure où nous semblons capables de projeter certains phénomènes mentaux (hallucinations) dans l'espace parallèlement à des phénomènes physiques. Par ailleurs, il paraît évident que les phénomènes mentaux ne peuvent exister sans un contact perceptif préalable avec des phénomènes physiques ; autrement dit, les phénomènes mentaux reposent sur des souvenirs de phénomènes physiques, que nous manipulons (dans un second temps) à notre guise par le pouvoir de l'imagination. Ainsi, l'extension mentale est, en un sens, *un produit de l'* extension physique. Néanmoins, ces deux espaces existent bel et bien, et il serait erroné de parler de l'un en ignorant l'autre.

---

surtout, en raison des *contradictions irréconciliables* qu'elle implique entre les expériences des différents individus.

Si l'on considère *la mesure* des extensions (comparaison de formes, de longueurs de lignes, d'aires de surfaces, de volumes de corps), elle est possible dans les deux espaces. Cette mesure repose sur l'utilisation d'un objet concret (comme une règle physique ou imaginaire) servant d'échelle intermédiaire, afin de comparer une longueur à toutes les autres. Cependant, la mesure mentale de l'espace interne ou externe (cette dernière relevant d'une sorte d'hallucination) est nécessairement approximative (bien que certaines personnes soient plus douées que d'autres pour ce type d'estimation). La mesure physique est considérablement plus précise, et nous avons trouvé de nombreuses façons de la réaliser.

La géométrie, science mathématique, s'efforce d'expliquer et d'anticiper diverses régularités apparentes de l'existence spatiale. Mais cette science présente une difficulté intrinsèque majeure : ses unités de base, à savoir les points, les lignes et les surfaces, ne sont pas données empiriquement, que ce soit dans l'espace mental ou physique, mais requièrent *des suppositions négatives purement verbales* pour être définies adéquatement. On ne peut concevoir un point sans extension, ni une ligne ou une surface sans épaisseur [45]. Il nous faut préciser, par la négation verbale, ce que nous entendons par là . Ainsi, les points, les lignes et les surfaces étudiés par la théorie géométrique sont

[45] Nous ne percevons que des approximations grossières de ces unités géométriques : par exemple, des points allongés plutôt que des points précis, etc. Voir mon analyse de ce sujet dans les chapitres 8.2 et 8.3 de mon *ouvrage *Phénoménologie *.*

clairement et précisément des concepts ; ils idéalisent des perceptions, mais ne sont pas des perceptions. Ce sont, au mieux, des abstractions d'objets concrets approximatifs ; ce ne sont pas des objets purement empiriques.

Tous les facteurs relatifs à l'espace mentionnés ci-dessus visent à nous rappeler que ce que nous appelons « espace » revêt de multiples aspects et implique de nombreuses considérations. Il existe un espace au sens purement *perceptif* , tel qu'il apparaît dans toutes nos expériences visuelles. Une expérience visuelle sans extension est inconcevable, contrairement à ce que suggérait Kant. Nous ne pourrions percevoir qu'un point sans dimension ; et même sous une lumière uniforme (ou dans l'obscurité totale), nous verrions toujours un espace étendu (ou un vide). Par conséquent, l'extension (en deux dimensions, rappelons-le) est inhérente à l'expérience et n'a pas besoin d'y être imposée, comme le suggérait Kant.

le concept d'espace évolue progressivement , d'abord en lien avec une troisième dimension, puis en corrélation avec d'autres modalités phénoménales (son, toucher, goût), et enfin à partir de considérations plus abstraites. Par là, j'entends : nommer l'espace, élaborer une théorie de l'espace, la notion de dimensions, développer une géométrie de l'espace, d'abord euclidienne puis non euclidienne, etc. À un stade avancé, on prend conscience de la relativité des mesures spatiales et temporelles et on élabore une théorie de la relativité, puis une théorie reliant l'espace et le temps. Et la

conceptualisation de l'espace se poursuit sans cesse, car de nombreux mystères restent encore à élucider.

De même, le mot temps renvoie à de nombreux niveaux de considération, allant de la simple perception du mouvement dans l'espace et des changements qualitatifs (visuels ou autres) à des concepts très abstraits et des théories complexes. Le temps n'est pas perçu en soi, mais conçu en grande partie par référence à des expériences de mouvement et de transformation. Le temps est un concept, et non une perception (contrairement aux deux premières dimensions de l'espace). En effet, la dimension la plus perceptible du changement est celle qui est manifeste dans l' *instant* présent ; les changements survenus dans le passé, et plus encore dans le futur, requièrent des moyens conceptuels encore plus complexes pour être appréhendés (notamment le recours à la mémoire et à l'imagination). Les propositions doivent être formulées et justifiées.

L'expérience nous offre le mouvement et le changement ; or, comme ces notions nous semblent contradictoires, nous inventons le concept de temps pour tenter de résoudre ces contradictions. Nous disons : bien que cette chose ou cet instant diffère de son prédécesseur ou de son successeur dans mon expérience, il n'y a pas de contradiction car ils occupent des positions différentes dans une dimension « temporelle ». Nous inventons ainsi le temps, en quelque sorte par analogie avec l'espace, bien que cette analogie présente des difficultés, puisqu'elle conçoit le temps comme statique plutôt que

dynamique et ne parvient pas à distinguer clairement le présent, le passé et le futur.

Nous constatons également l'existence apparente d'un temps intérieur et d'un temps extérieur. Autrement dit, les événements mentaux, tout comme les événements physiques, requièrent une conception harmonisante du temps[46] ; et puisque ces deux ensembles d'événements semblent se produire dans des domaines distincts, nous pouvons parler de deux flux temporels. Voire, peut-être, d'un seul flux temporel pour expliquer les deux ensembles d'événements. Ici encore, la question de la mesure se pose, qu'il s'agisse de l'utilisation d'une horloge physique ou d'un métronome mental (c'est-à-dire l'utilisation de certains mouvements ou changements standards pour la comparaison).

Là encore, le concept devient de plus en plus abstrait et complexe à mesure que nous cherchons à mieux le comprendre, à élaborer des théories autour de lui et à le relier à d'autres éléments (comme l'espace, dans la théorie de la relativité). Certes, le concept de temps est semé d'embûches, qu'il est inutile de détailler ici, car elles sont largement connues. Par exemple, quelle est la durée du présent ? Où sont passés les événements passés du présent, et d'où viendront les événements futurs ? Nous espérons qu'avec le temps, nous surmonterons la plupart de ces difficultés épistémologiques et ontologiques, ainsi que d'autres que

[46] Il est important de noter que ce ne sont pas seulement les temps physiques qui nous posent problème, mais aussi les temps mentaux. On ne peut donc pas affirmer que les difficultés sont spécifiquement physiques ou spécifiquement mentales.

nous n'avons pas encore identifiées. Le concept de temps n'en demeure pas moins très utile, et nous continuons donc à l'utiliser.[47]

Il convient de souligner ici que nos concepts d'espace et de temps se construisent inductivement à partir de diverses perceptions. Inductivement signifie utiliser la généralisation et la particularisation, la logique adductive (confirmation, réfutation des théories). Ces concepts n'antériorisent pas les perceptions et ne les forment pas eux-mêmes d'une quelconque manière, contrairement à ce que Kant suggère. Il ne faut pas confondre la formation des concepts à partir des perceptions avec l'idée kantienne selon laquelle les perceptions se forment à partir des sensations. Car c'est une telle confusion qui confère à la théorie de Kant une vraisemblance qu'elle ne mérite pas.

Par exemple, la théorie de l'espace de Kant semble justifiée par notre croyance commune selon laquelle nos yeux subdivisent la lumière provenant d'un objet physique, produisant des sensations visuelles qui sont ensuite réassemblées par le cerveau pour nous donner une image complète, celle que nous sommes censés voir. Mais ce scénario soulève des difficultés logiques, comme nous l'avons vu ailleurs. Il nous faut donc, au contraire, supposer que nous percevons l'objet physique lui-même, ou du moins la lumière qu'il émet, et non une image mentale de celui-ci

---

47 Voir également mes discussions sur les questions relatives à l'espace et au temps dans les chapitres 2.4 et 6.1-6.3 *de Phénoménologie* .

stockée dans le cerveau. Dans ce cas, la cohérence interne de la théorie de Kant est trop fragile et la théorie s'effondre.

De plus, il ne faut pas s'enthousiasmer outre mesure pour le fait que les idées de Kant sur l'espace et le temps aient inspiré de nouvelles réflexions en philosophie et en sciences. Einstein lui-même a reconnu une certaine dette envers Kant dans ce domaine. Un point de vue imparfait (comme le subjectivisme novateur de Kant sur l'espace et le temps) peut néanmoins aboutir à des conceptions justes (comme la relativité plus objectiviste d'Einstein, qui établit un lien entre les observations et les observateurs). Des idées originales peuvent donner naissance à de bonnes idées.

5. Les « catégories » de Kant

Kant proposa une liste de douze « catégories » correspondant aux « formes de l'entendement » qu'il considérait comme les fondements de notre connaissance conceptuelle. Aristote avait, bien avant lui, proposé une liste de dix « catégories » qui demeura pratiquement incontestée jusqu'à Kant. Ce dernier ne modifia pas la liste d'Aristote, mais la remplaça par une autre.

Les catégories d'Aristote étaient des concepts considérés comme les plus élevés possibles dans une classification de toutes choses, c'est-à-dire la *somme des genres* de l'existence. En réalité, il les concevait et les présentait comme l'ensemble des types de choses pouvant être sujets ou prédicats de propositions (par lesquelles il entendait ici des propositions catégoriques de la forme prédicative la plus simple, « X est Y »). Il était naturel, dans la continuité de la logique formelle d'Aristote, de s'interroger sur le contenu attendu des

propositions étudiées. Bien que ce projet de recherche fût fondamentalement justifiable et intéressant, Aristote commit de nombreuses erreurs méthodologiques dans sa poursuite.

La liste des catégories d'Aristote comprenait : substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, action, passion, position et état. Aristote a élaboré cette liste de manière empirique, c'est-à-dire en considérant de nombreuses propositions et en notant la nature du sujet et du prédicat. Il ne s'agissait pas d'une division et d'un classement systématiques découlant de considérations théoriques, mais d'un assemblage aléatoire d'éléments disparates fondé sur l'observation.

En bref, la substance désigne des sujets comme Socrate (une substance particulière ou primaire) ou l'Homme (une substance universelle ou secondaire). Les autres catégories se rapportent aux prédicats possibles. Ceux-ci peuvent être quantitatifs (ex. : est grand), qualitatifs (ex. : est rouge) ou relationnels (ex. : est plus bruyant que untel), ils peuvent indiquer un lieu ou un moment (ex. : hier, au marché), décrire une action du sujet (ex. : il enfonce le clou), sa position résultante (ex. : il est épuisé), une passion du sujet (ex. : la page a été emportée par le vent) ou son état résultant (ex. : elle est perdue).

Il est important de noter qu'un sujet particulier ne peut être un prédicat d'un sujet universel, mais qu'un sujet universel peut être un prédicat d'un sujet particulier (par exemple, « homme » peut être prédiqué de « Socrate ») ; ainsi, la substance est également un prédicable. Notons également

que d'autres catégories peuvent être des sujets si on les entend comme des substances, « en tant que telles » (par exemple, « grande taille », « rougeur », « martelage », etc.).

Certaines de ces catégories me semblent *artificielles* ; je ne suis pas certain qu'on puisse leur attribuer le rôle de prédicats sans les forcer. Prenons, par exemple, la catégorie de « relation ». En réalité, toute proposition est relationnelle. La copule « est » dans la proposition « X est Y » est, notez-le bien, une relation spécifique entre les termes X et [48]Y.

Une proposition comme « X est plus grand que Y » pourrait être qualifiée plus précisément *de comparative* . Concernant la taille (dans ce cas précis), je ne considérerais pas « plus grand que Y » comme un prédicat. On peut formellement permuter une telle proposition, c'est-à-dire l'adapter au format de base « X est Y », en disant « X est [quelque chose de plus grand que Y] ». Mais notez bien que, dans ce cas, le nouveau prédicat n'est pas « plus grand que Y », mais « *quelque chose* de plus grand que Y » – et ce nouveau prédicat *n'est pas une « relation »* , mais une « substance » !

Il est plus juste de considérer « est plus grand que » comme *l'aspect relationnel de* la proposition (c'est-à-dire comme la « copule », au sens élargi ne se limitant pas à « est »), et X et Y

---

[48] L'incapacité à comprendre ce fait simple a engendré une grande confusion en logique moderne. Ainsi, l'analyse arbitraire de Frege de « X est Y » en deux composantes : [X] et [est Y] – au lieu de trois : [X], [est] et [Y] – a conduit au paradoxe de Russell (voir mon ouvrage * *Logique du futur* *, chapitre 45). On constate ici que la théorie aristotélicienne des catégories, inadéquate, a contribué à cette confusion.

comme ses termes (appelés sujet et objet dans ce contexte relationnel). De plus, une telle copule comparative peut concerner d'autres catégories (en ce sens que « plus grand » concerne la quantité, « plus rouge » la qualité, « plus loin » le lieu, « plus tard » le temps, etc.).

Prenons à nouveau « lieu » et « temps ». Ils ne sont pas directement prédicés, mais constituent *les termes* (les objets, Y) de propositions *relationnelles distinctes* : « X est *à* cet endroit et *à* ce moment-là ». Dans ce cas, la copule (relation) en jeu n'est pas à proprement parler « est », mais « est dans » ou « est à ». Quant au temps, il peut être lié à la copule par son temps , comme dans « X était, est ou sera Y », indiquant une prédication au passé, au présent ou au futur. Dans le cas d'une prédiction, c'est-à-dire d'une prédication future, des complications apparaissent : l'événement projeté est-il inévitable, dépendant à la fois de la volonté humaine et de phénomènes naturels, ou dépendant uniquement de la volonté humaine ?

Considérons maintenant « action » et « passion ». Il est justifié de les distinguer, car cela permet de passer de l'une à l'autre ; par exemple, « X chante Y » devient « Y est chanté par X », et inversement. Hormis cela, leurs propriétés formelles sont généralement peu différentes, mais il faut être très rigoureux dans le raisonnement syllogistique pour s'assurer que le terme moyen supposé est bien le même dans les deux prémisses. De plus, chaque copule possède ses propres règles d'inférence ; par exemple, les propositions causales (« X cause Y », « Y est causé par X », etc.)

constituent à elles seules un champ logique à part entière et ne peuvent être traitées comme de simples cas d'action ou de passion.

En revanche, il est difficile de comprendre pourquoi la « position » et l'« état », présentés comme les aboutissements respectifs d'une « action » ou d'une « passion », sont distingués l'un de l'autre et d'autres catégories telles que la quantité ou la qualité. Leurs propriétés formelles sont assurément identiques, et la seule manière de les distinguer est de se référer à *une autre* proposition : « ce prédicat est apparu après cette action ou cette passion ». Ainsi, en réalité, la position et l'état n'ont aucune justification intrinsèque en tant que catégories distinctes, mais sont tout au plus des sous-catégories d'autres catégories.

Plus fondamentalement, la distinction entre « action » et « passion » (et leurs conséquences) n'est pas aussi universelle qu'il n'y paraît. Si l'on considère les questions étiologiques, elles se rapportent spécifiquement aux contextes volitionnels : l'action, entendue comme un changement opéré par la volonté, et la passion, entendue comme un changement subi malgré soi. Par exemple, écraser est une action et être écrasé est une passion. Dans ce sens plus restreint, même un événement statique impliquant la maîtrise de la volonté, comme un homme simplement assis (sans rien faire d'autre), constitue une action.

Dans cette perspective, toutes les actions dites « de choses dépourvues de volonté », c'est-à-dire fonctionnant

exclusivement sous l'effet du déterminisme, voire de la spontanéité, comme les pierres, les machines ou les particules subatomiques, sont en réalité des passions au sens large. Cela signifie que les termes « action » et « passion », tels qu'ils sont initialement employés, sont source de confusion et d'équivalence.

