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.

La logique dans la Torah

Une compilation thématique

Avi Sion, Ph.D.

© Copyright Avi Sion, 1995-2013.

Protégé par les conventions internationales et panaméricaines sur le droit d'auteur. Tous droits réservés.

Aucune partie de ce livre ne peut être reproduite de quelque manière que ce soit, ni stockée dans un système de recherche documentaire ou transmise, sans l'autorisation expresse de l'auteur-éditeur, sauf en cas de brèves citations dûment mentionnées.

Fièrement autoédité par Avi Sion,
Genève, Suisse.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

Informations de catalogage de la bibliothèque :

Sion, Avi
La logique dans la Torah
Une compilation thématique

Pas d'index, pas de bibliographie

Abstrait

« La logique dans la Torah » est un recueil thématique d'Avi Sion. Il rassemble en un seul volume des essais qu'il a écrits sur ce sujet dans *« Logique judaïque »* (1995) et *« Une logique pour toujours »* (2013), dans lesquels des traces de logique dans la Torah et les documents religieux connexes (le Nakh, la Bible chrétienne, le Coran et les Hadiths) sont identifiées et analysées.

Contenu

Avant-propos 6
1. La logique dans la Torah 8
   1. Introduction 8
   2. Exemples de logique dans la Torah 9
   3. Résumé et conclusions 52
   4. En ce qui concerne le Tanakh 55
2. La logique addductive dans la Torah 57
   1. L'art de savoir 57
   2. L'adduction dans la philosophie occidentale 60
   3. Invoquer les prophéties et la prophétie 64
3. Qal vaChomer 76
   1. Contexte 76
   2. Les humeurs valides 83
   3. Préliminaires 92
   4. Exemples dans la Torah 95
4. Liste révisée des A Fortiori bibliques 101
   1. Problèmes rencontrés 101
   2. La solution trouvée est 104
   3. Les données et leur analyse 107
   4. Synthèse des résultats 113
5. Le langage biblique a fortiori 118
   1. Introduction 118
   2. Dans les livres de la Torah 119
   3. Dans les livres historiques 122
   4. Dans d'autres livres 127
   5. Rejette 136
   6. Addendum (2005) 139
6. L'argument a fortiori de Miriam 142
   1. Validation formelle d'un argument fortiori 142
   2. Le principe de déduction 146
   3. L'argument *à un crescendo* 153
   4. Le principe *dayo* (suffisance) des rabbins 156
   5. Analyse de Nombres 12:14-15 161

7. Contribution de Louis Jacobs 171
1. Comparaison des énumérations 171
2. Cas nouveaux pour moi 178
3. Trois rejets 186
4. Observations générales 188
8. Un discours Fortiori dans la Bible juive 194
1. Introduction et résumé 194
2. Arguments a fortiori dans le Tanakh 197
9. A Fortiori Arguments dans la Bible chrétienne 209
1. Clause de non-responsabilité 209
2. Principaux résultats 210
3. Analyse des arguments : 216
4. Jésus de Nazareth 222
5. Paul de Tarse 234
6. Résultats complémentaires 263
10. La logique dans le Coran et les Hadiths 271
1. Clause de non-responsabilité 271
2. Premières conclusions dans le Coran 272
3. Les conclusions d'al-Ghazali 275
4. Bâtons et carottes 288
5. À propos du Coran 292
6. Sur la logique dans les Hadiths 307
7. La pauvreté intellectuelle de l'Islam 312
Références principales 316

AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage, **Logique dans la Torah** , est un recueil thématique, c'est-à-dire une collection d'essais déjà publiés dans certains de mes ouvrages principaux. Ce type de recueil me permet de mieux faire connaître des écrits épars, parus au fil des années, sur un sujet précis. En l'occurrence, les essais sont tirés de deux ouvrages seulement : * *Logique judaïque* * (1995) et **Une logique Fortiori* * (2013).

Le titre du présent ouvrage, **La logique dans la Torah** , est également celui d'un essai paru dans *AFL*, qui y figurait en annexe et que j'ai choisi de placer ici en introduction. Toutefois, tandis que le titre de ce chapitre se réfère au mot * *Torah** dans son sens restreint de Pentateuque (les cinq livres de Moïse, ou *Chumash*), le titre de l'ouvrage dans son ensemble l'emploie dans un sens plus large, en référence au **Tanakh** (la Bible hébraïque dans son intégralité).

Il convient toutefois de préciser que le présent ouvrage ne constitue pas une étude exhaustive de la logique dans le Tanakh. S'il comprend un inventaire, espérons-le complet, de la logique dans la Torah (Pentateuque) et un inventaire, vraisemblablement complet, a fortiori, de la logique dans le Nakh (le reste de la Bible hébraïque), il ne comprend pas un inventaire exhaustif des *autres* formes de raisonnement dans le Nakh.

J'ai étudié et écrit sur la logique de la Torah (ou du Tanakh, ou plus largement du judaïsme), non par esprit d'apologie religieuse ni par fierté ethnique, mais par pure curiosité scientifique. La plupart des logiciens élaborent des théories logiques sans se référer aux pratiques passées et présentes. Ma méthode a toujours consisté à examiner d'abord le raisonnement humain concret. Cette approche empiriste de la logique enrichit considérablement la

théorie et en garantit l'utilité. La Torah, littérature très ancienne, fournit des informations précieuses sur l'histoire et la géographie du raisonnement humain. La plupart des résultats présentés dans mes travaux sont issus de recherches originales.

Il est à noter que les chapitres de ce recueil ne sont pas présentés dans un ordre strictement chronologique. Le premier chapitre, comme indiqué précédemment, est tiré de l'ouvrage d'Aaron Flavius (AFL) ; les quatre suivants de celui de Joseph Smith (JL) ; et les cinq derniers de celui d'AFL. Je précise que je n'inclus pas ici mes études sur la logique post-biblique (talmudique et rabbinique), mais que je limite mon propos aux données scripturaires relatives à la logique.

Veuillez noter que seuls les huit premiers chapitres traitent de la Bible hébraïque. Le chapitre 9 aborde la Bible chrétienne et le chapitre 10, le Coran et les hadiths. J'ai inclus ici (une partie de) mes études sur la logique chrétienne et musulmane à des fins de comparaison. Là encore, j'ai omis les éléments relatifs à la logique non scripturaire (notamment mes travaux sur *le fiqh islamique*). Les lecteurs intéressés par les développements post-scripturaires peuvent approfondir le sujet dans JL et AFL.

1. La logique dans la Torah

Tiré de. A Fortiori Logic *(2013), appendice 6.*

1. Introduction

Il est évident que le Tanakh (la Bible juive) recèle une logique assez marquée, tant inductive que déductive. Bien que ce document vise avant tout à transmettre des récits (ils ont fait ceci, ils ont dit cela) et des lois (fais ceci, ne fais pas cela), il contient aussi, de manière incidente, intentionnelle ou non, de nombreux enseignements de logique. C'est peut-être pour cette raison que les Juifs ont traditionnellement été considérés comme un peuple plutôt logique. Cependant, à ce jour, personne (à ma connaissance) n'a entrepris d'étude systématique de ce sujet, cherchant à recenser toutes les informations d'intérêt logique présentes dans le Tanakh. Le terme « logique » doit ici être entendu dans son sens le plus large, incluant non seulement les processus inductifs et déductifs susceptibles de représentation formelle, mais aussi les intuitions logiques, les principes méthodologiques et les théories épistémologiques, et en fait tout ce qui peut contribuer à améliorer l'efficacité cognitive, car c'est là, après tout, la finalité première de la logique.

Comme nous le verrons au chapitre 7, les chercheurs ont recensé au fil du temps 46 occurrences d'arguments fortiori, dont 5 dans la Torah proprement dite (c'est-à-dire le Pentateuque). Dans mon précédent ouvrage, **Logique judaïque** , je me suis concentré sur les passages de la Torah qui contiennent quelques principes fondamentaux de la logique inductive. Mais il existe certainement bien d'autres éléments d'importance logique. Si les arguments

fortiori, arguments relativement subtils et complexes, sont si fréquents, on peut raisonnablement s'attendre à trouver un grand nombre d'arguments plus simples et plus courants. Les repérer et les identifier correctement requiert bien sûr certaines compétences logiques ; tout le monde n'en est pas capable.

Dans cette optique, j'ai parcouru la Torah une première fois, cherchant des éléments d'une grande importance logique et les commentant. Mes observations sont présentées ci-dessous. Il en résulte un ensemble hétéroclite de techniques et de principes logiques ; il ne s'agit clairement pas d'une méthode exhaustive, ni d'un enseignement systématique. Néanmoins, ces observations méritent d'être soulignées, car elles ont probablement influencé, et continuent d'influencer, les Juifs et d'autres personnes, consciemment ou non, à développer une pensée plus logique. Les observations ci-dessous sont, je le répète, issues d'une simple première lecture de la Torah ; des lectures ultérieures révéleront très probablement d'autres découvertes, parfois plus subtiles et profondes que celles initialement identifiées.

De plus, je n'ai pas encore exploré le reste de la Bible hébraïque (le Nakh) à la recherche de passages similaires ; il ne fait aucun doute qu'on y trouverait bien plus d'informations. Néanmoins, je pense que le travail présenté ci-dessous ouvrira la voie à de futures recherches du même ordre, menées par moi-même et par d'autres.

2. Exemples de logique dans la Torah

Les premiers mots de **Genèse 2:16** , « L’Éternel Dieu donna cet ordre à l’homme », suggèrent la possibilité d’une communication entre Dieu et l’humanité, c’est-à-dire de la prophétie. D’un point de vue profane, cette possibilité est peu significative, car la plupart d’entre

nous ne prétendons pas aujourd'hui posséder des dons prophétiques. Mais d'un point de vue religieux, elle est bien sûr d'une importance capitale, et elle est sous-entendue non seulement ici, mais dans toute la Torah et le Tanakh.

Dans **Genèse 2:16-17** , Dieu donne à Adam le premier de tous les commandements : « Tu peux manger librement de tous les arbres du jardin [d'Éden], mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras. » Ce passage est intéressant du point de vue de la logique, en raison de la structure de son discours. La seconde partie peut se formuler ainsi : si tu manges de cet arbre, la conséquence sera la mort ; par conséquent, n'en mange pas ; et la première partie : si tu manges d'un autre arbre, il n'y aura pas une telle conséquence ; par conséquent, tu peux en manger. Plus symboliquement : si tu fais X, Y se produira, et Y est indésirable, donc évite X ; et si tu fais autre chose X', Y ne se produira pas, par conséquent, il n'est pas nécessaire d'éviter cette autre chose X'. Ainsi, ce passage utilise une proposition conditionnelle (« si… alors… ») et, implicitement, une proposition inverse (« si… alors… »). De plus, elle enseigne que si une action entraîne des conséquences indésirables, il ne faut pas la commettre ; en revanche, si aucune conséquence indésirable n'en découle, on peut la commettre. Cette dernière leçon relève de la logique éthique.

Genèse 2:19 nous dit qu'après avoir formé les bêtes des champs et les oiseaux du ciel, Dieu les présenta à Adam « pour voir comment il les appellerait ; et tout nom que l'homme donnerait à chaque être vivant serait son nom ». Cette affirmation a manifestement une portée logique ; mais que signifie-t-elle exactement ? L'interprétation la plus simple serait que les mots sont des étiquettes arbitraires (composées initialement de sons, puis de symboles écrits) que l'homme, pour ses propres besoins,

attribue mentalement aux choses qu'il perçoit ou conçoit. Cela correspond à la conception courante des mots ; on peut donc dire que l'auteur de cette affirmation énonce une évidence. L'implication de cette conception simple, il est important de le noter, est que les mots, *en eux-mêmes,* ne nous apprennent rien sur les objets auxquels ils se réfèrent : ils sont conventionnels.

L'interprétation mystique de ce verset, développée par les commentateurs juifs, est très différente [1]. Selon eux, le langage est originellement composé de lettres hébraïques, utilisées par Dieu lors de la Création pour façonner les choses. Lorsqu'Adam nommait les choses, il en percevait en réalité l'essence et pressentait les éléments verbaux qui les constituaient. Il s'agit là d'une théorie des mots bien plus complexe, aux implications métaphysiques et épistémologiques. Et, il est important de le noter, elle s'oppose frontalement à la conception plus simple et intuitive, puisqu'elle affirme que les mots (ou du moins, les mots hébreux utilisés par Dieu et Adam) sont significatifs en eux-mêmes, contrairement à l'interprétation conventionnelle.

Mon propos n'est pas de porter un jugement, mais simplement d'attirer l'attention sur les questions philosophiques soulevées par cette affirmation. Néanmoins, je privilégierais personnellement la théorie non mystique, compte tenu des difficultés pratiques inhérentes à la démonstration de la théorie mystique. Cette dernière ne peut être qualifiée que de spéculative, puisqu'il m'est impossible, à mon sens, de la prouver par induction. Certes, on peut concevoir les choses de ce monde comme constituées de vibrations (de champs de force, vraisemblablement) – mais comment établir

---

[1] Notamment Radak (David Kimchi – Sud de la France, 1160–1235), selon un commentaire ad loc. dans *The Stone Chumash* (ArtScroll, NY).

scientifiquement que ces vibrations correspondent à celles des lettres hébraïques ? Quoi qu'il en soit, les commentateurs qui avancent cette affirmation n'ont pas démontré ces correspondances. Par conséquent, par élimination, l'explication intuitive est plus convaincante.[2]

Genèse 2:21-24 nous apprend que Dieu créa la première femme (Ève) en prenant une côte du premier homme (Adam), puis déclare : « C'est pourquoi *l'* homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair. » Ce passage est intéressant d'un point de vue logique, car l'emploi du conditionnel (« c'est pourquoi ») suggère une inférence. Or, la nature de cette inférence est loin d'être claire ! Pourquoi le fait que le premier homme et la première femme fussent « d'une seule chair » impliquerait-il que les hommes devraient, ou même simplement le feraient, désormais, quitter leurs parents pour s'unir à leurs épouses ? Premièrement, Adam et Ève n'avaient pas de parents ; ils ne constituent donc pas un exemple à suivre. Deuxièmement, les femmes après Adam et Ève ne furent pas formées à partir d'une côte de leur mari, mais par reproduction naturelle ; l'unité des couples ultérieurs n'est donc pas à prendre au sens littéral.

Troisièmement, abstraction faite des deux premières objections, pourquoi les couples unis par les liens du mariage ne resteraient -*ils pas* chez les parents du mari ? En réalité, ils le font souvent (ou du moins, c'était le cas jusqu'à une époque récente), et même parfois chez les parents de la femme (bien que cela ne soit pas exclu ici). Aucune explication n'est fournie, ni dans le texte ni dans

---

[2] Il convient d'ajouter que la conception biblique selon laquelle toutes les langues dérivent de l'hébreu (depuis l'épisode relaté en Genèse 11:6-7) est sujette à caution. À cet égard, je citerai par exemple John McWhorter. Ce dernier expose les difficultés techniques inhérentes à un tel réductionnisme, quelle que soit la langue initiale supposée.

les commentaires ultérieurs. Certes, on comprend aisément le but de cette affirmation : enseigner que le nouveau couple constitue, ou est destiné à constituer, une nouvelle unité psychosociale, distincte des unités parentales. Mais il s'agit d'une observation complémentaire, et non d'une déduction ; alors, pourquoi employer le terme « donc » ? La traduction de *« al ken »* par « donc » semble plausible ; le sens littéral de l'expression est « sur cette base, oui » – c'est-à-dire : sur cette base, à cause de cela, cela implique.

Nous avons donc peut-être ici un exemple précoce d'inférence fallacieuse ; autrement dit, quelque chose présenté comme une inférence qui n'en est en réalité pas une. L'emploi d'un marqueur comme « donc » donne l'illusion d'une inférence, mais il n'en est rien. En bref, il s'agit de rhétorique plutôt que de logique. Il est intéressant de constater que ce mode de communication est employé dans la Torah. Un tel usage est peut-être innocent ; il ne vise pas à tromper qui que ce soit, mais simplement à donner au récit une impression de continuité.

Autre perspective . Il va sans dire que tout ce qui précède s'inscrit dans le cadre de la vision du monde de la Torah. Or, la science moderne propose une vision du monde très différente. La vision de la Torah se fonde sur la révélation, la déduction et, dans une moindre mesure, l'induction ; tandis que la vision scientifique repose sur des données empiriques accessibles à tous, l'induction et, dans une moindre mesure, la déduction. Selon la science moderne, il n'y a pas eu de premier homme ni de première femme, et le monde n'a pas été créé il y a moins de 6 000 ans. Le Big Bang, qui a amorcé l'expansion de l'univers matériel, s'est produit il y a environ 13,8 milliards d'années (d'après des mesures astronomiques complexes). Notre planète, la Terre, est née il y a environ 4,6 milliards d'années, peu après le Soleil (bien après la plupart des étoiles visibles dans le ciel, il convient de le noter) et

avant la Lune. La vie sur Terre a commencé il y a environ 3,9 milliards d'années (nous ignorons précisément comment). L'humanité est le fruit d'une longue évolution des formes de vie depuis lors. L'âge de notre espèce est difficile à évaluer, tout simplement parce qu'elle est apparue progressivement dans un continuum évolutif ; mais nous pouvons dire, même si c'est de manière un peu conventionnelle, qu'elle a environ 200 000 ans (ce qui signifie très, très récemment).

En ce qui concerne la différenciation sexuelle, son histoire naturelle est longue et complexe. Certes, les mâles n'ont pas précédé les femelles dans notre espèce, mais les deux coexistaient chez des espèces bien antérieures à la nôtre. Par conséquent, la Torah, dans ce cas précis comme dans bien d'autres contextes, est à part – un récit factuellement inexact. Ceci est, bien sûr, révélateur d'erreurs de raisonnement, notamment d'un manque de logique inductive. Le récit de la Torah peut sembler convaincant à certains, en raison de leurs connaissances scientifiques limitées ; mais la conclusion d'inexactitudes et d'erreurs est inévitable pour quiconque étudie la question objectivement. Je n'éprouve aucun plaisir à le dire, et je ne suis certainement pas le premier à le dire. Par conséquent, nous devons considérer nombre d'affirmations de la Torah – en particulier celles concernant la préhistoire – comme des mythes, des légendes et des opinions. Nous pouvons néanmoins tirer de précieux enseignements de ce document vénérable, qui est après tout un message de nos ancêtres ; mais nous devons garder la tête froide. Il est concevable qu'il ait été inspiré par Dieu, mais un certain mélange d'idées humaines a dû se produire dans le processus, puisqu'il contient des erreurs factuelles.

Dans **Genèse 3:1-5** , le serpent tente Ève par l'argument suivant (ici paraphrasé) : « Puisque Dieu n'a pas dit :

“Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin” [3], vous pouvez manger de cet arbre. » Ce à quoi Ève rétorque à juste titre, en résumé : « Il a dit que nous pouvions manger de tous les arbres, *sauf* celui-ci. » On peut discerner dans cet exemple un enseignement de logique : le raisonnement du serpent, qui passe de « tous les X ne sont pas Y » (c'est-à-dire « certains X ne sont pas Y ») à « ce X-ci n'est pas Y », est fallacieux. La réponse d'Ève nous apprend qu'une proposition peut être à la fois générale et exceptive, c'est-à-dire de la forme « tous les X, sauf celui-ci, sont Y ». On comprend aisément comment les lecteurs de tels discours assimilent, au fil du temps, même incidemment, des leçons de logique.

Genèse 4:15 fournit le premier exemple biblique de syllogisme et d'apodose dans la Torah. En réponse à la plainte de Caïn (au verset précédent) : « Quiconque me trouvera me tuera », Dieu déclare : « Quiconque tuera Caïn sera vengé sept fois. » Autrement dit : quiconque fait X subira la conséquence Y. Comprendre une telle affirmation exige de pouvoir subsumer un cas particulier sous une généralité. Bien que cela ne soit pas explicitement illustré ici, il est entendu que si jamais quelqu'un fait X, la conséquence Y s'abattra sur lui. Autrement dit :

Tout homme qui fait X recevra Y ;

et cet homme a fait X,

Par conséquent, cet homme recevra Y.

Il s'agit d'un syllogisme (1/ARR) si la prémisse majeure est catégorique, ou d'une apodose (*modus ponens*) si elle est conditionnelle. De toute évidence, cet argument peut être décrit comme l'application d'une règle générale à un cas particulier. On retrouve ces mêmes arguments

---

[3] Il pose la question sous forme de question rhétorique : « Dieu a-t-il dit : “Vous ne mangerez d’aucun arbre du jardin” ? », suggérant ainsi que Dieu n’a pas dit cela.

implicites dans tous les passages bibliques qui détaillent une conséquence négative de la désobéissance à un commandement. Par exemple, dans Exode 12:15 : « Quiconque mangera du pain levé, du premier au septième jour, sera retranché d'Israël. » Il n'est pas nécessaire d'énumérer tous les cas.

Il est vrai que cela ne constitue pas une démonstration pleinement explicite du syllogisme et de l'apodose dans la Torah, puisque la prémisse et la conclusion mineures ne sont pas énoncées. Toutefois, il est clair que la Torah présuppose que nous comprenons le terme « quiconque » et que nous saisissons la portée pratique d'une proposition conditionnelle. Nous trouvons un exemple d'application concrète d'une règle abstraite dans le cas de la violation du sabbat, décrit dans Nombres 15:32-36, où un homme désobéit à l'interdiction de travailler le jour de repos et est par conséquent mis à mort [4]. Plus loin, par exemple dans Lévitique 21:21, nous trouvons des apodoses plus explicites.

Dans **Genèse 4:23-24,** on trouve le premier exemple de l'argument a fortiori dans la Torah, qui est (plus précisément) un argument a crescendo. Lamekh, père de Noé (5:28-29), affirme : « Si Caïn doit être vengé sept fois, Lamekh le sera soixante-dix fois sept fois. » Cette affirmation concernant la « vengeance sept fois » de Caïn fait référence à 4:15 : « Quiconque tuera Caïn sera vengé sept fois. » Cette interprétation et cette traduction [5]manquent de clarté. Dieu, par cette déclaration, entend empêcher que l'on tue Caïn, qui a assassiné son frère

---

[4] La règle est énoncée plus tôt, dans Exode 31:14 : « Quiconque profane le sabbat sera mis à mort. » Cependant, dans l'épisode des Nombres 15:32-36, la question est posée à Dieu avant que la règle ne soit appliquée.

[5] Il s'agit de la traduction juive américaine (AJ), donnée dans *le Chumash de Soncino* .

Abel. Soit. Mais comment celui qui tue Caïn pourrait-il être puni « sept fois » ? On ne peut être exécuté qu'une seule fois, à moins d'admettre la réincarnation ! C'est pourquoi, si j'ai bien compris, Rachi (et d'autres commentateurs suivent son exemple) interprète cette déclaration comme signifiant que le châtiment de Caïn doit être reporté de sept générations.

Grâce à cette interprétation, nous comprenons mieux la pensée de Lamekh. Rachi [6]interprète son propos comme suit : « Si Caïn a tué intentionnellement, [et pourtant] son châtiment a été différé pendant sept générations, [alors] moi qui ai tué involontairement [7], mon châtiment sera certainement différé pendant de nombreuses périodes de sept générations. » Il s'agit, comme mentionné précédemment, d'un argument a fortiori ; ou plus précisément, d'un argument a crescendo, puisque la conclusion a une quantité plus importante (77) que la prémisse (7). De plus, l'argument est logiquement crédible : un meurtre involontaire est bien moins répréhensible qu'un meurtre intentionnel et mérite donc un châtiment proportionnellement moindre, et/ou un délai de châtiment plus long. Tout ceci peut être considéré, au moins incidemment, comme un enseignement de la logique.

On trouve quatre autres exemples d'arguments fortiori dans la Torah : **Genèse 44:8** , **Exode 6:12** , **Nombres 12:14** et **Deutéronome 31:27** . Chacun d'eux recèle un enseignement logique intéressant, du fait de sa forme différente. Le premier est à prédicat positif, le second à

---

6 Basé sur *Tanchuma Bereshit* 11.

7 L'histoire traditionnellement racontée dans ce contexte est celle de Lamekh, qui était aveugle, tirant une flèche sur ce qu'il pensait être un cerf (sur les indications de son fils Tubal-Caïn) – mais sa flèche atteignit et tua Caïn (et ensuite, lorsqu'il découvrit son erreur, il tua son propre fils).

sujet négatif, et les deux derniers à sujet positif. Tous quatre sont (à mon avis) de purs arguments fortiori, contrairement à l'argument de Lamekh mentionné précédemment. L'argument des Nombres joue un rôle majeur dans les discussions talmudiques et est considéré par les auteurs de la Guemara comme un point culminant. Je n'ai pas besoin de m'étendre davantage sur le sujet, car je les traite en détail ailleurs [dans AFL].

Genèse 8:6-12 peut être interprété comme une leçon de logique inductive, puisqu'il décrit une expérience délibérée. Ce passage fait partie du récit du déluge : Noé, alors qu'il se trouvait encore dans son arche avec sa famille et des spécimens de toutes les espèces animales, voulut à un moment donné « voir si les eaux avaient baissé à la surface de la terre ». Pour ce faire, il « lâcha d'abord un corbeau » ; cet oiseau « alla et vint, jusqu'à ce que les eaux se soient retirées de la surface de la terre » – ce qui signifie que le corbeau continua de voler autour de l'arche, sans jamais y retourner [8]. Noé « lâcha ensuite une colombe », mais celle-ci « ne trouva point de repos pour la plante de sa patte, et elle retourna vers lui à l'arche, car les eaux recouvraient toute la surface de la terre ». Quelques jours plus tard, « il lâcha de nouveau la colombe hors de l'arche ». Et cette fois, elle « vint à lui au crépuscule, et voici qu'elle tenait dans son bec une feuille d'olivier fraîchement cueillie ». Ainsi Noé « sut que les eaux avaient baissé sur la terre ». Quelques jours plus tard, il « lâcha de nouveau la colombe », « et elle ne revint plus vers lui ».

---

[8] Rachi, se référant à la Haggadah du chapitre *Chelek* (Sanh. 108b), interprète « aller et venir » comme signifiant que « le corbeau retournait sans cesse à l'arche, car il [le corbeau] le soupçonnait [Noé] au sujet de sa compagne [c'est-à-dire qu'il avait des relations sexuelles avec la compagne du corbeau] ». Cette interprétation me paraît tellement fantaisiste qu'elle en est ridicule.

Ce récit offre à ses lecteurs un exemple clair de méthode expérimentale. Noé envoie des oiseaux explorer la campagne environnante et évalue le niveau de l'eau en observant leur comportement. L'expérience avec le corbeau semble infructueuse : son comportement n'est pas concluant. Il essaie alors avec une colombe, à trois reprises. À son premier retour, il suppose qu'elle n'a trouvé aucun endroit où se reposer (cette conclusion est quelque peu douteuse, si les colombes se comportent comme des pigeons voyageurs ou si elles sont attachées à leur partenaire ; de plus, le monde est vaste et il faudrait beaucoup de temps à une colombe pour le parcourir, sans compter que son énergie n'est pas illimitée). Lorsqu'elle revient ensuite avec une feuille d'olivier dans le bec, il suppose qu'elle a trouvé un endroit sec ou au moins une branche d'olivier au-dessus de l'eau (bien qu'à proprement parler, elle ait pu flotter, même si elle lui paraissait fraîche). La dernière fois, elle ne revient pas, et il en conclut sans doute qu'elle est partie vivre sa vie (bien qu'à proprement parler, elle aurait pu mourir – il est en effet surprenant qu'elle ne soit pas revenue chercher sa compagne). Les conclusions de Noé sont raisonnables, même si elles ne sont que probables.[9]

Bien sûr, compte tenu de ses divergences avec les faits scientifiques, il est difficile de douter que cette histoire soit légendaire [10]. Pour commencer, d'où proviendrait la quantité d'eau nécessaire pour recouvrir la surface de la Terre jusqu'aux sommets des plus hautes montagnes ?

---

9 Remarquez que Noé utilise des moyens inductifs ; il n'essaie pas de déduire la réalité à partir de paroles divines antérieures, en utilisant la guématrie (numérologie) ou tout autre moyen mystique.

10 La seule façon, à la rigueur, de soutenir cette histoire serait d'affirmer que le monde apparent est illusoire et que la réalité qui se cache derrière est celle décrite dans la Bible. Mais c'est vraiment une défense bien tirée par les cheveux !

Genèse 1:6 mentionne des « eaux au-dessus du firmament » et des « eaux au-dessous du firmament », et 7:11 déclare que « les sources du grand abîme jaillirent, et les écluses des cieux s'ouvrirent ». Concernant les « sources du grand abîme », les anciens [11]croyaient que les eaux des fleuves et des mers débordaient de réservoirs d'eau souterrains. Quant aux « écluses des cieux », nos ancêtres pensaient que la pluie provenait d'un réservoir d'eau céleste [12]. Mais on sait aujourd'hui que ces croyances sont empiriquement inexactes. Cela ne signifie pas pour autant nier Dieu et sa bienveillante providence ; cela signifie simplement que la théorie biblique sur le fonctionnement de cette providence relève de la fantaisie. Le texte ne peut être pris au pied de la lettre. Il s'agit au mieux d'une déclaration poétique.

Deuxièmement, aucune trace géologique ou autre d'un déluge mondial survenu il y a environ 4 000 ans n'a été retrouvée. Certes, Dieu aurait pu effacer toute trace de cet événement, mais pourquoi l'aurait-il fait ? Notons que quatre millénaires ne représentent pas une période si lointaine ; pourtant, rien ne prouve que l'histoire ait été brutalement interrompue. Les peuples du monde entier n'ont pas disparu pour être remplacés par les descendants de Noé, comme le démontrent les preuves génétiques et culturelles [13]. Troisièmement, je n'ai pas effectué le calcul,

---

[11] Du moins jusqu'à ce qu'Aristote s'y oppose (voir ses Météorologies 2:2, citées dans l'appendice 4 [de l'AFL]). Notons qu'Exode 20:4 et Deutéronome 4:18 mentionnent « l'eau sous la terre ». Il n'est fait mention nulle part de la fonte des glaces aux pôles, et de fait, elles ne fondaient pas.

[12] Apparemment, ils ignoraient que les nuages de pluie se forment par l'évaporation de l'eau des mers, des lacs et des rivières. Voir aussi Deutéronome 11:17 et 28:12.

[13] Par exemple, il existe des tribus amérindiennes d'Amérique du Nord, centrale et du Sud qui descendent, génétiquement prouvé, d'un humain dont les ossements,

mais je doute fort que deux spécimens de chaque espèce animale existant sur Terre à cette époque aient pu tenir dans un espace de la taille de l'arche de Noé. Les contemporains de ce récit ignoraient manifestement l'immense diversité des espèces animales. Qu'en est-il des animaux des Amériques, d'Australie et d'autres régions lointaines ? Comment sont-ils arrivés jusqu'à l'arche ? Bien sûr, Dieu aurait pu accomplir des miracles, téléporter les bêtes, les rétrécir ou agrandir l'arche (et bien sûr, annuler tout cela après le déluge) – mais affirmer cela serait pure conjecture et interpolation, car cela n'est nulle part suggéré dans le texte de preuve.

Genèse 18:16-32 peut être interprété comme une leçon de logique, si l'on entend ce terme au sens large, incluant la méthodologie. Ce passage nous enseigne, par un exemple, la nécessité de *poser des questions* et de ne pas accepter passivement ce qui semble déraisonnable, si nous voulons accéder à la réalité. Inversement, il faut savoir s'arrêter de poser des questions, car on ne peut espérer obtenir des réponses à une infinité d'entre elles. Lorsqu'une réponse satisfait notre raison, il n'est pas nécessaire d'insister. On peut certes approfondir un peu plus, par simple précaution, mais il faut savoir s'arrêter à un moment donné. Il se peut cependant que, plus tard, on ressente le besoin de poser d'autres questions, car notre contexte de connaissances aura évolué et notre raison exigera des

---

exhumés sur la côte ouest des États-Unis, datent d'il y a 13 000 ans. À cette époque, le détroit de Béring était gelé et les populations pouvaient le traverser (par voie côtière) depuis l'Asie. Les tribus actuelles ne peuvent donc pas descendre de Noé, puisque le détroit de Béring n'était plus gelé il y a 4 000 ans. On peut penser de même aux Aborigènes d'Australie et à de nombreux autres peuples isolés. Quant aux cultures, elles se sont perpétuées sans interruption, comme par exemple en Égypte voisine (où, soit dit en passant, la plupart des pyramides, y compris les trois grandes de Gizeh, existaient déjà). L'histoire du déluge ne tient donc pas la route.

réponses actualisées. Bien entendu, différentes personnes, du fait de leurs contextes de connaissances différents, peuvent poser des questions différentes et en nombre différent.

Tout cela se manifeste dans le récit de ce passage. Dieu dit à Abraham qu'il pourrait détruire Sodome et Gomorrhe si leur péché est aussi grave que le suggère leur cri de révolte. Un silence s'installe, durant lequel Abraham médite et décide de poser une question : et s'il y a des justes parmi les méchants, Dieu s'abstiendrait-il de détruire les villes à cause d'eux ? Abraham pose d'abord la question en évoquant cinquante justes, et Dieu répond qu'il pardonnerait pour eux. Abraham essaie ensuite avec quarante-cinq, puis quarante, puis trente, puis vingt, puis dix justes ; Dieu répond à chaque fois que, dans ce cas, il ne détruirait pas [14]. En dessous de dix, Abraham ne pose plus de question ; ce nombre lui suffit comme minimum ; il faut bien que justice soit faite.

Il est remarquable que Dieu n'anticipe pas les questions d'Abraham en précisant d'emblée qu'il s'abstiendrait de le détruire même s'il n'y a que dix justes. Dieu ne répond pas non plus de cette manière aux cinq premières questions d'Abraham. Il ne déclare pas non plus que la réponse à la sixième question est la dernière. Cela suggère que la relation de Dieu avec l'Homme est interactive. Dieu laisse des zones d'ombre dans son discours, invitant l'Homme à s'interroger et, finalement, à tenter de les éclaircir. Cette préférence de Dieu pour le dialogue est également manifeste dans les passages relatifs aux filles de Tselophad (plus tard, dans le livre des Nombres). Dieu n'a pas créé les êtres humains comme des automates, incapables de remettre quoi que ce soit en question, nés

---

[14] Notez au passage que le pardon n'est promis qu'à 50 justes, tandis que pour 45 à 10 de ces hommes, seule la non-destruction est promise.

uniquement pour se taire et obéir. Il a doté chacun d'entre nous d'une faculté rationnelle et d'une certaine intelligence, nous donnant les moyens de penser par nous-mêmes, de poser des questions et de chercher des réponses.

Genèse 23:18-27 nous offre une autre leçon de logique inductive. Le patriarche Isaac demande à son fils Jacob de s'approcher afin de le toucher et de déterminer s'il s'agit bien d'Ésaü (le frère de Jacob, dont il usurpe l'identité). Il s'agit là aussi d'une expérience : utiliser ses sens pour répondre à une question concrète. Ce récit peut être interprété comme un avertissement : si l'on peut tester des idées empiriquement, il faut veiller à ce que l'expérience soit suffisamment concluante. En effet, Isaac fut ici (heureusement) dupé par Jacob, qui lui fit croire qu'il était Ésaü grâce à une fausse chevelure. Et ce, malgré ses soupçons : la voix de l'homme devant lui ressemblait davantage à celle de Jacob qu'à celle d'Ésaü. Logiquement, il aurait dû approfondir la question avant de tirer une conclusion, même si, dans ce cas précis, il s'avéra judicieux qu'il ne l'ait pas fait.

Exode 2:11-14 peut être interprété comme illustrant le raisonnement juridique par analogie, et plus précisément comme une illustration possible du principe herméneutique de *gezerah shavah* . Il est dit ici que lorsque Moïse « vit un Égyptien frapper (*makeh*) un Hébreu, l'un de ses frères », il « frappa (*vayakh*) l'Égyptien et le cacha dans le sable ». Plus tard, voyant deux Hébreux « se disputer », il dit au méchant : « Pourquoi frappes-tu (*takeh*) ton prochain ? » Ce à quoi l'homme rétorque : « Qui t'a établi chef et juge sur nous ? Penses-tu me tuer, comme tu as tué l'Égyptien ? » Cela amène Moïse à craindre que l'exécution sommaire de l'Égyptien qu'il avait faite auparavant ne soit de notoriété publique ; et finalement, lorsque Pharaon entend parler de l'affaire et ordonne que Moïse soit tué, il s'enfuit du pays.

L'analogie proposée ici est celle du méchant Hébreu, qui suggère que Moïse aurait pu avoir une pensée similaire. Son raisonnement est le suivant : de même que Moïse a frappé l'Égyptien qui avait frappé un esclave hébreu, il pourrait frapper le méchant Hébreu qui aurait frappé un autre Hébreu. À première vue, les deux situations pourraient sembler analogues : dans les deux cas, un homme en frappe un autre et un troisième intervient et tue l'agresseur. L'analogie n'est peut-être pas parfaite, car le premier cas semble relever d'une injustice politique (un oppresseur égyptien frappant un Hébreu opprimé), tandis que le second semble concerner un différend plus privé (un Hébreu frappant un autre, prétendument injustement) ; mais les deux événements semblent impliquer un tyran rouant de coups, voire tuant, une personne innocente.

L'emploi répété du même verbe « frapper » (*lehakot*) suggère le processus herméneutique de *la gezerah shavah* . Tout d'abord, puisque la violence commise par le méchant Hébreu (*harasha*) est décrite par le même verbe (« frapper ») que celle commise par l'Égyptien, on peut supposer que les deux crimes étaient d'égale gravité – c'est là le principal principe *de la gezerah shavah* . Mais en quoi consistait le crime ? S'agissait-il simplement d'une sévère correction, ou de coups mortels ? On ignore si les deux victimes sont mortes ou non. Pourtant, Moïse considérait manifestement l'Égyptien comme suffisamment criminel pour le tuer. De plus, le méchant Hébreu demande si Moïse a l'intention de le tuer lui aussi. À quel principe juridique Moïse faisait-il appel ?

Deux explications de la réaction de Moïse sont possibles. La première consiste à supposer que les deux victimes avaient effectivement été tuées ; la seconde, à supposer que Moïse est intervenu pour empêcher leur probable assassinat. Dans le premier cas, Moïse punissait ou

s'apprêtait à punir un meurtrier de la peine de mort [15]. Dans le second cas, Moïse agissait préventivement, selon le principe qu'un « poursuivant » (*rodef*) peut être tué si c'est le seul moyen de sauver la vie de sa victime [16]. L'emploi par la Torah du verbe « frapper » pour qualifier le meurtre de l'Égyptien par Moïse suggère que ce mot désigne bien un meurtre ; ceci peut être interprété comme une confirmation que les deux agressions (l'Égyptien frappant sa victime et l'Hébreu frappant la sienne) étaient également des homicides. Alternativement, le terme « châtier » peut ici signifier, de manière plus générale, frapper – éventuellement, mais pas nécessairement, jusqu'à tuer – auquel cas, le châtiment infligé par Moïse à l'Égyptien peut être considéré comme un meurtre par déduction du fait qu'il a ensuite enterré le cadavre.

Le caractère légaliste de l'approche de Moïse semble sous-entendu par la question de l'hébreu mal informé : « Qui t'a établi chef et juge sur nous ? » Cet hébreu, ignorant de l'usage du verbe « frapper » dans la Torah, qualifie le meurtre de l'Égyptien par Moïse – dont il a vraisemblablement été témoin, ou dont il a peut-être seulement entendu parler – de meurtre, utilisant le verbe moins ambigu « *leharog »* . Il emploie ce même verbe pour ce qu'il anticipe comme la réaction de Moïse à ses propres actes. Que ce raisonnement par analogie offre un modèle pour la technique herméneutique de « *gezerah shavah »* est évident, compte tenu du rôle important que joue l'équation *verbale* dans cette technique. Cette découverte est fort intéressante et suggère que *« gezerah shavah » , à l'instar de « qal vachomer » ,* a bien une origine biblique.

---

15 Voir Exode 21:13 : « Celui qui frappe un homme et le tue sera mis à mort. »

16 Ceci est basé sur Deut. 22:25-27, selon BT Sanhédrin, 73a.

Exode 3:2-3 contient un enseignement important de logique inductive ; à savoir que si vous avez une croyance théorique en tête, et qu'elle s'avère être contredite par l'observation empirique, vous devez chercher un moyen d'harmoniser les deux (soit en particularisant la théorie, soit en révisant l'observation initiale au moyen d'observations supplémentaires).

Moïse rencontre alors un buisson qui semble brûler sans se consumer ; et, naturellement, il se demande « pourquoi ce buisson ne brûle pas ». Forts de notre expérience, nous nous attendons tous à ce que la combustion d'un buisson (cause) soit invariablement suivie de sa combustion (effet). Si les faits contredisent cette attente, nous nous interrogerions sur l'illusion d'optique en cause : peut-être le feu aperçu n'était-il pas un feu réel, mais un ballet de papillons multicolores ; ou peut-être le buisson n'était-il pas un buisson de bois, mais une réplique en métal ; ou peut-être le feu et le buisson étaient-ils tous deux réels, mais leur conjonction était illusoire, rendue possible par un jeu de miroirs. Comment le découvrir ? En observant plus attentivement la situation sur le terrain.

Et c'est précisément ce que Moïse s'apprêtait à faire : s'avancer vers le buisson ardent pour l'observer de plus près. Mais dans ce cas précis, un miracle était à l'œuvre, et on lui conseilla de ne pas s'approcher davantage. Un miracle, soit dit en passant, n'invalide ni l'affirmation catégorique selon laquelle « tout buisson ardent se consume », ni l'hypothèse que « si un buisson brûle, il doit se consumer » – car ces affirmations sont des généralisations tirées de l'expérience dans un contexte naturel, et le miracle est par définition non naturel, voire surnaturel. Dans un miracle, Dieu empêche volontairement la nature de suivre son cours normal ; cela dépasse donc le cadre de la connaissance humaine ordinaire. Mais nous pouvons néanmoins, en nous référant à la réaction initiale de Moïse face à ce

phénomène surprenant, tirer de cet épisode une leçon précieuse sur le raisonnement inductif : approfondir la question lorsqu'un événement inattendu se produit.

Exode 18:13-26 illustre le processus logique de formulation de propositions causales reliant les moyens aux fins. De telles propositions sont composées de clauses conditionnelles. Bien que la Torah contienne de nombreuses propositions de ce type, avant et après ce passage, nous observons ici le raisonnement qui a permis d'en construire une. Jéthro, le beau-père de Moïse, remarque que Moïse consacre une grande partie de son temps, et de celui de son peuple, à juger des cas particuliers. À ses yeux, cela est « inapproprié », car cela épuisera inutilement Moïse et le peuple. Il recommande à Moïse de se concentrer plutôt sur l'obtention des lois générales auprès de Dieu, et de désigner et former des hommes compétents pour les appliquer aux cas particuliers. Ces hommes sont organisés hiérarchiquement, Moïse occupant la première place. Dans les cas difficiles, où même les juges de rang inférieur éprouvent des doutes, Moïse peut être appelé à trancher. Moïse suit son conseil.

Cette histoire nous apprend que face à une situation problématique (disons, non-Y), il faut chercher des moyens (disons, X) de la corriger (c'est-à-dire de produire Y). Autrement dit, il faut identifier les causes (X) qui engendrent l'effet désiré (Y). C'est le principe de la logique causale : « si non-X, alors non-Y, mais si X, alors Y » ; autrement dit, « si les mesures correctives (X) ne sont pas prises, la situation négative (non-Y) perdurera, tandis que si elles le sont, elle sera éliminée ». Bien entendu, les mesures appropriées ne peuvent être choisies hors contexte. Jethro le souligne avec sagesse en ajoutant : « Si tu fais ceci, *et que Dieu te le commande,* alors… » (italiques ajoutés), ce qui peut signifier : *mais gardez toujours à l'esprit le contexte global, c'est-à-dire*

vos valeurs ultimes (en l'occurrence, la volonté de Dieu). Pour éviter les dommages collatéraux liés à la poursuite d'objectifs particuliers, il ne faut pas se focaliser uniquement sur un seul aspect, mais agir en accord avec l'ensemble de son système de valeurs. En cas de conflit entre valeurs, il est évident que les valeurs supérieures doivent prévaloir. Ce raisonnement est fondamental en matière d'éthique.

Exode 20:12 et **Exode 23:1-3, 6-8** , ainsi que des passages similaires du Lévitique et du Deutéronome, proposent des directives ou des règles destinées principalement aux juges exerçant leurs fonctions au sein d'un système judiciaire formel. Cependant, leur portée est plus large et elles peuvent s'appliquer à tous, en tout temps, car nous sommes tous appelés, tout au long de notre vie, à discerner le vrai du faux. Cet impératif cognitif comporte deux aspects : l'exactitude dans la collecte et la transmission des faits, et la sagesse dans le jugement. Concernant le premier aspect, à savoir la garantie de l'exactitude factuelle de nos connaissances, nous pouvons nous inspirer des instructions suivantes de la Torah :

Exode 20:12 – « Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain. » Exode 23:1 – « Tu ne porteras point de faux témoignage ; ne t'associe point au méchant pour être un témoin inique. » Exode 23:2 – « Tu ne suivras point la foule pour faire le mal ; tu ne porteras point de témoignage dans une cause pour te détourner de la foule et pervertir la justice. » Exode 23:7 – « Éloigne-toi du mensonge ; ne tue point l'innocent et le juste, car je ne justifierai point le méchant. »

Il se peut que nous commettions des erreurs factuelles, soit par négligence dans notre raisonnement, soit par une prévarication plus ou moins délibérée. Cela peut sembler sans conséquence à certains, car ils ne réalisent pas à quel

point de tels comportements leur nuisent, ainsi qu'à autrui. À court terme, cela peut paraître anodin ; mais avec le temps, les conséquences néfastes se font sentir. La logique repose sur le respect absolu de la réalité ; sur l'idée que la connaissance de la réalité est assurément une composante majeure du bien suprême, sinon le *bien suprême* lui-même. Se couper de la réalité (et, par conséquent, couper les autres de la réalité) revient à s'enfermer soi-même (et à condamner autrui) dans une sorte de prison, où l'âme est déconnectée du monde extérieur – autrement dit, à un état d'illusion [17]. La cognition est une affaire délicate, qui exige une attention constante, une observation consciencieuse et une mémorisation rigoureuse. De plus, il convient d'avoir respect et confiance en ses propres facultés, et de ne pas laisser ses perceptions et ses conceptions être indûment influencées par l'opinion d'autrui, qu'il s'agisse de quelques autorités ou d'une foule nombreuse. On peut certes apprendre des autres, mais il faut le faire avec discernement et raison. En s'exerçant, on peut développer un esprit à la fois indépendant et équilibré. Concernant le second aspect, à savoir le discernement, nous pouvons nous inspirer des instructions suivantes de la Torah :

Exode 23:3 – « Tu ne favoriseras point le pauvre dans sa cause. » Exode 23:6 – « Tu ne pervertiras point le jugement du pauvre dans sa cause. » Exode 23:8 – « Tu ne recevras point d'offrande, car l'offrande aveugle ceux qui ont la vue et pervertit les paroles des justes. »[18]

---

17 Il ne faut pas confondre cela avec les états méditatifs, où l'on se distancie temporairement des phénomènes sensoriels et mentaux afin de mieux entrer en contact avec des aspects de la réalité accessibles plus intuitivement.

18 Un message similaire est donné dans Deutéronome 1:17 : « Vous ne ferez point acception de personnes dans vos jugements ; vous écouterez le petit comme le grand ; vous ne

Cela signifie qu'il ne faut pas laisser son jugement être influencé par des considérations extérieures, mais juger honnêtement en fonction des faits. Le bon jugement est un exercice de bon sens. La pauvreté ou la richesse d'un homme n'ont rien à voir avec son innocence ou sa culpabilité ; car un homme, qu'il soit riche ou pauvre en apparence, est soumis aux mêmes contraintes et libertés intérieures, et peut faire le bien comme le mal. De même, une préférence idéologique pour les défavorisés ou pour l'élite, ou un désir avide de récompenses sociales ou matérielles, ne doivent pas altérer l'impartialité de nos jugements. L'émotion est certes agréable, mais lorsqu'il s'agit de juger, il faut s'efforcer de garder son sang-froid. L'objectivité est essentielle au bon jugement, et tout doit être mis en œuvre pour la garantir.

Lévitique 10:9-11 nous enseigne un principe qui relève de l'épistémologie, bien que non de la logique formelle. On y lit : « Vous ne boirez ni vin ni boisson forte… afin que vous fassiez la distinction entre le saint et le profane, entre l'impur et le pur, et que vous enseigniez aux enfants d'Israël toutes les lois, etc. » Ce passage est suivi de nombreuses lois relatives aux aliments autorisés et interdits, à la pureté et à l'impureté rituelles, etc. On peut donc le considérer comme une introduction à ce domaine d'étude religieuse. Cependant, on peut aussi l'interpréter plus largement comme une recommandation concernant la recherche et la transmission du savoir en général.

Pour discerner les choses avec précision, il est essentiel d'avoir l'esprit clair. L'alcool, consommé en excès, peut nuire à nos capacités cognitives. De plus, bien que le texte ne le mentionne pas explicitement, on peut généraliser et affirmer que cela vaut également pour toutes les substances psychotropes, comme le cannabis. Cette

---

craindrez point le visage de personne, car le jugement appartient à Dieu. » Ce passage est commenté plus loin.

généralisation est justifiée, car la Torah explique clairement *pourquoi* l'alcool est déconseillé : il altère notre capacité de discernement et d'enseignement. Ainsi, ce passage peut être interprété comme un avertissement général : si nous voulons découvrir et transmettre la vérité (en particulier la *vérité* religieuse, mais plus généralement toute vérité), il est sage d'éviter l'alcool (et plus largement, toute substance ayant un impact négatif sur l'esprit).

Le raisonnement par cause commune proposé ici suggère que le principe herméneutique rabbinique de *binyan av* (littéralement « construction paternelle ») trouve son origine dans la Torah. Lorsque la raison d'un commandement de la Torah est explicitement donnée, comme ici, ou (vraisemblablement, par extension) sous-entendue avec suffisamment de clarté, cette même raison peut servir à engendrer d'autres commandements. Il s'agit là d'un raisonnement inductif, puisque nous généralisons en effet du commandement de la Torah donné (qu'il soit positif ou négatif) à une nouvelle règle ; autrement dit, nous supposons que la raison donnée (ou sous-entendue [19]) est applicable non seulement au commandement spécifique de la Torah, mais aussi à d'autres situations similaires. Une telle supposition est inductivement raisonnable, à condition qu'aucun élément contraire ne la rende déraisonnable ; c'est-à-dire jusqu'à ce que nous découvrions que la règle apparemment générale est contredite ailleurs dans le texte de preuve.

Lévitique 10:16-20 nous offre un autre guide épistémologique. Ce passage relate comment Moïse « s'enquit avec diligence » de la bonne exécution d'un rituel et « fut irrité » lorsqu'il découvrit une erreur. Il demanda à Aaron et à ses fils pourquoi ils avaient agi ainsi, et Aaron

---

19 De toute évidence, s'appuyer sur une raison relativement implicite est encore plus inductif que s'appuyer sur une raison explicite.

lui donna une réponse qu'il jugea satisfaisante. Finalement, « à ces mots, Moïse les trouva agréables ». Nous en tirons deux enseignements précieux pour toute quête de connaissance : (a) il est vertueux de s'interroger avec diligence sur toute question importante et de ne pas laisser passer les problèmes apparents sans chercher à les résoudre ; et (b) lorsqu'on découvre s'être trompé dans une dispute, il faut se réjouir d'avoir appris la vérité et éprouver de la gratitude plutôt que du ressentiment envers son adversaire.

Lévitique 11:3-4 – et un passage similaire dans **Deutéronome 14:6-8** – présentent un certain intérêt logique. Ce passage autorise les Juifs à manger les bêtes qui ruminent *et* ont le sabot fendu, mais leur interdit celles qui ruminent *seulement* ou qui ont *seulement* le sabot fendu. Cependant, il n'est fait aucune mention explicite des bêtes qui ne ruminent ni n'ont le sabot fendu : peuvent-elles être mangées ou non ? On peut supposer que l'intention implicite est que les versets suivants clarifient ce point – c'est-à-dire que certaines peuvent être mangées et d'autres non.

Quoi qu'il en soit, ce passage peut servir à illustrer les différentes manières de combiner deux éléments X et Y, ainsi que leurs négations : dans « X et Y », dans « X mais pas Y » (c'est-à-dire « X seulement »), et dans « Y mais pas X » (c'est-à-dire « Y seulement »). Cette liste omet une quatrième possibilité : « ni X ni Y » (c'est-à-dire « ni X ni Y »). Ainsi, la liste de trois combinaisons se réfère en réalité à la disjonction inclusive « X et/ou Y ». Bien que la Torah ne contienne pas de logique formelle explicite, cet exemple lui permet d'apprendre à envisager les différentes possibilités de combinaison entre deux éléments quelconques, X et Y.[20]

---

[20] La Torah utilise effectivement des disjonctions avec plus de deux alternatives. À titre d'exemple, Lévitique 22:19

Le chapitre 13 du Lévitique présente un intérêt logique, car il décrit comment un prêtre qualifié peut reconnaître la « lèpre », qu'elle affecte des personnes ou des objets, grâce à certains indices. Il va sans dire que je ne cautionne pas ici la description de cette prétendue lèpre et de ses symptômes. Je souhaite simplement souligner l'exemple de l'examen de symptômes supposés d'une maladie supposée, afin de déterminer s'ils sont effectivement révélateurs de cette maladie. C'est cette *relation logique entre un signe et ce qu'il signifie* qui est intéressante d'un point de vue logique. Dans quelles conditions des symptômes indiquent-ils une maladie ?

La réponse, selon la logique causale, est la suivante. On peut dire que la maladie X est la cause de ses symptômes Y1, Y2, Y3, etc. Cela signifie que la relation « si X, alors Y1, Y2, Y3, etc. » est vraie. Il ne s'ensuit pas que les symptômes Y1, Y2, Y3, etc., pris individuellement (séparément), impliquent leur cause sous-jacente, ni même qu'ils l'impliquent collectivement (conjointement). Car il se peut que ces mêmes phénomènes, Y1, Y2, Y3, etc., individuellement ou collectivement, soient également impliqués par une cause autre que X. Cependant, dans certains cas, nous pouvons savoir par observation (ou, dans le contexte de la Torah, par révélation) que ces symptômes, individuellement ou collectivement, sont *exclusivement* impliqués par la cause X. Dans ce cas, la présence de l'un d'eux, ou de certaines combinaisons d'entre eux, ou de tous, selon le cas, peut être considérée comme impliquant la présence de la cause X.

Bien que la Torah n'explicite pas ce point dans le chapitre mentionné, elle le suggère suffisamment dans ses descriptions précises des signes qui, ou non, permettent de conclure au diagnostic de la lèpre. Notons que, dans

---

dit : « Vous offrirez un mâle sans défaut, parmi les bœufs, les brebis ou les boucs. »

certains cas, le passage d'un certain laps de temps constitue un indicateur. Le lecteur attentif percevra les subtilités de cette description et en tirera une leçon sur la logique causale, exprimée de manière plus abstraite.

Lévitique 18:24 , qui dit : « Ne vous souillez point par aucune de ces choses ; car c'est par toutes ces choses que se souillent les nations que je chasse de devant vous », contient un enseignement logique : le terme « tous » ne signifie pas nécessairement « tous ensemble » (collectivement), mais peut, dans certains cas, signifier « chacun d'entre eux » (distributivement). Bien que le même mot (*kol*) soit utilisé dans les deux cas en hébreu, le contexte montre clairement qu'il n'est pas nécessaire de commettre littéralement *tous* les actes sexuels déviants mentionnés dans les versets précédents (6 à 23) pour être souillé ; en commettre *un seul, voire plusieurs,* suffit. Ceci est évident d'après la répétition du mot « souillé » dans deux des cas cités (notamment aux versets 20 et 23). Notons que cette interprétation du passage est explicitement défendue par les rabbins dans le Talmud (Makkoth 24a).

Le verset 11 du chapitre 19 du Lévitique a des implications logiques évidentes : « Vous ne volerez point ; vous ne pratiquerez point la tromperie, et vous ne mentirez point les uns aux autres. » Lorsque nous mentons à autrui, que ce soit ouvertement ou en l'induisant intentionnellement en erreur dans nos propos, nous agissons de manière malhonnête et nous abusons de sa crédulité. Mentir implique la malhonnêteté de celui qui parle et le manque de respect envers celui à qui l'on s'adresse. Une personne respectueuse de la réalité et d'autrui évite un tel comportement, sachant qu'à long terme, il ne peut que lui causer confusion et perte.

Les versets 15 et 35 du chapitre 19 du Lévitique sont des passages de la Torah adressés principalement aux

juges, mais dont l'interprétation peut être plus générale. Le premier verset dit : « Vous ne commettrez point d'injustice dans vos jugements ; vous ne favoriserez point le pauvre, ni le puissant ; mais vous jugerez votre prochain avec justice. » Cet enseignement nous enjoint de ne pas laisser notre jugement être faussé par le favoritisme ou par tel ou tel préjugé, mais de juger les choses avec lucidité et honnêteté.

Le deuxième verset dit : « Vous ne commettrez point d'injustice dans vos jugements, vos mesures, vos poids ni vos mesures. » Ceci nous apporte deux enseignements essentiels en logique inductive. Le deuxième verset nous enseigne que les études empiriques doivent être rigoureuses : si nous voulons découvrir la réalité et ne pas nous perdre dans l'illusion, nous devons mener des observations ou des expériences approfondies et précises. Le premier verset nous enseigne que l'interprétation rationnelle des données ainsi recueillies doit être objective, impartiale et éclairée ; nous n'avons pas le droit d'ignorer ou de déformer les faits ni de tirer de fausses conclusions. La vérité est une valeur primordiale, qui ne saurait être compromise cyniquement, quel que soit le motif. (On trouve des enseignements similaires dans l'Exode et le Deutéronome.)

Dans **Lévitique 21:21** , nous trouvons une apodose positive explicite (*modus ponens*), c'est-à-dire un raisonnement composé d'une prémisse majeure hypothétique, d'une prémisse mineure catégorique qui affirme son antécédent, et d'une conclusion catégorique qui affirme son conséquent. Ce passage nous dit d'abord qu'aucun prêtre ayant un défaut physique « ne s'approchera pour offrir les sacrifices… consumés par le feu » – c'est la prémisse majeure ; puis il ajoute : « il a un défaut physique ; il ne s'approchera pas pour offrir le pain… » – ce sont la prémisse mineure et la conclusion. Bien qu'en réalité la prémisse majeure concerne l'offrande

des « sacrifices… consumés par le feu » et la conclusion l'offrande du « pain », il y a donc un changement de terme qui n'est pas strictement déduit. Néanmoins, je dirais qu'une déduction partielle (concernant le prêtre ayant un défaut physique qui ne s'approche pas) est bien voulue, en raison de la forme catégorique de l'affirmation « il a un défaut physique ». Cette déclaration sert clairement d'explication à la déduction tirée de la phrase précédente pour aboutir à la suivante.[21]

Nombres 13:17-20 comme un exemple de recherche planifiée, c'est-à-dire comme une leçon de méthodologie. Moïse y indique aux douze hommes choisis pour explorer la Terre promise les informations qu'ils doivent rechercher : « Regardez le pays, quelle est sa nature ; et le peuple qui l'habite, s'il est fort ou faible, peu nombreux ou nombreux ; et quelle est la nature du pays où ils habitent, s'il est bon ou mauvais ; et quelles sont les villes où ils habitent, s'ils sont campés ou fortifiés ; et quelle est la nature du pays, s'il est fertile ou aride, s'il y a du bois ou non. » Ainsi, pour tout projet de recherche, il convient de commencer par réfléchir au type d'informations matérielles nécessaires à la collecte d'informations afin de répondre à la question posée.