Ainsi, les catégories proposées par Aristote n'atteignent pas toutes le même niveau d'abstraction, et nombre d'entre elles brouillent les pistes. Certaines ne sont pas clairement mutuellement exclusives, alors qu'elles devraient l'être, et d'autres devraient en inclure d'autres, mais ne le font pas. Cette liste recèle de nombreuses ambiguïtés et questions sans réponse. De plus, comment être certain de son exhaustivité *?* Pourquoi ne pas la laisser ouverte, afin de permettre de nouvelles découvertes et perspectives ?

Plus important encore, la liste d'Aristote est viciée dès sa conception, car elle présuppose que toutes les propositions (ou plus précisément, toutes les propositions catégoriques, et par extension les antécédents et conséquents d'apparence catégorique des propositions hypothétiques) sont « prédicatives » (c'est-à-dire véritablement « X est Y »). Or, bien que toutes (ou peut-être la plupart) des propositions puissent être reformulées sous forme de prédications par des permutations judicieuses (comme dans l'exemple ci-dessus), il ne s'ensuit pas que leur sens intégral soit conservé lors d'une telle opération logique.

Les formes non prédicatives ne doivent pas être négligées ni passées sous silence par les logiciens ; elles sont

intéressantes et importantes en elles-mêmes. La permutation est un artifice, certes pratique dans certaines situations, mais il ne faut pas la surestimer. En raison de la présupposition absurde selon laquelle « est » serait la seule copule ayant une signification ultime, Aristote a empêché les logiciens ultérieurs d'étudier sérieusement les propositions catégoriques autres que la forme classificatoire standard.

De plus, Aristote a naturellement poursuivi cette idée en tentant de contraindre tous *les termes* à adopter la structure sujet-prédicat correspondante dans sa doctrine des catégories. Pour ce faire, il a dû, dans de nombreux cas, fusionner artificiellement une partie de la copule avec l'objet. Qui plus est, il a déclaré avec une confiance excessive que la recherche des catégories était close au nombre rond de dix. Même si ses catégories méritaient d'être formulées individuellement, il n'avait pas le droit de les considérer comme exhaustives et, par conséquent, d'interrompre arbitrairement toute recherche ultérieure.

Ce n'est qu'à l'époque moderne que ce schéma aristotélicien a commencé à être remis en question. Kant fut le premier (ou l'un des premiers) à le contester, même si sa proposition d'alternative ne fut pas entièrement satisfaisante.

Il est important de noter ici que la recherche par Aristote des genres supérieurs, une liste de concepts englobant tous les autres, n'est pas illégitime *en soi* ; sa méthode empirique pour atteindre cet objectif n'est pas non plus fondamentalement critiquable. Ses erreurs méthodologiques ont plutôt consisté à supposer, à tort, que toutes les

propositions étaient entièrement réductibles à la forme « X est Y », et à limiter artificiellement sa recherche empirique à dix catégories. Ces deux erreurs l'ont conduit à vouloir tout faire entrer de force dans son cadre, transformant ainsi sa démarche scientifique en dogme.

La leçon à retenir est la suivante : nous devons être attentifs à tous les niveaux de conceptualisation, et ce, avec ouverture d'esprit, sans préjugés rationnels. Les logiciens doivent rechercher *toutes les formes de proposition existantes* , plutôt que de supposer qu'il n'en existe qu'une seule significative et d'en rechercher tous les sujets et prédicats possibles (comme le faisait Aristote). Nous devons examiner la logique de chaque forme (y compris la variété des contenus qu'elle peut accueillir). Nous ne devons jamais considérer notre liste de formes comme exhaustive, mais rester ouverts aux nouvelles découvertes et inventions.

Kant a, à juste titre, abandonné la liste d'Aristote, compte tenu de son élaboration hasardeuse et de l'absence de principe directeur (hormis sa mission déclarée d'épuiser tout contenu de la prédication). En réalité, comme nous le verrons, la liste proposée par Kant, bien qu'améliorant celle d'Aristote à bien des égards, souffrait d'imperfections similaires. Moins hasardeuse, elle était aussi moins empirique. Plus systématique, elle enfermait néanmoins les choses dans un schéma arbitraire préconçu.

Voici **la liste des douze « catégories » de Kant** , composées de quatre groupes (appelés « moments ») de trois catégories

chacun [49], avec quelques commentaires explicatifs et critiques de ma part :

- **Qualité = réalité, négation, limitation** . Je désignerais ce groupe par le terme de Polarité, et ses deux premiers membres par les termes de présence et d'absence (d'une chose, entité, caractère ou événement spécifié) ; il s'agit bien sûr de contradictions. L'emploi du terme « réalité » serait ici inexact, car nous nous situons en réalité à un niveau phénoménologique. Quant à la limitation, elle pourrait se définir ainsi : « X est présent jusqu'à Y et absent au-delà de Y » (où X représente une chose et Y un point dans l'espace et le temps). La limitation est donc un composé de présence et d'absence ; elle implique une notion d'espace et/ou de temps, subdivisant un tout en parties. Les catégories de Qualité interviennent dans celles d'inhérence et de subsistance.

- **Quantité = unité, pluralité, totalité** . Ici, Quantité signifie Nombre (ou Portée). Unité se réfère à *un* seul élément, c'est-à-dire une chose unique et désignée ; pluralité se réfère à un nombre *indéterminé* d'unités, c'est-à-dire plusieurs choses ; et totalité à *l'ensemble* des choses d'un certain groupe. Notons que la totalité (l'ensemble) peut être considérée comme un cas particulier de la pluralité (un nombre indéterminé), ou

[49] En réalité, deux des trois catégories du dernier groupe ne sont pas nommées, mais subdivisées chacune en deux sous-catégories.

comme son contraire (si cette dernière est comprise comme « *seulement* certains »). La totalité présuppose également que nous avons déjà délimité un groupe de choses. Ainsi, les catégories de Quantité doivent être liées à la catégorie de communauté, si l'on entend par là une classification (voir ci-dessous).

- **La modalité englobe l'existence, la possibilité et la nécessité** . Le terme « modalité » est bien choisi, mais l'existence devrait ici être plus précisément appelée actualité ; elle désigne le fait indiqué, ici et maintenant ou là et à ce moment précis (une position spatio-temporelle précise est spécifiée). La possibilité peut désigner certaines conditions ou *seulement* certaines conditions ; cette dernière possibilité est appelée contingence, tandis que la première inclut la nécessité comme alternative à la contingence. La nécessité désigne ce qui se produit quelles que soient les conditions. En comparant la modalité à la quantité, on constate que les trois modalités sont des cas particuliers des trois quantités, applicables spécifiquement au nombre *de conditions* . La modalité est également étroitement liée à la causalité.

- **Relation = inhérence et subsistance, causalité et dépendance, communauté** . Je suppose que Kant avait à l'esprit ici les propositions catégoriques, conditionnelles et disjonctives ; ainsi, par Relation, il entendait la copule des propositions catégoriques, ou plus largement les

formes des propositions conditionnelles (si-alors-) ou disjonctives (soit-ou-). Notons que ses trois catégories sont définies par cinq sous-catégories, ce qui rompt quelque peu la symétrie recherchée. La première paire de relations repose sur les notions formelles de sujet et de prédicat ; elle est donc généralement interprétée comme se référant à la « substance et à l'accident », c'est-à-dire aux *entités et à leurs propriétés* . La seconde paire est interprétée comme « cause et effet » ; mais il convient de noter que, bien que *la causalité* (le type de causalité apparemment visé ici) soit un composé de propositions conditionnelles, il ne s'ensuit pas que ces formes soient équivalentes ; de plus, la volition et la spontanéité naturelle ne semblent pas avoir trouvé leur place dans ce schéma. Quant à la dernière catégorie, la « communauté », nous y reviendrons plus loin.

Divers commentaires supplémentaires s'imposent.

, Kant semble ici avoir cherché à recenser les présupposés ou implications ontologiques qui sous-tendent apparemment les diverses caractéristiques logiques déjà connues des propositions (ou « jugements », selon sa terminologie). Autrement dit, à partir de nos formes de discours connues, il infère une liste correspondante de ce qu'elles semblent vouloir, présupposer ou impliquer *dans l'objet apparent* . Il interprète consciemment les caractéristiques logiques afin d'en faire ressortir la signification ontologique.

Il est donc surprenant qu'après avoir dressé cette liste, il en renverse la dimension ontologique, la transformant en une sorte de reformatage mental des données. Cette transition semble arbitraire, dépourvue de logique intrinsèque. Je fais ici référence à l'interprétation kantienne de ces douze catégories comme « formes de l'entendement », c'est-à-dire comme « concepts purs (a priori, non empiriques) » sur lesquels repose notre connaissance. Ceci mérite une explication.

Kant a qualifié (avec une emphase caractéristique) le passage susmentionné des propriétés des propositions aux faits de la réalité de « **déduction métaphysique** ». Il est important de s'attarder sur cette expression, car elle nous en apprend beaucoup sur sa pensée. Kant prend ici pour données les diverses distinctions logiques développées par Aristote et en « *déduit* » les faits de la réalité correspondants (qualifiés de « métaphysiques »).[50]

C'est, bien sûr, un raisonnement absurde. Kant peut se le permettre, car il s'appuie sur l'œuvre d'Aristote. Mais Aristote a dû procéder autrement, en déduisant la logique de la réalité ; il ne disposait d'aucun postulat doctrinal. Autrement dit, en réalité, relier la logique formelle à la réalité n'implique aucune déduction, mais une *induction* . Et

---

50 Cela est comparable au *cogito ergo sum de Descartes* (déduire « je suis » à partir de « je pense »), ou à l'argument ontologique de saint Anselme (déduire l'existence de Dieu à partir de l'idée même de Lui). Kant avait sans doute ces exemples à l'esprit lorsqu'il a élaboré cette déduction du logique à l'ontologique.

j'oserais dire que même Kant, et nous-mêmes, successeurs d'Aristote, avons besoin de l'induction pour comprendre tout cela ; nous ne pouvons y parvenir par la seule déduction.

Ainsi, Kant raisonnait essentiellement comme un étudiant passif et conventionnel, tandis qu'Aristote devait procéder comme un chercheur créatif et original. Il n'est donc pas surprenant que Kant ait conçu une épistémologie inversée, où l'effet devient la cause et vice versa. Autrement dit, il était prévisible que Kant présente les catégories logiques comme déterminant les catégories métaphysiques, et non l'inverse. Il décrivait simplement son propre processus de pensée, plutôt déductif ; mais cette description n'était pas universellement applicable, car elle ignorait les processus de pensée plus inductifs qu'Aristote avait utilisés avant lui.[51]

b. Il convient également de noter que, bien que la liste de Kant soit *de prime abord* intellectuellement plus intéressante et satisfaisante que celle d'Aristote, elle **ne porte pas sur les mêmes éléments** . Malgré certaines similitudes terminologiques (notamment l'emploi des termes « catégories », « qualité », « quantité », « relation », « substance »), cette liste renvoie manifestement à quelque chose de fondamentalement différent. On pourrait dire (en forçant un peu le trait) que la liste d'Aristote ne concernait,

[51] La théorie des catégories de Kant comporte d'autres complications, telles que la « déduction transcendantale », les « schémas » et d'autres notions et arguments complexes destinés à justifier sa révolution copernicienne. Je n'examinerai pas plus en détail ces concepts ici, si ce n'est pour dire qu'il s'agissait de tentatives de rationalisation de propositions déraisonnables plutôt que de justifications crédibles.

en termes kantiens, que les subdivisions appelées inhérence (sujets) et subsistance (prédicats).

La liste d'Aristote visait à clarifier *le contenu* possible *des propositions* , c'est-à-dire les types de choses que nous pouvons Et *réfléchissez-y* . La liste de Kant, en revanche, se voulait un recueil des *propriétés logiques possibles des propositions* , c'est-à-dire des diverses *caractéristiques formelles de nos pensées* . [52]Ces différents facteurs n'étaient pas inconnus d'Aristote ; en fait, c'est lui qui en a découvert et discuté la plupart. Ainsi, Kant ne découvrait pas de nouvelles idées, mais attirait simplement l'attention, d'une manière nouvelle, sur certaines idées déjà existantes.

Ainsi, tandis qu'Aristote avait dressé une liste de catégories *de contenu* , Kant proposa une liste de catégories *de forme* [53]. Kant (à juste titre, me semble-t-il) considéra cette dernière liste comme plus digne d'étude philosophique ; sa doctrine n'était novatrice que par l'importance qu'il accordait à des caractéristiques formelles déjà connues.

On pourrait également dire que, tandis qu'Aristote cherchait à identifier *ce* à quoi nous pensons, Kant cherchait à identifier *comment* nous le pensons. Autrement dit, si la liste

---

52 Je dis « les » différents contenus ou caractéristiques, ici, parce qu'Aristote et Kant considéraient tous deux leurs listes comme exhaustives ; mais je ne veux pas laisser entendre que je suis d'accord avec eux (c'est-à-dire que je préférerais supprimer le mot « les »).

53 Certains (notamment Lesniewski et Carnap) ont déjà noté cette différence, qualifiant les catégories d'Aristote de sémantiques et celles de Kant de syntaxiques.

d'Aristote peut être considérée comme une information *ontologique* , celle de Kant a une portée plus *épistémologique* (bien qu'il se soit trompé sur la nature exacte de cette portée).

De plus, tandis que les catégories d'Aristote sont des possessions acquises (bien que presque inévitables, de par leur omniprésence), celles de Kant sont *des forces* que nous affirmons innées. Aristote a établi sa liste selon une observation empiriste de phénomènes objectifs, tandis que Kant l'a établie selon une prédiction rationaliste de phénomènes subjectifs ; autrement dit, il prétendait que ses catégories étaient *des instincts* qui, d'une manière ou d'une autre, contrôlent nos pensées, hors de notre contrôle, et il prétendait le savoir par des moyens purement déductifs.

c. Notez bien les interrelations mentionnées ci-dessus entre les trois catégories sous chaque rubrique, ainsi qu'entre les rubriques elles-mêmes. Les interrelations au sein de chaque groupe ne sont manifestement **pas symétriques à tous égards** . Le problème de la construction de systèmes réside dans le fait qu'elle implique presque inévitablement des simplifications excessives ; la diversité naturelle est occultée et la précision sacrifiée. La tentative de Kant d'imposer sa liste dans un schéma numériquement symétrique en est un exemple frappant.

(i) Considérons d'abord les polarités. Dans la logique d'Aristote, il existe deux polarités mutuellement exclusives et exhaustives : la positive et la négative. La limitation n'y

figure pas. Kant semble avoir introduit cette troisième catégorie par souci de symétrie.

Si l'on considère sa proposition, il semble qu'elle renvoie à une quantification du prédicat. Dire que X est Y signifie que X est Y sous certains aspects, sans pour autant exclure qu'il puisse être différent de Y sous d'autres aspects. Par exemple, « Les roses sont rouges » n'exclut pas que ces mêmes roses aient des feuilles vertes, soient mouillées, douces, etc. Une prédication n'en exclut pas d'autres. En revanche, dire que X n'est pas Y signifie que X n'est absolument pas Y. C'est pourquoi l'affirmation et la négation sont mutuellement exclusives et exhaustives.

Introduire une limitation ici suggère l'existence d'une troisième possibilité : X est partiellement Y et partiellement non Y. Cette possibilité existe bel et bien, mais elle est déjà implicitement couverte par la proposition X est Y, comme nous venons de l'expliquer. Introduire une limitation semble impliquer que X est Y signifie que X est entièrement Y – ce qui n'est jamais vrai, sauf peut-être lorsque X est X (à condition que « est » soit compris ici comme « égal à »). De plus, si nous introduisons une limitation, la logique exige que nous introduisions son contraire, l'infini ; et si nous le faisons, nous devons considérer l'infini à la fois comme positif et comme négatif. Mais il est clair que tout cela n'a plus rien à voir avec les polarités de la prédication ordinaire. Il s'agit simplement d'une analogie hasardeuse qui a mal tourné.

Si nous devions insister sur l'existence d'une triade, je suggérerais comme troisième catégorie celle de *la problématisation* , que l'on pourrait caractériser comme une limitation de la certitude. Cela nous permettrait de nous référer aux propositions problématiques, c'est-à-dire celles qui impliquent une incertitude quant à savoir si X est Y ou non, ou une probabilité favorisant l'une par rapport à l'autre. Lorsque la présence et l'absence sont prédiquées sans nuance, la certitude est tacitement sous-entendue ; cela convient à un système logique déductif. Mais lorsque nous abordons des questions inductives, nous avons besoin du concept intermédiaire de problématisation (impliquant des degrés intermédiaires entre le vrai et le faux, ou la connaissance de ces derniers), par opposition au vrai et au faux établis (connus). Sans un tel outil, notre discours serait bloqué.

On pourrait toutefois se demander si c'est ici le lieu approprié pour mentionner la certitude et la problématisation. Ce sont, après tout, des modalités logiques ou épistémiques (*de dicta*) ; elles devraient donc être incluses dans la rubrique « modalité ». Dans ce cas, la rubrique « polarité » ne devrait comporter que deux catégories. En revanche, si l'on considère que la rubrique « modalité » concerne essentiellement les modes de *re* modalité (les modes spatial, temporel, naturel et extensionnel), alors il serait raisonnable d'y placer la problématisation. Quoi qu'il en soit, la catégorie kantienne de limitation devrait être abandonnée. Elle relève davantage de

la quantité (champ d'application) que de la qualité (c'est-à-dire de la polarité).

(ii) Considérons maintenant les quantités et les modalités. Ce sont des ensembles très analogues – non par hasard, mais parce que la quantité est un mode de modalité ! La quantité renvoie à la modalité extensionnelle. Elle sert aussi à définir les autres modes de modalité. Par conséquent, le terme « modalité » dans la liste de Kant doit être compris comme désignant le mode naturel de modalité, et éventuellement les modes spatial et temporel également ; c'est-à-dire les autres modes *de re* . Cependant, il ressort clairement des références que Kant fait, dans ce contexte, aux propositions assertoriques, problématiques et apodictiques qu'il entend plutôt par modalité *de dicta* .

En adoptant cette position, Kant est quelque peu influencé par Aristote, qui, dans son ouvrage sur la logique modale, se réfère généralement aux modalités *de dicta* . Cependant, dans son ouvrage sur l'ontologie, Aristote examine en détail les modalités *de re* . Kant ne semble pas prendre en considération ces modes de modalité importants ici. Si telle est bien son intention, il se trompe manifestement. Cette erreur expliquerait pourquoi Kant a essentiellement suivi la négation de la nécessité naturelle de Hume. Lorsque Kant parle de propositions nécessaires et contingentes dans le contexte de la dichotomie analytique-synthétique, il se réfère apparemment aux modalités *de dicta* . Du moins, principalement ; mais peut-être pas exclusivement. Il semble qu'il n'ait pas eu une notion spécifique des modalités *de re* .

Une autre critique de la liste kantienne des quantités et des modalités tient à son caractère unilatéral. L'unité, la pluralité et la totalité constituent le versant positif des jugements : ceci, une pluralité (indéfinie) de, et tous les X sont Y. Mais il convient de considérer les jugements correspondants : ce X n'est pas Y, certains X ne sont pas Y, et aucun X n'est Y. De même, l'actualité, la possibilité et la nécessité sont les modalités positives. Mais il existe des modalités négatives parallèles, à savoir : l'actualité, la possibilité et la nécessité de la négation. Il est, certes, légitime de considérer les cas négatifs comme des applications particulières des cas positifs, puisque la polarité est attachée à la copule plutôt qu'à la quantité ou à la modalité.

Il est vrai, cependant, que certains (notamment Hume) ne perçoivent pas le lien logique entre impossibilité et nécessité, et cherchent à invoquer la première tout en niant la seconde. De plus, il convient de préciser que la possibilité (négation de l'impossibilité) et la non-possibilité (négation de la nécessité) peuvent être combinées, donnant ainsi naissance à la catégorie modale de la contingence. Il en va de même pour la quantité. Il est donc justifié de considérer les listes kantiennes de quantités et de modalités comme composées chacune de trois paires de catégories. Cela rompt quelque peu la symétrie, mais son intitulé des relations comprend néanmoins trois ensembles de deux catégories, ce qui n'a pas d'incidence majeure.

Un dernier point concernant la symétrie : on pourrait soutenir que les polarités positive et négative (« qualités ») sont

incluses dans la catégorie quantitative de l'unité et la catégorie modale de l'actualité. Autrement dit, l'ensemble des catégories appelées polarité pourrait être considéré comme redondant ; ou encore, les catégories de quantité négative et de modalité pourraient être vues comme des applications des polarités aux quantités et aux modalités. Dans les deux cas, la symétrie recherchée par Kant est à nouveau rompue. Tout ceci vise à souligner le caractère artificiel de sa liste.

(iii) Concernant l'intitulé des relations, il est loin d'être évident que cette liste soit exhaustive. Kant, influencé par Aristote, considère que la forme prédicative « X est Y » suffit à exprimer toutes les relations catégoriques. Aristote a construit sa liste de catégories en passant sous silence d'importantes différences formelles (son objectif principal étant de développer sa théorie syllogistique), et Kant, à son tour, adopte un bestiaire très limité.

Par exemple, où exactement dans la liste de Kant devrait *se situer le positionnement dans L'espace et le temps* peuvent-ils être classés ? Aristote les considère comme des prédicats ; Kant le pense peut-être aussi (bien que « est dans » et « est à » soient plutôt, à mon sens, des copules relationnelles). D'ailleurs, où Kant mentionne-t- il le processus de [54]*comparaison ? Nulle part, alors que des propositions comparatives comme « X est plus Z que Y » sont*

[54] Notez que « plus », « moins » et « autant » sont essentiellement à la fois relationnels et quantitatifs, et qu'ils ne font pas partie du prédicat.

essentielles pour distinguer et classifier . Un autre ensemble de propositions catégoriques, crucial pour la connaissance humaine, concerne *les changements* de toutes sortes. Je pense à des formes comme « X devient Y » (altération), « X se transforme en Y » (changement radical) et « X évolue vers Y » (évolution). De telles propositions ne sont pas réductibles à des propositions prédicatives, du moins pas directement. Là encore, Kant ne classe pas la volition et la spontanéité naturelle dans ce contexte [55].

Il est clair que les propositions catégoriques constituent en réalité une vaste classe (ou un genre) regroupant de nombreux types de propositions. La forme prédicative « X est Y » n'est qu'une espèce parmi d'autres. En fait, il en existe bien d'autres, et il serait difficile de toutes les énumérer. Kant, à la suite d'Aristote, considère cette classe comme fondamentalement homogène ; mais on ne peut réduire toutes les autres formes catégoriques à cette forme la plus simple sans en altérer considérablement le sens.

Kant commet la même erreur à l'égard des propositions hypothétiques. Il ne comprend pas que chaque mode de modalité *, de dicta* et *de re,* possède son propre ensemble de formes hypothétiques. Il conçoit les hypothétiques comme de simples propositions logiques (si-alors), alors que certaines diffèrent nettement par leur intention : « dans les cas où-alors » (extensionnel), « quand-alors » (naturel), « aux

---

55 Comme je l'ai déjà mentionné, la relation de « causalité » semble ici désigner plus spécifiquement la causalité, compte tenu de sa référence implicite aux propositions conditionnelles.

moments où-alors » (temporel) ou « en des lieux où-là » (spatial). Ces différents modes ne peuvent être réduits les uns aux autres et doivent être traités séparément pour rendre compte fidèlement de la pensée humaine. À chacun correspond un mode ou un type de causalité.

De plus, l'interprétation ontologique apparente de la disjonction comme « communauté » chez Kant me semble forcée. Certains commentateurs l'expliquent par la « réciprocité de l'agent et du patient », mais je ne vois pas le rapport avec le jugement disjonctif. J'y verrais plutôt le fondement logique de *la classification* (en ce sens qu'une classe est un ensemble disjonctif d'éléments). Par ailleurs, la disjonction est fréquemment utilisée dans le raisonnement *inductif* pour énumérer des théories ou des orientations alternatives. Kant l'a interprétée ainsi, tout simplement parce qu'il ne pouvait concevoir d'autre interprétation.

d. Comme nous l'avons montré, les erreurs d'énumération de Kant reposaient principalement sur les erreurs de classification d'Aristote. De plus, en insistant sur un nombre fixe de douze catégories, Kant commettait la même erreur qu'Aristote en insistant sur dix catégories précises. Il a exacerbé cette difficulté artificielle par son système de quatre groupes de trois. Il s'est ainsi enfermé dans une impasse, rendant difficile tout développement ultérieur de sa liste, tant par lui-même que par d'autres. Il aurait été plus judicieux pour lui de laisser cette rubrique ouverte, permettant ainsi à l'humanité d'inventer ou de découvrir de nouvelles relations.

Car si l'on considère ce que Kant essayait de faire en établissant cette liste de catégories, il est clair qu'il a omis une *cinquième* rubrique, à savoir : **les processus logiques** , comprenant **les arguments déductifs** , **les arguments inductifs** et (si l'on insiste sur une troisième catégorie par souci de symétrie [56]) **les sophismes** , c'est-à-dire les arguments arbitraires ou irrationnels.

Même si la liste des catégories de Kant était une tentative, aussi maladroite soit-elle, de résumer les outils les plus fondamentaux de la logique, elle est manifestement trop courte. Il s'est intéressé à diverses *statiques*. L'auteur s'est intéressé *aux caractéristiques du jugement (polarités, quantités et modalités), mais a tout simplement ignoré la dynamique* essentielle du jugement, par laquelle nous justifions, à tort ou à raison, nos croyances ou en inférons de nouvelles. Je pense notamment au syllogisme, à la généralisation et au sophisme de l'accident.

Ainsi, Kant aurait dû énumérer *quinze* catégories plutôt que douze. Notons cependant que la déduction et l'induction ne sont pas strictement incompatibles, bien que toutes deux se réfèrent à des raisonnements valides par opposition aux

---

56 Il me semble judicieux d'inclure les sophismes comme troisième catégorie sous cette rubrique, car on ne raisonne pas seulement correctement, par induction et déduction, mais aussi très fréquemment de manière erronée. Ces raisonnements erronés, ou paralogismes, sont parfois des perversions intentionnelles de la pensée, certes ; mais le plus souvent, ils sont l'expression d'une méconnaissance de la logique. Sous la rubrique des sophismes, j'inclurais tout manquement à l'une des lois de la logique inductive ou déductive.

processus logiques invalides qualifiés de fallacieux. L'induction peut être considérée comme l'essence de la méthode humaine de connaissance ; dans ce cas, la déduction doit être vue comme l'un des outils parmi la vaste gamme des processus inductifs. On peut également considérer la déduction comme l'essence de la logique ; et dans ce cas, ce qui distingue l'induction est que le raisonnement inductif aboutit à deux conclusions alternatives ou plus, tandis que le raisonnement déductif n'aboutit qu'à une seule conclusion. Ainsi, ces catégories sont étroitement liées.

Il convient de préciser que lorsque j'affirme que l'induction et la déduction sont les seuls moyens de connaissance accessibles à l'humanité, je n'entends pas exclure d'emblée les voies de connaissance plus mystiques, telles que la prophétie ou l'éveil méditatif. Je n'entends pas non plus les inclure, mais simplement rester ouvert d'esprit. L'idée est que, puisque l'induction englobe toutes les expériences possibles, de même que le recours à la logique, alors de telles expériences mystiques seraient acceptées comme des données nouvelles et complémentaires à prendre en compte et à assimiler du mieux que la logique le permet. Il n'y a pas de conflit de principe entre la méthode empirique et rationnelle et les expériences hors du commun.

Notons également que l'induction et la déduction sont *précisément les moyens* par lesquels nous validons l'induction et la déduction et invalidons les raisonnements fallacieux. Il n'y a rien de circulaire à affirmer cela, si l'on

garde à l'esprit que ces deux méthodologies reposent à la fois sur les lois de la pensée et de l'expérience.

La logique, science dans son ensemble, qui s'efforce de recenser et de justifier tous les arguments de ces deux branches, n'est validée par aucun système axiomatique (le *plus géométrique*), mais se construit à partir d'expériences successives et d'intuitions logiques (c'est-à-dire des cas particuliers des lois de la pensée). Chercher à invoquer d'autres justifications, c'est omettre de s'interroger sur leur origine, et ce, à l'infini. Or, on ne peut rejeter la logique du fait de cette infinité implicite, car cela reviendrait à considérer ce rejet de l'infini comme un principe suprême n'ayant lui-même pas besoin de justification – ce qui est contradictoire. Ainsi, la logique est solidement ancrée et ne craint aucune réfutation.

6. RAISONNEMENTS

La logique formelle (incluant ses branches déductive et inductive) analyse et valide toutes sortes de composantes et de processus de la connaissance humaine. Considérée dans son ensemble, elle peut donner l'impression d'un assemblage statique de méthodes et de moyens. Mais il ne s'agit là, bien sûr, que du produit fini, et l'on ne peut prétendre comprendre véritablement la logique tant que l'on n'a pas saisi ***les nombreux actes rationnels unitaires qui sous-tendent chaque pensée*** .

Cela renvoie aux plus petites unités de base de la pensée dynamique, que l'on peut appeler raisonnements. En logique formelle, on considère généralement les termes, les propositions et les arguments comme des unités de pensée. Mais en réalité, ces unités sont loin d'être primaires ; ce sont surtout des constructions complexes, que l'on peut appeler cogitations, élaborées par divers raisonnements simultanés et successifs.

Les raisonnements et les cogitations sont bien sûr tous des jugements (pour reprendre le terme de Kant), dans la mesure où leur vérité est sujette à doute ou à discussion à des degrés divers (ce qui ne signifie pas qu'ils soient nécessairement ou même habituellement faux), contrairement à l'expérience pure qui doit être prise pour acquise (c'est-à-dire vraie en principe).

Je soupçonne et suggère que lorsque Kant a formulé sa théorie des « formes pures », c'est-à-dire les formes de la sensibilité et les formes de l'entendement, il cherchait à identifier les actes rationnels qui sous-tendent ce qui, en apparence, apparaît à la plupart d'entre nous comme la pensée. Sa distinction entre « la logique transcendantale… qui rend compte des origines de notre connaissance ainsi que de sa relation aux objets », et « la logique générale… qui fait abstraction des conditions dans lesquelles notre connaissance est acquise, et de toute relation que cette connaissance entretient avec les objets », semble aller dans ce sens [57].

Le programme de Kant était très intéressant et louable, bien qu'il ait commis l'erreur de se concentrer directement sur des concepts relativement complexes comme l'espace et le temps (qu'il considérait comme des intuitions) et la substance et la causalité (qu'il considérait comme des concepts plus simples), au lieu de s'intéresser aux concepts plus primitifs. Les actes rationnels qui donnent naissance à ces concepts. Ces derniers sont certes proches des concepts

[57] Je cite ici l'article Wikipédia susmentionné, sans pour autant adhérer pleinement à cette terminologie ni à ces définitions.

fondamentaux ; mais puisqu'ils peuvent (comme nous le montrerons plus loin) être réduits à des ensembles des premiers, ils ne sont pas aussi fondamentaux que Kant le laissait entendre.

Nous souhaitons néanmoins mettre en œuvre l'idée pertinente de Kant dans son essence et rechercher les éléments véritables, ou primaires irréductibles, de la raison. Que sont ces « rationalisations » ? Ce sont, avant tout, des actes de raison ou actes rationnels, à partir desquels (selon diverses combinaisons, dans diverses circonstances) se construisent progressivement tous les autres. Dire qu'il s'agit *d'actes,* c'est dire qu'il s'agit *d'actes de volonté* , d'actes volitionnels, d'efforts volontaires *du sujet* de la connaissance rationnelle, c'est-à-dire l'âme, celui qui pense.

Notez bien que je ne fais pas référence, comme Kant, à des mécanismes ou déterminants structurels qui, de manière mystérieuse et incontrôlable, formeraient la pensée à partir d'impressions sensorielles (d'abord des perceptions ordonnées dans l'espace et le temps, puis des concepts ordonnés par les catégories) et nous présenteraient ainsi, à prendre ou à laisser, un produit fini à la validité logique ou à la certitude douteuse. La théorie kantienne de la connaissance fait de nous des marionnettes ignorantes, stupides et passives, sans aucun contrôle sur notre destin noétique. C'est, comme je l'ai déjà dit, une position contradictoire.

Ce que je veux dire, c'est que le sujet (c'est-à-dire vous ou moi) est *un agent actif* dans le processus de raisonnement.