Nombres 14:11-16 revêt une importance particulière pour la logique inductive, car il démontre qu'un événement peut avoir plusieurs explications. Dieu, irrité contre les enfants d'Israël qui doutent de sa capacité à les conduire en Terre promise, se propose de les exterminer et de les remplacer par un autre peuple, descendant de Moïse. Moïse rétorque que si Dieu met sa menace à exécution, les autres peuples penseront qu'il a tué les Israélites parce qu'il n'a pas pu tenir sa promesse, c'est-à-dire leur donner

---

[21] Il existe sans doute de meilleurs exemples d'apodose positive explicite, et peut-être aussi d'apodose négative. Mais au moins, celui-ci constitue un début.

la Terre promise. Moïse souligne ainsi que la destruction du peuple juif par Dieu (l'événement en question) serait mal interprétée par les nations : au lieu de comprendre le véritable motif de Dieu (son exaspération face à la faiblesse de la foi des Israélites), elles supposeraient qu'il est motivé par un manque de puissance (son incapacité à accomplir sa mission).[22]

Symboliquement, un événement E peut avoir plusieurs causes possibles, C1, C2, etc. Chaque cause implique le même événement : « si C1, alors E », « si C2, alors E », etc., sont toutes vraies. Ainsi, en observant la survenue de E, on ne peut logiquement déterminer si sa cause est C1, C2 ou autre. Autrement dit, l'apodose positive, qui établit un lien de causalité entre la présence du conséquent et celle de l'antécédent, est logiquement invalide. On peut également en déduire que l'absence d'un antécédent (par exemple, C1) n'entraîne pas l'absence du conséquent (E), car le conséquent peut survenir grâce à un autre antécédent (par exemple, C2). En d'autres termes, si C1 implique E, il ne s'ensuit pas que E implique C1, ni que non-C1 implique non-E ; et il en va de même pour C2, etc. Par conséquent, pour identifier correctement les causes des événements, il faut rester attentif à l'existence d'explications alternatives et ne pas tirer de conclusions hâtives. Il ne faut pas considérer la première hypothèse qui nous vient à l'esprit comme correcte, mais plutôt examiner quelles autres hypothèses pourraient être tout aussi (ou plus ou moins) crédibles.

Nombres 16:28-33 peut être interprété comme une nouvelle leçon de logique inductive. Moïse exhorte les

---

22 Moïse demande donc à Dieu sa miséricorde pour les Juifs ; et Dieu leur pardonne dans une certaine mesure, acceptant de ne pas les exterminer immédiatement, mais décidant en même temps d'attendre la génération suivante avant de les faire entrer dans la terre promise (v. 17-24).

enfants d'Israël à observer le sort réservé aux rebelles Coré, Dathan et Abiram : « Si ces hommes meurent de la mort commune à tous les hommes… alors l'Éternel ne m'a pas envoyé. Mais si l'Éternel fait une chose nouvelle, et que la terre ouvre sa bouche et les engloutisse, eux et tout ce qui leur appartient, et qu'ils descendent vivants dans la fosse, alors vous comprendrez que ces hommes ont méprisé l'Éternel », en doutant qu'il ait choisi Moïse. Et, de fait, cette dernière prédiction se réalise. Cet argument peut être clarifié en l'exprimant en termes plus symboliques. Deux théories s'opposent : Dieu a choisi Moïse (V) et il ne l'a pas fait (non-V) ; et elles aboutissent à deux prédictions contradictoires : les rebelles périront dans des circonstances ordinaires (non-P) et ils périront d'une manière inhabituelle (P). L'argument est donc le suivant : si non-P, alors non-V. Mais si P, alors T. Puisque P est vrai, et non P, il s'ensuit que T est vrai, et non T est faux.

L'argument est formellement valide et son contenu raisonnable (en supposant que Moïse ne disposait pas de moyens naturels tels que des explosifs puissants et que ces événements se soient effectivement produits). Il convient toutefois de noter qu'il s'agit d'un cas particulier, car la relation entre les théories et leurs prédictions est ici exclusive et exhaustive ; c'est ce qui rend possible l'inférence des prédictions aux théories. Dans la plupart des cas, le problème est plus complexe : il peut exister plus de deux théories, certaines peuvent partager certaines prédictions, et d'autres peuvent différer sans pour autant être considérées comme contradictoires. Dans de tels cas, l'inférence d'une prédiction à une théorie est logiquement impossible ; le choix entre les théories se fonde alors plutôt sur le nombre comparatif de prédictions exactes qu'elles font respectivement, et notamment sur les prédictions erronées, le cas échéant. En d'autres termes, la vérité d'une prédiction est moins décisive que sa fausseté,

car alors que la première ne peut prouver la théorie qui l'implique (à moins qu'une seule théorie ne soit compatible avec elle), la seconde permet l'élimination immédiate de la théorie qui l'implique (ou du moins exige une modification de cette théorie).

Ces derniers, qui sont des principes d'adduction, sont sous-entendus plus explicitement dans la Torah, dans le Deutéronome 13:2-4 et 18:21-22 (voir plus loin).

Nombres 17:16-24 nous offre un autre exemple de raisonnement inductif. Afin de prévenir tout doute et toute rébellion, Moïse, suivant les instructions de Dieu, demanda aux princes des tribus d'Israël de préparer des bâtons, chacun portant son nom, y compris celui d'Aaron, le grand prêtre de la tribu de Lévi. Les douze bâtons furent ensuite placés pour la nuit dans la tente de la rencontre. Le lendemain matin, Moïse constata que le bâton d'Aaron « avait bourgeonné, avait produit des bourgeons, avait fleuri et portait des amandes mûres », ce miracle démontrant que Dieu avait choisi Aaron pour la fonction de grand prêtre.

Bien que cette histoire relate un miracle (et qu'elle présente une faiblesse, car celui-ci s'est produit en coulisses, empêchant les témoins d'affirmer que le bâton d'Aaron n'avait pas été interverti par une intervention humaine), elle peut être considérée comme une leçon d'expérimentation contrôlée. Les prédictions contradictoires des différentes théories sont testées empiriquement : la théorie qui l'emporte est celle dont la prédiction s'est avérée la plus juste. En l'occurrence, douze théories s'opposaient quant au prince méritant la charge de grand prêtre, chacune prédisant quel bâton se distinguerait des autres. Le bourgeonnement, la floraison et la fructification miraculeux d'un seul bâton, celui d'Aaron, indiquèrent que ce dernier avait été choisi pour cette fonction.

Nombres 27:1-11 et la suite en **Nombres 36:1-12** démontrent une fois de plus l'importance méthodologique de poser des questions. Un groupe de femmes, les filles de Tselophad, de la tribu de Manassé, s'adressent à Moïse pour réclamer la part du pays d'Israël qui aurait dû revenir à leur père, décédé sans descendance. Moïse soumet leur cause à Dieu, qui approuve leur demande et décrète que les femmes peuvent hériter de leur père s'il n'a pas de fils. Plus tard, les chefs de la famille des filles de Tselophad viennent trouver Moïse et se plaignent : si l'une de ces femmes se marie hors de sa tribu, la terre qu'elle héritera reviendra à la tribu de son mari et sera ainsi perdue pour la tribu de son père. Moïse consulte à nouveau Dieu à ce sujet, et ce dernier approuve et décrète que les femmes peuvent épouser qui elles veulent, mais seulement au sein de leur propre tribu.[23]

Dans ces passages, nous constatons, comme pour Genèse 18:16-32, que Dieu attend souvent une question avant d'y répondre. Si les filles de Tselophad et les chefs de leur famille n'avaient pas eu la curiosité et le courage de poser leurs questions, ni elles ni nous n'aurions connu la réponse. Les êtres humains, hommes et femmes, sont dotés d'un esprit pensant, qu'ils doivent utiliser pour accéder à la vérité. La vérité ne leur est pas toujours offerte toute faite. Des recherches sont généralement nécessaires. Si cela est vrai pour les questions révélées, c'est d'autant plus vrai pour les questions naturelles. Remarquez aussi l'ouverture d'esprit de Moïse. Il ne

---

[23] Dans ces contextes, les femmes ne sont manifestement pas traitées comme les égales des hommes. Elles héritent de leur père, mais seulement si elles n'ont pas de frères. Elles peuvent se marier librement au sein de leur tribu, mais pas en dehors. Ou peut-être (je ne sais pas) la loi leur permet-elle d'épouser des membres d'autres tribus ; mais dans ce cas, elles perdent leur part de l'héritage paternel.

rejette pas les demandes d'emblée, mais les examine sérieusement, allant même jusqu'à les soumettre à Dieu.

Nombres 32:24 – « Fais ce qui est sorti de ta bouche ! » – peut être interprété comme une leçon de méthodologie, dans la mesure où l'harmonie entre la parole et l'acte, ou plus largement entre la pensée et l'action, ou encore entre la conscience et la volonté, est essentielle au bon fonctionnement de l'esprit humain et aux relations humaines. Celui qui ment fréquemment, à lui-même ou aux autres, est voué à souffrir psychologiquement, perdant le contact avec la réalité et la confiance en soi, et socialement, perdant crédibilité et respect. Bien sûr, cela ne signifie pas qu'il faille être inflexible à tout prix – il est parfois sage et judicieux de changer d'avis. Mais, de manière générale, l'intégrité est la clé de la santé mentale et du bien-être social. La parole donnée, à soi-même ou aux autres, doit être sacrée.

Dans **Nombres 35:30** , et plus loin dans **Deutéronome 17:6** et **19:15** , il est dit qu'une affaire ne peut être établie par le témoignage d'un seul témoin ; il en faut plusieurs pour que le témoignage soit crédible. Cette règle est bien sûr énoncée dans la Torah principalement en ce qui concerne les affaires portées devant un tribunal ; mais on peut aussi supposer qu'elle a une portée plus large. Que signifie « témoigner » ? De nombreux événements se produisent dans le monde sans être observés par personne. Certains événements ne sont observés que par la ou les personnes qui y participent. D'autres sont observés par des tiers non participants. Un « témoin » est une personne qui a observé un événement et qui, de ce fait, peut le décrire à d'autres personnes. L'observation peut se faire par l'intermédiaire des cinq sens ; elle peut être directe ou indirecte, par exemple par le biais d'un instrument.

La fiabilité du témoin présumé dépend, en premier lieu, de ses capacités d'observation, de mémoire et d'expression

orale. Si une personne est dépourvue de ces aptitudes, son témoignage, aussi sincère soit-il, n'est pas fiable. En second lieu, la fiabilité dépend de l'intérêt personnel du témoin dans l'affaire, c'est-à-dire s'il a quelque chose à gagner (par exemple, de l'argent) à témoigner ou s'il le fait par pur altruisme. Théoriquement, il est bien sûr possible de dire la vérité malgré des intérêts contraires ; c'est d'ailleurs l'idéal sur le plan éthique. Mais rares sont ceux qui en sont capables ; et il n'est pas toujours possible pour les tiers (qui doivent juger l'affaire) de déterminer leur fiabilité. Pour ces raisons, le témoignage d'un seul témoin est rarement suffisant pour établir une affaire ; et dans les cas graves, plusieurs témoignages sont nécessaires.

En science, de telles réflexions donnent naissance au principe de reproductibilité des expériences. Concernant la plupart des expériences internes, les scientifiques doivent se fier aux témoignages. Si quelqu'un affirme croire ou ne pas croire quelque chose, ou aimer ou détester quelque chose, les scientifiques peuvent difficilement le contredire (même s'ils peuvent vérifier cette affirmation en observant son comportement au fil du temps). Cependant, en matière d'expérience externe, les scientifiques ne se fient généralement pas aux témoignages, mais s'efforcent de reproduire l'expérience par eux-mêmes (et deviennent ainsi témoins directs). Par exemple, si un scientifique affirme avoir observé tel ou tel phénomène lors d'une expérience, il n'est en principe pas cru tant qu'au moins un autre scientifique n'a pas reproduit l'expérience avec les mêmes résultats. Ainsi, on peut dire que le témoignage ne fait que confirmer une hypothèse, sans jamais la prouver. Plus les confirmations sont nombreuses, plus la confiance en l'hypothèse est grande ; mais elle n'est jamais définitivement prouvée.

Dans **le Deutéronome 1:17** et **16:18-20** , Moïse rappelle aux juges désignés les moyens de rendre un jugement juste, en disant : « Vous ne ferez point acception de

personnes dans vos jugements ; vous écouterez le petit comme le grand ; vous ne craindrez point le visage de personne » ; et encore : « Jugez le peuple avec justice. Vous ne fausserez point le jugement ; vous ne ferez point acception de personnes ; vous n'accepterez point de présent, car le présent aveugle les yeux des sages et pervertit les paroles des justes. Vous rechercherez la justice, rien que la justice. » Comme nous l'avons remarqué à propos de passages similaires dans l'Exode et le Lévitique, de telles injonctions peuvent être considérées comme des principes cognitifs généraux, que chacun doit suivre en toutes circonstances. Si nous voulons entrer en contact avec la réalité et y demeurer, nous devons tous faire sans cesse le nécessaire à cette fin et ne laisser aucune considération diminuer notre détermination ni nous détourner de la vérité. La connaissance de la vérité est une grande valeur, qu'il ne faut pas abandonner par crainte d'une perte ou par espoir d'un gain. L'intégrité est une vertu non seulement pour les juges, mais pour tous.

Le Deutéronome 5:17 , qui nous interdit de porter de vains témoignages contre notre prochain, reprend le même commandement que dans l'Exode 20:12, qui interdit de porter de faux témoignage, c'est-à-dire le neuvième des dix commandements. L'objectif principal est de s'abstenir de mentir devant un tribunal. Les commentateurs expliquent cette différence de formulation en disant que même si le mensonge semble inoffensif, il faut l'éviter. Mais là encore, on peut généraliser cet impératif à tous les contextes cognitifs. On ne saurait trop insister sur l'importance d'une rigueur, d'une honnêteté et d'une intégrité scrupuleuses dans la recherche et la transmission du savoir.

Dans **Deutéronome 5:21-23** , se référant à la déclaration de Moïse : « Nous avons vu aujourd'hui que Dieu parle à l'homme et qu'il vit », les enfants d'Israël rétorquent : « Si nous entendons encore la voix de notre Seigneur notre

Dieu, nous mourrons. Car qui, parmi toute chair, a entendu la voix du Dieu vivant parler du milieu du feu, comme nous l'avons fait, et a survécu ? » [24]Ces affirmations sont quelque peu contradictoires, car Moïse souligne que Dieu a effectivement parlé aux Israélites et qu'ils ont survécu, tandis que ces derniers craignent que si Dieu leur parle directement à nouveau, ils risquent de mourir malgré tout, car à leurs yeux, cela est fondamentalement impossible [25]. La résolution de ce conflit réside simplement dans le fait que les Israélites ont bénéficié momentanément d'une exception à la règle, mais ils ne sont pas certains de mériter une autre révélation directe après ce bref aperçu.

Ce qui est intéressant dans ce passage, du point de vue de la théorie logique, c'est qu'il contient une *définition efficace de l'implication* , bien qu'exprimée en termes matériels. La première affirmation des Israélites : « Si nous entendons la voix (etc.), alors nous mourrons », signifie une implication de la forme « si X, alors Y ». Leur affirmation suivante : « Car nul ne survit à celui qui entend la voix (etc.) », constitue une explication de la première affirmation, puisqu'elle emploie le verbe « car » (*ki* , en hébreu) et prend la forme d'une négation de la conjonction « non-(X et non-Y) ». Ainsi, nous avons ici

---

[24] De même, dans Exode 20:16, le peuple demande à Moïse de leur parler à la place de Dieu – « de peur que nous ne mourions ».

[25] Le peuple le croyait peut-être par tradition ; ou peut-être cela leur paraissait-il évident pour une raison quelconque. Car bien que Dieu dise en Exode 33:20 : « Nul ne peut me voir et vivre », ce passage se situe bien après l'épisode des dix commandements (qui se trouve en Exode 20 et est relaté en Deutéronome 5). Exode 33-34 détaille la révélation par Dieu à Moïse des treize attributs de miséricorde, après l'épisode du veau d'or, lorsqu'il remonta sur le mont Sinaï avec deux nouvelles tables de pierre sur lesquelles il écrirait de nouveau les dix commandements.

un indice clair que « si X, alors Y » signifie la même chose (pour les anciens Israélites, ou du moins pour l'auteur de ce passage biblique) que « non-(X et non-Y) », même si cette équivalence est exprimée en termes matériels. L'affirmation empirique antérieure de Moïse peut être symbolisée par « X et non-Y », et contredit donc apparemment les affirmations des Israélites. Dans ces conditions, l'implication défendue par les Israélites doit être considérée comme ayant une portée plus limitée qu'il n'y paraît au premier abord – c'est-à-dire applicable *désormais* (c'est-à-dire après la déclaration de Moïse) – afin d'éviter toute incohérence.

Tout ceci peut être interprété comme un enseignement de logique tiré d'un livre de la Torah, un document traditionnellement daté d'environ 1300 avant notre ère (bien que certains commentateurs modernes le situent quelque 500 ans plus tard). Cela se situe, en tout cas, bien avant l'époque des Mégariens Diodore Cronos (mort vers 284 avant notre ère, certains avancent une date plus tardive) et de son disciple Philon (actif vers 300 avant notre ère), ainsi que de leur successeur Chrysippe de Soles (279-206 avant notre ère). Je ne prétends pas, bien sûr, que l'enseignement de la Torah était aussi exhaustif que celui de ces Grecs[26] ; mais je dis qu'il était

---

[26] Pour Diodore Cronos, une proposition conditionnelle n'était vraie que si le conséquent (Y) suivait toujours l'antécédent (X), tandis que pour Philon, il suffisait que le conséquent suive l'antécédent à un moment donné. Ces deux types d'implication sont aujourd'hui qualifiés respectivement d'« implication stricte » et d'« implication matérielle », ou encore d'implication nécessaire et d'implication actuelle. L'implication actuelle signifiant « Il est faux à ce moment-ci que X et non-Y », on peut se demander comment la connaître, car la connaissance d'une telle « négation d'une conjonction » ne peut être acquise indépendamment. Soit (a) nous le savons parce que nous savons (par généralisation à partir d'expériences passées ou par résolution d'un paradoxe) qu'« il

potentiellement tout aussi efficace. Je ne dis pas non plus que cette découverte dans la Torah exclut la possibilité de découvertes similaires dans la littérature grecque plus ancienne ou ailleurs ; évidemment, cette dernière hypothèse demeure possible (bien entendu, si l'on accepte la datation traditionnelle de la Torah, il faudrait se pencher sur la littérature très ancienne). Il s'agit simplement d'une découverte intéressante. À ma connaissance, les rabbins n'ont jamais discuté consciemment des aspects logiques de ce passage de la Torah, ni d'autres passages similaires. En tout cas, ils n'intègrent pas la définition de l'implication parmi leurs principes herméneutiques. On peut toutefois supposer qu'ils ont été, au moins inconsciemment, influencés par ce passage et d'autres semblables.

Deutéronome 6:7 , « Tu les enseigneras à tes enfants », fait principalement référence à l'enseignement des commandements de la Torah aux enfants. Mais ce verset illustre l'importance de *l'éducation* en général. La connaissance humaine dépend largement de l'éducation. Bien sûr, la connaissance humaine est fondamentalement une entreprise individuelle, ce qui signifie que nous

---

est impossible que X soit vrai et Y faux simultanément », soit (b) nous le savons grâce à une connaissance spécifique selon laquelle « X est vrai et Y est vrai », ou « X est faux et Y est vrai », ou encore « X est faux et Y est faux » est vrai à cet instant précis, soit (c) quelqu'un d'autre connaît l'un des faits précédents et nous en indique l'implication que « X est vrai et Y est faux » est faux à cet instant précis. Ainsi, bien que l'implication dite philonienne soit concevable, elle n'en demeure pas moins une forme assez artificielle. Chrysippe est allé plus loin que ses prédécesseurs en clarifiant les arguments (que j'appelle « apodes ») qui pouvaient être formulés avec des propositions conditionnelles, comme le modus ponens (affirmer l'antécédent et conclure par le conséquent) et le modus tollens (nier le conséquent et conclure par la négation de l'antécédent).

pouvons et devons, dans une certaine mesure, nous instruire nous-mêmes. Mais la connaissance humaine serait très limitée si elle se limitait à cette seule source ou à ce seul processus. En réalité, la connaissance humaine est une entreprise sociale, qui s'étend dans le temps et dans l'espace. Une grande partie de ce que nous savons, nous l'avons apprise d'autrui, de personnes d'autres pays, mais aussi de nos ancêtres. La richesse de notre savoir individuel a été rendue possible par toutes les informations et les compétences que nous avons eu la chance de recevoir d'autrui.

Une éducation complète repose sur ce que l'on pourrait appeler les « Six R » : la lecture, l'écriture, l'arithmétique, le raisonnement (logique), la droiture (éthique) et la religion (spiritualité). L'alphabétisation nous permet de recevoir des connaissances (lecture) et de les transmettre (écriture). Bien que la transmission orale de connaissances diverses soit possible, la communication orale est relativement limitée et peu fiable (l'information pouvant être plus facilement oubliée, modifiée ou complétée). L'écriture et la lecture sont manifestement des moyens plus puissants, ouvrant l'accès à un vaste corpus de littérature mondiale auquel chacun peut contribuer et puiser – plus que jamais aujourd'hui grâce aux progrès technologiques. L'arithmétique, et plus largement les mathématiques (y compris la géométrie), sont nécessaires à la compréhension des relations quantitatives. La logique entraîne l'esprit à penser correctement et à éviter les erreurs, améliorant ainsi sa propre production de connaissances et apprenant à être critique et sélectif dans l'acquisition des connaissances d'autrui.

L'éthique est nécessaire non seulement pour développer des valeurs nobles, mais aussi pour la quête d'une connaissance purement factuelle. Pour acquérir une connaissance véritable, quelle qu'elle soit, il nous faut observer avec précision, rapporter les faits honnêtement,

fournir un effort intellectuel, être réalistes, ouverts d'esprit, courageux, etc. Toute méthodologie est impossible sans faire appel à de nombreux impératifs éthiques de ce type. De plus, l'éthique, au sens large, contribue à développer en nous la santé mentale nécessaire à la connaissance. Dans ce contexte, il convient de souligner l'importance de la méditation : elle apaise l'esprit et favorise son fonctionnement optimal. Par ailleurs, la jurisprudence, corollaire social et politique de l'éthique, contribue à garantir les conditions optimales pour l'acquisition du savoir. Sans liberté de pensée et d'expression, par exemple, il est évident que nous ne pouvons espérer atteindre et transmettre une connaissance véritable. Enfin, une société où règne l'indifférence, ou pire encore, où la violence est omniprésente, n'est évidemment pas propice à l'éducation.

Enfin, et surtout, la spiritualité consiste à prendre conscience que nous, humains, ne sommes pas de simples corps dotés d'un esprit, mais aussi des esprits ou des âmes – autrement dit, que nous possédons une dimension d'être qui transcende l'organisme vivant matériel doté de certaines capacités mentales, que nous semblons incarner ou habiter au premier abord. Cette prise de conscience est nécessaire pour appréhender les faits relatifs à la conscience, à la volonté et à l'évaluation. Nombre de scientifiques refusent obstinément de prendre ces faits en considération, par crainte de la spiritualité. Cela se comprend, car les religions ont souvent égaré l'humanité en niant dogmatiquement les réalités matérielles. Mais il serait vain de rejeter le bébé avec l'eau du bain. La spiritualité humaine est aussi une réalité ; l'ignorer et opter pour une vision matérialiste étriquée, c'est se condamner à une autre forme d'aveuglement. L'ouverture d'esprit de part et d'autre est essentielle à une véritable compréhension.

Deutéronome 13:2-4 et **18:21-22** contiennent deux *principes fondamentaux* de la logique inductive. J'ai attiré l'attention sur ces deux passages de la Torah et les ai explicités en détail il y a plusieurs années dans mon ouvrage **Logique judaïque* * [voir chapitre 2 du présent volume]. Le premier passage met en lumière l'aspect positif de l'adduction : une thèse qui prédit correctement certains événements empiriques est ainsi *confirmée* , sans pour autant être prouvée ; sa probabilité est seulement accrue. Le second passage met en lumière l'aspect négatif de l'adduction : une thèse qui prédit incorrectement certains événements empiriques est ainsi *réfutée* , et non simplement affaiblie, c'est-à-dire non pas seulement rendue moins probable. Ce sont là, je le répète, deux principes logiques essentiels.

J'aimerais ajouter quelques remarques concernant le raisonnement dit en latin « *post hoc ergo propter hoc »* (ce qui signifie, en français, « après ceci, donc à cause de ceci ») . Aristote, dans sa [27]*Rhétorique (2:24.7),* a qualifié ce raisonnement de fallacieux : il « consiste à présenter comme causes des choses qui n'en sont pas [28], sous

---

[27] Lorsque l'intention est « par ceci, donc à cause de ceci », la locution latine serait, à proprement parler, « cum hoc ergo propter hoc » ; mais on peut considérer que « post hoc » englobe ce cas particulier. Notons qu'une distinction pourrait également être faite entre les événements successifs ou simultanés et les événements remarqués successivement ou simultanément, ce qui approfondirait la discussion.

[28] Il convient de noter que la formulation d'Aristote suggère ici que le raisonnement *post hoc ergo propter hoc* constitue un sophisme spécifique au sein de la catégorie plus large de *non causa pro causa* (prendre une non-cause pour une cause). On pourrait inclure sous cette dernière catégorie non seulement les présuppositions injustifiées de causalité, mais aussi les identifications causales erronées – c'est-à-dire, par exemple, prendre une cause partielle pour une cause complète (suffisante) ou prendre une cause contingente pour

prétexte qu'elles se sont produites en même temps ou avant l'événement en question. On suppose que, parce que B survient après A, il survient à cause de A. » Concernant Deutéronome 13:2-4, cela signifie que raisonner à partir d'un « signe ou d'un prodige » qui « arrive » pour conclure à l'authenticité d'un prétendu prophète serait fallacieux [29]. Il convient toutefois de souligner que ce jugement sévère d'Aristote vise spécifiquement la logique déductive : on ne peut *déduire* de B, qui suit A, que B est causé par A.

Cependant, d'un point de vue inductif, il nous arrive souvent de *déduire* , à partir du fait que B suit A, que B est causé par A. Sur cette base, la confiance populaire envers un prophète est naturellement encouragée par la précision de ses prédictions. Un tel raisonnement peut se justifier par généralisation : puisque A est suivi de B dans ce cas précis, et peut-être dans quelques autres cas similaires, on peut s'attendre à ce que A soit suivi de B dans tous les cas, ou dans tous les cas d'un certain type, ce qui impliquerait effectivement que A cause B, du moins pour les cas de ce type. Une telle généralisation peut, bien sûr, s'avérer erronée – et c'est souvent le cas. Mais alors, lorsqu'elle échoue, il suffit de particulariser ; autrement dit, on retire la généralisation. C'est précisément l'enseignement du Deutéronome 18:21-22, selon lequel si la prédiction d'un prétendu prophète « ne se réalise pas »,

---

une cause nécessaire (*sine qua non* , littéralement « sans laquelle rien »).

29 De toute évidence, si un prédicteur est un véritable prophète, ses prédictions devraient se réaliser ; mais si ses prédictions se réalisent, cela n'implique pas logiquement qu'il soit un véritable prophète. Un scientifique peut faire des prédictions correctes à maintes reprises sans pour autant être considéré comme prophétique, car il reste, comme tout le monde, susceptible d'erreur. Un prétendu prophète, en revanche, doit avoir invariablement raison pour être reconnu comme authentique.

alors on peut affirmer avec certitude qu'il n'est pas un vrai prophète.

Il convient également de souligner qu'il existe deux domaines distincts de causalité où le raisonnement *post hoc ergo propter hoc* peut être utilisé. L'un est la causalité et l'autre la volition. Lorsque par « cause » nous entendons la causalité, l'argument du « après ceci » au « à cause de ceci » repose toujours sur une généralisation, comme détaillé précédemment. Cependant, lorsque par « cause » nous entendons la volition (c'est-à-dire les actes de volonté), nous ne recourons à une telle généralisation que dans certaines situations ; très souvent, nous nous appuyons plutôt sur l'introspection (et généralisons ensuite, bien sûr). La raison en est que la volition, contrairement à la causalité, est intrinsèquement une forme de causalité qui n'est pas nécessairement répétitive. Vouloir quelque chose signifie le provoquer, mais nous aurions tout aussi bien pu vouloir le contraire ; c'est le sens de la « liberté de la volonté ». Chaque acte de volonté est individuel, et non le produit d'une loi de la nature comme dans le cas de la causalité. Par conséquent, en matière de volition, la notion selon laquelle « les causes et les effets sont semblables » ne s'applique pas toujours [30].