Ce n'est pas un hasard si la raison et la volonté se manifestent dans les mêmes entités biologiques : elles sont naturellement liées ; ce sont des facultés interdépendantes. Chez chaque individu, elles se manifestent en proportion l'une de l'autre, car elles sont essentielles au fonctionnement mutuel [58].

Les éléments de la raison ne sont pas des « atomes » cognitifs ; ce ne sont ni des notions, ni des idées, ni des concepts, et encore moins des propositions ou des arguments. Ce ne sont pas des entités, mais les moyens par lesquels nous produisons de telles entités ; ce sont *des événements cognitifs* . Et ils ne surviennent pas sans notre participation : ils sont *pensés par nous* – ce sont des actions *que nous* sommes appelés à entreprendre pour progresser dans notre connaissance du monde par la raison.

La « conception » renvoie à l'acte de concevoir, c'est-à-dire à la connaissance des relations abstraites (notamment celles de similitude ou de différence). Ce concept se forme par analogie et par opposition à celui de « perception », qui est la connaissance des phénomènes concrets (et à celui d'« intuition », qui concerne les concrets non phénoménaux). Les abstraits mettent en relation les concrets entre eux, mais ne sont pas eux-mêmes des objets phénoménaux ou concrets.

---

58 Les animaux supérieurs peuvent très bien posséder eux aussi certains pouvoirs rationnels et volontaires (plus limités ou simplement différents) ; si tel est le cas, ou dans la mesure où tel est le cas (car je crois qu'ils le possèdent), ces pouvoirs sont également nécessairement proportionnels les uns aux autres.

L'intuition conceptuelle (qui, au sens large, englobe les intuitions logiques de compatibilité ou d'incompatibilité) est un phénomène véritablement mystérieux (une « vision » sans yeux, dont les objets sont invisibles). Elle représente la capacité humaine miraculeuse de comprendre, notre intelligence propre.

Avant toute verbalisation en termes de noms communs, une forme de conception est nécessaire. C'est pourquoi toute tentative de nier la validité de la connaissance conceptuelle en tant que telle est absurde. La connaissance conceptuelle étant par essence conceptuelle, elle ne peut logiquement nier la conception en tant que telle. Ainsi, la conception en tant que telle (mais pas nécessairement toute conception) est nécessairement valide.

Alors que Kant nous a exposé ce qu'il considérait comme les conditions de la perception, je voudrais ici insister sur les conditions de la conception. Celles-ci incluent un sujet intelligent, doté du pouvoir de volonté, capable de construire des concepts à partir des perceptions. La raison est impossible sans volonté. La volonté est nécessaire pour s'interroger, méditer, avoir l'intention d'agir, rechercher, vérifier les résultats, évaluer logiquement les hypothèses, modifier son opinion, etc. Ce ne sont pas des fonctions qu'une entité mécanique peut accomplir, mais seulement une personne dotée de libre arbitre.

Il est vrai que l'effort déployé dans nos actes de raisonnement les plus simples n'est pas toujours apparent. Autrement dit, une grande partie de notre raisonnement se déroule de

manière subconsciente, voire inconsciente. Cela pourrait sembler confirmer la position essentiellement mécaniste de Kant. Le cerveau alimente en effet continuellement notre esprit de pensées de toutes sortes, que nous le voulions ou non. Et si un effort est nécessaire, il s'agit plutôt de celui requis pour arrêter de penser – une tâche loin d'être aisée. Ces pensées nous appartiennent-elles vraiment ? Sommes-nous de simples observateurs passifs ou des acteurs intelligents de leur fonctionnement ?

Nous pouvons néanmoins affirmer avec conviction que la pensée est essentiellement volontaire, en soulignant la simplicité, la facilité et la rapidité inhérentes aux actes rationnels élémentaires, et comment ils peuvent devenir réflexes et habituels, et ainsi nous paraître presque imperceptibles. La conscience n'implique pas toujours la conscience de soi, ni la conscience de tous les aspects d'une situation. Nous ne prenons conscience de nos actes rationnels que lorsqu'ils atteignent un certain niveau de complexité, de difficulté et de lourdeur, c'est-à-dire lorsqu'un effort de pensée inhabituel et plus conscient est requis de notre part. Il est donc tout à fait raisonnable d'affirmer qu'aucune pensée n'est possible sans une certaine « présence d'esprit », aussi minime (ou subliminale) soit-elle [59].

---

59 Dans mon ouvrage **Volition et concepts causaux associés** *, j'aborde divers actes de volonté dits *involontaires* , en postulant systématiquement un niveau minimal de conscience, puisqu'il s'agit d'actes de volonté, et que toute volonté relève du libre arbitre. Dans ce contexte, « involontaire » ne signifie pas littéralement « non volitionnel », mais plutôt une notion plus *nuancée* .

Cette affirmation gagne en crédibilité lorsqu'on examine les actes précis qui pourraient être classés sous l'appellation de raisonnement. Certes, toutes les formes pures de Kant ne sauraient être incluses, bien que certaines puissent correspondre. Deux approches sont possibles pour répondre à notre question : (a) observer proactivement les actes rationnels par lesquels nous construisons progressivement nos termes, propositions et arguments, au fur et à mesure de leur élaboration ; ou (b) analyser rétrospectivement la genèse de nos pensées en les décomposant en éléments plus simples auxquels elles sont réductibles.

Cependant, ce faisant, il devient évident que l'on ne peut réduire toute pensée à une dichotomie entre simple et complexe, ni entre raisonnement et ses produits. Il apparaît clairement qu'il existe en réalité de nombreuses gradations entre les actes rationnels les plus simples et irréductibles et leurs produits statiques les plus complexes. Lorsque j'ai proposé pour la première fois le concept de raisonnement il y a quelques années, j'avais à l'esprit certains actes rationnels très simples ; mais la liste analytique ci-dessous (bien qu'incomplète) montre que ce concept doit être élargi.

Certains actes rationnels sont primitifs (élémentaires, irréductibles), tandis que d'autres (tout aussi importants) sont composés de deux ou plusieurs actes rationnels plus simples. Plus précisément encore : les actes rationnels composés ne sont pas simplement la simultanéité ou la succession de deux actes primitifs, mais une combinaison d'actes telle que le second dépend du résultat du premier. Il est difficile de

qualifier un tel acte de primaire, puisqu'il inclut un autre acte primitif ; mais il est tout aussi difficile de le qualifier de secondaire, puisqu'il ajoute un élément nouveau au précédent. Le terme « rationalisation » ne doit donc pas être employé de manière trop rigide et doit englober des actes rationnels allant des plus simples aux plus complexes.

De plus, je ne propose pas ici une liste précise et exhaustive de raisonnements, mais seulement quelques pistes de réflexion, à titre d'illustration. Il n'est pas nécessaire d'établir une liste fixe ; nous pouvons entreprendre une recherche continue, en utilisant l'expérimentation ouverte comme méthode. La réponse à notre question ne réside pas dans une doctrine dogmatique et rigide, mais dans une approche heuristique et flexible. Nous ne voulons pas tomber dans le piège d'Aristote et de Kant, celui d'un nombre fini d'unités spécifiées, ni dans celui d'un schéma artificiellement symétrique. Nous pouvons proposer des pistes de réflexion avec prudence, de manière provisoire et réversible ; nous pouvons avancer avec incertitude et changer d'avis. Il n'est pas nécessaire de prétendre à l'omniscience sur un sujet aussi délicat et crucial.

Ce qui suit est donc un bref aperçu, non exhaustif, de la manière dont nous acquérons des connaissances, en référence à certains des actes rationnels ou raisonnements les plus importants :

- L’observation de la présence de quelque chose et son *affirmation subséquente* . Il s’agit là clairement d’un

acte de raison simple et primaire, d'une reconnaissance de l'expérience conforme à la loi d'identité.

- L'observation de l'absence de quelque chose et sa *négation subséquente* . Cet acte n'est pas tout à fait primaire, car il faut d'abord penser à ce que l'on recherche et le chercher (abondamment) sans le trouver (jusqu'à présent). Il s'agit donc d'une activité inductive (et par conséquent susceptible de révision ultérieure), plutôt que d'un acte simple, et elle se rapporte aux deuxième et troisième lois de la pensée autant qu'à la première.

- L'observation est essentiellement un acte passif, bien qu'il soit possible d'observer les résultats d'interventions plus actives (qu'elles soient dirigées vers l'objet ou vers le sujet), appelées *expériences* . Celles-ci, qu'elles soient physiques ou mentales, sont également des actes rationnels.

- *de se fixer* mentalement (ou plus précisément spirituellement) des intentions, et de les *désigner physiquement* . Ces actes rationnels nous permettent de nous indiquer (et de nous indiquer aux autres, à

terme [60]) ce à quoi nous entendons faire référence lors d'actes rationnels ultérieurs.

- *Distinguer* et isoler un élément du champ de l'expérience des autres, ou subdiviser un élément en deux ou plusieurs éléments. Cela se fait par projection mentale et implique le tracé imaginaire de frontières, de sorte que certains aspects du tout sont considérés comme un seul élément tandis que d'autres aspects sont considérés comme un ou plusieurs autres éléments.

- Il s'agit d'établir *des comparaisons et des contrastes* de mesure ou de degré. Cela implique d'observer les similitudes et les différences entre des éléments appartenant au même domaine d'expérience ou à des domaines différents. La comparaison est positive et donc plus directe ; le contraste est négatif et nécessite donc un traitement plus approfondi.

- À partir des activités précédentes, nous *extrayons* des aspects des choses, puis *nous regroupons* les éléments similaires et séparons ceux qui sont

60 Il convient de noter que si *notre propre* « désignation » relève d'une intention que nous connaissons intuitivement, la « désignation » *d'autrui* est en définitive comprise par des moyens inductifs, c'est-à-dire en formulant des hypothèses sur ce qui pourrait être voulu et en éliminant les hypothèses erronées, en se référant à la persistance ou à la répétition de cette désignation dans un contexte changeant.

dissemblables. Il est important de noter que la négation est un aspect fondamental de l'abstraction.

- L'abstraction est un aspect crucial de la formation ou de la conceptualisation. Elle nous permet de procéder à *la classification* , en regroupant les éléments distincts et similaires, puis en établissant des hiérarchies et des ordres de classes. Il est important de noter que la classification implique à la fois l'intégration et la différenciation ; inclure certains éléments dans une classe implique d'en exclure d'autres [61].

- Après avoir initialement regroupé certains éléments dans une classe, nous pouvons y ajouter des cas ou en supprimer certains. Ce sont les processus intentionnels d' *inclusion* et *d'exclusion* . Ces modifications de subsomption reposent d'abord sur les similitudes et les différences apparentes entre les nouveaux et les anciens cas.

---

61 Les seules classes englobant tout sont des termes comme « chose », au sens d'existant ou de réel. Leurs contraires (non-chose, etc.) ne sont nécessairement *que des fictions verbales* , c'est-à-dire des classes essentiellement vides, dans lesquelles nous déposons des chimères de notre imagination que nous ne pouvons inclure. Sur cette base, nous avons un terme plus large, « chose », qui englobe à la fois les choses et les non-choses au sens précédent. L'intérêt d'un tel terme plus large est qu'il nous permet de nommer des choses dont nous ne sommes pas encore certains. Autrement dit, il a une valeur inductive en tant qu'étape transitoire.

- À terme, on peut s'efforcer de *définir explicitement* les caractéristiques communes et distinctives des éléments regroupés. Parfois, la définition est immédiate et définitive ; mais le plus souvent, elle est progressive, provisoire et évolutive. Une définition peut d'abord être vague, puis se préciser.

- *Nommer* un élément particulier ou un concept que l'on a construit (comme ci-dessus) est également un acte rationnel. Une telle verbalisation n'est pas toujours nécessaire, mais généralement utile.

- La mesure, bien sûr, dépend du nombre, surtout lorsqu'elle est plus précise. Cela repose sur *le comptage* , en commençant par un, puis deux ou plus successivement. Il est important de noter que l'unité est formée par distinction (comme expliqué précédemment) ; un regroupement peut être nécessaire ; les nombres supérieurs à un sont obtenus par addition successive de un.

- La mesure implique également la *comparaison et la mise en contraste de nombres* (égaux ou inégaux, c'est-à-dire plus grands ou plus petits). Ces nombres se rapportent à des entités (par exemple, des personnes ou des portions commensurables d'une ligne) ou à des qualités (par exemple, les degrés d'une couleur ou la vitesse d'un mouvement). Les nombres

en question peuvent être identiques, ou considérés comme approximativement identiques ; ils peuvent aussi être différents, ou suffisamment différents pour constituer une négation.

- Les nombres rendent également possibles *les statistiques* , à partir desquelles nous développons des concepts de fréquence comme tous, certains, aucun, peu, la plupart, grâce auxquels nous définissons la quantité et d'autres types de modalité des propositions.

- *Proposer* (c'est-à-dire formuler une proposition) de manière catégorique, puis conditionnelle ou disjonctive, sont évidemment des actes rationnels complexes, puisqu'ils dépendent de l'exécution préalable de nombreux actes plus simples mentionnés précédemment (c'est-à-dire qu'une proposition implique de nombreux concepts).

- Les propositions sont initialement singulières et actuelles, et donc par conséquent particulières et possibles. Nous cherchons à les *généraliser* autant que possible, et devons les *particulariser* autant que nécessaire. Ce sont des actes rationnels essentiels, dépendant des lois de la pensée et du principe d'induction, ainsi que des concepts numériques.

- *Poser des questions et chercher des réponses* sont des actes rationnels qui nous permettent de progresser dans notre conceptualisation et la formulation de nos propositions. En réponse, nous formulons des suggestions ou des hypothèses que nous devons ensuite vérifier avant de les adopter ou de les rejeter.

- *L'élaboration de théories* implique non seulement la formulation de concepts et de propositions, mais aussi leur mise en relation entre eux et avec l'expérience au moyen de divers arguments. Les théories peuvent se limiter à une seule proposition ou constituer de vastes ensembles complexes de propositions. Ce qui distingue surtout l'élaboration de théories de la simple proposition, cependant, c'est l' *invention de nouveaux termes* , c'est-à-dire le recours à l'imagination.

- Souvent, nous passons d'une abstraction à une autre par *analogie (approximative ou précise)* , en utilisant une combinaison de caractères pour en construire une autre. Cela fait appel à *l'imagination* , à la capacité de réorganiser à volonté les données mentales.

- Un aspect important de la théorisation est la recherche des causes, que ce soit au sens épistémique de raisons (tentatives d'explication, prémisses ou éléments de preuve), ou au sens ontologique plus

large de causalités, d'agents volontaires ou d'influences de toutes sortes. Car la connaissance des causes, sous tous ces sens, est la principale source de notre *compréhension.*

- Les théories sont en perpétuelle évolution : elles se construisent, se modifient ou se déconstruisent. Si elles s'accordent avec l'ensemble des connaissances et des considérations logiques, elles peuvent être adoptées ; sinon, elles sont rejetées ou, à tout le moins, adaptées. C'est le processus inductif d' *adduction* , qui repose sur des règles complexes de comparaison et de contraste entre hypothèses concurrentes.

- *Le raisonnement* , qui consiste à partir de prémisses pour aboutir à des conclusions, utilise des processus logiques inductifs et déductifs, tels que l'adduction ou le syllogisme, afin de justifier et d'éclaircir un propos. Les arguments sont des actes rationnels plus complexes, reposant sur des concepts et des propositions préalablement établis.

- Les arguments, et plus largement les différents actes rationnels qui les précèdent et les suivent, se réfèrent aux *lois de la pensée et au principe d'induction* . Cela implique de reconnaître les apparences, de rechercher les contradictions entre elles, de chercher des

solutions aux problèmes, de juger du vrai et du faux, et d'estimer les probabilités.

- *la logique* de manière ponctuelle, sans recourir à des connaissances théoriques, ou l'appliquer en s'appuyant sur une théorie logique préalablement élaborée ou étudiée. Tout raisonnement logique est, bien entendu, un acte rationnel. Un mouvement de pensée non encadré par la logique est irrationnel.

La liste ci-dessus présente plusieurs actes rationnels fondamentaux intervenant dans le raisonnement quotidien. Il est clair que ces actes sont tous intimement liés à la formation des concepts, des propositions et des arguments de toutes sortes. Il est également clair que la plupart de ces actes comportent des démarches à la fois inductives et déductives.

Il convient de noter que certains raisonnements constituent un traitement pré-conceptuel et pré-verbal des données expérientielles. Ils visent spécifiquement les particularités perçues, plutôt que les universaux conçus. Ces raisonnements préparent le terrain à une pensée plus conceptuelle. Cette dernière est elle aussi composée de raisonnements ; par exemple, nommer est un acte rationnel à part entière, l'une des nombreuses composantes de la pensée verbale.

Si nous analysons attentivement nos actes rationnels, nous constatons qu'ils sont tous *intelligents. Les réponses à la façon dont les choses nous apparaissent* . Grâce à elles, nous utilisons des expériences données pour former des concepts

de complexité variable (par exemple, la causalité ne peut être comprise ou connue dans un cas donné sans avoir préalablement saisi et utilisé l'affirmation, la négation, la classification, les statistiques et le conditionnement).

Ces constructions ne sont pas nécessairement vraies dans un cas donné, car plus elles se complexifient, plus elles reposent sur des hypothèses inductives (par exemple, en supposant une négation par généralisation). Néanmoins, les plus simples sont assez fiables du fait de la portée limitée de leurs hypothèses.

Certains raisonnements reposent sur une intuition directe, c'est-à-dire sur des preuves issues de l'expérience seule (par exemple, affirmer, sur la base de l'observation d'une présence). D'autres raisonnements sont plus indirects et impliquent un processus de réflexion (par exemple, nier, sur la base de la non-observation d'une présence). Ainsi, dans l'ensemble, le raisonnement fait appel à la *fois à* l'expérience et à la logique, et non pas seulement à l'une ou à l'autre.

Il ressort clairement de notre liste que les raisonnements sont nécessairement volontaires à un certain niveau, en accord conscient avec les lois de la pensée. Nous pouvons les accomplir ou nous en abstenir. Nous pouvons les accomplir consciencieusement et correctement, ou bien les bâcler et nous tromper. Nous conservons la capacité de penser de manière irrationnelle, c'est-à-dire de mal utiliser nos facultés de jugement. Les actes purement mécaniques (tels que Kant les concevait) ne peuvent produire de jugements valides, car la validité est un jugement de valeur présupposant la liberté

d'action et de choix. Les machines ou les ordinateurs peuvent certes être programmés pour faire ce que nous voulons, mais dans ce cas, ce sont toujours nos jugements qui sont évalués, et non les leurs.

Puisque les raisonnements, et par conséquent tous les processus de pensée, sont des actes du Sujet, et que le Sujet est une entité non phénoménale connue uniquement par l'intuition, *il est difficile de les décrire en termes phénoménaux* . Nous pouvons percevoir leurs produits phénoménaux en nous, mais les actes productifs eux-mêmes ne peuvent être qu'appréhendés, c'est-à-dire connus introspectivement par chacun de nous. C'est pourquoi il est assez difficile de les cerner publiquement. Nous pouvons dire qu'ils se produisent, mais nous ne pouvons les décrire en termes de quelque chose de plus concrètement manifeste que notre connaissance de soi. C'est sans doute pourquoi de nombreux logiciens ont tendance à ignorer ce domaine important de la logique. Le raisonnement est trop insubstantiel et psychologique à leur goût. Ils préfèrent s'attarder sur des objets d'étude plus solides et verbaux.

Rien de tout cela n'est véritablement nouveau dans mes propres travaux, ni d'ailleurs. L'accent est mis ici sur la nécessité de prendre conscience de tous les petits actes rationnels qui sous-tendent les mouvements de pensée plus vastes et plus couramment étudiés. De futurs travaux pourraient être menés par des logiciens afin d'étoffer cette liste et de décrire plus précisément les actes en question, mais nous nous contenterons de cette illustration. Une étude

plus systématique consisterait idéalement à parcourir en détail l'ensemble de la logique formelle et à relever les raisonnements exacts qui sous-tendent chaque élément. Ce domaine de la logique pourrait être qualifié de logique descriptive ou générative (par opposition à la logique formelle) [62].

La logique est souvent présentée comme un menu, et un menu ne saurait remplacer la cuisine et la dégustation. La présentation traditionnelle, plutôt statique, est inévitable, car la logique est un outil pédagogique verbal ; mais nous devons nous efforcer de garder à l'esprit et de mettre en lumière ses aspects plus dynamiques si nous voulons en donner une image fidèle. Autrement dit, comment la logique est « conçue » par les logiciens et comment elle est « assimilée » par ceux qui l'étudient.

Conclusions . Certains éléments que nous avons énumérés sont comparables aux catégories kantiennes. Par exemple, les première et deuxième raisonnements, à savoir l'affirmation et la négation, correspondent manifestement aux deux premières catégories de Kant. Les raisonnements relatifs aux nombres sont liés à la catégorie kantienne de quantité. Le raisonnement de proposer (qui, il convient de le noter, dépend d'autres actes) peut être assimilé aux catégories kantiennes de relation. Néanmoins, les deux approches sont clairement différentes. Dans l'ensemble, les catégories

62 Ou peut-être la psycho-épistémologie (pour reprendre le terme qu'Ayn Rand a forgé dans un autre but).

kantiennes ne constituent pas des éléments aussi fondamentaux de la connaissance humaine que les raisonnements.

Il existe une échelle complexe de gradation et d'interactions entre la plupart de nos concepts fondamentaux. Certains peuvent assurément être considérés comme des résultats directs d'actes de raisonnement primaires. Mais d'autres sont des produits complexes de nombreux et variés raisonnements de ce type. Ce serait une simplification grossière que de regrouper tous les concepts fondamentaux en « catégories » égales, et encore moins de leur attribuer un pouvoir de contrôle particulier sur notre pensée, comme Kant l'a tenté. Rien ne justifie de considérer nos facultés cognitives comme des entités mécaniques qui, utilisant une « logique » arbitraire, voire absurde, qui leur serait propre ou qui leur serait inscrite par la nature, pourraient fort bien déformer nos expériences.

L'espace et le temps, à l'instar de la substance et de la causalité, sont *des concepts relativement fondamentaux* que nous formons de manière tout à fait ordinaire par abstraction de l'expérience. C'est parce que nous constatons que les phénomènes que nous expérimentons (qu'ils soient apparemment physiques ou mentaux) s'étendent, changent, semblent constants au milieu d'autres changements, et se combinent et se dissocient régulièrement, que nous formons de tels concepts. Il est essentiel de ne pas précipiter les choses. Ces concepts ne *nous dictent pas* notre pensée de manière arbitraire ; nous *les façonnons* en fonction de la

manière dont les choses nous apparaissent dans l'expérience et dans la logique. Ce sont des outils à notre service ; nous ne sommes pas leurs jouets.

De plus, la conception comporte de nombreux niveaux ou degrés. Au niveau le plus élémentaire, ou notionnel, elle résulte d'actes rationnels non verbaux, comme par exemple le simple fait de remarquer que deux choses se ressemblent nettement sous un certain aspect et de les classer mentalement ensemble sur cette base. On peut ensuite rechercher une mesure plus précise de cette similarité. Il peut être décidé que ces éléments méritent non seulement d'être regroupés, mais aussi d'être nommés. Une fois le concept nommé, il peut faire l'objet de discussions approfondies. À un stade plus avancé, il peut être étudié de manière plus poussée et des théories complexes à son sujet peuvent être élaborées.

Il ne faut donc pas confondre les usages modestes des *concepts non verbaux* d'espace et de temps dans des raisonnements particuliers avec les grandes *abstractions intellectuelles* et les débats que les physiciens et les philosophes entretiennent à leur sujet. Il en va de même pour nombre de catégories. Une personne ordinaire peut identifier une relation causale sans pour autant être capable de disserter sur les fondements ontologiques et épistémologiques de la causalité. Si nous ne gardons pas à l'esprit cette distinction de niveau conceptuel, nous risquons de nous égarer quant à l'ordre des choses dans la connaissance. Kant avait d'ailleurs tendance à brouiller cette distinction.

En conclusion, bien que Kant ait été un philosophe extrêmement impressionnant et influent dans la tradition occidentale moderne, sa description et sa critique de la raison sont loin d'être crédibles et ne devraient pas être prises au sérieux. Il était manifestement mal placé pour critiquer la raison, car il ne comprenait manifestement ni suffisamment son fonctionnement ni ne possédait les outils logiques nécessaires à une telle tâche, notamment une connaissance insuffisante de la logique du paradoxe et de celle de l'induction.

7. COMMENT LES NOMBRES APPARAISSENT-ILS ?

Si l'on prête attention aux *actes de raisonnement qui constituent les fondements des mathématiques* [63], on remarque les intentions ou mouvements mentaux suivants :

Premièrement, il y a l' ***isolement mental*** d'un élément par rapport à son contexte expérientiel immédiat, l'intention étant de se concentrer sur « ceci *et non* le reste ». Une partie de l'expérience présente est focalisée, délimitée mentalement et considérée comme pratiquement distincte des autres parties de cette expérience. Ceci rend possible la formation du concept mathématique de « **un** » (symbolisé par « **1** »), qui est l'unité élémentaire à la base de toutes les activités rationnelles de calcul ou de calcul ultérieures.

conjonction mentale d'une sélection de deux (ou plus) de ces unités, signifiant « ceci *et* cela ». Les unités concernées

63 Voir aussi mes commentaires précédents sur ce sujet, dans *Phénoménologie* (II.4 et VIII) et dans *Ruminations* (9.10).

peuvent toutes être présentes dans l'expérience immédiate, ou certaines, voire toutes, peuvent devoir être rappelées par la mémoire. C'est le fondement du concept mathématique d'« addition » (symbolisé par un « + »), qui donne naissance à des composés d'unités, c'est-à-dire des nombres naturels supérieurs à un (à savoir deux, trois, etc.).

Troisièmement, il y a l' ***identification mentale*** de deux (ou plusieurs) unités sélectionnées, en les considérant comme « effectivement identiques », « numériquement équivalentes », « quantitativement égales » (ceci étant symbolisé par le signe « = »). L'équivalence ou l'égalité entre deux éléments signifie que l'un peut en pratique être *substitué* à l'autre en ce qui concerne la valeur numérique ou la quantité, même si symboliquement ils peuvent être constitués différemment (par exemple, deux 1 et un 2) [64].

Ainsi, vient d'abord l'idée de « 1 ».

À partir de là, nous construisons la série des nombres naturels, deux, trois, etc., par une succession d'additions et d'équations, chacune s'appuyant sur la précédente, à l'infini : 1=1 ; 2=1+1 ; 3=2+1 ; 4=3+1 ; … etc. Cette construction graduelle et infinie est inscrite et rappelée dans le processus de *comptage* : 1, (+1=) 2, (+1=) 3, (…) 4, (…) 5, 6, 7, … etc.

Ces définitions nous permettent d'effectuer des raisonnements ou des démonstrations arithmétiques simples, grâce à diverses substitutions appropriées. Par exemple : 2 +

---

64 Et bien sûr, même si les choses que nous avons en tête derrière ces chiffres, par exemple des pommes et des oranges, peuvent être différentes à divers égards.

2 = 4 découle de 2 + 2 = 2 + (1 + 1) = (2 + 1) + 1 = 3 + 1 = 4. Les parenthèses « ( ) » servent ici à indiquer le changement de perspective sur les nombres en jeu.

Nous sommes désormais capables d'inventer une quatrième opération mathématique utile : *la soustraction* . Celle-ci formalise l'idée d' ***exclure mentalement*** une ou plusieurs unités d'un ensemble d'unités considéré. Ainsi, par exemple : ayant deux éléments, en enlevant l'un, il en reste un ; ceci est symbolisé (à l'aide du signe « moins », écrit « – ») par 2 – 1 = 1. De même : 3 – 1 = 2 ; 4 – 1 = 3 ; et ainsi de suite (à comparer avec la série des additions et de leurs dérivées).

Une application particulière de cette idée de suppression mentale nous donne naissance au concept de « **zéro** » (symbole « 0 »). « Étant donné un seul élément à considérer, si nous le retirons, que reste-t-il ? » La réponse à cette question est « zéro », construction que nous interprétons comme la ***négation*** de tous les autres concepts numériques. Autrement dit, par ce « nombre », nous entendons l'absence de toute unité ou ensemble d'unités (et plus tard même de fractions d'unités, etc.) ; c'est ainsi que nous définissons le zéro.

De la même manière, on peut introduire les opérations de « multiplication » puis de « division », et construire progressivement les mathématiques telles que nous les connaissons.

Tout ceci est assez simple et direct, et généralement bien connu. Partant de ce constat évident, la question suivante s'impose : « Les mathématiques sont-elles alors quelque

chose de “subjectif” ou d’“objectif” ? » Autrement dit, quel est le *statut ontologique* des nombres ?

Historiquement, les mathématiques trouvent sans aucun doute leur origine dans les expériences et les besoins matériels des êtres humains. On peut aisément imaginer comment des activités économiques essentielles, telles que *l'isolement* d'une vache du troupeau [65], *le rassemblement* du bétail dans un enclos ou *l'échange* d'une vache contre des moutons, ont pu, au fil du temps (à mesure que la vie se complexifiait), donner naissance aux concepts mathématiques plus abstraits décrits précédemment.

L'expérience brute est manifestement non numérique. Elle est un tout, sans parties. La nature, par essence, est continue. C'est nous qui en faisons l'expérience, qui découpons mentalement ce tout en parties, que nous regroupons ensuite mentalement de diverses manières [66]. Nous n'accomplissons cependant pas ces actes de façon aléatoire et arbitraire, mais (plus ou moins) intelligemment et rationnellement.

Sans les humains (ou des êtres dotés de capacités cognitives et volitionnelles similaires), *il n'y aurait pas de nombres* , puisque l'unité de toute chose ne serait jamais remise en question. Il faut des humains pour discerner les différents aspects de cet ensemble hétérogène, et ainsi distinguer les éléments au sein d'un ensemble multiple, et ainsi de suite.

---

65 Le manger, le donner ou l'échanger.

66 Quand je dis mentalement, je veux dire en projetant des divisions et des groupements ; c'est-à-dire que l'imagination, voire l'hallucination, est utilisée.

Mais cette construction du nombre n'est ni entièrement objective ni entièrement subjective. Autrement dit, elle ne se donne pas par l'expérience comme une donnée brute, mais elle *s'appuie néanmoins sur l'expérience* pour se former. Ainsi, les mathématiques ne sont pas une simple convention, mais une organisation mentale des données en fonction de leurs caractéristiques observables.

Autrement dit : sans les êtres humains (ou des entités similaires), des événements tels que « un plus un égale deux » n'existeraient pas ; or, les humains ne peuvent affirmer « un plus un égale trois » sans contredire leur expérience. Ainsi, les mathématiques sont le fruit de l'expérience et de la compréhension humaines, et non une pure fantaisie.

Je soutiens que la présentation ci-dessus de la théorie des nombres rend compte fidèlement de la manière dont les nombres émergent dans l'esprit des individus et de leur apparition au cours de l'histoire humaine. Il ne s'agit pas d'une description mathématique ou psychologique des événements, mais d'une approche épistémologique. Cette dernière est plus fondamentale et intègre les concepts numériques aux concepts non numériques dans le cadre plus large de la théorie de la connaissance.

Quelques remarques sur les « mathématiques modernes ». Je parle ici, bien sûr, de la « logique mathématique ». À l'époque moderne, et plus précisément au XIXe siècle, on a cherché à rationaliser l'arithmétique, à mieux l'expliquer et à l'intégrer à l'ensemble de nos connaissances. Il s'agit là d'une

entreprise louable, certes, mais elle a parfois donné lieu à des présuppositions erronées et à des conclusions injustifiées tirées de certains résultats.

On peut citer ici, à titre d'exemple majeur, l'œuvre de **Gottlob Frege** [67]. Son objectif était de rendre plus explicites toutes les étapes logiques du développement de l'arithmétique. Mais, dans la poursuite de ce but louable, il pensait se livrer à des actes purement formels et déductifs, sans se rendre compte à quel point il dépendait en réalité de l'expérience et de l'intuition conceptuelle.