En matière de volition, une réelle variété peut émerger d'une même cause (la personne qui agit volontairement). La volonté est généralement motivée, mais elle peut parfois être totalement dépourvue de finalité. Les motivations exercent une influence variable, mais ne sont

---

30 L'affirmation « les causes semblables produisent des effets semblables » est parfois qualifiée de loi de causalité. Je la considère comme une simple notion, car elle est trop vague : elle ne précise pas ce que signifie « semblable ». De plus, elle qualifie des choses de causes ou d'effets sans les avoir préalablement démontrées. Cette affirmation demeure néanmoins utile comme guide pratique.

jamais déterminantes ; c'est pourquoi la personne qui agit volontairement peut être tenue pour responsable de son acte, tant sur le plan logique que moral et légal. Par conséquent, nous ne pouvons souvent que conjecturer la motivation d'une action, en recourant à l'introspection (ou, plus largement, en demandant à un échantillon de personnes de s'introspecter et de répondre à nos questions) et en supposant que l'action s'est produite dans tel ou tel contexte. Il s'agit également d'un raisonnement inductif, il est important de le noter, car nous pourrions très bien nous tromper par la suite en découvrant que la personne concernée n'avait pas cette motivation particulière. Dans ce dernier cas, nous pourrions alors douter que la personne ait accompli l'action, ou soupçonner qu'elle l'a fait avec une autre motivation. De toute évidence, le raisonnement causal devient plus spéculatif et complexe lorsqu'il s'agit de volition. Il va sans dire que les questions soulevées sont très importantes dans le contexte juridique, par exemple lorsque les juges tentent de déterminer qui a commis un crime et pourquoi ; mais elles sont également pertinentes dans la vie quotidienne.[31]

Deutéronome 13:15 , « alors tu t'informeras, tu feras des recherches, tu interrogeras avec soin ; et voici, si cela est vrai, et la chose certaine… », est bien sûr énoncé dans un contexte précis, dans le but de prévenir l'idolâtrie en Israël. Mais nous pouvons aussi en tirer l'enseignement du *respect de la vérité* : nous ne devons pas fonder nos croyances sur de simples imaginations ou des ouï-dire, mais nous renseigner, faire toutes les recherches nécessaires et prêter attention à ce que d'autres ont dit ou disent sur le sujet, et ce, *seulement* si… Si les preuves empiriques et les considérations rationnelles en faveur de cette croyance sont suffisamment convaincantes et

---

31 Pour une étude plus détaillée de ce sujet, voir mon livre *Volition and Allied Causal Concepts* .

relativement solides, nous pouvons opter pour la croyance en question. Nos croyances doivent être le fruit d'un jugement réfléchi, et non de préjugés fantaisistes.

Deutéronome 18:10-11 déclare : « Qu'on ne trouve chez toi personne qui pratique la divination, ni devin, ni enchanteur, ni magicien, ni charmeur, ni personne qui consulte les esprits, ni les nécromanciens. » On peut y voir un principe épistémologique : la vérité ne se trouve pas par de tels moyens superstitieux. En cela, la Torah, par son influence civilisatrice, devance de loin les autres textes. Certes, elle reconnaît la prophétie comme un moyen de connaissance ; mais il s'agit d'une voie bien plus noble, à laquelle ces diverses pratiques superstitieuses sont incomparables.

du Deutéronome 25:13-15 , qui nous enjoint d'avoir des poids et des mesures parfaits et justes, et non divers, a été cité par certains commentateurs pour appuyer l'application de la logique aux questions juridiques. Cela se comprend aisément, car la logique est un outil essentiel pour accéder à la vérité et éviter le mensonge en toute circonstance. Le commandement relatif aux poids et mesures vise, bien entendu, avant tout à garantir l'exactitude de la perception et du compte rendu des faits. Un commerçant malhonnête tente, au moyen de poids et de mesures falsifiés, d'acheter une plus grande quantité d'une marchandise à moindre coût ou d'en vendre une moindre quantité à un prix plus élevé. De la même manière, par analogie ou par généralisation, on peut dire qu'un orateur malhonnête tente, au moyen d'arguments fallacieux, de défendre une thèse fausse ou de condamner ou de mettre en doute une thèse vraie. La valeur de la logique réside dans sa capacité à déceler et à démasquer de telles tentatives de tromperie. Elle est importante non seulement comme rempart contre la duplication, mais aussi contre le fait de se tromper soi-même. Car, souvent, pour diverses raisons, nous nous trompons nous-mêmes. C'est pourquoi l'apprentissage de

la logique est essentiel. Même s'il ne garantit pas la perfection, il nous préserve de bien des malhonnêtes et des erreurs.

Le Deutéronome 27:18 dit : « Maudit soit celui qui égare l'aveugle sur son chemin. » Il existe dans ce monde des gens qui, lorsqu'un aveugle leur demande son chemin, trouvent très amusant de l'induire en erreur ; et c'est là, bien sûr, un comportement abject [32]. On peut généraliser ce jugement moral à tous ceux qui, sciemment, désinforment leur prochain – et ils sont bien plus nombreux. Pensons à tous ces politiciens et journalistes qui, quotidiennement, pour des raisons qui leur sont propres, mentent effrontément au peuple : dissimulant des informations pertinentes, inventant des mensonges flagrants et déformant ce qu'ils savent être la vérité ; ils sont véritablement méprisables. La Torah souligne donc ici encore l'importance de l'attachement à la vérité – car c'est l'un des fondements de la cohésion sociale et de la paix. C'est l'une des plus belles expressions de la bienveillance envers son prochain.

Chacun, y compris les philosophes, les universitaires et même les maîtres religieux, est tenu par l'éthique de la logique de rechercher et de diffuser la vérité, car nous sommes tous responsables du savoir collectif de l'humanité, ainsi que de notre propre niveau de

---

[32] Lévitique 19:14 – « Tu ne maudiras point le sourd, et tu ne mettras point d'obstacle devant l'aveugle » – est un avertissement plus général contre l'exploitation malveillante des faiblesses d'autrui. La référence aux aveugles dans les deux passages (et aux sourds dans celui du Lévitique) est manifestement métaphorique – et c'est d'ailleurs ainsi qu'ont été interprétés les commentateurs juifs. « Mettre un obstacle devant l'aveugle », acte plus calculé et plus actif, semble généralement plus répréhensible que « faire égarer l'aveugle », même si, dans certains cas, se perdre peut être plus dommageable que de trébucher.

connaissance. Cela signifie que nous devons toujours admettre notre ignorance ou notre incertitude lorsque cela s'avère pertinent, et ne pas donner aux autres l'illusion de posséder des connaissances ou des certitudes alors que nous en sommes dépourvus. La plupart d'entre nous, sinon tous, ignorons beaucoup de choses et méritons donc d'être qualifiés, à des degrés divers, d'« aveugles ». Lorsque des personnes stupides ou malveillantes propagent le mensonge, c'est comme si « des aveugles guidaient d'autres aveugles ». S'ils ne savent pas avec certitude ce qui est vrai, ils ne devraient pas prétendre le savoir ; à plus forte raison, s'ils savent avec certitude ce qui est faux, ils ne devraient pas le présenter comme une vérité.

Les *Paroles des Pères* comptent ces vertus parmi les sept caractéristiques du véritable savant : « S'il n'a rien entendu, il dit : "Je n'ai rien entendu" » et « Il reconnaît ce qui est vrai » ; auxquelles il est ajouté : « Le contraire de ces attributs caractérise le rustre » (5,10). Une autre parole mérite d'être citée : « Qui est sage ? Celui qui apprend de tous les hommes » (4,1).

3. Résumé et conclusions

Nous pouvons résumer, de manière sommaire, les informations ci-dessus concernant la Torah, comme dans le tableau suivant. On y trouve une cinquantaine de passages d'intérêt logique général (respectivement 11, 6, 9, 9 et 15 dans chacun des livres de Moïse), que nous avons classés approximativement comme suit : déduction (15), induction (10), logique causale (2), logique éthique (2), méthodologie (16) et, de façon plus générale, épistémologie (6). Ce nombre peut paraître modeste, mais il reste considérable compte tenu de l'ancienneté du document en question.

Tableau 1.1 Exemples de logique dans la Torah

Référence	Contenu (à peu près)	Type (approximativement)
Genèse 2:16	Possibilité de prophétie	épistémologie
Genèse 2:16-17	discours du type « si-alors »	logique éthique
Genèse 2:19	Théorie des mots	épistémologie
Genèse 2:21-24	marqueur « donc » défectueux	logique déductive
Genèse 3:1-5	« Tous ne le sont pas » ne signifie pas « celui-ci ne l'est pas ».	logique déductive
Genèse 4:15	Syllogisme (fig. 1) ou apodose (*ponens*)	logique déductive
Genèse 4:23-24	Un argument en crescendo (+s)	logique déductive
Genèse 8:6-12	Expérience	logique inductive
Genèse 18:16-32	Poser des questions	méthodologie
Genèse 23:18-27	Expérience	logique inductive
Genèse 44:8	A fortiori argument (+s)	logique déductive
Exode 2:11-14	Analogie (*gezerah shavah*)	logique déductive
Exode 3:2-3	Harmonisation de la théorie et de l'observation	logique inductive
Exode 6:12	A fortiori argument (-s)	logique déductive
Exode 18:13-26	Moyens et fins	logique éthique

Exode 20:12	Exactitude des faits	méthodologie
Exode 23:1-3, 6-8	Exactitude des faits, jugement perspicace	méthodologie
Lévitique 10:9-11	Restez sobre et analogie (*binyan av*)	méthode, déduction
Lévitique 10:16-20	Une enquête approfondie et la reconnaissance de ses erreurs	méthodologie
Lévitique 11:3-4	Disjonction inclusive	logique déductive
Lévitique 13	Signe et signal	logique causale
Lévitique 18:24	« Tous » au sens collectif ou distributif	logique déductive
Lévitique 19:11	Véracité	méthodologie
Lévitique 19:15	Jugement impartial	méthodologie
Lévitique 19:35	Exactitude des faits	méthodologie
Lévitique 21:21	Apodose (*modus ponens*)	logique déductive
Nombres 12:14	A fortiori argument (+s)	logique déductive
Nombres 13:17-20	Recherche en planification	méthodologie
Nombres 14:11-16	Explications alternatives	logique causale
Nombres 16:28-33	Théorie et prédictions	logique inductive
Nombres 17:16-24	Expérience contrôlée	logique inductive
Nombres 27:1-11	Poser des questions et faire preuve d'ouverture d'esprit	méthodologie

Nombres 36:1-12	Poser des questions et faire preuve d'ouverture d'esprit	méthodologie
Nombres 32:24	Paroles et actes	épistémologie
Num. 35:30	Témoignage	logique inductive
Deut. 1:17	Jugement impartial	méthodologie
Deut. 5:17	Exactitude des faits	méthodologie
Deut. 5:21-23	Définition de l'implication	logique déductive
Deut. 6:7	Éducation	épistémologie
Deut. 13:2-4	Adduction positive	logique inductive
Deut. 13:15	Respect de la vérité	épistémologie
Deut. 14:6-8	Disjonction inclusive	logique déductive
Deut. 16:18-20	Jugement impartial	méthodologie
Deut. 17:6	Témoignage	logique inductive
Deut. 18:10-11	Pas de superstition	épistémologie
Deut. 18:21-22	Adduction négative	logique inductive
Deut. 19:15	Témoignage	logique inductive
Deut. 25:13-15	Exactitude des faits et utilisation de la logique	méthodologie
Deut. 27:18	L'engagement envers la vérité	méthodologie

Deut. 31:27	A fortiori argument (+s)	logique déductive

Voilà pour le moment en ce qui concerne la logique dans la Torah [33].

4. En ce qui concerne le Tanakh

Je ne proposerai pas ici une liste de cas dans le reste du Tanakh, mais je prévois qu'il en existe beaucoup d'autres. Concernant le seul argument a fortiori, 41 occurrences ont été recensées.

Voici, de prime abord, un exemple illustrant le *raisonnement syllogistique* dans le Tanakh. Dans **Malachie 1:6** , Dieu argumente : « Un fils honore son père, et un esclave son maître. Si je suis un père, à qui revient l'honneur ? Si je suis un maître, à qui revient le respect ? » On peut traduire cela ainsi : « Les pères/maîtres sont généralement honorés par leurs fils/esclaves » (prémisse majeure : « Tout Y devrait recevoir Z de ses homologues ») et « Je suis leur Père/Maître » (prémisse mineure : « X est Y »), donc « Je devrais être honoré par eux » (conclusion tacite du syllogisme : « X devrait recevoir Z de ses homologues ») – « pourtant, ils ne m'honorent pas » (c'est-à-dire « X ne reçoit pas Z de ses homologues », contrairement à la conclusion tacite du syllogisme, c'est-à-dire à l'attente rationnelle). Il n'y a pas d'autre moyen de comprendre ce discours que par le biais du syllogisme.

J'ai relevé, au fil des ans, de nombreux autres passages bibliques pouvant être interprétés comme des enseignements logiques de diverses natures. Le Tanakh

---

33 Notez que certains passages cités ne sont donnés qu'à titre indicatif, sans prétendre à l'exhaustivité.

n'a pas attendu Aristote ni d'autres Grecs pour s'adonner à la pensée logique. Cette pensée est inhérente à la condition humaine ; elle existait bien avant que les logiciens ne la mettent pleinement en lumière en distinguant la forme de l'argument logique de son contenu. Certes, dès lors que les logiciens ont souligné les formes argumentatives, le commun des mortels les a utilisées plus facilement, plus justement et plus fréquemment. De même, bien que les exemples de raisonnement offerts dans le Tanakh ne fussent pas nouveaux pour l'humanité, ils ont néanmoins aidé les Juifs et les autres lecteurs de ce texte à renforcer leurs capacités de raisonnement.

2. La logique addductive dans la Torah

Tiré de Judaic Logic *(1995), chapitre 2:1-3 et addendum 1.*

1. L'art de savoir

L'induction , en tant que concept épistémologique, désigne les processus logiques par lesquels toutes les propositions, et leurs divers constituants, se développent progressivement. Certains philosophes ont eu tendance à définir l'induction comme la recherche de principes généraux à partir de principes particuliers, mais une telle formule est trop restrictive et ne fait que refléter la complexité et l'intérêt plus grands de cette question spécifique. Au sens le plus large, l'induction englobe tous les facteurs de la connaissance suivants :

- **perception** (conscience directe des phénomènes concrets, qu'ils soient matériels/sensoriels ou mentaux/intimes) et **conception** (conscience directe des phénomènes abstraits [34]ou conscience indirecte de toute chose), ainsi que **reconnaissance** (mémoire des perceptions et des concepts) et **imagination** (projection perceptive ou conceptuelle) ;
- **l'identification** (prise de conscience des similitudes entre les phénomènes) et **la différenciation** (prise de conscience des différences entre les phénomènes), qui

[34] Le processus d'abstraction consiste à ignorer (à exclure de la conscience) tout sauf certains aspects d'une chose perçue de quelque manière que ce soit ; ce processus précède les comparaisons, les contrastes et les manipulations mentales par lesquels nous conceptualisons.

rendent possible **la classification** (regroupement), souvent accompagnée de **verbalisation** (nomination) ;

- **formuler des propositions** , avec des degrés de conscience variables, parfois mais pas toujours verbalement, qui relient divers percepts et concepts de diverses manières (d'abord comme des particuliers potentiels possibles) ;
- **généralisation** et **particularisation** (y compris les techniques de *factorisation* , *de sélection des facteurs* et *de révision des formules* [35]), qui sont les processus par lesquels on découvre jusqu'où l'on peut étendre ou jusqu'où l'on doit restreindre l'applicabilité des propositions ;
- **déduction** , l'inférence d'une ou plusieurs nouvelles propositions à partir d'une ou plusieurs propositions données de toute nature, par le biais d'une multitude de procédés tels que *l'opposition* , *l'éduction* , *le syllogisme* , *a fortiori* , *l'apodose* , *le paradoxe* , et autres ;
- **l'adduction** , la formation et l'adaptation des postulats, ainsi que leur *mise à l'épreuve* et *leur confirmation* ou *leur élimination* , en référence à des considérations rationnelles-empiriques (plus de détails sur ce sujet ci-dessous).

Tout ce qui précède repose sur la référence aux lois principales de la logique, qui assurent la plénitude et l'harmonie ultimes de la connaissance, à savoir :

1. **Identité** – reconnaître tous les phénomènes perçus, au moins comme des apparences, et donc les problèmes dont la crédibilité est variable, qu'ils s'avèrent finalement être des réalités ou des illusions ; *ne jamais*

---

35 Pour plus de détails sur ces processus, veuillez consulter mon ouvrage *Future Logic* .

ignorer les données ou les problèmes . (C'est ce que nous entendons par « les faits sont les faits ».)

2. **Non-contradiction** : ne pas considérer comme réelles, mais insister sur le caractère partiellement ou totalement illusoire, de tout ensemble de propositions perçues comme incompatibles, quels que soient leurs niveaux d'abstraction et leurs fondements cognitifs ; *rechercher toujours la cohérence dans sa connaissance* . (Les contradictions sont impossibles dans la réalité.)
3. **Exclusion du juste milieu** – non pas rejeter toutes les alternatives possibles, mais rechercher la résolution des conflits par une nouvelle alternative ou un point commun ; *rechercher des solutions à tous les problèmes* . (Il n'existe pas de zone intermédiaire nébuleuse entre l'être et le non-être.)

Or, ces différents facteurs de cognition interagissent dans l'acquisition des connaissances. Bien que présentés ici de manière « logique », avec quelques subdivisions et un semblant d'ordre chronologique, ils fonctionnent en réalité de façon très interdépendante, s'influençant mutuellement de multiples manières et sans ordre prédéfini. De plus, leur description est ici si succincte que leurs significations individuelles, relatives et collectives risquent d'échapper à l'attention du lecteur.

Ce bref aperçu de la théorie de la connaissance doit être compris comme *à la fois descriptif et prescriptif* . Autrement dit, il n'existe aucune différence essentielle entre les processus cognitifs utilisés par les différents êtres humains, qu'ils soient des gens ordinaires ou des scientifiques experts, formés à la logique ou purement instinctifs, hommes ou femmes, jeunes ou vieux, de quelque classe sociale que ce soit, en bonne santé ou malades. Il convient de le souligner : chacun possède plus ou moins les mêmes outils cognitifs ; certains sont, il est indéniable, mieux dotés, d'autres quelque peu

désavantagés, mais leur arsenal global est sensiblement le même, tel que décrit ci-dessus.

Ce qui distingue les individus, c'est peut-être plutôt l'effort et le savoir-faire qu'ils déploient avec ces mêmes instruments, dans chaque contexte donné. Savoir est un art, et les artistes peuvent varier en style et en qualité. Certains privilégient l'expérience, d'autres le raisonnement, d'autres encore leurs émotions. Certains sont plus visuels, d'autres auditifs, d'autres tactiles. Certains sont excessivement catégoriques ou conscients de leur classe sociale, trop verbaux dans leur pensée, au détriment de l'intuition ; d'autres sont esclaves de leurs passions, n'exerçant pas un contrôle suffisant sur la qualité objective de leurs processus de pensée. Et ainsi de suite – mais en tout cas, l'éventail des facultés à la disposition des êtres humains est à peu près le même. L'art, comme en musique, comme en peinture, consiste à trouver un équilibre – la juste mesure, le bon moment et le bon endroit – pour chaque instrument.

Il convient d'ajouter que deux personnes également compétentes dans l'art de la connaissance (ou une même personne à différents moments) peuvent parvenir à des conclusions spécifiques différentes, en raison de ***contextes*** de connaissance différents. Le contenu et l'ampleur de l'expérience – au sens le plus large du terme, incluant les perceptions matérielles et mentales ainsi que les intuitions conceptuelles – influencent directement la logique et affectent chacun des processus rationnels.

2. L'adduction en philosophie occidentale

Depuis l'Antiquité et tout au long du Moyen Âge, en Europe du moins, la logique a été plus spécifiquement associée à la déduction, car c'est dans ce domaine que les travaux théoriques les plus marquants ont été réalisés,

principalement par Aristote. Ce n'est qu'au cours des derniers siècles, grâce notamment à des penseurs comme Newton, qu'une plus grande importance a été accordée aux aspects expérimentaux de la connaissance (par des philosophes comme Locke et Hume) et à ses aspects adduels (par des philosophes comme Bacon et Mill) ; et plus récemment encore, au rôle crucial de l'imagination dans l'élaboration des théories (par Einstein, par exemple).

Cela ne signifie pas pour autant que l'induction, ni plus précisément l'adduction, soient des concepts nouveaux en soi. L'être humain a toujours eu recours à tous les facteurs de l'induction dans sa quête quotidienne de connaissance : il utilisait ses sens et son intellect pour tenter de comprendre le monde qui l'entourait, parfois de manière plus spontanée que nous, parfois avec plus de rigueur, parfois avec plus de bon sens. De plus, il faut reconnaître qu'Aristote, après quatre ou cinq siècles de développement de la philosophie grecque, y compris chez ses prédécesseurs Socrate et Platon, était parfaitement conscient de la question fondamentale de l'induction, ce qu'on appelle le « problème des universaux » (à savoir, comment les concepts sont-ils connus ?).

En effet, son œuvre formelle en logique, notamment sur l'opposition, l'inférence immédiate et le syllogisme, constituait une tentative lucide, quoique incomplète, de résoudre précisément ce problème. La déduction, pour Aristote, n'était ni distincte ni opposée à l'induction, mais bien un aspect majeur de celle-ci. Il semble que, pour lui, certaines généralités étaient connues directement et indubitablement (comme les axiomes de la logique), d'autres devaient être développées empiriquement (apparemment par énumération exhaustive) ; ensuite, on pouvait parvenir par inférence à tous les autres principes généraux. Les zones d'ombre de cette conception résidaient sans doute dans la source, la validité et le

nombre des principes fondamentaux initialement énoncés, ainsi que dans la portée de l'empirisme compte tenu des difficultés pratiques que pose l'énumération exhaustive.

Aujourd'hui, nous convenons sans aucun doute que la déduction est un instrument de l'induction, nécessaire pour inférer des prédictions à partir de postulats à des fins de vérification, et plus largement, pour rechercher la cohérence. Le fondement de la connaissance, selon nous, repose principalement sur des données expérimentales, concrètes ou abstraites, et dans une moindre mesure sur des propositions allant de soi dont les contradictoires sont intrinsèquement contradictoires. Nous sommes davantage conscients du caractère hypothétique et provisoire d'une grande partie de la connaissance ; et plutôt que de procéder à une énumération exhaustive, nous parlons de processus tels que la généralisation et la particularisation.

Mais si l'on considère les phénomènes perceptifs et conceptuels qui constituent le point de départ de la connaissance comme étant, en réalité, des « axiomes » (au sens élargi du terme), alors notre conception n'est guère différente de celle d'Aristote dans son essence, bien que différant par le détail et l'importance accordée à certains aspects. Mon propos historique n'est certainement pas de prétendre qu'Aristote était omniscient et aussi pleinement conscient des questions et réponses épistémologiques que nous le sommes aujourd'hui. Il s'agit plutôt de souligner qu'à son époque, et même avant, la recherche de ces questions et réponses était déjà en marche, et qu'un esprit d'intelligence, d'honnêteté et d'objectivité était déjà à l'œuvre ; de sorte que, pour porter un jugement équitable, nous devons nous concentrer sur ses contributions plutôt que sur ses lacunes.

Il est important, je crois, que les historiens gardent à l'esprit que les philosophes sont humains. Ils n'ont pas le temps de tout coucher sur le papier. Souvent, ils

pressentent un horizon plus vaste qu'ils ne peuvent explorer en détail. On ne peut donc attendre d'aucun philosophe qu'il expose et clarifie chaque aspect de l'induction, ni qu'il développe un éventail complet de techniques logiques. Ne pas dire quelque chose ne signifie pas nécessairement l'ignorer, ou du moins ne pas être en voie de l'apprendre. Certains disciples peu imaginatifs, ainsi que des historiens, ont tendance à figer les philosophies et à les rendre plus rigides et limitées qu'elles ne l'étaient à leurs sources vivantes.

Ainsi, l'idée selon laquelle les propositions générales sont formulées par « énumération exhaustive », attribuée par certains historiens à Aristote, recèle en elle les germes de l'empirisme. Nous reconnaissons aujourd'hui le rôle majeur de l'énumération *partielle* : c'est ainsi que l'on connaît les propositions *particulières* . On observe un ou plusieurs cas d'une même espèce présentant un certain attribut ou comportement, et l'on verbalise cette observation, sans pour autant se prononcer sur les cas non observés ni affirmer qu'ils possèdent le même attribut ou comportement.

Voilà le terrain d'entente entre nous et Aristote ; la question est seulement de savoir comment passer de là aux généralités. L'énumération exhaustive a peut-être constitué, pour la philosophie occidentale, une première suggestion, certes provisoire ; mais, après réflexion, elle est rapidement apparue comme un idéal irréalisable, car la plupart des classes que nous étudions sont ouvertes. Aujourd'hui, nous savons que la réponse se trouve dans les processus d'essais et d'erreurs de généralisation et de particularisation, ou, plus largement, dans l'adduction.

Néanmoins, malgré leurs racines profondes et manifestes dans le passé, il est évident que, jusqu'au siècle des Lumières, le concept et les lois de l'adduction furent relativement peu discutés et mal compris, du moins en

philosophie occidentale. Les historiens ont tendance à attribuer à Francis Bacon (1561-1626, Londres) la formulation claire de ces lois. Comme le souligne Anthony Quinton, l'innovation cruciale de la « nouvelle méthode » de Bacon résidait dans son *caractère éliminatif* (« *major est vis instantiae negativae* »). Bacon reconnaissait également les aspects positifs de l'induction (à savoir l'observation et la confirmation) et il mettait en lumière nombre d'écueils possibles au cours de tels processus (qu'il qualifiait d'« idoles »).

Il va sans dire que les propos de Bacon n'étaient pas les derniers sur le sujet ; de nombreuses contributions ont heureusement été apportées depuis. Quelle que soit leur histoire précise, les **lois de l'adduction** peuvent être exprimées comme suit. Par « postulat », on entend un ensemble de propositions imaginées, dont la vérité reste à établir. Par « expérience », on entend toute apparence, de préférence concrète plutôt qu'abstraite, prise *telle quelle* , comme une simple configuration de phénomènes, sans travail de classification par comparaison et contraste avec d'autres phénomènes mémorisés. Par « confirmation » ou « affaiblissement » d'une thèse, on entend le fait de renforcer ou de dévaloriser sa crédibilité ; tandis que par « preuve » ou « réfutation », on entend une crédibilité ou une incrédulité absolue.

1. Si un postulat a certaines implications logiques nécessaires, et que ces implications s'avèrent conformes à l'expérience, le postulat est jusqu'ici confirmé, bien que pas nécessairement prouvé (Droit positif).
2. Si un postulat a certaines implications logiques nécessaires, et que ces implications s'avèrent être en désaccord avec l'expérience, le postulat est réfuté, et non simplement affaibli (Loi négative).

Ces lois peuvent être expliquées et unifiées à l'aide du concept de probabilité, et de nombreux corollaires peuvent en être déduits. Ces corollaires émergent de l'examen des postulats concurrents ; à titre d'exemple, lorsqu'un postulat est confirmé tandis qu'un concurrent ne l'est pas, ce dernier est affaibli ; lorsqu'un postulat est réfuté, tous ses concurrents restants (qu'il s'agisse d'alternatives connues ou inconnues) sont renforcés (de manière égale, sauf si certains d'entre eux avaient prédit l'expérience de réfutation au lieu de simplement l'accepter). Toutefois, ces questions et détails sont trop vastes pour être traités dans le cadre de cette étude (voir mon ouvrage * *Logique du futur* *).

3. Induire des prophéties et la prophétie

L'adduction est généralement considérée comme un concept philosophique relativement récent, et ceux qui la perçoivent ainsi, qu'ils relèvent d'une perspective traditionaliste ou moderne, peuvent donc considérer son application aux contextes bibliques ou talmudiques comme un anachronisme. Or, la vérité, à mon sens – et je vais le démontrer –, est exactement l'inverse. Les lois de l'adduction sont formulées de manière quasi explicite dès la Torah de Moïse, témoignant d'une maturité logique très précoce ; il n'est donc pas surprenant qu'elles aient été employées avec une telle fréquence et une telle habileté à l'époque talmudique [36].

---

36 Néanmoins, le Talmud, dans son effort pour créer des dogmes, du moins tels que nous les concevons aujourd'hui, a préféré garder ces processus adductifs relativement cachés et tacites, afin de donner l'impression, fausse mais commode, d'être une discipline purement déductive - mais c'est une autre question.

Les principes fondamentaux du raisonnement par adduction sont exposés dans deux passages du Deutéronome. Je vais maintenant les citer et expliquer les aspects de l'adduction que chacun met en lumière (en me référant aux lois positives et négatives présentées dans la section précédente). Il est important de noter que le terme « prédiction », employé ci-dessous, englobe toutes les descriptions détaillées de l'événement (ou des événements) concerné(s), y compris les délais et le lieu.

PREMIÈRE LOI : **Deutéronome 13: 2-4.**

Si un prophète ou un songeur se lève au milieu de toi et qu'il te donne un signe ou un prodige, et que ce signe ou ce prodige ***s'accomplisse*** *, en disant : « Allons après d'autres dieux que tu ne connais pas, et servons-les », tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète ni celles de ce songeur ; car l'Éternel, ton Dieu, vous met à l'épreuve, pour savoir si vous aimez l'Éternel, votre Dieu, de tout votre cœur et de toute votre âme.*

DEUXIÈME LOI : **Deutéronome 18:21-22.**

Et si tu dis en ton cœur : « Comment reconnaîtrons-nous la parole que le Seigneur n'a pas prononcée ? », lorsqu'un prophète parle au nom du Seigneur, si la chose ***ne se réalise pas, si elle n'arrive pas*** *, c'est que le Seigneur ne l'a pas prononcée ; le prophète l'a prononcée avec présomption, tu ne le craindras pas.*

De toute évidence, la première loi traite de l'aspect positif de l'adduction : elle reconnaît la tendance naturelle de l'être humain à croire en une prédiction exacte (l'événement prophétisé se réalise empiriquement), mais elle nous enseigne qu'une telle confirmation *ne constitue pas une preuve* , et que, par conséquent, on peut trouver de bonnes raisons de rejeter la thèse en question (comme celle qui appelle à se tourner vers d'autres dieux). La seconde loi élucide l'aspect négatif de l'adduction : elle suggère que les thèses fausses finissent par être réfutées,

en enseignant qu'une prédiction erronée (l'événement prophétisé ne se réalise pas empiriquement, c'est-à-dire qu'il ne se produit pas comme prévu) n'est pas simplement une faiblesse, mais *constitue une réfutation* , de sorte que la thèse en question doit être éliminée.

La valeur logique de ces affirmations bibliques, la légitimité de leur interprétation telle qu'elle est ici présentée comme *principes épistémologiques généraux* , est (je pense que tous en conviendront) manifeste. Il convient de noter les **critères empiristes** explicitement énoncés : la prédiction « se réalise » ou « ne se réalise pas » ; la thèse en question (la prophétie) est *testée empiriquement au regard des événements publics* et non uniquement par comparaison (rationaliste) avec le texte ou la tradition religieuse.

Il convient de noter que les commentateurs traditionnels, s'appuyant sur des passages relatifs à la prophétie présents dans tout le Tanakh, ont affiné les règles susmentionnées, démontrant ainsi leur pleine compréhension de leurs implications. Ils ont souligné que les deux règles deutéronomiques avaient été formulées en référence aux faux prophètes. Il s'agit de méthodes logiques pour identifier et évaluer les candidats à la dignité prophétique, nous apprenant à ne pas croire aveuglément ceux qui prétendent être les porte-parole de Dieu et à discerner le faux.

Rabbi Abraham Y. Schlesinger de Genève m'a indiqué (sans que je puisse le vérifier) que les précisions dont il est question sont notamment éclaircies par Maïmonide, dans *Hilkhot Yesodei haTorah* 10:4 ; quant à la source talmudique, il ne s'agit pas du Talmud de Babylone, mais du Talmud de Jérusalem, à savoir *Sanhédrin* 15:5, « *Ani mitnabei*... ». Cependant, j'ai trouvé la principale source biblique grâce à l'article de l'Encyclopaedia Judaica sur les prophètes et la prophétie : il s'agit de Jérémie 28:8-9,

que je cite ci-après (Yirmeyahu s'adresse à Hananyah ben Azur, un prophète rival, qui a promis de bonnes choses aux Judéens) :

> « Les prophètes qui m'ont précédé, ainsi que toi, ont prophétisé dans l'Antiquité contre de nombreux pays et de grands royaumes, annonçant la guerre, le mal et la peste. Quant au prophète qui prophétise la paix, lorsque sa parole s'accomplira, alors on saura que le Seigneur l'a véritablement envoyé. »

Ce passage sous-entend que si un prophète faisait une prédiction qui ne se réalisait pas, cela ne signifiait pas qu'il n'était pas un vrai prophète. Tout dépendait de la nature de la prophétie. Si elle annonçait *une bénédiction* divine, alors, une fois proclamée, elle devait se réaliser, car les bénédictions de Dieu sont irrévocables. Si la prédiction était *une malédiction* , elle pouvait très bien ne pas se réaliser tout en restant vraie, car de telles prophéties négatives sont toujours (c'est-à-dire jusqu'à leur réalisation) conditionnelles et tributaires du refus éventuel du public de se repentir et de changer de vie (comme dans l'histoire de Jonas et Ninive, par exemple).

La proposition est cohérente. On peut simplement ajouter que, pour être juste, cette même faille s'applique aussi bien aux candidats prophétiques qu'aux prophètes établis. Autrement dit, leurs prédictions négatives qui ne se réalisent pas ne les disqualifient pas ; seules les prédictions positives qui ne se réalisent pas les disqualifient. Pour un exemple biblique (outre celui mentionné précédemment par Chananyah) de fausse prédiction positive, voir 1 Rois 22 (et 2 Chroniques 18), où quelque 400 « prophètes » à la cour d'Achab lui ont

promis la victoire sur les Araméens, tandis que seul Michée a prédit la mort du roi de Samarie.

On peut ajouter [37]que lorsque Michée prédit la mort du roi Achab, sa prédiction s'avéra exacte, confirmant ainsi ses dons prophétiques, sans toutefois les prouver. En revanche, lorsque les quatre cents prétendus prophètes prédirent la victoire du roi, ils se trompèrent, démontrant ainsi leur absence de dons prophétiques, et non seulement discréditant leur propos. On pourrait également souligner que la crédibilité de Michée était double : il avait prédit correctement un événement négatif, ce qui est plus difficile, car les malédictions sont irrévocables par Dieu. De même, le discrédit des quatre cents était double : ils avaient prédit à tort un événement positif, alors que les bénédictions, une fois décrétées par Dieu, sont irrévocables.

Par ailleurs, j'aimerais reconsidérer la distinction fondamentale entre prédictions positives et négatives. Le passage biblique de 1 Samuel 15:29 semble contredire ce principe. Samuel y fait une prédiction négative (que Saül perdra son trône) et la considère comme irréversible (c'est-à-dire qu'elle se réalisera inévitablement, même si Saül se repent). Samuel affirme que Dieu « ne ment ni ne se repent », formulant ainsi apparemment un principe général.

Si l'on examine comment le principe selon lequel les prophéties négatives ne sont pas inévitables (proposé par le *Jurassique juif* et Maïmonide, d'après *l'Encyclopédie des Juifs*) est déduit de l'affirmation de Jérémie en 28:8-9 (citée plus haut), on constate qu'il s'agit d'une inférence *a contrario* . Autrement dit, le principe relatif aux événements négatifs n'est ni implicitement sous-entendu ni explicitement énoncé, mais simplement tacitement inclus dans le principe énoncé selon lequel les prophéties

---

37 Addendum 1 (2005) à JL.

de paix s'accomplissent. Puisque seules les prophéties positives *(davka)* sont mentionnées, les événements négatifs sont présumés exclus de l'affirmation. Jérémie n'affirme pas explicitement que les prophéties de guerre, par exemple, ne s'accomplissent pas nécessairement.

En réalité, si l'on examine de plus près la déclaration de Jérémie, on constate qu'il n'affirme pas que les prophéties de paix sont inévitables, mais que *lorsqu'elles* se réaliseront, *elles* viendront manifestement de Dieu. Cela n'exclut pas formellement que les prophéties de guerre, par exemple, puissent être soumises aux mêmes règles. Cette question de la conditionnalité a déjà été abordée précédemment.

Nous pouvons donc conclure que, dans certains cas, les prédictions exactes, qu'elles soient positives ou négatives, sont inévitables, tandis que dans d'autres, elles dépendent du maintien ou du changement d'attitude ou de comportement. L'autorité de fait du prophète et le résultat effectif nous permettent, a posteriori, d'estimer à quelle catégorie appartient le cas étudié. Cependant, dans la mesure où certains de ces facteurs sont tacites et informels, notre supposition qu'ils sont implicites relève de l'induction plutôt que de la déduction ; autrement dit, nous interprétons plutôt que nous n'inférons.

Il convient également de noter que le bien et le mal sont souvent relatifs : ce qui est bon pour une personne ou un groupe peut être mauvais pour un autre, et inversement. De même, pour une même personne, une chose peut être bonne à certains égards ou à un certain moment, et mauvaise à d'autres. Les bénédictions sont souvent « mixtes ». On suppose que l'évaluation d'une prédiction comme « positive » ou « négative » se fait en fonction des termes mêmes de la prophétie : qui elle vise à favoriser ou à défavoriser, comment et quand.

En ce qui concerne les prophéties d' événements *neutres* , tels que certains phénomènes astronomiques ou des apparitions publiques surnaturelles, sans incidence positive ou négative sur la vie humaine, si ce n'est celle de révéler le don de prédiction du prophète, (je suppose qu')elles relèvent des règles deutéronomiques citées précédemment. Autrement dit, les événements neutres prédits par un prophète réputé sont voués à se réaliser ; et un candidat à la prophétie qui prédit des événements neutres ne se produisant pas est disqualifié.

Il convient de noter que l' article *d'Enc. Jud.* mentionné plus haut souligne que, même avec les règles affinées proposées par Jérémie, des difficultés surgissent lorsqu'on confronte des prophéties acceptées comme vraies par la tradition à des événements ultérieurs tels que décrits dans la Bible elle-même. Toutefois, ces difficultés sont généralement surmontables, car on peut toujours interpréter *a posteriori* même les prophéties positives « non réalisées » comme ayant été, à l'instar des prophéties négatives, *tacitement conditionnelles* [38]. On

---

[38] Le fait que ce raisonnement soit accepté et utilisé par les commentateurs traditionnels peut être démontré par une difficulté rencontrée dans Genèse 28, relevée récemment par le rabbin Adin Steinsaltz lors d'une conférence à Genève. Pendant le songe de Jacob et de l'échelle, Dieu lui promet de nombreuses grâces (v. 13-15), mais aussitôt après, Jacob semble douter de ces promesses en disant : « Si Dieu est avec moi… » (v. 20-22). L'explication donnée par Rachi (d'après le rabbin Steinsaltz, mais je n'ai pas trouvé la référence) est que Jacob a compris que les promesses de Dieu dépendaient de sa bonne conduite continue, c'est-à-dire du fait qu'il demeure le même. Ainsi, une promesse positive est ici considérée comme tacitement conditionnelle.

Par ailleurs, Rabbi Steinsaltz lui-même proposa une autre explication au doute de Jacob : il se pourrait que Jacob n’ait pas été certain que son rêve fût une véritable prophétie ou simplement le fruit des espoirs d’un voyageur inquiet. Or, si cette explication est psychologiquement intéressante, elle

peut affirmer que les bonnes choses étaient promises, *à condition* de persévérer sur le droit chemin ou d'améliorer notre conduite de certaines manières évidentes, de même qu'on peut affirmer que les mauvaises choses étaient promises, *à moins* de s'écarter du mauvais chemin et d'améliorer notre conduite.

Un autre point important à souligner concernant les prophéties, qu'elles se trouvent dans la Bible ou dans les documents analogues d'autres religions ou sectes, est qu'elles sont souvent *suffisamment vagues* , quant au temps et au lieu, sinon quant aux détails descriptifs, pour permettre une interprétation généreuse de la part de ceux qui y croient déjà, et même une déformation de l'interprétation pour les faire coller à n'importe quel scénario. Bien sûr, les prophéties ne sont pas toujours vagues de manière commode ; par exemple, dans Jérémie 28, Hananyah fixe une limite de temps de deux ans pour sa prophétie et Yirmeyahu, une année précise pour la sienne.

Certains de ces commentaires peuvent paraître très sceptiques, mais il faut être honnête et examiner attentivement ce qui est prophétisé, à qui précisément, et quand et où. Sans ces précisions, il est très difficile d'appliquer les lois de la déduction de manière rigoureuse et concluante. La véritable difficulté réside dans la distinction entre justification et prétexte ; pour cela, il faut se référer au *contexte* : la réputation passée du prophète, le cours des événements ultérieurs et le thème général de la Bible. (Je n'aborde pas ici la question de l'historicité, c'est-à-dire la réalité des événements rapportés ; cela aussi

---

sous-entend, d'un point de vue épistémologique, qu'un prophète puisse douter de sa propre prophétie. Une telle prémisse, à mon sens, remettrait en question toutes les prophéties ; nous devons supposer que l'expérience prophétique est intrinsèquement indubitable, sans quoi elle perdrait son statut particulier.

requiert un contexte, mais un contexte encore plus large que celui fourni par le texte lui-même.)

Il est nécessaire de distinguer l'évaluation adductive des prophéties de celle des prophètes. Un prophète, pourrait-on dire, est un ensemble de prophéties. Premièrement, chaque prédiction doit être évaluée selon les principes établis ; deuxièmement, la personne qui fait les prédictions est évaluée au regard de l'ensemble de ses prophéties. Cette distinction est illustrée par l'histoire de Balaam, un faux prophète que Dieu utilisa pourtant, malgré lui, comme instrument de véritables prophéties annonçant les bénédictions d'Israël (Nombres 22-24) [39].

Une autre difficulté réside dans la distinction entre les prétentions à la prophétie et les prédictions ordinaires. Même si l'on considère (comme je le fais avec gratitude) tout savoir, aussi ordinaire soit sa méthode, aussi naturelle soit sa source, comme un don merveilleux de Dieu, une distinction s'impose. Le commentateur médiéval Nachmanide interprète ainsi les termes des passages cités plus haut : « prophète » désigne celui qui affirme avoir

---

[39] Ce récit est riche en détails intéressants sur la prophétie. Selon Nachmanide (Cohen, p. 921), l'emploi des expressions « Dieu vint à Balaam » (22,9) et « Dieu ou le Seigneur rencontra Balaam » (23,4.16) suggère que Balaam n'était pas un prophète au-delà des événements relatés. Ces expressions évoquent une rencontre inhabituelle (yikar) initiée par Dieu (yavo). De plus, l'expression « le Seigneur mit une parole dans la bouche de Balaam » (23,5.16) semble impliquer une prise de contrôle par le Seigneur des facultés de parole de Balaam, du moins dans les deux premières prophéties ; dans la troisième, « l'esprit de Dieu descendit sur lui » (24,2). D'autres détails techniques incluent : avoir l'œil ouvert (24: 3, 15), entendre les paroles de Dieu, voir la vision du Tout-Puissant, être tombé mais les yeux ouverts (24: 4, 16), et connaître la connaissance du Très-Haut (24:16).

reçu un message de Dieu alors qu'il était éveillé[40] ; « signe » désigne la prédiction d'un phénomène naturel, tandis que « prodige » implique la prévision d'un événement surnaturel [41]. Un météorologue, par exemple, ne prétend pas prophétiser, mais prévoit le temps ; nous le jugerions comme un scientifique compétent si ses prédictions étaient systématiquement (ou même généralement) justes, mais nous ne lui attribuerions jamais de dons prophétiques.

Ce qui importe dans le jugement relatif à la prophétie, c'est la source du savoir, ou la méthode qui y a conduit. Si l'on utilise des moyens naturels, comme les satellites, même des prédictions quotidiennes et invariablement exactes ne constituent pas une prophétie. Cela vaut également pour les prédictions si vagues qu'il existe une probabilité naturelle qu'un tel événement se produise un jour ou l'autre quelque part dans le monde ! Bien sûr, les conjectures hasardeuses des charlatans, aussi convaincus soient-ils de l'origine surnaturelle de leurs prédictions, finiront tôt ou tard par se révéler fausses et dévoileront la supercherie de leurs auteurs. La prophétie doit donc prédire ***des événements naturels imprévisibles par des moyens ordinaires*** ou ***des événements surnaturels*** (qui sont, de toute façon, imprévisibles par des moyens ordinaires).

Le concept d'événement « contre nature » soulève d'ailleurs des difficultés logiques. L'esprit parfaitement scientifique est dépourvu de préconceptions et de toute connaissance préalable de la Nature ou de ce qui est

---

40 Mais voir Nombres 12:6-8, où un « prophète » est défini comme quelqu'un à qui le Seigneur se fait connaître dans une « vision » ou à qui il parle dans un « rêve », à l'exception de Moïse à qui il parle « bouche à bouche, même manifestement, et non par des discours obscurs » et qui contemple « la ressemblance du Seigneur » (Cohen, p. 855).

41 Cohen, p. 1062.

naturel ; tout ce qui arrive, tout ce qui se produit, *est* naturel, et la Nature *est* la somme de tout ce qui se produit. Le fait qu'un événement soit unique, différent des événements habituels, ne signifie pas qu'il soit contre nature, mais simplement moins fréquent. La définition de la magie ou du miracle devrait se référer à une origine particulière de l'événement, comme la télékinésie ou une intervention surnaturelle. Cependant, une fois qu'un tel événement est établi comme pouvant se produire dans ce monde, nous devrions l'intégrer à notre conception du monde, et il serait alors considéré comme normal et naturel dans notre vision élargie du monde. Ainsi, le terme « naturel » est logiquement très relatif ; mais nous pouvons néanmoins lui attribuer sa connotation courante.

Il est important de noter que, contrairement à une idée répandue, la prédiction n'est pas l'attribut essentiel, ni même principal, de la prophétie. La prophétie semble avant tout relever d'une relation privilégiée avec Dieu, ce qui, de façon assez incidemment, implique des facultés cognitives et autres. Les principaux prophètes, tels que Moïse, Samuel, Élie, Élisée, etc., sont avant tout des guides spirituels pour la communauté israélite et l'humanité ; leurs facultés cognitives et autres ne sont que des moyens au service de cette fin, l'expression extérieure de leur profonde dignité.

En conclusion, pour revenir au sujet central de ce chapitre, il me semble que les preuves documentaires présentées ci-dessus démontrent sans l'ombre d'un doute que la tradition religieuse juive possédait une compréhension très claire des deux lois logiques de l'adduction bien avant la philosophie grecque, et a fortiori avant la philosophie occidentale post-Renaissance. Pour ceux qui croient en l'origine divine et à la datation traditionnelle du Deutéronome, ces lois de la logique

auraient été révélées par Dieu au Sinaï il y a environ 3 300 ans, soit près de mille ans avant l'époque d'Aristote. Pour ceux qui en doutent et considèrent ce livre comme d'origine humaine et plus récente, datant par exemple de la période du Premier Exil, ces lois de la logique sont tout de même antérieures de plusieurs siècles aux découvertes d'Aristote ![42]

Il convient toutefois de souligner que (à ma connaissance) les lois de la Torah relatives à l'adduction n'ont jamais été mises en avant ni discutées par les rabbins du Talmud et des siècles suivants *comme des principes logiques applicables à toute pensée* . Ils pratiquaient manifestement l'adduction de manière inconsciente dans leurs débats sur la loi, mais ils n'ont jamais consacré un tel raisonnement dans un principe herméneutique ni analysé son efficacité. On pourrait les accuser d'avoir des raisons doctrinales à ce silence, à savoir empêcher le développement, chez les individus, de modes de pensée scientifiques susceptibles d'affaiblir la religion ; mais la vérité est plus probablement qu'ils n'ont tout simplement pas perçu l'allusion dans la Torah. Très probablement, je ne l'aurais pas perçue non plus si je n'avais pas étudié la philosophie, longtemps après l'avènement de la science moderne ; il faut rendre à César ce qui est à César.

---

[42] Concernant le Deutéronome, qui nous intéresse ici, certains affirment qu'il date du règne du roi Josias, l'un des derniers rois avant l'exil. Quel que soit l'âge des livres de Moïse, ils étaient apparemment bien établis à l'époque d'Esdras. À en juger par le livre d'Esdras, cette période pourrait plutôt avoir marqué le point de départ du judaïsme rabbinique, qui connut son plein essor avec la Mishna et la Guemara.

3. QAL VACHOMER

Tiré de Judaic Logic *(1995), chapitres 3:1 et 4:1-2 (partie).*

1. Arrière-plan

La logique juive utilise et reconnaît depuis longtemps une forme d'argumentation appelée ***qal vachomer*** (signifiant « indulgent et rigoureux »). Selon *la Genèse Rabbah* (92:7, *Parashat) , il s'agit d'un principe fondamental. Dans le Miqets* , un ouvrage midrashique faisant autorité, on trouve dix exemples de ce type d'argumentation dans le Tanakh : quatre se trouvent dans la Torah (qui date du XIIIe siècle avant notre ère, rappelons-le, selon la tradition juive), et six autres dans le Nakh (qui s'étend sur les huit siècles suivants). De nombreux autres exercices de raisonnement *qal vachomer* apparaissent dans le Talmud, généralement signalés par l'expression *kol sheken* . Hillel et Rabbi Ishmael ben Elisha incluent cette notion dans leurs listes respectives de principes herméneutiques, et de nombreux écrits ont été consacrés à ce sujet depuis lors.

Dans le discours anglais, de tels arguments sont qualifiés ***d'« a fortiori »*** (du latin ***« ratione »*** , signifiant « avec une raison plus forte ») et sont généralement introduits par l'expression « *d'autant plus ».* L'existence d'une terminologie latine, puis anglaise, suggère que les érudits chrétiens ont eux aussi fini par juger cet argument digne d'étude (sans doute influencés par l'exemple rabbinique) [43]. Or, il est intéressant de constater que les traités

---

43 On trouve déjà dans la Bible chrétienne des exemples de raisonnement a fortiori, dont certains sont analysés par H.

modernes de logique formelle, souvent profanes, l'ignorent presque totalement, ce qui laisse penser qu'aucun progrès décisif n'a jamais été réalisé dans l'analyse de sa morphologie précise. Leur compréhension de l'argument « a fortiori » reste encore aujourd'hui très superficielle ; elle est loin de la clarté formelle de la théorie syllogistique.

Prenons par exemple l'exemple donné dans un *dictionnaire de philosophie par ailleurs tout à fait correct* : « Si tous les hommes sont mortels, alors *a fortiori* tous les Anglais – qui constituent une petite catégorie de l'ensemble des hommes – doivent également être mortels. » Il ne s'agit en réalité pas d'un argument fortiori, mais simplement d'un syllogisme [44], ce qui montre qu'une méprise persiste encore aujourd'hui. Considérons également cette brève entrée de l'*Encyclopédie philosophique universelle*[45] : « *Un argument fortiori* repose sur le schéma suivant : x est y, tandis que relativement à la question qui nous occupe, z est plus que x, donc a fortiori z est y. Ce n'est pas un argument logiquement valide, car il dépend non pas de la forme mais du contenu *(Éd.)* ». L'évaluation sceptique formulée

---

Maccoby dans *son ouvrage *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* *. L'auteur mentionne l'attrait de Paul pour cet argument, mais montre qu'il ignorait le principe du « *dayo* » (voir plus loin), concluant que son emploi de cette forme était plus proche de la rhétorique des prédicateurs stoïciens hellénistiques (p. 64-67).

44 On pourrait dire qu'il existe un mouvement de pensée a fortiori inhérent au syllogisme, dans la mesure où l'on passe d'une plus grande quantité (tout) à une plus petite (certains). Mais en syllogisme, la transition est rendue possible par l'extension relativement fortuite du moyen terme, tandis que, comme nous l'avons vu, a fortiori à proprement parler, c'est l'étendue des valeurs inhérente au moyen terme qui la rend possible.

45 Vol. 1, p. 51, ma traduction.

dans ce cas est manifestement due à une incompréhension des formalités exactes ; pourtant, la clé est à portée de main, dissimulée dans la clause « relativement à la question qui nous occupe ». Nombre de dictionnaires et d'encyclopédies n'évoquent même pas le terme a fortiori.[46]

> (La logique *Qal vachomer* était, il faut l'avouer, un sujet complexe ; il m'a fallu deux ou trois semaines pour la déchiffrer. Ma méthode consistait à analyser minutieusement une douzaine d'exemples concrets tirés de la Bible et du Talmud, en explorant de nombreuses représentations symboliques, jusqu'à discerner tous les facteurs en jeu. Au départ, il n'était pas clair si tous les arguments étaient structurellement identiques ou s'il existait différentes variantes. Lorsque quelques formes sont devenues évidentes, les autres se sont imposées par les exigences de symétrie. Les procédures de validation, les limitations formelles et les arguments dérivés ont alors pu être analysés avec une relative facilité. Bien que ce travail soit en grande partie indépendant et original, je me dois de reconnaître qu'il a été précédé de

---

[46] Je dois signaler que, vers la fin de la rédaction de cet ouvrage, j'ai découvert une définition bien plus pertinente de l'argument a fortiori chez Lalande, dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* . Il écrit (traduction personnelle) : « Inférence d'une quantité à une autre quantité de même nature, plus grande ou plus petite, telle que la première ne peut être atteinte ou dépassée sans que la seconde ne le soit [également]. » Notons toutefois que cette définition omet de préciser que le mouvement positif du grand au petit est prédicat, tandis que celui du petit au grand est subjectif ; de plus, elle ignore totalement les modes négatifs, ainsi que les différences entre les formes copulatives et implicationnelles. Lalande ajoute que l'argument est d'origine juridique, citant la règle latine « *Non debet, cui plus licet, quod minus est non licere* » (p. 32).

contributions considérables de logiciens juifs du passé, et, en hommage à cela, les illustrations présentées ici seront principalement tirées de sources judaïques.)

Les formalités de la logique a fortiori sont importantes, non seulement pour les spécialistes de la logique talmudique, mais aussi pour les logiciens en général ; car la fonction de la logique est d'identifier, d'étudier et de valider toutes les formes de pensée humaine. Il est évident, sans trop réfléchir, que nous utilisons couramment ce type de raisonnement dans notre réflexion et nos conversations ; et, de fait, son message essentiel est bien connu et fondamental pour la science moderne.

Ce qui paraît évident d'emblée, c'est que la logique a fortiori s'intéresse, d'une manière ou d'une autre, à la description *quantitative* , et non seulement qualitative, des phénomènes. Le syllogisme aristotélicien traite d'attributs de nature diverse, sans faire référence à leurs *mesures ou degrés* ; il sert à classer les attributs selon une hiérarchie d'espèces et de genres, mais il ne les inscrit dans aucune relation intrinsèquement numérique. La seule « quantité » qui le concerne est le décompte extrinsèque des instances auxquelles s'applique une relation donnée (ce qui rend une proposition générale, singulière ou particulière).

C'est très intéressant, car – comme le savent bien les spécialistes de l'histoire des sciences – la science moderne est née précisément de la prise de conscience croissante des enjeux quantitatifs. Avant la Renaissance, la mesure jouait un rôle relativement mineur dans les sciences physiques ; les phénomènes étaient observés (lorsqu'ils l'étaient) principalement en fonction de leurs similitudes et différences qualitatives. On les classait, par exemple, comme chauds ou froids, légers ou lourds, sans plus de précision. La science moderne a introduit des instruments

physiques et des outils mathématiques, permettant une exploration plus fine du domaine physique.

L'argument a fortiori peut fort bien constituer le lien formel entre ces deux approches méthodologiques. Son existence dans l'Antiquité, notamment à l'époque biblique et talmudique, montre que l'analyse quantitative n'était pas totalement absente des processus de pensée des précurseurs de la science moderne. Leurs mesures étaient peut-être relativement imprécises, leurs outils linguistiques et logiques peut-être moins performants que ceux fournis par les équations mathématiques, mais ils possédaient assurément une certaine connaissance des questions quantitatives.

En guise de remarque complémentaire, je voudrais formuler quelques observations sur l'histoire de la logique. Les historiens de la logique doivent généralement distinguer plusieurs aspects de cette question.

a) L' ***art ou la pratique*** de la logique : en tant qu'acte de l'esprit humain, compréhension des relations entre les choses ou les idées, la logique fait partie du patrimoine naturel de tous les êtres humains ; il nous serait impossible d'accomplir la plupart de nos tâches quotidiennes ou de prendre des décisions sans faire appel à cette faculté conceptuelle. J'ai tendance à croire que toutes les formes de raisonnement sont naturelles ; mais il n'est pas inconcevable que les anthropologues démontrent qu'une forme telle ou telle était plus répandue dans une culture que dans une autre [47], ou qu'elle est apparue pour la première fois à une certaine époque et en un certain

---

47 J'ai l'impression, par exemple, que le discours français moderne recourt davantage à l'emploi de « a fortiori » que le discours anglais moderne. Dans quelle mesure cela est vrai, et pourquoi il en serait ainsi, je ne saurais le dire.

lieu, ou encore qu'elle était totalement absente dans une certaine civilisation.

(b) La question de ***la prise de conscience théorique et de l'enseignement*** de la logique – à quel moment de l'histoire les êtres humains ont-ils pris conscience de leur recours au raisonnement et ont-ils commencé à transmettre, au moins oralement, leurs réflexions sur le sujet ? – reste ouverte. La logique peut être appréhendée et discutée de multiples façons, et pas seulement par la méthode formelle et symbolique, ni uniquement par écrit. De plus, la question peut être posée non seulement de manière générale, mais aussi en lien avec des formes d'argumentation spécifiques. Par définition, il est difficile pour les historiens d'y répondre, dans la mesure où ils ne peuvent s'appuyer que sur des sources documentaires pour formuler leurs jugements. Cependant, les traditions orales ou les légendes anciennes peuvent fournir des indices pertinents.

(c) La logique ***écrite*** , telle que nous la connaissons : les sources documentaires (ses écrits, presque intégralement conservés) désignent Aristote (IVe siècle av. J.-C.) comme le premier à avoir envisagé l'utilisation de symboles plutôt que de termes pour analyser divers arguments éductifs et syllogistiques, impliquant les principales formes de proposition catégorique. Depuis lors, le champ de la logique formelle s'est considérablement élargi, notamment grâce à l'exemple remarquable d'Aristote, et les découvertes ont été systématisées de multiples façons.

Certains historiens de la logique semblent réduire cette discipline à son seul troisième aspect, le plus formel et littéraire (voir, par exemple, Windelband ou l' article de *l'Encyclopædia Britannica* sur le sujet). Or, même en se limitant à la logique grecque, cette approche est très restrictive. De nombreux usages et discussions sur la logique ont précédé la révolution aristotélicienne, comme

en témoignent des auteurs postérieurs (dont Aristote lui-même). Ainsi, les paradoxes de Zénon constituent une application lucide de la logique paradoxale (sans pour autant en être une théorie). De même, les discussions de Socrate sur le processus de définition (rapportées par son disciple Platon) peuvent être considérées comme une théorisation de la logique, bien que non formelle.