Cela se manifeste par exemple dans sa manière d'élaborer la notion de nombres cardinaux, qu'il définit par référence aux disjonctions d'éléments d'un ensemble (si je ne m'abuse). Un ensemble muni d'une disjonction possède deux éléments, un ensemble muni de deux disjonctions en possède trois, et ainsi de suite. Or, cette approche est ingénieuse et semble réduire le développement numérique à une série d'énoncés purement logiques, ne s'appuyant que sur des concepts abstraits tels que l'identité et la différence, les ensembles et leurs éléments, et la disjonction (c'est-à-dire la négation de la conjonction).

Mais de nombreuses questions peuvent se poser. Premièrement, cette manière de présenter les choses correspond-elle à la façon dont les humains conçoivent réellement les nombres, individuellement et collectivement à

---

67 Allemagne, 1848-1925. Bien que Frege n'ait pas tiré lui-même de conclusions philosophiques plus larges de ses résultats, son contemporain Bertrand Russell l'a fait.

travers l'histoire ? La réponse est, à mon avis, non. Le système de Frege peut certes intéresser les logiciens et les mathématiciens en tant qu'ordonnancement abstrait et a posteriori des connaissances mathématiques acquises jusqu'alors, et comme moyen d'en développer de nouvelles, mais il s'agit essentiellement d'une construction artificielle et récente.

Il s'agit davantage d'un jeu abstrait que d'une description de la manière dont la connaissance humaine des nombres se manifeste concrètement. On ne saurait affirmer qu'une telle construction discrédite et remplace radicalement les notions arithmétiques qui la précèdent. Ce serait commettre l'erreur génétique, c'est-à-dire oublier la dette que nous avons envers ce qui a précédé dans la pensée humaine. C'est uniquement parce que nous avons déjà assimilé les nombres que nous sommes désormais capables de les manipuler comme le fait Frege.

Deuxièmement, pour bien comprendre cela et y adhérer, il convient d'examiner quand, où et comment les concepts utilisés par Frege dans son système apparaissent. C'est une erreur de penser qu'il travaille sur un plan entièrement abstrait et mécanique, sans recours à l'expérience ni au raisonnement inductif. S'interroge-t-il, où que ce soit, sur la manière dont nous acquérons la connaissance de l'identité et de la différence, des ensembles et de leurs éléments, et de la disjonction (c'est-à-dire la négation de la conjonction), dans des situations particulières et de manière générale ?

Si nous réfléchissons à ces questions plus en profondeur que Frege ne l'a jamais fait, nous nous rendons vite compte que ces concepts ne sont ni si simples ni si primordiaux. L'identité et la différence impliquent des actes cognitifs de comparaison et de contraste, qui reposent sur l'expérience et sa subdivision. Cela se produit effectivement avant même que le nombre un (1) ne soit appréhendé, comme mentionné précédemment ; mais l'idée principale est que ce processus n'est pas aussi instantané et mécanique que Frege l'imagine.

Les concepts d'ensemble et de membre, et même celui de négation, sont pour lui considérés comme primaires, alors qu'ils exigent une étude et une réflexion approfondies pour être compris et utilisés. Certes, les enfants les saisissent généralement suffisamment pour les employer, mais cela témoigne simplement de l'intelligence innée de l'espèce humaine. En réalité, si l'on veut « formaliser » leur pensée comme le fait Frege, il faut d'abord clarifier en détail la genèse de telles abstractions.

Pourquoi, par exemple, parler de disjonction alors que la conjonction la précède dans notre compréhension ? Nous ne comprenons la disjonction que par la négation de la conjonction. Expliquer les nombres par la conjonction, comme proposé plus haut, est donc la voie la plus naturelle – et c’est ainsi que procèdent les êtres humains. Je ne prétends pas être mathématicien, mais j’ose affirmer qu’un système mathématique fondé sur les nombres naturels et construit par conjonction successive d’unités est tout aussi valable, sinon plus, que le dispositif de Frege.

Ces réflexions n'impliquent pas que les mathématiques soient une discipline psychologique, ni qu'il faille étudier la psychologie pour comprendre les mathématiques. Elles signifient plutôt que si l'on étudie la « logique mathématique » sans se poser les questions épistémologiques fondamentales et sans y répondre, on n'obtiendra qu'une construction abstraite.

Dès lors, il ne vous appartient plus de prétendre avoir aboli ou remplacé l'épistémologie ; vous l'avez tout simplement ignorée. Vous avez fait étalage de votre habileté à manipuler les symboles, mais vous n'avez pas démontré avoir compris votre propre raisonnement. Vos « preuves » ne sont alors que des procédés superficiels, qui ne tiennent pas compte de toutes les présupposés sous-jacents.

Cela ne signifie pas que la logique mathématique, en soi, n'est pas objective, c'est-à-dire qu'elle est nécessairement déconnectée de la réalité de manière significative. Cela signifie plutôt que ces études se déroulent en vase clos, sans une réelle prise en compte du monde qui les entoure.

8. LOGIQUE GÉOMÉTRIQUE

Il convient d'examiner brièvement le raisonnement à l'aide de propositions que l'on pourrait qualifier de « géométriques » [68], qui comparent les positions relatives dans l'espace de deux éléments géométriques (points, lignes, surfaces ou volumes) X et Y. Cela se réfère principalement à l'ensemble des formes suivantes, couramment utilisées dans le discours :

« **X est *dans* Y** », « **X est *hors de* Y** », ou « **X est *partiellement dans et partiellement hors de* Y** ».

Ces formes sont implicites dans les diagrammes d'Euler, souvent utilisés par les logiciens pour clarifier et résoudre les problèmes syllogistiques. Par exemple, le syllogisme « X est Y et Y est Z, donc X est Z » se lit « X est dans Y et Y est dans Z, donc X est dans Z ». Dans ce cas, la prédication est interprétée comme une subsomption, ou appartenance à une classe, et l'analogie géométrique devient alors évidente.

---

68 L'idée de développer ce sujet m'est venue suite à un débat avec Plamen Gradinarov sur l'un de ses sites Internet consacrés à la logique indienne.

Caractéristiques déductives . Du point de vue de leurs *oppositions logiques* , les trois formes mentionnées sont manifestement contradictoires. La forme « dans » signifie ici « entièrement à l'intérieur », la forme « hors de », « entièrement à l'extérieur », et la forme « partiellement à l'intérieur ou à l'extérieur » vise à couvrir les cas intermédiaires. Il s'ensuit que si l'on utilise la forme indéfinie « X est (au moins) partiellement dans Y », on sous-entend la disjonction « X est soit entièrement dans Y, soit seulement partiellement dans Y », et de même pour « X est (au moins) partiellement hors de Y ».

Ainsi, « *pas* (entièrement) dedans » signifie ici « soit partiellement dedans, soit totalement hors de » ; « *pas* (entièrement) hors de » signifie « soit partiellement hors de, soit totalement dedans » ; et « *pas* partiellement dedans et *pas* partiellement hors de » s'entend comme « soit totalement dedans, soit totalement hors de ». De ces oppositions découle le fait que l'on peut déduire les formes négatives « X n'est pas hors de Y » et « X n'est ni partiellement dedans ni partiellement hors de Y » de la forme positive « X est dans Y », et ainsi de suite dans les autres cas.

Il convient de noter que de telles propositions ne peuvent être permutées à volonté. Autrement dit, le simple fait d'avoir verbalisé la relation à l'aide de deux mots ou plus, comme « est dans » ou « est hors de », ne nous autorise pas à les dissocier librement, en considérant l'un comme la copule effective et les autres comme faisant partie du prédicat. Par

exemple, nous considérons « X est dans {Y} » comme logiquement équivalent à « X est {dans Y} », car une telle simplification pourrait induire des erreurs de raisonnement [69].

Concernant *les syllogismes* impliquant ces six formes (les trois positives et les trois négatives), il suffit de se référer aux méthodes et conclusions aristotéliciennes : considérer tous les modes possibles à trois (ou quatre) figures et déterminer lesquels sont valides et lesquels ne le sont pas. Je ne m'attarderai pas ici sur une analyse systématique, mais je laisse au lecteur le soin de le faire.

Il suffit ici de donner quelques exemples. L'exemple donné précédemment, à savoir « X est dans Y et Y est dans Z, donc X est dans Z », est le cas le plus évident : il suggère un cercle X inscrit dans un cercle Y plus grand (ou de même diamètre), lui-même inscrit dans un cercle Z plus grand (ou

---

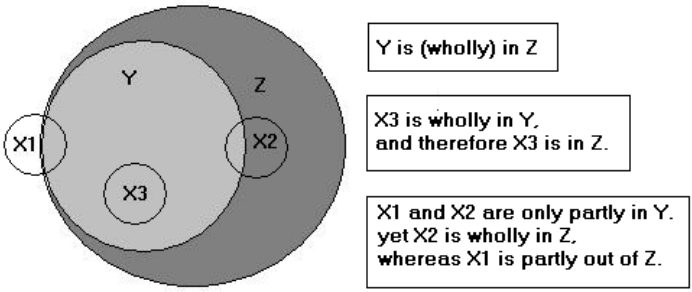
69 Voir mon ouvrage **Logique du futur** , chapitre 45. Remarquez que nous permutons parfois verbalement des propositions géométriques. Par exemple, « le ver est allé sous terre » fusionne les mots « sous » et « le sol » comme s'ils formaient un prédicat, bien que la relation spatiale de « sous » soit formellement plus précisément liée à la copule « est allé ». Cela est plus évident si l'on compare avec « le ver est au-dessus du sol » : si les expressions « sous » et « au-dessus » étaient effectivement inextricablement liées au mot « sol », nous ne réaliserions pas qu'il s'agit de deux relations que le même ver peut avoir avec le même sol. Ou encore, nous pourrions oublier la troisième relation possible, à savoir « partiellement au-dessus, partiellement en dessous » du sol. En tout cas, nous passerions à côté du raisonnement syllogistique spécifique aux propositions géométriques – par exemple : les prémisses « X est {dans Y} et Y est {dans Z} » ne donneraient aucune conclusion, puisqu'elles n'ont pas de terme moyen commun (c'est-à-dire que « Y » n'est pas logiquement identique à « dans Y »).

de même diamètre). Un exemple plus intéressant serait le suivant :

Y est entièrement inclus dans Z (prémisse majeure),

et X n'est que partiellement dans Y (prémisse mineure) ;

par conséquent, X est soit entièrement dans Z, soit seulement partiellement dans Z (conclusion valide).



Un syllogisme à propositions géométriques.

Ces arguments peuvent être illustrés comme dans le diagramme ci-dessus (où X3 représente le terme mineur du premier syllogisme, tandis que X2 et X1 représentent les deux valeurs possibles du terme mineur du second syllogisme). Il est important de noter que, bien que ce diagramme d'Euler représente traditionnellement les domaines d'intersection par des cercles, il ne faut pas l'interpréter littéralement : *ces domaines peuvent avoir*

n'importe quelle forme, voire être physiquement dispersés , pourvu que les intersections pertinentes soient vérifiées.[70]

L'exposé présenté ici des propositions et arguments géométriques ne couvre évidemment pas l'ensemble du domaine de la logique géométrique. D'autres formes courantes peuvent être mentionnées, dont beaucoup sont des composés impliquant les formes susmentionnées. Citons par exemple les formes « X est proche de Y » ou « X est loin de Y » (impliquant toutes deux que X est extérieur à Y). Un cas particulier d'adjacence serait : « X est contigu à Y » (signifiant que les frontières de X et Y sont en contact en un ou plusieurs points). De telles propositions peuvent bien sûr apparaître en combinaison avec d'autres dans des syllogismes à formes mixtes.

Les propositions comparatives, telles que « X est plus grand que Y », « X est plus petit que Y », « X est de même taille

---

70 Concernant la méthodologie, il convient de souligner que les problèmes logiques ne peuvent être résolus de manière crédible par la seule proposition d'exemples concrets (comme le font souvent certains logiciens amateurs). Des prémisses particulières peuvent *sembler* mener à une conclusion catégorique, car cette « conclusion » se trouve être vraie dans ce cas précis (indépendamment du raisonnement), alors qu'en réalité – si l'on considère la question plus formellement – il peut exister deux conclusions possibles, voire plus. Par exemple, « la boîte est sur le camion et le camion est dans le garage, donc la boîte est dans le garage » peut sembler superficiellement correct (car c'est parfois le cas), mais la conclusion correcte est en fait : « la boîte est au moins partiellement dans le garage, mais elle peut être partiellement à l'extérieur » (car la boîte peut être beaucoup plus longue que le camion). Par ailleurs, un seul cas concret peut parfois suffire à invalider une formulation proposée.

que Y », etc., sont également à classer comme des formes géométriques. Il en va de même pour les propositions signifiant une séquence, comme « X est avant Y », « X est après Y », « X est simultané à Y », etc. D'autres formes courantes, telles que « à côté de », « au-dessus de », « en dessous de », « à l'est de », « à l'ouest de », etc., indiquent des directions relatives. L'idée principale est que le domaine de la géométrie (en tant que branche des mathématiques et, par extension, de la physique [71]) trouve un parallèle dans la logique formelle, qui se concentre sur l' *aspect spécifiquement discursif* de la pensée géométrique ; on peut alors la nommer logique géométrique.

Aspects inductifs . Lorsque la conclusion d'un argument est incertaine, au sens où notre inférence formelle valide consiste en une disjonction de deux (ou plus) conclusions catégoriques possibles (comme dans le deuxième exemple de syllogisme géométrique illustré ci-dessus), le syllogisme reste néanmoins très *informatif* , car s'il existe effectivement plus d'un résultat concevable, de nombreuses autres thèses

[71] La géométrie traite d'abstractions mathématiques qui n'ont pas nécessairement d'expression matérielle évidente. Par exemple, dire que « la Terre fait partie du Système solaire » ne signifie pas que le Système solaire possède une frontière physique visible. On conçoit plutôt sa frontière comme la limite extérieure de l'attraction gravitationnelle du Soleil, des planètes et des autres corps proches (par opposition à l'attraction d'autres corps de la même galaxie) – au-delà de laquelle un corps pourrait se déplacer librement. Cette frontière, bien entendu, peut varier en fonction des conditions.

sont ainsi formellement exclues (par exemple, la conclusion « X est entièrement dans Z » [comme démontré pour X3] est exclue des prémisses « X est seulement partiellement dans Y et Y est entièrement dans Z »), c'est-à-dire rendues logiquement inconcevables.

Un autre point important concernant ces conclusions alternatives est qu'elles peuvent ne pas avoir le même *degré de probabilité* . Si la situation de notre deuxième exemple correspond exactement à celle décrite par notre diagramme d'Euler (bien que, rappelons-le, cette illustration ne soit qu'une interprétation visuelle possible), alors le résultat X2 semblerait plus probable que le résultat X1. En effet, X2 peut se situer en bien plus d'endroits sur la circonférence de Y ; en comparaison, le champ d'application de X1 est très limité. Dans ce cas, on pourrait dire que la conclusion des prémisses « X est partiellement inclus dans Y et Y est entièrement inclus dans Z » est très probablement « X (c'est-à-dire X2) est entièrement inclus dans Z » et moins probablement « X (c'est-à-dire X1) est partiellement inclus dans Z ».

Il convient de bien noter ce dernier commentaire, car il concerne l'interface entre déduction et induction. Une façon de définir la distinction entre ces deux types d'inférence consiste à considérer les conclusions uniques comme déductives et les conclusions multiples possibles (surtout lorsque leurs probabilités relatives ont été calculées) comme des arguments inductifs ; dans cette perspective, la déduction est le cas limite de l'induction, lorsque la probabilité d'une certaine conclusion est de cent pour cent. On pourrait

également considérer ces conclusions formelles disjonctives de certains syllogismes comme étant aussi « déductives » que les conclusions catégoriques ; mais dans ce cas, l'expression « déductif » correspond simplement à ce que nous entendons par « inférence ».

Ces deux points de vue peuvent être conciliés si l'on comprend la différence entre se concentrer sur la proposition disjonctive inférée dans son ensemble, qui est « déduite » de manière forcée, et se concentrer sur les disjonctifs individuels qui la composent, qui peuvent éventuellement être « induits » de diverses manières en fonction de leurs probabilités relatives (qui, notez bien, nécessitent une argumentation supplémentaire pour être établies).