Il convient de noter que, même en admettant a fortiori que cet argument soit un mouvement de pensée naturel chez les êtres humains, et non un phénomène spécifiquement juif, il ne me surprendrait pas que des preuves documentaires de son utilisation soient trouvées dans la littérature grecque (qui date du Ve siècle avant notre ère) ou dans ses antécédents oraux rapportés (depuis le VIIIe siècle) ; mais, pour autant que je sache, les logiciens grecs – y compris Aristote – n'en ont jamais fait une étude formelle et systématique.

Le dogme de la foi juive selon lequel les principes herméneutiques faisaient partie des traditions orales transmises à Moïse au Sinaï, au même titre que la Torah écrite, est, dans cette perspective, tout à fait concevable. Il faut garder à l'esprit, premièrement, que la Torah est un document complexe qui ne saurait être compris sans un exercice intellectuel de raisonnement logique. Deuxièmement, un peuple qui, plus de mille ans avant les Grecs, possédait une langue écrite, pouvait fort bien concevoir ou recevoir un ensemble de règles logiques, telles que les principes herméneutiques. Certes, il ne s'agissait pas de théories logiques aussi formelles que celles d'Aristote ; mais elles n'en étaient pas moins efficaces. Il est vrai qu'elles ne semblent pas avoir été mises par écrit avant l'époque talmudique ; mais cela ne prouve pas définitivement qu'elles n'étaient pas utilisées et discutées oralement bien avant.

Concernant l'hypothèse de certains historiens selon laquelle l'intérêt des rabbins pour la logique serait le fruit d'une influence culturelle grecque, on pourrait tout aussi bien soutenir l'inverse : que les Grecs auraient été sensibilisés aux questions de logique par les Juifs. Les interactions humaines impliquent toujours un échange d'informations et de méthodes ; la question est simplement de savoir qui a donné quoi à qui et qui a reçu quoi de qui. L'existence même d'un contact ne suffit pas à répondre à cette question précise ; il est nécessaire de la replacer dans un contexte plus large.[48]

Un exemple éloquent, illustrant et prouvant notre affirmation de l'indépendance de la logique judaïque, est précisément l' argument *du qal vachomer* . *La Torah fournit des preuves documentaires que cette forme d'argument était au moins utilisée* à l'époque de sa rédaction, voire deux siècles auparavant (lorsque se déroule l'histoire de Joseph et de ses frères qu'elle relate). Si l'on s'en tient uniquement aux sources documentaires, à savoir le récit talmudique, la *discussion consciente et explicite* de cette forme d'argument doit être datée au moins de l'époque d'Hillel et considérée comme une découverte majeure. À ma connaissance, la présente étude est la première analyse approfondie de l' argument *du qal vachomer* , utilisant la méthode aristotélicienne de symbolisation des termes (ou thèses). L'identification des variantes de cet argument, ainsi que des différences significatives entre ses formes sujette (ou antécédente) et prédicate (ou conséquente), semble également inédite.

---

48 Il est intéressant de noter, en tout cas, que Flavius Josèphe affirme qu'un disciple d'Aristote, nommé Cléarque, a écrit un livre, aujourd'hui disparu, relatant une rencontre entre Aristote et un Juif, au cours de laquelle auraient eu lieu des échanges d'idées. Je ne sais ni quelles idées furent échangées, ni si ce récit relève de la réalité ou de la légende (voir Bentwich).

2. Les humeurs valides

Commençons par énumérer et nommer, de manière abstraite, tous les modes *valides* de l'argument a fortiori[49] ; nous aurons l'occasion, dans les chapitres suivants, d'examiner des exemples. Nous adopterons une terminologie aussi proche que possible de la terminologie traditionnelle, mais il faut garder à l'esprit que les anciens termes employés ici peuvent avoir de nouvelles significations (par rapport, par exemple, à leur signification en théorie syllogistique), et que certains néologismes sont inévitables compte tenu de la nouveauté de nos découvertes.

Un argument a fortiori explicite comprend toujours trois propositions et *quatre* termes. Nous appellerons les propositions : la prémisse majeure, la prémisse mineure et la conclusion, et nous les énumérerons toujours dans cet ordre. Les termes seront désignés comme suit : le terme majeur (symbole **P** , par exemple), le terme mineur (**Q** , par exemple), le moyen terme (**R** , par exemple) et le terme subsidiaire (**S** , par exemple). En pratique, la prémisse majeure est très souvent omise ; de même, le moyen terme (nous reviendrons sur ce point plus en détail ultérieurement).

Tableau 3.1 Classification des arguments a fortiori

---

[49] Ce genre d'arguments est assez courant dans le langage courant. En voici deux exemples : « S'il peut facilement courir un kilomètre et demi en 5 minutes, il devrait certainement pouvoir arriver ici (à 800 mètres de là où il est) en 15 minutes. » Ou encore : « Si ma carte de bus est valable pour d'autres adultes, je suis sûr qu'elle peut être utilisée par des enfants. »

FORMULAIRE	**STRUCTURE**	
Copulatif	(1) **Sujet**	(2) **Prédicat**
Implications	(3) **Antécédent**	(4) **Conséquentiel**
POLARITÉ	**ORIENTATION**	
(a) **Positif**	**De mineur à majeur**	**Majeur à mineur**
(b) **Négatif**	**Majeur à mineur**	**De mineur à majeur**

Nous commencerons par analyser les formes « **copulatives** » de l'argument. Il existe essentiellement quatre modes valides. Deux d'entre eux sont de structure sujette, et deux de structure prédicale ; et pour chaque structure, l'un des arguments est de polarité positive et l'autre de polarité négative.

a. Humeurs **subjectives** .

(i) Version **positive** . (Mineure à majeure.)

P est plus R que Q (est R),

et, Q est R suffisamment pour être S ;

par conséquent, P est d'autant plus R suffisant pour être S.

Comme nous le verrons plus loin, un argument similaire avec P dans la prémisse mineure et Q dans la conclusion (« majeur vers mineur ») serait invalide.

(ii) Version **négative** . (Majeure à mineure.)

P est plus R que Q (est R),

pourtant P n'est *pas* suffisamment R pour être S ;

par conséquent, Q n'est *pas* suffisamment R pour être S.

Comme nous le verrons plus loin, un argument similaire avec Q dans la prémisse mineure et P dans la conclusion (« mineure à majeure ») serait invalide.

b. Modes **prédicatifs** .

(i) Version **positive** . (Majeur à mineur.)

Il faut plus de R pour être P que pour être Q.

et, S est R suffisamment pour être P ;

par conséquent, S est d'autant plus R suffisant pour être Q.

Comme nous le verrons plus loin, un argument similaire avec Q dans la prémisse mineure et P dans la conclusion (« mineure à majeure ») serait invalide.

(ii) Version **négative** . (Mineure à majeure.)

Il faut plus de R pour être P que pour être Q.

pourtant S n'est *pas* suffisamment R pour être Q ;

par conséquent, S n'est *pas* suffisamment R pour être P.

Comme nous le verrons plus loin, un argument similaire avec P dans la prémisse mineure et Q dans la conclusion (« majeur vers mineur ») serait invalide.

L'expression « **d'autant plus** » employée dans la conclusion vise à souligner que la proposition inférée est plus « forte » que la prémisse mineure, et à suggérer le fondement quantitatif de l'inférence (c'est-à-dire qu'elle est a fortiori). Notons qu'au lieu des mots « et » ou « pourtant » utilisés pour introduire la prémisse mineure, on aurait tout aussi bien pu employer l'expression « néanmoins », qui s'accorde bien avec « d'autant plus ».

Le rôle de la prémisse majeure est toujours de relier les termes majeur et mineur (P et Q) au terme moyen (R) ; ce dernier permet de situer les termes majeur et mineur sur

un continuum quantitatif. La prémisse majeure est donc une sorte de proposition *comparative* d'une certaine portée, qui rendra possible l'inférence recherchée ; il est important de noter qu'elle contient trois des termes et que sa polarité est toujours positive (ceci sera démontré plus loin). Le terme qui signifie une mesure ou un degré plus grand (plus) dans cet intervalle est immédiatement qualifié de majeur ; le terme qui signifie une mesure ou un degré plus petit (moins) dans cet intervalle est immédiatement qualifié de mineur (il s'agit bien sûr de conventions). P et Q peuvent également être appelés, par commodité, les « extrêmes » (sans pour autant signifier qu'ils représentent des quantités extrêmes de R).

Il convient de noter qu'ici, contrairement au syllogisme, la prémisse majeure porte sur les deux termes extrêmes et que la prémisse mineure peut concerner l'un ou l'autre ; ainsi, les expressions « terme majeur » et « terme mineur » ont ici une signification différente de celle du syllogisme, car c'est le contenu relatif des termes qui détermine leur appellation, et non leur position au sein de l'argument. De plus, le terme moyen apparaît dans les trois propositions, et non seulement dans les deux prémisses.

La fonction de la prémisse mineure est d'établir une relation positive ou négative entre l'un des termes extrêmes et les termes moyens et subsidiaires ; la conclusion infère ainsi *une relation similaire* pour l'autre terme extrême. Si la prémisse mineure est positive, la conclusion l'est également ; on parle alors de modus ponens (positif) ou de *modus tollens (modus* négatif) en latin. Il est important de noter que la prémisse mineure peut concerner aussi bien le terme majeur que le terme mineur, selon le cas. Ainsi, l'inférence peut être « du terme majeur (dans la prémisse mineure) au terme mineur (dans la conclusion) » – on parle alors d'inférence majori *ad minus (a majori ad minus*) ; ou inversement, « du

terme mineur (dans la prémisse mineure) au terme majeur (dans la conclusion) » – on parle alors d'inférence *minori ad majus (a minori ad majus)* .

Il existe *des différences notables entre l'argument a fortiori subjectif et l'argument a fortiori prédicat* . Dans l'argument subjectif, les termes extrêmes jouent le rôle logique de sujets dans les trois propositions ; tandis que dans l'argument prédicat, ils jouent le rôle de prédicats. Par conséquent, le terme subordonné est le prédicat de la prémisse mineure et de la conclusion dans l'argument a fortiori subjectif, et leur sujet dans l'argument a fortiori prédicat.

Du fait de la différence fonctionnelle entre les extrêmes, les arguments ont des orientations opposées. Dans l'argumentation sujetle, le mode positif va du mineur au majeur, et le mode négatif du majeur au mineur. Dans l'argumentation prédicale, c'est l'inverse : le mode positif va du majeur au mineur, et le mode négatif du mineur au majeur. La symétrie de l'ensemble de la théorie suggère qu'elle est exhaustive.

Concernant les modes *invalides mentionnés ci-dessus* , à savoir le passage d'un sujet positif majeur à un sujet négatif mineur ou d'un prédicat négatif à un sujet négatif mineur ou d'un prédicat positif mineur à majeur, il convient de noter que les prémisses et la conclusion ne sont pas contradictoires. L'invalidité en cause est celle d'un non-sequitur, et non celle d'une antinomie. Il s'ensuit que de tels arguments, bien que déductifs et sans valeur, peuvent, le cas échéant, jouer un rôle inductif mineur (de la même manière que les apodoses invalides sont utilisées dans l'adduction).

« **implicationnelles** » de l'argument sont *fondamentalement similaires, dans leur structure,* aux formes copulatives, à ceci près qu'elles portent plus largement sur les thèses (propositions) que sur les termes.

La relation en jeu est donc une relation d'implication, et non de prédication ; autrement dit, on y trouve l'expression « implique », et non la copule « est ».[50]

c. Humeurs **antérieures** .

(i) Version **positive** . (Mineure à majeure.)

P implique plus de R que Q (implique R)

et, Q implique suffisamment de R pour impliquer S ; par conséquent,

De plus, P implique suffisamment de R pour impliquer S.

(ii) Version **négative** . (Majeure à mineure.)

P implique plus de R que Q (implique R)

or, P n'implique *pas* suffisamment de R pour impliquer S ; par conséquent,

De plus, Q n'implique *pas* suffisamment de R pour impliquer S.

d. Humeurs **consécutives** .

(i) Version **positive** . (Majeur à mineur.)

Il faut plus de R pour impliquer P que pour impliquer Q

et, S implique suffisamment de R pour impliquer P ; par conséquent,

De plus, S implique suffisamment de R pour impliquer Q.

(ii) Version **négative** . (Mineure à majeure.)

Il faut plus de R pour impliquer P que pour impliquer Q

or, S n'implique *pas* suffisamment de R pour impliquer Q ; par conséquent,

De plus, S n'implique *pas* suffisamment de R pour impliquer P.

Il n'est pas nécessaire de répéter tout ce que nous avons dit sur les arguments copulatifs pour les arguments

---

[50] Le terme « implication » doit être compris ici au sens générique, applicable à tous les types de modalité ; nous éviterons les sens plus spécifiques, par souci de clarté et de simplicité.

implicationnels. Il suffit de souligner que les modes non mentionnés ci-dessus, qui passent du majeur au mineur ou inversement dans des circonstances inappropriées, sont invalides. La structure et la terminologie essentielles sont identiques, *mutatis mutandis* ; il s'agit de deux ensembles de paradigmes très étroitement liés. Les formes copulatives sont simplement plus restrictives quant à la nature des termes pouvant être sujet ou prédicat ; les formes implicationnelles sont plus ouvertes à cet égard. En fait, on pourrait considérer les arguments copulatifs comme des cas particuliers des arguments implicationnels correspondants [51].

Quelques remarques, qui concernent toutes les formes de l'argumentation, restent à formuler.

La forme standard de la prémisse majeure est une proposition comparative introduite par l'expression « **plus… que** » (forme supérieure). Cependant, on peut tout aussi bien *inverser* ces prémisses majeures et les mettre sous la forme « **moins… que** » (forme inférieure), à condition d'inverser l'ordre des termes P et Q. Ainsi, « P est plus R que Q » peut s'écrire « Q est moins R que P », « Il faut plus de R pour être P que pour être Q » devient « Il faut moins de R pour être Q que pour être P », et ainsi de suite pour les formes implicationnelles, sans que cela n'affecte le sens des arguments. Ce ne sont que des

---

[51] La relation logique entre « est » et « implique » est bien connue. X « est » Y, en termes de logique des classes, s'il est subsumé/inclus par Y, ce qui n'exclut pas que d'autres choses soient également Y. X « implique » Y s'il ne peut exister/se produire sans que Y existe/se produise également, même s'il peut arriver qu'il ne soit pas Y. Ainsi, si X « est » Y, il « implique » également Y ; mais si X « implique » Y, il ne s'ensuit pas qu'il « est » Y. En d'autres termes, « est » implique (mais n'est pas impliqué par) « implique » ; « implique » est un concept plus large et plus générique, qui englobe, sans toutefois s'y limiter, « est », un concept plus restreint et plus spécifique.

inductions (les propositions concernées sont équivalentes, elles s'impliquent mutuellement et leurs contradictoires s'impliquent également), sans signification fondamentale ; mais il est bon de les reconnaître, car elles se produisent souvent en pratique et peuvent induire en erreur. L'important est toujours de savoir quel terme est la majeure (« plus R ») et quel terme est la mineure (« moins R »).

Il est également évident que la prémisse majeure aurait tout aussi bien pu être égalitaire, de la forme « **autant que** » (par exemple, « P est autant R que Q (est R) »). Les arguments resteraient valides (P et Q étant équivalents). Cependant, dans ce cas, il ne serait pas approprié de conclure par « d'autant plus » ; il vaudrait mieux utiliser l'expression « **tout autant** ». Néanmoins, nous devons considérer de tels arguments comme étant, à la limite, de structure a fortiori. L'expression « d'autant plus » est, à proprement parler, une redondance et sert uniquement à signaler qu'une inférence de type a fortiori est en jeu ; nous pourrions tout aussi bien utiliser partout le mot « donc », qui signifie pour nous qu'une inférence a lieu, sans toutefois préciser sa nature.

Il s'ensuit que chacun des modes énumérés ci-dessus représente trois modes valides : le mode supérieur (énuméré), et les modes inférieur et égalitaire correspondants (non énumérés).

Enfin, il est important de rappeler, bien que cela paraisse évident, que la formulation « P est plus R que Q » signifie « P est plus R que Q *n'est R* » (où Q est au même titre que P, et R est un prédicat commun), et ne doit pas être interprétée comme « P est plus R que *P n'est* Q » (où P est le seul sujet, commun à deux prédicats Q et R, commensurables d'une manière implicite, par exemple en termes de fréquence spatiale ou temporelle, permettant ainsi de comparer leur degré d'application à P). Dans ce

dernier cas, R ne peut pas servir de moyen terme, et l'argument ne constituerait pas un raisonnement a fortiori. Il en va de même pour « P implique plus de R que Q ». De telles ambiguïtés formelles peuvent conduire à des raisonnements a fortiori fallacieux [52].

La logique a fortiori peut être étendue par un examen détaillé des règles de **quantité** . Celles-ci suivent nécessairement les principes établis par la théorie syllogistique. Un sujet peut être pluriel (se référer à tous, certains, la plupart, quelques, beaucoup, etc., des membres d'une classe X) ou singulier (se référer à un individu ou à un groupe collectivement, au moyen d'un nom ou de l'indicatif *« ce »* ou *« ces »* X). Un prédicat est nécessairement un concept de classe (par exemple, Y), auquel on se réfère entièrement (comme dans « n'est pas Y ») ou partiellement (comme dans « est Y ») ; même un prédicat contenant un terme singulier (tel que « payer Joe ») est un concept de classe, en ce sens que plusieurs sujets peuvent s'y rapporter indépendamment (« Chacun de nous a payé Joe »). Les extensions (le champ d'application) de tout concept de classe apparaissant dans deux des propositions (les deux prémisses, ou une prémisse et la conclusion) doivent se chevaucher, au moins partiellement sinon totalement. En l'absence de garantie de chevauchement, l'argument est invalide car il comporte de fait plus de quatre termes. Quoi qu'il en soit, la conclusion ne peut aller au-delà de ce que prévoient les prémisses.

Dans un raisonnement *subjectif* , qu'il soit positif ou négatif, puisque les sujets de la prémisse mineure et de la conclusion ne sont pas identiques (il s'agit des termes

---

[52] Par exemple : Jane est plus belle qu'une gentille fille ; elle est suffisamment belle pour gagner un concours de beauté ; par conséquent, une gentille fille est suffisamment belle pour gagner un concours de beauté.

majeur et mineur, P et Q), on ne peut quantifier ces propositions que si la prémisse majeure s'énonce ainsi : « à chaque instance de P correspond une instance de Q telle que : le P donné est plus R que le Q donné ». Dans ce cas, si la prémisse mineure est générale, la conclusion le sera également ; et si la prémisse mineure est particulière, la conclusion le sera aussi (indéfiniment). Ce problème ne concerne pas les termes moyen et subsidiaire (R, S), car ce sont des prédicats. Dans un raisonnement *prédicat* , qu'il soit positif ou négatif, la question est beaucoup plus simple. Puisque la prémisse mineure et la conclusion partagent un même sujet (le terme subsidiaire S), on peut les quantifier à volonté ; et affirmer que la quantité de la première correspond à celle de la seconde. Quant aux termes restants (P, Q, R), ce sont tous des prédicats, et donc ils ne peuvent être quantifiés à volonté. La prémisse majeure doit, bien entendu, en tout cas être générale.

Tout ce qui précède concerne l'argument copulatif ; des principes similaires s'appliquent à l'argument implicationnel. Il s'agit de questions purement déductives ; toutefois, il convient de noter que, dans certains cas, l'argument a fortiori est complexifié par un argument par analogie implicite entre deux termes ou thèses, de sorte qu'il y a en réalité plus de quatre termes ou thèses. Dans de telles situations, une évaluation inductive distincte doit être effectuée avant de pouvoir accorder l'inférence a fortiori.

Une autre piste de développement pour la logique a fortiori est l'étude de la **modalité** . Dans le cas de l'argument copulatif, il conviendrait d'examiner les prémisses de différents types et catégories de modalité ; dans le cas de l'argument implicationnel, il faudrait en outre se pencher sur les différents modes d'implication. Là encore, les questions soulevées ne sont pas propres à l'argument a fortiori, et nous pouvons y adapter relativement aisément les résultats obtenus dans les

domaines relatifs aux propositions catégoriques et conditionnelles et à leurs arguments. Afin de ne pas noyer le lecteur dans des détails superflus, nous n'aborderons pas davantage ces points dans le présent ouvrage.[53]

3. Préliminaires

Notre première tâche consistait à *formaliser* a fortiori les arguments, à tenter de les exprimer en termes symboliques, afin d'abstraire de leur contenu spécifique ce qui leur confère leur apparence « logique ». Il nous fallait démontrer l'existence de formes légitimes de tels arguments, qui ne sont pas de simples figures de rhétorique destinées à tromper, mais dont la fonction est de guider le ou les destinataires par un raisonnement véritablement inférentiel. C'est ce que nous avons fait dans le chapitre précédent [dans JL].[54]

En ce qui concerne la terminologie hébraïque, les termes majeur, mineur et moyen sont appelés : *chomer* (strict), *qal* (indulgent) et, vraisemblablement, *emtsa'i* (intermédiaire). Le mot général pour prémisse est *nadon*

---

53 En ce qui concerne la validation des arguments ci-dessus, voir JL 3:2 et AFL 1:3. Dans le présent volume, voir le bref exposé du chapitre 6:1-4, qui traite également d'un argument en crescendo.

54 Je tiens à exprimer ici ma gratitude. Mon intérêt particulier pour l'argument a fortiori a été éveillé en 1990 par un avocat de Vancouver (Colombie-Britannique), M^e Daniel Goldsmith. J'avais alors rédigé un article sur la « logique juive », publié progressivement dans un journal juif local intitulé « World of Chabad ». Un lecteur, M^e Goldsmith, m'a suggéré d'accorder une attention particulière à l'argument a fortiori, en tant que mode de raisonnement spécifiquement juif et qui n'avait jusqu'alors guère fait l'objet d'études formelles. J'ai décidé à l'époque de suivre cette suggestion, et les essais que nous présentons sur le sujet en sont le fruit.

(ce qui légalise ; ou *melamed* , ce qui enseigne), et le mot pour conclusion est *din* (le légalisé ; ou *lamed* , l'enseigné). J'ignore quels sont les noms distinctifs acceptés pour les prémisses majeures et mineures dans cette langue ; je suggérerais d'appeler la prémisse majeure *nadon. gadol* (grand), et la prémisse mineure *nadon katan* (petit). Notez également les expressions *michomer leqal* (du majeur au mineur) et *miqal lechomer* (du mineur au majeur).

J'ai constaté que l'expression « *qal vachomer* » est parfois employée comme synonyme de « *kol sheken* » (d'autant plus), et qu'elle désigne respectivement la prémisse mineure et la conclusion, quelle que soit la valeur des termes qui les composent (même si la première concerne le terme majeur et la seconde le terme mineur), car la conclusion paraît toujours plus « forte » que la prémisse mineure. Cet usage peut induire en erreur et il est préférable de l'éviter.

À présent, à l'aide d'exemples pertinents, vérifions la portée de notre théorie de l' argument du *qal vachomer et voyons* si de nouveaux enseignements peuvent être tirés. Je m'efforcerai de rendre le raisonnement aussi clair que possible, étape par étape. Le lecteur y découvrira toute la beauté et l'utilité de la méthode symbolique inaugurée par Aristote.

bibliques a fortiori semblent généralement se composer d'une prémisse mineure et d'une conclusion ; ils sont présentés sans prémisse majeure. Ils sont formulés de manière typiquement juive, sous forme de question : « Ceci et cela, à plus forte raison ceci et cela ? » Le point d'interrogation (absent de l'hébreu biblique écrit, mais probablement présent dans l'intonation) sert ici à signaler qu'aucune autre conclusion que celle proposée ne peut être tirée ; la question rhétorique est en réalité :

« Pensez-vous qu'une autre conclusion soit possible ? Non ! »

Concernant l'absence d'une prémisse majeure, il est bien connu et admis en logique que les arguments ne sont pas toujours pleinement explicites (*meforash* , en hébreu) ; une prémisse et/ou la conclusion peuvent être implicites (*satum* , en hébreu). Aristote en était conscient et cela ne l'a pas empêché de développer sa théorie du syllogisme. Nous avons naturellement tendance à omettre certaines parties de notre discours pour éviter d'énoncer des évidences ou de nous répéter inutilement ; nous considérons que le contexte suffit à exprimer clairement notre intention. Ces arguments incomplets sont d'ailleurs appelés *enthymèmes* (mot d'origine grecque).

La prémisse majeure manquante est, en réalité, *latente* dans la prémisse mineure et la conclusion données ; car, à supposer qu'elles constituent un argument et non une simple affirmation factuelle associée à une question indépendante, toute personne raisonnablement intelligente peut aisément *construire* la prémisse majeure manquante, même inconsciemment. Si le moyen terme est déjà explicite dans le texte original, ce processus est relativement simple. Dans certains cas, cependant, aucun moyen terme n'est immédiatement apparent, et nous devons en fournir un (aussi intangible soit-il) qui vérifie l'argument.

Dans ce cas, nous examinons les termes majeur et mineur donnés, et nous en extrayons un concept qui semble être leur facteur commun. Pour constituer un moyen terme approprié, ce concept sous-jacent doit fournir un continuum quantitatif permettant de positionner les termes majeur et mineur. Concrètement, nous substituons syllogistiquement deux degrés du moyen terme postulé aux termes extrêmes reçus. Notons qu'une opération similaire est parfois nécessaire pour normaliser un terme

subsidiaire qui diffère quelque peu de la prémisse et de la conclusion mineures initiales.

Logiquement, nous sommes libres de proposer n'importe quel moyen terme crédible ; en pratique, nous ne prenons même pas la peine de le faire explicitement, mais tenons pour acquis qu'il en existe un. Bien sûr, cela ne signifie pas que la question soit entièrement arbitraire. Dans certains cas, il peut en effet n'exister aucun moyen terme approprié ; auquel cas, l'argument est tout simplement fallacieux (puisqu'il lui manque une prémisse majeure). Mais généralement, aucun moyen terme valable n'est explicitement proposé, étant entendu qu'il est facile d'en trouver un – il peut en effet y avoir de nombreuses alternatives évidentes parmi lesquelles choisir (et c'est ce qui confère une certaine liberté au processus de sélection).

4. Exemples tirés de la Torah

(1) Commençons notre analyse par un exemple biblique de la forme la plus simple de *qal vachomer* , de structure sujetle et de polarité positive. Il s'agit de la troisième occurrence de cet argument dans le *Chumash* , ou Pentateuque (**Nombres 12:14**). Dieu vient de frapper Miriam d'une sorte de lèpre pour avoir parlé contre son frère Moïse ; ce dernier supplie Dieu de la guérir ; et Dieu répond :

> « Si son père lui avait seulement craché au visage, ne devrait-elle pas se cacher de honte pendant sept jours ? Qu'on l'enferme hors du camp pendant sept jours, et après cela on la ramènera. »

Si nous reformulons l'argument sous sa forme standard et que nous explicitons ce qui semble être tacite, nous obtenons ce qui suit.

Postulat majeur :

« La désapprobation divine (ici exprimée par la punition de la lèpre) » (=P) est une « désapprobation plus sérieuse » (=R) que la « désapprobation paternelle (signifiée par un crachat au visage) » (=Q) ;

Prémisse mineure :

si la désapprobation paternelle (Q) est suffisamment grave (R) pour « pousser quelqu'un à s'isoler (se cacher) de honte pendant sept jours » (=S),

Conclusion:

alors la désapprobation divine (P) est suffisamment sérieuse (R) pour « faire en sorte qu'une personne soit isolée (enfermée) dans la honte pendant sept jours » (=S).

Il convient de noter que le terme moyen (la gravité de la désapprobation) n'était pas explicite, mais était conçu comme le point commun entre le terme mineur (le crachat du père au visage) et le terme majeur (Dieu affligeant de la lèpre). Concernant le terme subordonné commun à ces propositions, il est à noter qu'il n'est pas exactement identique dans les deux phrases originales ; nous l'avons uniformisé en remplaçant les éléments distinctifs (se cacher et être réduit au silence) par leur point commun (être isolé). Nous reviendrons plus loin sur la précision « pendant sept jours » dans le terme subordonné (S).

qal vachomer sujet négatif se trouve dans **Exode 6:12** (c'est le deuxième du Pentateuque). Dieu dit à Moïse de retourner auprès de Pharaon et d'exiger la libération des enfants d'Israël ; Moïse répond :

> «Voici, les enfants d'Israël ne m'ont pas écouté ; comment donc Pharaon m'écoutera-t-il, moi qui ai les lèvres incirconcises ?»

On peut interpréter cet argument comme suit :

Postulat majeur :

Les enfants d'Israël (=P) « craignent Dieu » (=R) plus que Pharaon (=Q) ;

Prémisse mineure :

pourtant, ils (P) ne craignaient pas assez Dieu (R) pour écouter Moïse (=S) ;

Conclusion:

D'autant plus, Pharaon (Q) ne craindra pas assez Dieu (R) pour écouter Moïse (S).

Là encore, nous ne disposions initialement que d'une prémisse et d'une conclusion mineures ; mais leur importance structurelle (deux sujets, un prédicat commun) et leur polarité étaient immédiatement évidentes. La prémisse majeure, en revanche, restait à construire ; nous avons utilisé un terme moyen qui semblait approprié : « la crainte de Dieu ».