Lorsque les disjonctions sont classées par ordre de probabilité, la disjonction la plus probable constitue notre premier choix de conclusion. Si ce choix est infirmé par d'autres considérations (expérience ultérieure ou inférences conceptuelles plus fiables), nous optons alors pour la deuxième disjonction la plus probable. Si cette dernière est également éliminée, nous passons à la troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il ne reste (le cas échéant) qu'une seule option. Il s'agit là du processus d' *adduction* : face à plusieurs solutions à un problème, nous privilégions la plus crédible, mais pouvons être progressivement amenés (par des preuves concrètes ou des considérations abstraites) à préférer des solutions initialement moins évidentes.[72]

---

[72] Pour donner un exemple classique précis : supposons que je voie quelque chose qui ressemble à des phénomènes que

Il convient toutefois de noter que, dans certains cas, même l'option la moins probable peut s'avérer erronée (empiriquement ou autrement). Dans ce cas, il faudrait revenir sur notre raisonnement pour déterminer précisément quelle hypothèse formulée précédemment doit être *révisée* afin de rétablir une situation logique. En effet, il est logiquement inacceptable que *toutes* les inférences alternatives valides à partir de prémisses vraies soient fausses. Si le conséquent d'un antécédent est certainement faux, l'antécédent ne peut être entièrement vrai et contient nécessairement une erreur.

---

j'ai déjà qualifiés de « fumée ». Je ne peux pas immédiatement l'appeler ainsi sans risquer de me tromper. Avant d'appliquer la même étiquette à cette nouvelle observation, je dois m'assurer avec soin qu'elle correspond aux critères d'applicabilité préalablement établis (ou, le cas échéant, les adapter). Je voudrais donc sentir et vérifier si ce que je viens de voir ressemble non seulement à de la fumée, mais aussi à de la fumée. Si je ne suis pas certain que l'odeur provienne de la même source que l'aspect, je devrai peut-être approfondir l'analyse en recherchant un éventuel feu sous-jacent. Mieux encore (puisque la fumée n'est pas toujours accompagnée de flammes visibles ou de chaleur tangible), je peux analyser chimiquement le phénomène. S'il s'avère être composé de H_2O , par exemple, je conclurai qu'il ne s'agit pas de fumée, mais de brouillard. Si, en revanche, la composition chimique correspond à celle précédemment établie pour la fumée, je peux enfin conclure avec une probabilité raisonnable que ce que j'ai vu était de la fumée (sauf objection supplémentaire). Il s'agit du processus d'adduction dans l'observation, la classification et la dénomination : éliminer progressivement les interprétations alternatives d'une observation initiale au moyen d'observations et d'arguments supplémentaires ; réduire les possibilités jusqu'à ce que nous puissions atteindre une certitude raisonnable.

Il convient de noter ici que, compte tenu de la possibilité de prémisses erronées dans la déduction (que les conclusions soient finalement vraies ou fausses), la déduction est beaucoup plus incertaine qu'il n'y paraît de prime abord. En ce sens, la déduction doit être considérée comme un outil parmi d'autres dans la panoplie de l'induction (avec l'observation, la généralisation et la particularisation, l'adduction, etc.). Même les résultats des applications directes des lois de la pensée sont fondamentalement inductifs, en ce sens que les données empiriques ou conceptuelles auxquelles ces lois s'appliquent sont le fruit d'une induction préalable.[73]

Puisque la déduction est impossible sans information préalable permettant d'en déduire d'autres, toute connaissance est fondamentalement inductive. Toute connaissance requiert un apport expérientiel (sensoriel, mental ou intuitif) d'une source ou d'une autre pour se constituer. La logique déductive consiste simplement à ordonner cette connaissance selon les lois de la pensée

---

[73] Je fais ici référence à des arguments révélant une contradiction interne à une idée ou une thèse ; par exemple : affirmer que « toute connaissance est fausse » est contradictoire. L'idée principale est que, dans ce dernier exemple, il est nécessaire de comprendre le sens des termes « toute », « connaissance », « est » et « fausse » avant de réaliser que cette affirmation constitue elle-même une prétention (portant sur un élément de connaissance vrai) et est donc contradictoire. En effet, même la notion de contradiction interne doit être comprise. Il s'ensuit qu'aucun raisonnement, aussi élémentaire soit-il, n'est jamais déductivement isolé ; il comporte toujours une composante d'induction sous-jacente.

(identité, non-contradiction et exclusion du juste milieu). [74]Ces remarques ne visent aucunement à dévaloriser la déduction. On peut, à l'inverse, souligner que l'induction au-delà de la simple observation est impossible sans déduction, et que dès lors que nous entreprenons d'analyser et de synthétiser des données purement empiriques, nous nous engageons dans des actes déductifs.

Nos interprétations ou explications de données peuvent être qualifiées de conclusions inductives ou déductives, selon l'importance que nous accordons à la conclusion. Si nous voulons souligner la fragilité du résultat, nous le qualifions d'inductif ; si nous voulons insister sur la rigueur de notre raisonnement, nous le qualifions de déductif. Une conclusion simplement « la plus probable » reste déductive, en ce sens qu'elle constitue la meilleure hypothèse possible compte tenu des connaissances disponibles. Cela signifie que, étant donné les prémisses connues, nous pouvons effectivement déduire cette conclusion ; mais si nous recevions (ou recevions ultérieurement) des prémisses supplémentaires (ou modifiées), une autre conclusion pourrait être déduite.

---

[74] Partant de ce constat, il est aisé de voir l'absurdité de la dichotomie kantienne « analytique/synthétique », et de même, celle des travaux des logiciens qui présupposent l'existence de « systèmes logiques purement déductifs ». Ces philosophes et logiciens ne s'interrogent pas sur la manière dont ils… Ils semblent avoir acquis leurs connaissances de manière quasi miraculeuse. Ils font preuve d'un manque d'autocritique ; ils considèrent leurs intuitions comme des vérités absolues, comme s'ils bénéficiaient d'un privilège épistémologique.

9. ADDENDA (2009-10)

1. À propos de l'induction. Il convient de noter que l'induction du contenu des propositions et **l'induction des relations formelles** entre elles (oppositions, déductions, syllogismes, etc.) sont soumises à des règles distinctes.

Pour formuler une proposition, quelle que soit sa forme et *son contenu spécifique* , c'est-à-dire une proposition « matérielle » (ainsi nommée par opposition aux propositions formelles, qu'elle concerne des concepts concrets ou abstraits de matière, d'esprit ou de conscience), il faut disposer *d'une preuve empirique* que la relation en question se produit au moins dans certains cas. (Ceci est fondamentalement vrai, si l'on considère la connaissance dans son ensemble : bien que certaines de nos propositions particulières soient obtenues par déduction à partir d'autres propositions, l'information dont nous les avons déduites doit finalement être fondée sur l'expérience.) Ainsi, par exemple, une proposition comme « certains cygnes sont blancs » exige que nous observions effectivement des « cygnes blancs ». Nous n'accepterions pas

spontanément (c'est-à-dire habituellement, en ignorant les intermédiaires déductifs) la proposition « certains cygnes sont verts [comme les perroquets] » sans en avoir été témoins. C'est à partir de ces particularités empiriques que toute notre connaissance générale est finalement dérivée, que ce soit par généralisation et particularisation ou par raisonnement adductif (ou par déduction à partir de propositions générales ainsi obtenues).

Cette méthodologie ne s'applique pas aux *questions formelles Principes* . Le point de départ de la logique formelle est l'hypothèse que la relation entre deux propositions quelconques est une simple compatibilité – *jusqu'à ce qu'il soit* démontré qu'elles et/ou leurs négations sont incompatibles d'une manière ou d'une autre. Contrairement à ce qu'affirment certains logiciens modernes, nous ne pouvons pas « *prouver »* « Compatibilité ». Nous pouvons donner des exemples, mais la compatibilité dans ces exemples est en réalité simplement présumée, car aucune *incompatibilité* n'est constatée ni démontrée (ne serait-ce que par un raisonnement logique). Il faut veiller, dans ce contexte, à ne pas mettre la charrue avant les bœufs. Notre exigence de preuves est justifiée, et notre méthode consistant à fournir des exemples est correcte – *quant au fond* . Mais quant à *la forme, c'est problématique.* – c'est-à-dire qu'en logique formelle, la procédure est inverse : nous devons prouver les implications plutôt que les non-implications.

Par exemple, dans le cas de la doctrine des oppositions, la démarche est la suivante : il n'existe (selon les lois de la

pensée) que sept oppositions possibles : contradictoire, contraire, subcontraire, implicante, subalternante, subalternée et non connectée. Il s'ensuit que, lorsqu'on ne peut rien prouver concernant l'opposition entre deux formes propositionnelles P et Q, on doit les supposer non connectées. Tout simplement parce qu'il *n'y a pas d'autre possibilité* ! [75]On procède toujours *par élimination des alternatives non prouvées* . On exige la preuve des relations fortes, non des relations faibles. Ces dernières découlent automatiquement, du fait que les premières n'ont pas été prouvées. C'est ainsi que procèdent toujours les logiciens. Rechercher les compatibilités est redondant , car il est impossible de le faire sans circularité ou sans infinité. Imaginons toutes les formes propositionnelles existantes : il n'est pas nécessaire de démontrer leur compatibilité avant de

---

75 De même, si l'on ne peut démontrer à la fois que P et non-Q ne peuvent être simultanément vraies et fausses, alors P et Q ne peuvent être considérées comme implantantes. Si l'on ne peut démontrer que P et non-Q ne peuvent être simultanément vraies, alors P ne peut être considérée comme subalternante de Q. Si l'on ne peut démontrer que P et non-Q ne peuvent être simultanément fausses, alors P ne peut être considérée comme subalternante de Q. Si l'on ne peut démontrer à la fois que P et Q ne peuvent être simultanément vraies et fausses, alors elles ne peuvent être considérées comme contradictoires. Si l'on ne peut démontrer que P et Q ne peuvent être simultanément vraies, alors elles ne peuvent être considérées comme contraires. Si l'on ne peut démontrer que P et Q ne peuvent être simultanément fausses, alors elles ne peuvent être considérées comme subcontraires. Si aucune de ces relations sous-jacentes ne peut être démontrée, les deux propositions doivent être considérées comme indépendantes.

les utiliser. Elles sont considérées comme compatibles jusqu'à ce que… Nous parvenons à leur prouver le contraire.

2. Approfondissement de la conclusion du chapitre 2. Kant définissait une **proposition analytique** comme une proposition dont le prédicat est « contenu » (c'est-à-dire immédiatement donné et manifeste) dans le sujet. Cela signifiait que le concept de sujet nous était inconcevable sans le concept de prédicat, de sorte que nous pouvions aisément extraire mentalement ce dernier du premier, à la fois a priori (c'est-à-dire sans recours à l'expérience) et nécessairement (c'est-à-dire avec une certitude absolue). Je soutiens qu'un tel processus mental que celui de l'analytique kantien n'existe pas. Kant, et d'ailleurs beaucoup d'autres, croient pouvoir extraire certains prédicats de certains sujets sans recourir à l'expérience et avec une certitude absolue ; mais il s'agit d'une erreur de leur part, due à une introspection et une réflexion insuffisantes. Une telle extraction a bien lieu, mais il ne s'agit pas d'une déduction a priori ou logiquement nécessaire : elle dépend de l'expérience et peut résulter d'un traitement erroné de l'information. Elle ne nous dit pas comment le prédicat en question *a été initialement acquis* , mais n'est qu'un rappel a posteriori d'une opinion ou d'une décision déjà formée. Ainsi, le concept même d'analyse tel que proposé par Kant est erroné – et *toutes* les propositions doivent être considérées comme essentiellement synthétiques au sens où il l'entend. Même les quatre lois de la pensée et la logique formelle qui en découle sont synthétiques, il est important de le noter.

a priori sous-tend la conception kantienne des propositions analytiques . Je soutiens, une fois encore, qu'aucune connaissance humaine n'est purement a priori ; toute connaissance humaine est, à des degrés divers, a posteriori. Comme je l'ai démontré, même les trois lois de la pensée d'Aristote et le principe d'induction dépendent d'une expérience quelconque pour émerger à l'esprit, être compris et acceptés. Ils ne peuvent exister dans le vide, comme une pensée totalement dépourvue de contenu. Ils constituent ce qui se rapproche le plus d'une pensée a priori, mais ils ne sauraient être entièrement a priori. Ainsi, l'idée kantienne d'a priori n'est, elle aussi, qu'une pure invention de son imagination. On peut employer ce terme pour désigner l'implication d'actes rationnels (par opposition à la pure expérience) dans la formation des jugements, mais on ne peut en conclure qu'il existe des jugements entièrement rationnels (c'est-à-dire dépourvus de tout contenu expérientiel).

Il ressort de ces considérations que la recherche par Kant de propositions « synthétiques a priori » est une fausse piste. Toutes les propositions sont synthétiques, même celles qui lui semblaient analytiques. Et aucune proposition n'est purement a priori ; elles sont toutes, dans une certaine mesure, a posteriori, c'est-à-dire dépendantes de l'expérience à un moment donné. Autrement dit, toutes les propositions sont synthétiques a posteriori (qu'elles soient logiquement nécessaires ou logiquement contingentes).

3. Concernant les chapitres sur les catégories, le raisonnement et les nombres, il convient de s'attarder un peu plus sur **les concepts quantitatifs plus abstraits utilisés en logique** , à savoir : tout, aucun, certains, certains non, etc. Comment définir ces concepts sans tomber dans la circularité ?

Je pense qu'il faut considérer « tout » (ou « chaque ») comme une rationalisation très primitive, une notion d'inclusion totale de l'ensemble des unités considérées. L'inclusion suggère l'appartenance (être « dans » un groupe) et la conjonction (« et ») avec d'autres ; le groupe est « complet » lorsqu'aucune autre unité n'y est admise. Initialement, le concept de « tout » se réfère à des ensembles finis ; mais il faut ensuite l'étendre aux ensembles non finis ou (plus précisément) ouverts, c'est-à-dire aux ensembles dont certains éléments ne sont pas encore identifiés. Vient ensuite, dans l'ordre des choses, l'équivalent négatif de ce concept, à savoir « aucun », qui signifie « pas du tout », c'est-à-dire « pas un seul », l'expression de la négation « pas » étant bien sûr une autre notion/un autre concept très primitif.

De ces deux concepts universels, nous pouvons déduire par conjonction le particulier défini « certains et certains ne le sont pas », que l'on peut définir comme « ni tout ni rien ». Les trois concepts « tout », « rien » et « ni tout ni rien » sont contraires, c'est-à-dire mutuellement exclusifs (un seul d'entre eux peut être vrai) et collectivement exhaustifs (deux au plus peuvent être faux). Nous pouvons maintenant définir le particulier indéfini « certains » comme la quantité

commune à « tout » et à « ni tout ni rien », et « certains ne le sont pas » comme la quantité commune à « rien » et à « ni tout ni rien ». Autrement dit, « certains » signifie « pas rien », c'est-à-dire (plus positivement) un ou plusieurs éléments jusqu'à tous, et « certains ne le sont pas » signifie « pas tout », c'est-à-dire (toujours plus positivement) moins que tout ou même rien.

D'autres concepts abstraits de quantité, tels que beaucoup, peu, plus, moins, la plupart, le moins, peuvent être clarifiés de manière similaire, sans recours à un raisonnement circulaire, en comparant la taille ou la proportion de sous-ensembles. Voilà pour la quantité.

Concernant la modalité, il n'est pas nécessaire de procéder de la même manière, car les catégories de modalité sont définies par rapport aux catégories de quantité déjà établies. Autrement dit, alors que pour la quantité, il semble préférable de commencer par « tout » afin d'éviter toute circularité, pour la modalité, il n'est pas nécessaire de commencer par la nécessité (c'est-à-dire : dans toutes les conditions), mais on peut tout aussi bien commencer par la possibilité (c'est-à-dire : dans certaines conditions), ou selon notre choix, sans risque de circularité.