Concernant notre choix de moyen terme, l'interjection de Moïse, « Je suis incirconcis », qui fait référence à son trouble de la parole (il bégayait), ne semble pas être l'intermédiaire nécessaire, pour la simple raison que ce trouble ne diffère pas en intensité dans les deux cas (à moins de considérer que Moïse s'attendait à bégayer davantage avec Pharaon qu'avec les enfants d'Israël). La mention par Moïse d'un trouble de la parole semble fortuite – une excuse plutôt maladroite, motivée par son humilité habituelle – puisque nous savons que son frère Aaron lui servait d'intermédiaire lors de ces rencontres.

Quoi qu'il en soit, notons au passage que l'intention implicite de l'argument de Moïse était de dissuader Dieu de l'envoyer en mission. Un argument supplémentaire entre donc en jeu : « Puisque Pharaon ne m'écoutera pas, il est inutile que j'aille le trouver » – mais il ne s'agit pas d'un *qal vachomer* .

(3) La première occurrence de *qal vachomer* dans la Torah – et peut-être, historiquement, dans tout document écrit existant – se trouve dans **la Genèse 44:8** (elle date donc de la période patriarcale). Il s'agit d'un prédicat positif, a fortiori. Les frères de Joseph sont accusés par son intendant d'avoir volé un gobelet d'argent, et ils rétorquent :

> «Voici, l'argent que nous avons trouvé à l'ouverture de nos sacs, nous te l'avons rapporté du pays de Canaan ; comment donc aurions-nous pu voler dans la maison de ton seigneur de l'argent ou de l'or ?»

Selon notre théorie, le raisonnement s'est déroulé comme suit :

Postulat majeur :

Vous conviendrez du principe général selon lequel il faut plus d'« honnêteté » (=R) pour rendre de l'argent trouvé (=P) que pour s'abstenir de voler un gobelet en argent (=Q) ;

Prémisse mineure :

et pourtant, nous (=S) avons été assez honnêtes (R) pour rendre l'argent trouvé (P);

Conclusion:

par conséquent, vous pouvez être sûr que nous (S) étions assez honnêtes (R) pour ne pas voler le gobelet en argent (Q).

Là encore, le terme moyen (honnêteté) n'était qu'implicite dans le texte original. La prémisse principale peut être vraie parce que la somme d'argent en jeu était supérieure à la valeur du gobelet en argent, ou parce que l'argent a été trouvé (et pouvait donc être conservé selon le principe du « qui trouve garde ») tandis que le gobelet a été volé ; ou

encore parce que l'acte positif de restituer quelque chose est supérieur à la simple interdiction de voler.

(4) Il n'y a a fortiori aucun exemple de prédicat négatif dans la Torah ; mais je reformulerai l'argument du **Deutéronome 31:27** afin d'illustrer cette forme. L'argument original est en fait de forme prédicatale positive, et il s'agit du quatrième et dernier exemple de *qal vachomer* dans le Pentateuque.

> « Car je connais ta rébellion et ton entêtement ; voici, tant que je suis encore vivant avec vous aujourd'hui, vous vous êtes rebellés contre le Seigneur ; combien plus après ma mort ? »

Nous pouvons le reformuler comme suit, pour nos besoins :

Postulat majeur :

Il faut plus d'« autodiscipline » (=R) pour obéir à Dieu en l'absence de son émissaire, Moïse (=P), qu'en sa présence (=Q) ;

Prémisse mineure :

les enfants d'Israël (=S) n'étaient pas suffisamment disciplinés (R) pour obéir à Dieu du vivant de Moïse (Q) ;

Conclusion:

par conséquent, ils (S) manqueraient certainement de l'autodiscipline nécessaire (R) après sa mort (P).

Dans ce cas précis, notez que le terme moyen est clairement énoncé dans le texte ; « l'autodiscipline » est simplement le contraire de la désobéissance, laquelle est sous-entendue par « l'obstination et la rébellion ». La prémisse majeure ainsi construite relève du bon sens.

Nous avons ainsi illustré les quatre modes de l'argument copulatif *qal vachomer* , avec les quatre cas rencontrés

dans la Torah. À titre d'information, je vais maintenant brièvement classer les six cas qui, selon le Midrash, apparaissent dans les autres livres de la Bible. Le lecteur est invité à les consulter et à s'exercer à construire une version détaillée de chaque argument. Dans chaque cas, la prémisse majeure est tacite et doit être formulée.

> 1 Samuel 23:3. Il s'agit d'un antécédent positif.
>
> Jérémie 12:5. Il s'agit d'un antécédent positif (en fait, il y a ici deux arguments allant dans le même sens).
>
> Ézéchiel 15:5. Il s'agit d'un sujet négatif.
>
> Proverbes 11:31. Il s'agit d'un sujet positif.
>
> Esther, 9:12. Il s'agit d'un antécédent positif (si tant est qu'il s'agisse d'un an a fortiori, voir la discussion dans un chapitre ultérieur [5.5]).

Voici une **méthode simple et rapide pour classer** tout exemple biblique de *qal vachomer* :

a. Quelle est la polarité des phrases données ? Si elles sont positives, l'argument est un *modus ponens* ; si elles sont négatives, l'argument est un *modus tollens* .

b. Laquelle des phrases contient le terme majeur, et laquelle le terme mineur ? Si la prémisse mineure a l'extrême supérieur et la conclusion l'extrême inférieur, l'argument est *un majori ad minus* ; dans le cas inverse, c'est *un minori ad majus* .

c. Maintenant, combinez les réponses aux deux questions précédentes : si l'argument est positif et mineur à majeur, ou négatif et majeur à mineur, il est subjectif ou antécédent ; si l'argument est positif et majeur à mineur, ou négatif et mineur à majeur, il est prédicat ou conséquent.

d. Enfin, il convient de déterminer, par un examen plus approfondi ou par tâtonnement, si l'argument est

spécifiquement copulatif ou implicationnel. À ce stade, on construit déjà une prémisse majeure.

4. Liste révisée des A Fortiori bibliques

Tiré de Judaic Logic *(1995), chapitre 5:1-4 et addendum 4.*

1. Problèmes rencontrés

Nous avons mentionné précédemment que, selon *le Genèse Rabbah* , la Bible contient dix cas d'argument a fortiori : quatre dans les Livres de Moïse et les six autres dans divers autres passages. Cet ouvrage midrashique est traditionnellement attribué soit à Rabbi Oshia Rabba (un Tana tardif), soit à Rabba bar Nachmani (un Amora de la troisième génération), aux alentours du IIIe siècle de notre ère [55].

Nous avons déjà analysé en détail, dans les chapitres précédents, les quatre cas d'« a fortiori » relevés dans le *Chumash* par ce Midrash, à savoir : Genèse 44:8, Exode 6:12, Nombres 12:14 et Deutéronome 31:27. Les six autres cas mentionnés sont : 1 Samuel 23:3, Jérémie 12:5 (2 cas), Ézéchiel 15:5, Proverbes 11:31 et Esther 9:12. Il s'agit vraisemblablement d'une énumération *complète* ; autrement dit, non pas d'une simple liste de dix cas parmi d'autres, mais d'une liste exhaustive.

Au départ, je tenais pour acquis cette tradition faisant autorité selon laquelle la Bible ne contient que ces dix arguments *qal vachomer* . Mais je dois admettre qu'avec le temps, à ma grande surprise (voire à ma consternation, car je ne souhaite pas m'attirer les foudres de l'orthodoxie de ma religion), j'ai été contraint de revoir

---

[55] Si cela a une importance, la seconde tradition est maintenue dans le *Sefer Hadorot* , la première dans le plus récent *Tsemach David* .

considérablement ce postulat de foi. Un examen plus approfondi des preuves démontre indubitablement qu'il existe plus probablement **au moins *une trentaine de* cas dans la Bible** , et qu'en outre, l'un des cas cités par le Midrash est sujet à caution.

Mon premier soupçon d'erreur fut la découverte fortuite d'un argument a fortiori dans Job 4:17-19, en feuilletant le *Guide de Maïmonide* [56]. J'ai naturellement supposé que la liste de l' *Encyclopaedia Judaica* [57], ma source initiale, était erronée par inadvertance (ce n'est pas aussi improbable qu'il n'y paraît : j'ai déjà constaté une confusion entre le syllogisme hypothétique de deuxième et troisième figure dans l' *Encyclopedia of Philosophy de 1967* [58]) ; et que les deux cas recensés sous Jérémie n'en formaient en réalité qu'un seul, tandis que l'argument en question dans Job avait peut-être simplement été omis par les imprimeurs. J'ai donc décidé de consulter la source originale et de confirmer cette hypothèse (j'ai bien sûr fini par consulter la *GR* , mais j'ai constaté que la liste *de l'EJ* était correcte).

Entre-temps, mes recherches précédentes m'ayant sensibilisé à la question des arguments logiques dans la Bible, je suis tombé par hasard, un Shabbat, en étudiant la « *haftarah* de la semaine » *(Tazriaa)* , sur un autre cas non mentionné, à savoir 2 Rois 5:13. De nouveau, ma première réaction fut défensive et conservatrice ; je ne voulais pas renier la tradition. Au début de mes recherches, j'avais déjà considéré avec scepticisme l'argument d'Esther (nous reviendrons sur ce point plus loin) ; je me suis donc dit que, même en ignorant ce cas douteux, il ne nous restait au total que dix arguments a fortiori.

---

56 P. 301.

57 Vol. 8, p. 367.

58 Vol. 4, p. 518.

À peu près à cette époque, alors que je décrivais à certaines des difficultés que je rencontrais dans mes recherches bibliques, quelqu'un a mentionné qu'il pourrait y avoir un cas de *qal vachomer* dans Daniel ; mais je n'ai pas pu le trouver immédiatement (comme nous le verrons, j'ai finalement trouvé un cas probable).

En feuilletant un commentaire *d'ArtScrolls* sur la Genèse, j'ai constaté avec soulagement que certaines éditions du Midrash incluent Genèse 4:24 au lieu d'Ézéchiel 15:5 dans la liste des dix. Le commentaire de Rachi sur cet exemple alternatif, que j'ai ensuite trouvé (voir Soncino *Chumash* [59]), est clairement formulé comme un *qal vachomer* . (On peut donc supposer que Rachi privilégiait les éditions spéciales du Midrash, puisqu'il ne conteste pas, dans son commentaire de Genèse 44:8, l'affirmation selon laquelle il n'y a que dix cas de *qal vachomer* « dans la Torah » [au sens large du terme, c'est-à-dire le Tanakh] – il le mentionne d'ailleurs en passant).

Ainsi, en pratique, au moins onze versets de la Bible sont reconnus comme a fortiori par les autorités rabbiniques prises collectivement, et non seulement dix (bien que certains citent dix cas et d'autres dix autres, et qu'ils s'accordent tous sur neuf cas). Comment ils concilient cela avec l'affirmation du Midrash, qu'ils semblent tous continuer de défendre sans broncher, me dépasse : une contradiction est une contradiction. J'ignore si certains d'entre eux ont relevé et reconnu d'autres cas d'a fortiori dans le Tanakh, et si oui, comment ils ont traité les problèmes que cela soulève ; mais ces problèmes sont sous-jacents, même avec une liste commune de seulement onze cas. La solution la plus simple, me semble-t-il, serait de considérer que l'affirmation du Midrash n'est pas exhaustive ; dès lors, il n'y a plus lieu de douter de l'infaillibilité du Midrash.

---

59 P. 24.

2. La solution a été trouvée

Je relate cette histoire en détail pour témoigner de ma bonne volonté, de ma réticence à contredire les autorités (mais aussi de ma détermination à établir la vérité). Il était désormais évident que la tradition courante sur ce sujet était factuellement inexacte et qu'une réévaluation systématique s'imposait. Mais comment, sinon en relisant attentivement l'intégralité du Tanakh en gardant cette question à l'esprit ? C'est alors que j'ai eu une intuition très positive…

> Les arguments a fortiori du Tanakh ne sont **pas** signalés de manière significative par des expressions comme « *kol sheken* » ou « *qal vachomer* » !

Ces expressions sont utilisées dans les arguments et les analyses talmudiques (Mishna et Guemara) et post-talmudiques (rabbiniques), mais pas, à ma connaissance, dans la Bible elle-même. Si l'on examine les dix cas mentionnés par le Midrash (habituel), on y trouve exclusivement le langage suivant :

Genèse:	*Hen* (voici)... *ve ekh* (comment alors)...
Exode:	*Hen* (voici)... *ve ekh* (comment alors)...
Nombres:	... *halo* (n'est-ce pas alors cela)...
Deutéronome :	*Hen* (voici)... *ve af ki* (alors aussi quand)...
Samuel :	*Hine* (voici)... *ve af ki* (alors aussi si)...
Jérémie :	*Ki* (si)... *ve ekh* (comment alors)...; *u* (et si)... *ve ekh* (comment alors)...
Ézéchiel :	*Hine* (voici)... *af ki* (alors quand)...
Proverbes :	*Poule* (voici)... *af ki* (aussi ainsi)...
Esther :	... *bof* (quoi)...

J'ai rapidement compris que ces différentes formulations pouvaient être interprétées comme des indices d'une intention de formuler un argument a fortiori. Après un moment, j'ai réalisé que ces phrases avaient, et devaient effectivement avoir, une forme conditionnelle, avec une proposition subordonnée (une prémisse mineure), introduite par un opérateur « si » (l'une des particules *hen/hine, ki, ve/u*), et une proposition subordonnée conséquente (une conclusion), introduite par un opérateur « alors » (l'une des expressions *ve ekh, ve af ki, af ki, halo* , et finalement *meh*). Ces mots ou expressions clés étaient peu nombreux, une demi-douzaine environ, et pouvaient donc être utilisés assez facilement pour rechercher d'autres cas, le cas échéant, dans une *concordance biblique* (qui est en fait un index de mots). Bien sûr, il pouvait y avoir d'autres expressions significatives, outre celles-ci, mais j'ai laissé la question ouverte ; au moins, c'était un point de départ.

L'étape suivante consista en une recherche minutieuse : chaque référence à un mot-clé dans la concordance fut examinée dans la Bible afin de déterminer si elle signalait ou non un argument a fortiori. En réalité, je n'ai pas examiné tous les mots-clés : j'ai recherché toutes les occurrences de ***ekh, ve-ekh, af, af-ki, ve-af, ve-af-ki, hen, ve-hen, halo, va-halo*** *;* mais je n'ai pas eu la patience de rechercher également les mots ***hine, ki*** . Il est rapidement apparu que toutes les occurrences des mots-clés ne signalaient pas un *qal vachomer* (environ 6 % seulement) ; en revanche, j'ai découvert par cette méthode de nombreux nouveaux cas de l'argument, c'est-à-dire des cas non mentionnés dans le Midrash (une vingtaine). Au total, j'ai examiné quelque 500 références dans la Bible. À ce moment-là, mon point était prouvé, puisque j'avais environ trois fois plus d'arguments a fortiori qu'au départ, et il ne semblait pas important de poursuivre la question et d'essayer d'être exhaustif.

Comme je l'ai déjà dit, je n'ai pas immédiatement perçu le rôle logique des mots/expressions clés. Au départ, mon approche était pragmatique et philologique ; mais une fois que j'ai compris que je devais rechercher les opérateurs « si/alors », il est devenu évident qu'une analyse linguistique plus approfondie s'imposait : cette recherche laborieuse est présentée dans le chapitre suivant. Dans ce contexte, j'ai progressivement compris ce qui suit (qui, *a posteriori,* paraît peut-être évident, mais ne l'était pas d'emblée). Alors qu'en hébreu moderne, *« im/az »* sont les équivalents les plus proches et les plus courants de « si/alors », en hébreu biblique, la langue est plus variée :

a. Il existe diverses expressions alternatives pour « si », telles que *hen/hine, reu, ki, ve/u, im, be* ; toutes annoncent un antécédent : behold, see, if, when, because, in, etc. Le préfixe *vav* (et) remplit cette fonction, comme les autres mots, en présentant un contexte dans lequel se produisent certains événements mentionnés ultérieurement.

b. Il existe diverses expressions alternatives pour « alors », telles que *af, ve, ki, im* ; toutes annoncent une conséquence : d'autant plus/moins, donc, ensuite, ainsi, etc. Le mot *af* , souvent traduit par « d'autant plus/moins » (sa lecture a fortiori est caractéristique), signifie plus largement « aussi, de même ». Le mot *ki* , qui en hébreu moderne a généralement le sens restreint de « parce que », possède manifestement en hébreu biblique un champ de sens plus large, incluant même « alors ». L'emploi de *vav* (et) au sens de « alors » se rencontre également en anglais (par exemple : « Appuyez sur le bouton et le moteur démarre »), et ne nécessite donc aucune explication.

c. En hébreu biblique, comme en anglais ou en français, les antécédents et les conséquents n'ont pas besoin d'être introduits par les opérateurs « si » ou « alors

» ; ils peuvent être implicitement compris par le contexte, ou omis pour éviter les répétitions. (De nos jours, on utilise souvent une virgule pour marquer un « alors » implicite dans les textes écrits.) Grammaticalement, les opérateurs logiques sont simplement des conjonctions ; ils servent à relier les phrases de diverses manières.

d. Bien que des expressions comme *hen, af-ki, ve-af-ki, ve-ekh et halo* m'aient initialement permis de découvrir des arguments a fortiori, j'ai finalement réalisé qu'elles n'étaient pas, ou du moins pas entièrement, des facteurs logiquement essentiels dans ces arguments. *Ekh* (comment) et *halo* (n'est-ce pas que) ne sont jamais des opérateurs de « alors » dans les arguments, mais font toujours partie intégrante du conséquent/de la conclusion dans lesquels ils apparaissent, servant de figures de style : comment vas-tu faire cela ? signifie « tu ne peux pas le faire » ; n'est-ce pas que ceci ou cela ? signifie « c'est ceci ou cela ». Quant à *af-ki et ve-af-ki,* bien que la particule *af* serve d'opérateur de « alors » dans les arguments, *ve* et *ki* peuvent jouer un rôle soit comme opérateurs de « si » de l'argument, soit comme opérateurs de « si » ou de « alors » de sa prémisse et/ou de sa conclusion.

sont abordées [60]certaines des subtilités de la signification de mots comme *ve* et *ki* .

Par ailleurs, veuillez noter que mon usage des opérateurs *« si/alors »* est ici très souple et générique (et non exclusivement logique) ; je n'approfondis pas l'analyse pour distinguer les différents types modaux de conditionnement : le conditionnement logique (« *si* »), le conditionnement naturel/temporel (*« quand », « à de tels moments* ») et le conditionnement extensionnel (« *dans de tels cas* »). Les opérateurs « si/alors » de tout argument logique sont bien sûr de modalité logique, mais les

---

60 Pages 73-99.

prémisses et conclusions conditionnelles (le cas échéant) qu'ils renferment peuvent être d'autres types modaux.

3. Les données et leur analyse

Le tableau ci-dessous présente les résultats de ces recherches, ainsi que ma propre liste d'arguments bibliques a fortiori. Je le répète, cette liste n'est pas exhaustive ; certains arguments sont solides, voire irréfutables, d'autres plus faibles, susceptibles de réfutation, mais je les considère tous comme des exemples assez clairs de ce type d'arguments. En regard de chaque référence biblique, j'indique les opérateurs logiques « si/alors » apparents (le cas échéant), et entre parenthèses les expressions a fortiori typiques telles que *hen, hine, lahen, af-ki, ve-af-ki, ve-ekh, halo* , qui m'ont personnellement aidé à trouver le cas, en plus des opérateurs eux-mêmes.

Tableau 4.1 Liste proposée de références bibliques A fortiori

No n.	**RÉFÉRENCE**	**OPÉRATEURS**	**PREMIERS INDICES**
	Livres de la Torah		
1	Genèse 4:24	**ki/ve**	(tradition)
2	Genèse 44:8	**poule/ve**	poule, ve-ekh
3	Exode 6:12	**poule/ve**	poule, ve-ekh
4	Nombres 12:14	**-/-**	halo
5	Deut. 31:27	**poule/af**	poule, ve-af-ki
	Livres historiques		

6	1 Samuel 14:29-30	**reu/af**	af-ki
7	1 Sam. 21:6	**ki/af**	ve-af-ki
8	1 Sam. 23:3	**hine/af**	hine, ve-af-ki
9	2 Samuel 4:10-11	**ki/af**	af-ki, halo
10	2 Samuel 12:18	**hine/ve**	hine, ve-ekh
11	2 Sam. 16:11	**hine/af**	hine, ve-af-ki
12	1 Rois 8:27	**hine/af**	hine, af-ki
13	2 Chroniques 6:18	**hine/af**	hine, af-ki
14	2 Rois 5:13	**ki/af**	ve-af-ki
15	2 Rois 10:4	**hine/ve**	hine, ve-ekh

Tableau 4. 2 (suite).

	Autres livres		
16	Job 4:17-19	**poule/af**	poule, af
17	Job 15:15-16	**poule/af**	poule, af-ki
18	Job 25:5-6	**poule/af**	poule, af-ki
19	Ps. 78:20	**poule/gam,im**	poule
20	Ps. 94:9	**-/-**	halo
21	Ps. 94:9	**je suis/-**	halo
22	Ps. 94:10	**-/-**	halo
23	Proverbes 11:31	**poule/af**	poule, af-ki
24	Proverbes 15:11	**ki/af**	af-ki
25	Prov. 19:7	**ki/af**	af-ki
26	Proverbes 19:10	**ki/af**	af-ki
27	Proverbes 21:27	**ki/af**	af-ki
28	Jér. 12:5	**ki/ve**	ve-ekh
29	Jér. 12:5	**u/ve**	ve-ekh
30	Ézéchiel 15:5	**hine/af**	hine, af-ki
31	Dan. 2:9	**lahen/ve**	Lahen

On constate qu'il existe au moins 31 cas de « a fortiori » dans le Tanakh, dont 5 dans quatre livres de la Torah proprement dite, et 26 autres dans onze autres livres (en comptant Samuel et les Rois comme deux livres chacun). Certains de ces arguments sont répétitifs et ne devraient peut-être pas être considérés comme distincts. Par exemple, 1 Rois 8:27 et 2 Chroniques 6:18 constituent assurément un seul et même argument, rapporté dans deux

livres différents. Les trois arguments de Job pourraient être considérés comme une seule et même idée, malgré de légères variations verbales ; de même pour les deux arguments de Jérémie. Les deux arguments du Psaume 94:9 ont la même prémisse principale et pourraient être considérés comme un argument composé. En revanche, le Psaume 78:20 pourrait être vu comme deux arguments ayant les mêmes prémisses mais des conclusions distinctes, plutôt que comme un seul argument avec une conclusion composée. Ainsi, le nombre total peut être aussi faible que 26, ou aussi élevé que 32, selon la méthode de comptage. En tout état de cause, le tableau ci-dessus peut être résumé comme suit :

Tableau 4.3 Fréquences des opérateurs A fortiori

OPÉRATEURS	**(HÉBREU)**	**FRÉQUENCE**	**LIEUX**
ki/af	כי/אף	7	1S, 2S, 2K, Pr.
poule/af	הן/אף	5	Dt, Jb, Pr.
hine/af	הנה/אף	5	1S, 2S, 2K, 2C, Ez.
reu/af	ראו/אף	1	1S.
ki/ve	כי/ו	2	G, Jr.
u/ve	ו/ו	1	Jr.
poule/ve	הן/ו	2	G, Ex.
hine/ve	הנה/ו	2	2S, 2K.
lahen/ve	להן/ו	1	Dn.
poule/gam,im	הן/גם,אם	1	Ps.
je suis/-	.../אם	1	Ps.
-/-	.../...	3	N, Ps.

Nous constatons que, d'une manière générale, les mots-clés et expressions clés, et plus significativement leurs combinaisons, semblent être répartis assez uniformément dans la Bible : le langage est globalement assez homogène. Certains livres, comme le Lévitique, Josué, les Juges et d'autres, ne présentent, à ma connaissance, aucun argument a fortiori ; mais je ne vois aucune raison pour qu'ils en présentent, ni ce que l'on pourrait en déduire (peut-être que quelqu'un d'autre le découvrira un jour). Si l'on tient compte de la datation traditionnelle des locuteurs mentionnés dans chacun des arguments ci-dessus, on obtient les résultats suivants :

Tableau 4.4 A fortiori Arguments : Par qui, à quelle fréquence, quand

CONFÉRENCIER	FRÉQUENCE	RENCONTRES TRADITIONNELLES
Lemech	1	Avant le déluge
Les frères de Joseph	1	Patriarcal
Moïse	5	Sinaïtique
Dieu (par l'intermédiaire de Moïse)	1	Sinaïtique
Éliphaz	2	Sinaïtique
Bildad	1	Sinaïtique
Jonathan	1	Royaume-Uni
David	3	Royaume-Uni
Les hommes de David	2	Royaume-Uni
Asaph	1	Royaume-Uni

Salomon	7	Royaume-Uni
Les serviteurs de Naaman	1	Royaume du Nord
Les dirigeants de Jezreel	1	Royaume du Nord
Dieu (par l'intermédiaire de Jérémie)	2	Fin du Premier Temple
Dieu (par l'intermédiaire d'Ézéchiel)	1	Fin du Premier Temple
Nabuchodonosor	1	Premier exil.

Le tableau ci-dessus montre que, hormis quatre arguments attribués à Dieu, 21 (68 %) sont avancés par des Juifs et 6 (19 %) par des non-Juifs. Ainsi, à en juger par les seules sources bibliques, ce type de raisonnement semble être majoritairement juif, bien que non inconnu des non-Juifs. Mon propos n'est pas raciste ; je souhaite simplement susciter l'intérêt pour les études historiques de la logique. Il serait intéressant de savoir si des arguments similaires apparaissent, par exemple, dans des épigraphes ou des documents sumériens, babyloniens, égyptiens, cananéens, assyriens ou grecs ; et si oui, à quelle époque et avec quelle fréquence.

De plus, sur 31 cas, seuls 2 sont pré-sinaïtiques ; 9 (29 %) datent de l'époque de Moïse, soit environ du XIIIe siècle avant notre ère ; 14 (45 %) proviennent des monarchies de Saül, David et Salomon, approximativement du milieu du IXe/milieu du VIIIe siècle avant notre ère ; et les 6 restants (19 %) datent de la période allant de la division du royaume à l'exil babylonien, approximativement du milieu du VIIIe/milieu du IVe siècle avant notre ère.

Au cours de ces recherches, j'ai envisagé que le langage biblique employé pour les arguments a fortiori (et éventuellement pour d'autres types de raisonnement) puisse servir d'outil de datation, permettant de résoudre les divergences entre traditionalistes et critiques bibliques quant à l'âge et à l'attribution des différents livres de la Bible. Cependant, au vu des résultats présentés, je ne vois personnellement aucune conclusion définitive possible à cet égard (même en considérant la datation proposée par l'école critique au lieu de la datation traditionnelle).

La seule conclusion générale que je puisse tirer est que l'argument a fortiori était une forme de raisonnement assez courante dès les débuts du récit biblique et jusqu'à sa fin, avec une fréquence maximale entre le IXe et le VIIIe siècle avant notre ère. Finalement, la conclusion pertinente est peut-être que l'hypothèse de certains critiques selon laquelle la plupart des premiers livres de la Bible auraient été composés, ou du moins compilés, bien plus tard que la tradition ne le prétend, c'est-à-dire à peu près en même temps que la plupart des livres plus récents, n'est pas, sinon invalidée, du moins *pas justifiée* par ces données. En effet, si cette hypothèse était vraie, on s'attendrait à un usage plus fréquent, voire plus fréquent, de l'argument a fortiori dans les livres plus récents que dans les plus anciens. Mais même cette conclusion reste à peine probabiliste et sujette à débat.

4. Synthèse des résultats

Revenons-en maintenant à la discussion concernant le nombre d'arguments a fortiori dans la Bible. Je tiens d'abord à préciser que je doute fortement qu'Esther 9:12 puisse être considéré comme un véritable argument *qal vachomer* ; je le démontre en détail dans le chapitre suivant, déjà mentionné. J'ajouterai que, bien que *la Genèse Rabbah* prétende contenir la tradition

incontestable et la vérité définitive en la matière, son erreur apparente de n'énumérer que 10 arguments *qal vachomer* dans la Bible, alors qu'il y en a manifestement au moins trois fois plus, nous permet d'évaluer ses affirmations avec beaucoup plus de rigueur et de douter que cette dixième affirmation puisse réellement être qualifiée de *qal vachomer* .

Je parle d'erreur « apparente » car on pourrait toujours avancer l'argument selon lequel les dix affirmations retenues par le Midrash possédaient, d'une manière cachée , une *particularité* que les autres n'avaient pas. De fait, un rabbin que je connaissais, Rabbi Alexandre Safran de Genève, informé par moi de la découverte d' arguments *qal vachomer* autres que les dix du Midrash, a précisément présenté cet argument.

Il convient de souligner qu'aucune *distinction formelle ou linguistique n'est possible* , c'est évident : toutes nos découvertes et intuitions le prouvent et c'est incontestable. Dès lors, comme toujours en pareille situation, les défenseurs de la foi doivent se rabattre sur des interprétations homilétiques ou mystiques et prétendre que ces dix affirmations possèdent une portée éthique, historique ou cabalistique particulière, absente des autres. Je laisse ce soin à qui de droit.

Une défense plus intrigante m'a été suggérée par un ami, Sammy Soussan, étudiant dans un *kollel* (groupe d'étude talmudique) à Aix-les-Bains. Il m'a demandé de vérifier si les dix arguments *qal vachomer du Midrash* ne seraient pas simplement *des exemples* de dix *types formels distincts* , dont la typologie, et aucune autre, se répéterait dans la vingtaine d'autres cas que j'ai trouvés. Ma première réaction a été que cette hypothèse était peu probable, car mes études formelles ont révélé que le nombre de formes distinctes est (selon la méthode de comptage) de deux, quatre ou huit, mais pas dix (ni cinq).