4. J'ai évoqué les géométries euclidienne et non euclidienne au chapitre 4. Concernant **les axiomes de la géométrie** , j'aimerais ajouter ce qui suit. Ces axiomes sont induits, c'est-à-dire qu'ils *semblent* vrais (à un moment donné de l'histoire, pour certaines personnes), et nous « généralisons »

à partir de cette apparence qu'ils *sont effectivement* vrais. Cette généralisation, du « semble être » au « est », se produit non seulement en géométrie, mais dans tous les domaines. Elle s'effectue toujours, comme toute généralisation, avec une réserve tacite ou explicite. Nous pensons : « C'est ainsi », jusqu'à ce qu'une apparence ou une intuition contraire apparaisse ; si tel est le cas, nous réexaminerons naturellement cette généralisation et déciderons peut-être de la particulariser.

Cela devrait aller de soi ; mais il est nécessaire de le rappeler, car certains commentateurs ont tendance à dramatiser le passage de la géométrie euclidienne à la géométrie non euclidienne comme une sorte d'antinomie, c'est-à-dire comme quelque chose de contraire à la raison. Non, la raison accepte tout cela sans difficulté.

10. SUPPLÉMENTS

A. Tiré de *Ruminations* , chapitre 5.6.

Tous les systèmes de croyances ne se valent *pas* . Certains sont de véritables labyrinthes, recelant de nombreuses contradictions. D'autres, plus sournoisement, recourent à des omissions logiques, s'exemptant ainsi de tout examen critique. La particularité de la théorisation épistémologique, que trop de philosophes ignorent, réside dans l'exigence d'introspection, à la fois pour élaborer une méthodologie réaliste et *pour éprouver ses théories par l'expérience* .
Le système proposé par Emmanuel Kant (Prusse, 1724-1804) en est un exemple frappant. La **dichotomie « analytique/synthétique »** , malgré le prestige de son inventeur et de ses défenseurs ultérieurs, est truffée d'affirmations arbitraires et de raisonnements circulaires. Cette dichotomie est absurde, c'est-à-dire qu'elle ne constitue pas une construction philosophique viable, car elle est incapable de s'expliquer et de se justifier elle-même, c'est-à-dire d'expliquer sa propre genèse.
L'analyse de Kant, loin d'être *a priori* et nécessaire (comme il le prétend), est au contraire *a posteriori* et contingente. De

plus, elle propose un ordre *statique* du savoir, alors que celui-ci ne peut être compris et validé qu'à travers la prise en compte de ses aspects *dynamiques* , de sa genèse conceptuelle et de son développement.

La connaissance ne s'établit pas par l'analyse linguistique de tautologies axiomatiques, ni par la synthèse de données empiriques particulières, mais par une combinaison active et flexible de toute l'expérience et de l'ensemble des techniques logiques. C'est une entreprise holistique et continue, qui dépend de la totalité du contexte de connaissance et de tous nos moyens rationnels.

Le langage joue un rôle technique et créatif essentiel dans cette genèse, en focalisant notre attention sur un phénomène ou une abstraction clairement désigné(e) ou vaguement connu(e) et encore en développement. La logique sert à rationaliser l'expérience, mais elle n'est pas arbitraire. L'expérience est une condition sine qua non de tout travail conceptuel ; autrement dit, toutes les propositions, même « logiques », sont, dans une certaine mesure, « synthétiques ».

Ce qui manque à la proposition selon laquelle la connaissance est soit analytique, soit synthétique, c'est la pleine prise en compte de la nature *inductive* de la connaissance. Nombre de philosophes semblent n'entendre par « logique » que la « déduction », alors que la déduction n'est en réalité qu'un outil parmi d'autres au sein de la

logique, qui est essentiellement une « induction » ! L'induction, elle aussi, obéit à des règles [76].

Dans cette perspective, différents éléments peuvent effectivement se voir attribuer divers degrés d'« immunité à la révision[77] », lesquels peuvent évoluer selon les conditions. Par exemple, les lois de la pensée sont les plus immunisées. La loi de conservation de la matière et de l'énergie est plus immunisée que le constat que l'eau bout à 100 °C, par exemple. Tout dépend de la quantité de données sur lesquelles repose une hypothèse et de l'impact qu'une modification de cette hypothèse aurait sur l'ensemble des connaissances.

Bien que la notion « analytique » ait été proposée pour expliquer la nécessité logique, son rejet n'implique évidemment pas le rejet de la nécessité logique (et encore moins de la nécessité naturelle, c'est-à-dire celle des « lois » empiriques, qu'elle sous-entend sans être elle-même sous-entendue). La nécessité est un concept valide, accessible et incontournable.

---

76 Comme je crois l'avoir démontré de manière convaincante dans *Future Logic* .

77 J'ai emprunté ce terme (en 2003) à un essai intitulé « *Immunité révisionniste* » , du Dr Greg Bahnsen (décédé en 1995), publié sur Internet à l'adresse www.cmfnow.com/articles/pa018.htm , sur le site web de la Covenant Media Foundation (chrétienne). Cet essai est, dans l'ensemble, une œuvre brillante et importante, un excellent exemple de critique logique de notions confuses – bien que l'auteur, motivé par une perspective d'apologétique religieuse (chrétienne), semble finalement prôner un rejet (ou plutôt un relativisme excessif) de l'empirisme et de la logique.

La certitude logique est possible non seulement par intuition logique (lorsque la négation d'une proposition est contradictoire, par exemple ; ou encore lorsqu'une notion est perçue comme fondée sur des arguments circulaires), mais aussi par généralisation ou argument adductif à partir de la nécessité naturelle, lui-même fondé sur des généralisations ou des arguments adductifs antérieurs, et finalement sur l'expérience.
Tout savoir de ce type demeure en principe révisable, mais cela ne signifie pas que nous trouvions toujours des raisons convaincantes de le réviser ! Le choix de nos principes ultimes n'est donc ni arbitraire ni relatif, mais repose sur une application sincère et consciencieuse de la méthodologie logique, qui comprend notamment une observation attentive.

B. Tiré de *Ruminations* , chapitre 6.9.

Sous toute la terminologie logique déviante et les conceptions théoriques erronées de Bolzano, on discerne l'ombre de Kant. Cela fait partie des ravages causés par la prétentieuse « **chose en soi** » de ce dernier, sa notion de « **noumène** », de quelque chose au-delà du phénoménal, inconnaissable *pour* tous (sauf pour Kant lui-même, bien sûr), et *pourtant ouvert* à la discussion (d'une certaine manière, malgré la contradiction inhérente – en fait, à cause d'elle, à cause de la perversité qu'elle recèle).
En dernière analyse, Bolzano ne s'intéresse pas à l'étude de l'abstraction ordinaire tirée de l'expérience, aux moyens par

lesquels nous parvenons à connaître l'inconnu ; il poursuit plutôt une « logique transcendantale » à la Kant, un moyen d'appréhender l'inconnaissable. Son objet de recherche n'est pas réel, mais « surréel ». Il veut accomplir l'impossible et l'inconcevable : connaître l'« en-soi » – c'est-à-dire quelque chose ***d'imperceptible à la conscience*** – en faisant abstraction du fait que, dès qu'il y parviendrait, cela ne répondrait plus à ses exigences.

Notez que je ne prétends pas que la conscience soit immuable. Je crois que certaines choses existent au-delà de la conscience (du moins, de la conscience humaine), car ma propre connaissance est variable et différente de celle des autres. Je souligne simplement qu'il est inutile de chercher un objet immaculé, vierge de toute cognition ; *tout* est pur et vierge jusqu'à ce qu'il soit perçu par quelqu'un, et la conscience ne souille *pas* nécessairement son objet.

C. Tiré de *Ruminations* , chapitre 8.8.

Diverses critiques **de la conception kantienne du libre arbitre** .

Comme je l'explique ailleurs [78], la liberté de la volonté ne doit pas être conçue comme le fait de « faire ce que l'on veut », au sens de « faire ce que l'on désire », car être mû par des désirs aléatoires n'est pas la liberté, mais l'esclavage. Il ne

---

78 Voir également *Volition et concepts causaux apparentés* , chapitre 5-7.

s'ensuit pas, comme le suggère Emmanuel Kant, que le libre arbitre consiste à « faire ce que notre raison nous dicte ».
La définition courante de la liberté, « faire ce que l'on veut », devrait être précisée : nos actions expriment *notre volonté personnelle* . C'est le « vous », et non le « désir », qui est au cœur de cette définition. Le terme « désir » ne renvoie pas ici aux valeurs, souhaits ou objectifs (rationnels ou irrationnels) antérieurs à l'action, mais constitue une simple inférence *a posteriori* de cette action ; autrement dit, une interprétation de la volonté intervenue après coup. L'auteur de l'action est ainsi tenu responsable de ce « désir ».
La liberté de la volonté désigne notre capacité à vouloir indépendamment de toute influence extérieure, qu'il s'agisse de désirs, de jugements rationnels ou autres .
L'intérêt de qualifier la volonté de libre est de souligner *que c'est l'agent* qui veut, et que les influences n'en sont pas les causes déterminantes. Dès lors, *que l'agent agisse conformément ou non à un précepte moral, il est pleinement responsable de ses actes* .
Kant semble affirmer que la volonté n'est libre que lorsqu'elle se conforme aux exigences de la raison, suggérant que la seule alternative serait de suivre servilement ses passions. Il argumente : si vous désobéissez à la raison, vous êtes une marionnette ; obéissez-lui donc et soyez libre. *Non sequitur* !
Logiquement, si la thèse de Kant sur la volonté est vraie, les individus n'ont ni liberté ni responsabilité, et ne peuvent être ni blâmés ni loués pour ce qui leur arrive. Dans cette perspective, si la raison est écoutée et respectée, son

injonction éthique (ou celui qui l'a formulée) devient *la cause* de l'action vertueuse, et le sujet ne mérite aucun éloge ; de même, si la raison est ignorée ou transgressée, les désirs et les pulsions du sujet prennent le dessus, et il est exonéré de toute responsabilité. Ainsi, Kant n'a pas suffisamment approfondi sa proposition.

Il est clair que le choix de se soumettre à la raison implique un acte *préalable* de libre arbitre, nécessairement spontané, sans quoi la raison exercerait une emprise sur l'agent contre son gré. Certains restent insensibles aux arguments rationnels, même si la raison influence nombre d'entre nous. Ainsi, la volonté est fondamentalement aussi indépendante de la raison que des passions. L'agent a le choix entre les deux. S'il ne suit pas la raison, il est attiré par les passions ; s'il les suit, il ignore la raison. Mais en définitive, le choix est spontané : c'est la liberté de la volonté.

Il est intéressant de noter que certains philosophes post-kantiens sont parvenus à la conclusion inverse : nous ne sommes « libres » que lorsque nous agissons *contre* la raison. Cette posture très postmoderne découle en quelque sorte de la position rationaliste et moraliste de Kant. Si l'on comprend que l'adhésion rigide à des principes tels que ceux proposés par Kant n'est qu'une autre forme d'esclavage, le seul espace restant pour le libre arbitre semble être l'anarchie morale.

Mais cette position du « tout est permis » n'est que le revers hédoniste de la même médaille ; elle n'apporte aucune réponse logique à Kant. Elle se contente de revenir à l'idée que la liberté consiste à « faire tout ce que l'on veut ».

L'objection de Kant à cette conception demeure valable [79]– même si son alternative, « faire ce que la raison dicte », est elle aussi contestable.

Ce dilemme ne peut être surmonté qu'à travers une compréhension plus approfondie de la relation entre l'agent et la volonté, et des influences telles que les désirs ou les intuitions rationnelles et morales.

Il est important de distinguer le soi (ou l'âme ou l'esprit) du corps et du mental. Ces derniers englobent toutes les pensées et émotions involontaires, c'est-à-dire toutes les affections et les appétits ressentis. S'identifier à un événement *passif* du corps et de l'esprit, c'est-à-dire penser : « ceci est moi ou une expression de moi », constitue une erreur cognitive. Le soi peut être dissocié de tels événements ; ils lui sont essentiellement extérieurs. (Le soi est « vide » de ces

---

79 Kant réaffirme ici, bien sûr, une sagesse ancestrale présente dans les grandes traditions religieuses. Lorsque l'Occidental du XXe siècle a rejeté la religion judéo-chrétienne au profit du « principe de plaisir », la perspicacité de Kant a paru être un moralisme rigide et désuet. Mais aujourd'hui, peut-être grâce en partie à la diffusion des idées bouddhistes en Occident, nombreux sont ceux qui commencent à redécouvrir que la recherche effrénée du plaisir est laide, nuisible et destructrice pour soi-même et pour autrui. La caractérisation de l'hédonisme comme une forme d'esclavage est de plus en plus perçue comme juste, dès lors que l'on considère les multiples façons dont les intérêts commerciaux et politiques utilisent ce procédé sournois pour exploiter et contrôler la population. La révolution « hippie » de la fin des années 1960 n'a pas été la libération qu'elle prétendait être, mais un asservissement total à la drogue, à la promiscuité sexuelle (menant à la dépravation) et au rock and roll (c'est-à-dire un bruit omniprésent et assourdissant).

événements relativement matériels et mentaux, pour reprendre une expression bouddhiste.)

Cependant, cela ne signifie pas que nous puissions nous dissocier de nos *actions physiques ou mentales volontaires* . Ces dernières doivent être considérées comme des extensions et des expressions du soi qui les impulse ; le soi en est responsable, même fortement influencé par des facteurs passifs liés au corps et à l'esprit. Nous ne pouvons pas, dans une tentative d'agir méchamment sans assumer la responsabilité, argumenter : « puisque ce corps-esprit n'est pas entièrement moi, toutes ses actions ne sont pas moi ». Cela aussi – c'est-à-dire le fait de ne pas s'identifier aux événements actifs du corps et de l'esprit – est une erreur de jugement.

Le rôle de la raison est donc clair : elle sert avant tout à distinguer avec lucidité l'actif du passif, c'est-à-dire les domaines de responsabilité de ceux où l'on n'est pas responsable dans sa propre vie. Cette lucidité ne garantit pas la moralité, bien qu'elle en soit une condition préalable (et constitue donc en elle-même un acte moral). La raison agit ici comme un contrepoids à l'influence des émotions. Il appartient ensuite à l'individu de pressentir le choix « moral » et d'exercer son libre arbitre en ce sens.

Un acte de volonté peut être considéré comme le plus « libre » et le plus « responsable » lorsque son auteur est pleinement conscient de toutes les influences positives et négatives qui pèsent sur lui, *et* qu'il jouit malgré tout d'une liberté d'action et d'une responsabilité pour ses actes.

Par définition, les influences sont des conditions dont on est plus ou moins conscient et qui, de ce fait, influent sur la volonté concernée. Notons ici que le degré de cette conscience influe sur le degré de libre arbitre. Une personne pleinement éveillée possède plus de liberté et de responsabilité qu'une personne à moitié endormie.

Il convient de bien saisir la différence radicale entre la liberté par la conscience et la liberté par la conscience. Ceux qui affirment l'existence et la liberté de la volonté le font avec la bonne intention de maîtriser leur vie. En revanche, ceux qui la nient ou en doutent le font généralement pour se justifier d'actes honteux ou malfaisants passés, ou pour faciliter de tels actes présents et futurs. Ils rejettent le libre arbitre afin de se libérer de leur conscience, en l'anéantissant. Ils utilisent habilement ce déni philosophique comme une mauvaise influence sur leur volonté, rendant possible la poursuite effrénée de valeurs contraires à l'éthique.

RÉFÉRENCES

Dogen. *L'éveil se déploie : les enseignements essentiels du maître zen Dogen* . Éd. Kazuaki Tanahashi. Boston : Shambala, 2000.

Feynman, Richard P. *Le sens de tout cela.* New York : Basic, 1998.

Kapleau, Philip. *Les trois piliers du zen : enseignement, pratique et illumination* . New York : Anchor, 1989.

Yourgrau, Palle. *Un monde sans temps : l'héritage oublié de Gödel et d'Einstein* . New York : Basic, 2005.

(La liste ci-dessus ne constitue pas une bibliographie, mais détaille simplement les ouvrages 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) ; *Judic Logic* (1995) ; *Buddhist Illogic* (2002) ; *Phenomenology* (2003) ; *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010) ; *Volition and Allied Causal Concepts* (2004) ; *Ruminations* (2005) ; *Meditations* (2006) ; *Logical and Spiritual Reflections* (2008-2009) ; *A Fortiori Logic* (2013). Ces ouvrages sont disponibles gratuitement sur le site : www.TheLogician.net.

ISBN : 978-1495939211