Comme nous l'avons vu précédemment, un a fortiori peut être positif ou négatif, sujet ou prédicat (s'il est catégorique), antécédent ou conséquent (s'il est conditionnel). Concernant les dix (ou onze) a fortiori midrashiques, ils présentent les formes logiques suivantes (la plus naturelle, bien qu'ils puissent être reformulés autrement) : 2 sont sujets positifs, 3 sont sujets négatifs, 2 sont prédicatifs positifs et 2, 3 ou 4 sont antécédentaires positifs ; plus précisément :

Genèse 4:24 est un sujet négatif ;

Genèse 44:8 est un prédicat positif ;

Exode 6:12 est un sujet négatif ;

Nombres 12:14 est subjectif positif;

Deut. 31:27 est un prédicat positif ;

1 Sam. 23:3 est un antécédent positif;

Jér. 12:5 a deux antécédents positifs ;

Ézéchiel 15:5 est un sujet négatif ;

Prov. 11:31 est subjectif positif;

Esth. 9:12 est un antécédent positif (si tant est qu'il y en ait un).

Il est intéressant de noter que Genèse 4:24 et Ézéchiel 15:5 sont tous deux de forme négative subjective, car si (a) on n'adopte qu'une seule des deux listes midrashiques d' arguments *qal vachomer* , et non une fusion des deux (bien que les deux soient considérées comme également valides), et (b) si l'hypothèse de Soussan s'avère correcte, alors ces deux arguments, a fortiori, devraient être de même forme, ce qui est le cas. Néanmoins, cette hypothèse est erronée, car sa principale prédiction, à savoir que la liste midrashique des dix arguments comprend dix (ou cinq) formes distinctes, ne peut être confirmée.

Aucun de ces cas, pris au sens strict, ne présente une forme prédicatale négative, une forme antécédentale négative, ni une forme conséquentielle ; par conséquent, si l'on peut tout au plus dire que le Midrash suggère les formalités du « a fortiori », il ne les représente pas toutes. De plus, on peut démontrer, cas par cas, que tous les « a fortiori » bibliques, reconnus comme tels dans la présente étude, s'intègrent parfaitement à notre classification ; autrement dit, en ce qui concerne les données disponibles, cette classification est exhaustive. Ce raisonnement semble réfuter la défense proposée : nous pouvons affirmer avec certitude que le Midrash n'est pas une taxonomie.

On pourrait aussi envisager que la liste midrashique des dix arguments *qal vachomer révèle dix types de phraséologie* . Cette question linguistique comporte divers aspects : on peut s'intéresser tour à tour aux opérateurs individuels, à leurs combinaisons, aux mots-clés/expressions clés ou à leurs combinaisons. On peut également se demander si la liste midrashique se limite précisément à dix expressions de ce type, et si ce nombre est exhaustif au regard des nouvelles découvertes.

Premièrement, il faut admettre que la liste midrashique ne couvre pas *tous* les opérateurs individuels ni leurs combinaisons présents dans la Bible, a fortiori. Concernant les opérateurs de condition, elle inclut *hen, hine, ki, u,* mais ignore *reu, im, lahen* ; concernant les opérateurs de liaison, elle inclut *ve, af, meh* , et ignore *gam, im* . Ces omissions sont discutables : les phrases concernées pourraient être construites ou comprises sans interpréter ces mots comme des opérateurs ; mais en tout cas, le nombre total n'est pas de dix (il est de sept dans la liste midrashique et de onze dans la mienne).

En ce qui concerne les combinaisons d'opérateurs, bien que la liste mentionne *ki/ve, u/ve, hen/ve, hen/af, hine/af,*

-/meh, -/- , elle omet la combinaison la plus fréquente *ki/af* , ainsi que *hine/ve, lahen/ve, reu/af, hen/gam,im, im/-* ; et dans tous les cas, encore une fois, le nombre total n'est pas de dix (mais 6-7 dans le Midrash, et 12-13 à mon avis).

Quant au nombre de mots-clés/expressions clés présentés par le Midrash, il est également de neuf : *hen, hine, ki, u/ve, ve-ekh, halo, ve-af-ki, af-ki* et *meh* , quelle que soit la manière dont on organise la liste. À moins, bien sûr, de considérer le *u* signalant l'antécédent de la seconde partie de Jér. 12:5 et le *ve* qui signale le conséquent de Gen. 4:24 comme deux termes distincts, ce qu'ils sont par leur signification (*u* = si, *ve* = alors), bien que leur orthographe diffère (vav). Dans ce cas, et en conservant Esth. 9:12, on obtient le nombre souhaité de dix mots-clés/expressions clés distincts dans le Midrash. Cependant, le Midrash n'est pas exhaustif à cet égard ; en effet, dans une perspective plus large, il manque quatre ou cinq expressions, à savoir : *reu, im* (comme « si » ou comme « alors ») *, gam et lahen* .

En ce qui concerne les combinaisons de mots/expressions clés, étant donné que deux des cas répertoriés par le Midrash utilisent la même langue (*hen/ve-ekh* dans Gen. 44:8 et Exod. 6:12), il n'y a que neuf combinaisons, même si, comme Rachi, nous incluons Gen. 4:24 (*ki/ve*). Dans la liste, on ne peut pas inclure Ézéchiel 15:5 (puisque son *hine/af-ki* est alors exclu). Cependant, si l'on considère Jérémie 12:5 comme un seul *qal vachomer* au lieu de deux, mais un seul qui révèle deux phraséologies, et si l'on inclut Genèse 4:24 dans la liste sans exclure Ézéchiel 15:5, et bien sûr (contrairement à ma recommandation) sans omettre Esther 9:12, on obtient le nombre souhaité de dix combinaisons distinctes d'expressions clés. Mais là encore, ce nombre n'est pas exhaustif, car il ignore des combinaisons comme *reu/af-ki, ki/ve-af-ki,* etc.

En résumé : il faut reconnaître au Midrash le mérite de révéler des expressions cruciales comme *ve-ekh, halo, ve-af-ki* , etc., qui signalent des arguments *de type qal vachomer* (bien que ce ne soit pas systématique). Il comprend dix (ou onze) exemples bibliques (j'estime plutôt neuf ou dix) de *qal vachomer* ; or, ces exemples illustrent dix expressions clés et dix combinaisons de celles-ci. *Cependant,* la liste des dix cas dressée par le Midrash est assurément *incomplète* , que ce soit d'un point de vue statistique, logique ou linguistique.

Nous n'avons donc trouvé aucune justification scientifique à la liste midrashique de *seulement dix* Les arguments *de qal vachomer* . Il faut considérer, à cet égard, qu'il s'agit au mieux d'un ensemble d'exemples partiel et aléatoire. Si l'auteur de la liste visait l'exhaustivité ou la systématicité quant au nombre d'exemples, aux formalités logiques ou aux formes linguistiques, il a échoué : sa recherche était bâclée. La seule issue possible à ces conclusions est, suivant l'hypothèse de Safran, de supposer que l'auteur avait des motivations homilétiques ou mystiques dans sa sélection.

5. Le langage biblique a fortiori

Tiré de Logique judaïque *(1995), chapitre 6.*

Dans cet essai, mon objectif est d'analyser le langage effectivement utilisé dans les déclarations bibliques a fortiori. Une étude empirique, sans idées préconçues.

1. Introduction

Un biblique a fortiori Comme nous l'avons vu, un argument se compose généralement de deux phrases plus ou moins explicites : la prémisse mineure et la conclusion. La prémisse majeure est toujours plus ou moins tacite. Ces prémisses et la conclusion peuvent être, l'une ou les deux, catégoriques ou conditionnelles, et peuvent être exprimées pleinement ou être en partie seulement sous-entendues.

La prémisse et la conclusion sont généralement, mais pas toujours, introduites par les mots « si » et « alors », respectivement. Cependant, il arrive que ces mots-clés ne concernent pas l'argument dans son *ensemble* , mais appartiennent plutôt *à* des propositions subordonnées. Notre tâche consiste donc ici à distinguer et à éviter toute confusion entre les opérateurs « si » et « alors » (le cas échéant) qui encadrent l'antécédent (la prémisse) et le conséquent (la conclusion) de l'argument, et les opérateurs (le cas échéant) qui interviennent au sein de ces phrases. [61]

---

61 J'ai consulté diverses traductions de référence : pour le Pentateuque, Samuel et les Rois, principalement les éditions Soncino plus classiques ; pour les Psaumes, *le Metsudah.* Pour les Psaumes, je me réfère *aux Tehillim* , et pour le reste à *la Bible de Jérusalem* . J'ai parfois dû apporter de légères

2. Dans les livres de la Torah

Genèse 4:24. Lemekh ben Methushael :

> « Si (***ki***) : Caïn sera vengé sept fois,
>
> puis (***ve***): Lemekh [sera vengé] soixante-dix fois sept fois.

Lecture de Rachi : Si le châtiment de Caïn, qui a tué volontairement, a été retardé de sept générations, le châtiment [de mon Lemekh]sera certainement différé de plusieurs fois sept, puisque j'ai tué involontairement.

Les opérateurs conditionnels de cet argument sont ***ki/ve*** . Je dois dire que sans le commentaire de Rachi, ce verset me semblerait assez obscur. Cela témoigne peut-être de son ancienneté. Quoi qu'il en soit, on peut accepter l'interprétation de Rachi comme un argument a fortiori. Le contexte narratif qu'il tire de la tradition est que Lemekh tua Caïn accidentellement lors d'une chasse au cerf.

Il convient de noter que cet argument a fortiori n'est pas parfaitement construit ; bien que le passage de l'intentionnel à l'involontaire (la prémisse majeure tacite) soit effectivement a fortiori, la transition de sept (dans la prémisse mineure) à soixante-dix-sept (dans la conclusion) ne respecte pas la règle du « *dayo* » (suffisance) : elle implique une extrapolation, qui peut se justifier par induction, mais qui est faible du point de vue

---

modifications au choix ou à l'ordre des mots, selon les besoins de notre analyse. Je m'efforce d'expliquer les positions que j'ai adoptées ; toutefois, en cas de similitudes, j'évite les répétitions. (Les personnes sensibles à la mystique trouveront peut-être intéressant de noter, au passage, le contenu des passages bibliques que cette recherche a permis de rassembler ; leur message collectif, en quelque sorte.)

déductif. Cependant, bien qu'il s'agisse d'un passage biblique, il ne bénéficie d'aucune autorité halakhique susceptible de soutenir un raisonnement non *dayo* , car il s'agit d'une déclaration privée de Lemekh, et non d'une affirmation d'origine divine ou prophétique.

Genèse 44:8. Les frères de Joseph :

> «Voici (***hen***) : l'argent que nous avons trouvé à l'ouverture de nos sacs, nous te l'avons rapporté du pays de Canaan;
>
> alors (***ve***): comment (*ekh*) volerions-nous dans la maison de ton seigneur de l'argent ou de l'or ?

Ici, les opérateurs « si/alors » sont ***« hen » et « ve »*** . *« Hen »* (voici) signale la présentation d'une preuve, tandis que *« ve »* (et) présente l'inférence à en tirer. L'expression *« ekh »* (comment) fait partie de la conclusion et sert, de manière rhétorique, à nier la capacité des frères à voler ; elle signifie littéralement : compte tenu des preuves, « comment pourrait-on logiquement soutenir » une telle affirmation (que les frères voleraient) ? Ainsi, *« ekh »* signifie *la nécessité* de nier une affirmation : elle a *une fonction modale* ; et l'on peut donc la considérer comme qualifiant la relation globale entre la ou les prémisses et la conclusion, plutôt que comme un simple qualificatif interne à la conclusion.

Exode 6:12. Moïse :

> «Voici (***hen***) : les enfants d'Israël ne m'ont pas écouté;
>
> alors (***ve***) : comment (*ekh*) Pharaon m'entendra-t-il ?

Même langage que dans le cas précédent.

Nombres 12:14. Dieu :

> *supposer* que :] si son père lui avait craché au visage, ne devrait-elle pas se cacher de *honte* pendant sept jours ? »
>
> [De même, puisque Dieu est en colère contre elle,] qu'elle soit enfermée hors du camp pendant sept jours. »

Dans ce cas, l'argument dans son ensemble, bien que clairement a fortiori dans son intention, est exprimé *sans opérateurs « si »/« alors » explicites* (ce qui n'est pas problématique, mais une manière de s'exprimer courante dans toutes les langues). La prémisse énoncée est une proposition conditionnelle, avec *« ve »* comme opérateur « si », mais sans opérateur « alors » explicite ; l'expression *« halo »* sert un but rhétorique dans le conséquent. La conclusion (comme nous l'avons vu dans notre analyse technique précédente), bien qu'énoncée comme une proposition catégorique, doit être lue comme une proposition conditionnelle dépourvue d'opérateurs explicites ; sa clause antécédente tacite étant le fait de la désapprobation divine, tandis que son conséquent est similaire à celui de la prémisse.

Concernant le *terme « halo »* (n'est-ce pas cela ?), il exprime chez le locuteur et provoque chez l'auditeur une certaine disposition d'esprit, qui n'est ni spécifiquement hébraïque ni orientale, mais se retrouve également dans la logique formelle occidentale. Son rôle est de nous rappeler la formalité suivante : « si X, alors Y » signifie que X *ne peut* exister sans Y, et non simplement que X et Y se sont produits simultanément. Ainsi, *« halo »* , comme *« ekh »* , est une modalité, bien que de polarité opposée ; tandis que *« ekh »* signifie « devoir nier » (= ne peut affirmer), *« halo »* signifie « ne peut qu'affirmer » (= doit affirmer) ; et, en dernière analyse, une telle modalité peut tout aussi bien être considérée comme concernant la

relation antécédent-conséquent dans son ensemble, plutôt que la seule partie conséquente.

Deutéronome 31:27. Moïse :

> «Voici (***hen***) : alors que (*be*) je suis encore vivant avec vous aujourd'hui, vous avez été rebelles contre le Seigneur;
>
> « Combien plus encore (***af***) : dans le temps (*ki*) après ma mort, alors (*ve*) [c'est-à-dire serez-vous rebelles] ? »

Ici, je suggère que le « si/alors » de l'argument a fortiori soit en réalité ***« hen/af »*** . La prémisse est une proposition conditionnelle dont l'opérateur « si » est *« être »*, sans opérateur « alors » explicite. La conclusion est également une proposition conditionnelle, dont l'opérateur « si » est *« ki » , et l'opérateur « alors » est « ve »* (signifiant « donc » ou « pareil »), impliquant tacitement « vous serez rebelles ». L'expression effectivement utilisée dans le texte est *« ve af ki »* , mais les éléments de cette expression jouent des rôles distincts dans l'énoncé, raison pour laquelle je les ai légèrement réorganisés.

3. Dans les livres historiques

1 Samuel 14:29-30. Jonathan :

> «Voyez (***reu***) : parce que (*ki*) j'ai goûté un peu de ce miel, comme (*ki*) mes yeux se sont illuminés.»
>
> Combien plus (***af***) : si (*ki*) par hasard le peuple avait mangé librement aujourd'hui du butin de ses ennemis qu'il avait trouvé, alors (*ki*) n'y aurait-il pas eu un massacre beaucoup plus grand parmi les Philistins ?

Ici, le *qal vachomer* est une proposition subordonnée de type « si/alors », signalée par ***reu/af*** , contenant deux propositions subordonnées de type « si/alors », signalées

par *ki/ki* , qui sont respectivement la prémisse mineure et la conclusion de l'argument. (Notez l'inversion de l'antécédent et du conséquent dans la prémisse par souci de clarté logique. L'ordre initial, inversé, sert uniquement un but rhétorique : du phénomène à son explication, de l'effet à la cause – il s'agit d'une présentation didactique.) Le principe *de dayo* (suffisance) est ignoré.

1 Samuel 21:6. David :

> « En vérité (***ki***): quand (*be*) je suis sorti, bien que (*ve*) ce ne fût qu'un voyage ordinaire, pourtant (*im*) les femmes nous ont été tenues à l'écart pendant ces trois jours, et (*ve*) les vases des jeunes hommes étaient saints ;
>
> combien plus (***af***) : quand (*ki*) aujourd'hui il y aura du pain saint dans les vases, alors (*ve*) [c'est-à-dire avons-nous évité les femmes et gardé saints les vases des jeunes hommes].

Dans ce cas, le *vachomère qal* proprement dit est formé avec les opérateurs ***ki/af*** . Il comporte une proposition conditionnelle, avec un antécédent composé et un conséquent composé, comme prémisse (ici réorganisés pour plus de clarté) ; et une autre, avec un antécédent simple et un conséquent composé tacite mais suffisamment évident, comme conclusion. Les opérateurs (*be/im*) et les conjonctions (*ve*) dans la prémisse, et celles dans la conclusion (*ki/ve*), ne doivent pas être comptées parmi les opérateurs de l'argument en tant que tels.

1 Samuel 23:3. Les hommes de David :

> «Voici (***hine***): ici, en (*be*) Juda [=notre propre territoire], nous avons peur;

> combien plus (***af***): si (*ki*) nous allons à Keilah [=territoire ennemi], alors (*ve*) [c'est-à-dire aurons-nous peur] »

Ici, les opérateurs du « a fortiori » sont ***hine/af*** . La prémisse est conditionnelle, son antécédent étant marqué par *be* , mais son conséquent n'en porte aucun (comme c'est souvent le cas dans toutes les langues). La conclusion est annoncée par la phrase *ve af ki* : le *af* de cette phrase appartient, comme nous l'avons dit, à la construction *qal vachomer , tandis que le ve* de *ve af ki* sert à impliquer le conséquent de la conclusion, l'assimilant au conséquent de la prémisse (et c'est pourquoi il est laissé tacite dans le texte, pour éviter les répétitions), et le *ki* de *ve af ki* se réfère à l'antécédent de la conclusion.

2 Samuel 4:10-11. David :

> « Si (***ki***) : [quand] quelqu'un me disait : « Voici, Saül est mort » et (*ve*) il était à ses propres yeux comme s'il avait apporté une bonne nouvelle, alors (*ve*) je le saisissais et (*ve*) je le tuais à Ziklag en guise de récompense.

À plus forte raison (***af***) : lorsque (*ki*) des hommes méchants ont tué un homme juste dans sa maison, sur son lit, alors (*ve*) maintenant ne (*halo*) redemanderai-je pas son sang de ta main et (*ve*) ne te retirerai-je pas de la terre ?

Dans ce cas, les opérateurs « si/alors » de l'argument sont ***ki/af*** . La prémisse mineure est une proposition conditionnelle, dont les deux thèses sont composées, sans opérateur « si » explicite (à moins que le *ki initial* n'ait une double fonction, pour éviter la répétition de *« **ki** ki »*) et avec *ve* comme opérateur « alors ». La conclusion est également une proposition conditionnelle, avec un conséquent composé, dont les opérateurs sont *ki/ve* . Les

occurrences supplémentaires de *ve* servent à signaler des antécédents ou des conséquences composés. Le principe de Dayo est respecté.

2 Samuel 12:18. Les serviteurs de David :

> «Voici (***hine***): alors que (*be*) l'enfant était encore en vie, [la douleur de David était si grande que] nous lui avons parlé, et (*ve*) il n'a pas écouté notre voix;
>
> alors (***ve***): comment (*ekh*) allons-nous lui dire que l'enfant est mort, de sorte que (*ve*) il se fasse du mal ?

Dans ce cas, les opérateurs du *qal vachomer* dans son ensemble sont ***hine/ve*** , et ceux-ci encadrent deux propositions conditionnelles. L'une, la prémisse, a *be* comme opérateur si, mais aucun opérateur alors visible (et en effet, une partie de son conséquent composé est également tacite) ; l'autre, la conclusion, n'a pas d'opérateur si visible, bien qu'elle ait ve *comme* opérateur alors (*ekh* sert un but rhétorique interne dans la conclusion : sans *ekh,* la conclusion serait simplement hypothétique « si nous le lui disons, il se fera du mal », *ekh* signale une poursuite du raisonnement par apodose « nous ne voulons pas qu'il se fasse du mal, donc nous ne pouvons pas le lui dire »).

de noter que l'argument a fortiori est lui-même inclus dans une relation antécédent/conséquent plus large (non représentée ci-dessus), exprimée par *ki* (parce qu'ils pensaient ainsi) et *ve* (donc ils craignaient de le lui dire). Toutes ces propositions imbriquées peuvent prêter à confusion ; c'est pourquoi il est important d'analyser attentivement leur hiérarchie logique si l'on veut bien comprendre ce qu'est un argument a fortiori *en tant que tel* . Le principe *de Dayo* est ignoré.

2 Samuel 16:11. David :

> «Voici (***hine***) : mon fils, qui est sorti de mon corps, cherche ma vie [pourtant, je ne réagis pas] ;
>
> combien plus (***af***) : dans le cas (*ki*) de ce Benjaminite maintenant [qui est moins proche], et qu'il me maudit, alors (*ve*) devrais-je le laisser tranquille ; car le Seigneur le lui a ordonné.

Ici, l'argument est signalé par ***hine/af*** . La prémisse est une proposition conditionnelle sans opérateur explicite, et dont le conséquent tacite est impliqué par la conclusion. La conclusion interprète le *ki* de l'expression *ve af ki* comme opérateur « si » et, pourrait-on dire, son *ve* comme opérateur « alors ». Plus précisément, la conclusion, ayant un conséquent explicite, peut se passer de la conjonction *ve* , qui sert plutôt à impliquer le conséquent tacite de la prémisse.

Quant à l'expression « car l'Éternel le lui a ordonné », sa fonction est de renforcer le lien entre l'antécédent et le conséquent dans la prémisse et la conclusion ; car aucun de ces liens n'est automatique, mais ils découlent d'un choix volontaire de David. On pourrait objecter que la latitude accordée au fils d'un roi ne s'applique pas à un simple sujet comme Shimeï (le Benjaminite en question) ; dans ce cas, l'argument de David semble faible : au pire, il dissimule passivité ou fatalisme, au mieux, il témoigne de miséricorde dans l'épreuve. C'est pourquoi David doit s'expliquer, clarifier sa motivation et souligner son attitude générale d'acceptation de la volonté divine. Une fois les liens de causalité ainsi établis, le *qal vachomer* peut se dérouler avec plus de crédibilité.

1 Rois 8:27 et 2 Chroniques 6:18. Salomon :

> «Voici (***hine***), le ciel et le ciel des cieux ne peuvent te contenir;

> combien moins (***af***) : dans le cas (*ki*) de cette maison que j'ai construite, (*ki*) Dieu habitera-t-il vraiment sur la terre, c'est-à-dire [sera-t-il contenu dans cette maison]?

Ici, le « a fortiori » est exprimé par ***« hine/af »*** . La prémisse est catégorique, ne nécessitant aucun opérateur ; et la conclusion utilise l'opérateur *« ki »* à la fois pour son antécédent et son conséquent, le premier dérivant de l'expression *« af ki »* , et le second étant énoncé dans le texte original avant même la prémisse, avec le conséquent de la conclusion (qui est ici déplacé à juste titre en dernière position).

2 Rois 5:13. Les serviteurs de Naaman :

> « Accordant (***ki***) : si le prophète t'avait ordonné de faire quelque chose de grand, ne l'aurais-tu pas (*halo*) fait ? »
>
> « Combien plutôt (***af***) : il te dit [simplement] : lave-toi et sois pur ? alors (*ve*) [tu dois le faire] »

Dans cet argument, ***ki*** et ***af*** pourraient être extraits de la phrase clé *ve af ki* comme les opérateurs « si » et « alors » de l'argument a fortiori dans son ensemble. La prémisse est une proposition conditionnelle, dépourvue d'opérateurs explicites (bien qu'elle contienne l'expression rhétorique *halo*). La conclusion se compose d'un antécédent explicite avec un opérateur « si » implicite, et d'un conséquent implicite impliqué par le *ve explicite* dans la phrase clé. (Cette interprétation est sujette à débat : on pourrait tout aussi bien considérer *ki* comme l'opérateur « si » de la conclusion, ou de la prémisse ; ou encore lui attribuer un triple rôle. Voir également Prov. 15:11 ci-dessous.)

2 Rois 10:4. Les chefs de Jizreel en Samarie :

> «Voici (***hine***) : les deux rois [Joram et Achazia, qui étaient des hommes puissants], ne se tinrent pas devant lui [Jéhu] ;
>
> alors (***ve***): [nous, qui sommes relativement faibles,] comment (*ekh*) allons-nous nous tenir [devant lui] ?

Dans ce cas, le « a fortiori » est signalé par ***« hine/ve »*** . La prémisse et la conclusion ne comportent pas d'opérateurs explicites car, bien qu'explicitement catégoriques, elles sont implicitement de forme conditionnelle. Le principe *de Dayo* est respecté.

4. Dans d'autres livres

Job 4:18-19. Éliphaz le Témanite :

> «Voici (***hen***) : Il ne fait pas confiance à ses serviteurs, et (*u*) à ses anges il reproche la folie;
>
> combien plus (***af***) : ceux qui habitent des maisons d'argile, dont le fondement est dans la poussière [se méfie-t-il et les accuse-t-il de folie] ?

Job 15:15-16. Éliphaz le Témanite :

> «Voici (***hen***) : Il ne fait pas confiance à ses saints; et (*ve*) les cieux ne sont pas purs à ses yeux.
>
> Combien moins (***af***) : celui qui (*ki*) est abominable et impur, l'homme qui boit l'iniquité comme de l'eau [lui fait-il confiance ou le considère-t-il pur] !

Job 25:5-6. Bildad le Shuhite :

> «Voici (***hen***) : même la lune n'a point d'éclat, et (*ve*) les étoiles ne sont point pures à ses yeux ;
>
> combien moins (***af***) : l'homme, qui (*ki*) est un ver [est brillant et pur à Ses yeux] ?

Dans le livre de Job, on trouve trois arguments a fortiori de formulation et de signification très similaires, à savoir que l'homme ne peut juger Dieu, étant infiniment inférieur à Lui moralement. Dans chaque cas, les opérateurs de l'argument sont ***hen/af*** . Les deux derniers cas impliquent l'expression *af ki* ; tandis que le premier cas contient *af* sans *ki* , ce qui prouve incidemment que le mot *af* peut être utilisé indépendamment de *ki* .

Psaume 78:20. Asaph :

> «Voici (***hen***) :Il frappa un rocher, puis (*ve*) les eaux coulèrent et (*u*) des torrents jaillirent.»
>
> Dans ce cas (***gam***) : du pain qu'Il peut donner ; y a-t-il le moindre doute que (***im***) : Il préparera de la viande pour Son peuple ?

L'opérateur « si » de l'argument est ***« hen »*** , et ***« gam »*** et ***« im »*** semblent être ses opérateurs « alors ». La prémisse est une proposition conditionnelle, sans opérateur « si », mais avec *« ve »* comme opérateur « alors » vers un conséquent composé. La conclusion est double, composée de catégoriques. La prémisse majeure implicite doit être, a fortiori, qu'il est tout aussi difficile (ou plus difficile) de

faire jaillir de l'eau d'un rocher que de fournir du pain et de la viande. Incidemment, « Asaph » fait probablement référence au Lévite servant au Temple sous le règne de David, mentionné dans 1 Chroniques 16:7.

Psaume 94:9-10. Moïse :

> « Celui qui a implanté l'oreille, n'entend-Il pas *?* »
>
> « S'il ***a*** formé l'œil, ne voit-il pas *?* »
>
> « Celui qui châtie les nations, ne réprimande- t [- *il pas* l'individu]? »

Nous avons ici trois arguments *qal vachomer distincts* , avec la même intention (dans chaque cas, la conclusion est plus facile à réaliser que la prémisse [62]). L'un d'eux utilise ***« im »*** comme opérateur « si », mais deux n'en utilisent pas ; et aucun n'utilise d'opérateur « alors », bien que tous trois emploient l'expression rhétorique *« halo »* .

Proverbes 11:31. Salomon :

> «Voici (***hen***) : le juste sera récompensé sur la terre :
>
> combien plus (***af***) : les méchants et les pécheurs, ainsi (*ki*) [c'est-à-dire seront rétribués sur terre].

Cette affirmation est a fortiori uniquement si le terme « récompense » est interprété négativement, comme dans : « si le juste (qui a peu de péchés) doit être *puni* ici-bas, à plus forte raison le méchant et le pécheur (qui ont beaucoup de péchés) le seront -*ils* » (il s'agit d'un sujet positif « du mineur au majeur », valide). Si le terme

---

62 Cependant, la véracité des deux premières propositions est sujette à caution. Cela devient évident si l'on applique un raisonnement similaire aux êtres humains et que l'on se demande : « Celui qui conçoit un avion ne peut-il pas voler ? »

« récompense » était interprété positivement, l'affirmation ne serait pas valide a fortiori (étant un sujet positif « du majeur au mineur ») ; elle devrait alors être lue comme une simple conjonction : « le juste (qui a beaucoup de mérite) sera *récompensé* ici-bas, et même le méchant et le pécheur (qui ont peu de mérite) le seront également . »

À en juger par son usage ailleurs, la langue (***hen/af***) privilégie la première interprétation, à savoir celle de l'énoncé comme un a fortiori. Le mot *ki* sert ici à signaler le prédicat implicite de la conclusion (ajouté entre parenthèses), l'assimilant à celui de la prémisse.

Ceux qui sont enclins à la théodicée (comme Jérémie : « Pourquoi la voie des méchants prospère-t-elle ? », etc.) seraient susceptibles de douter de la véracité empirique de cette affirmation, quelle que soit son interprétation. On peut cependant rétorquer que seul Dieu connaît véritablement les motivations les plus profondes des hommes (comme le confirme d'ailleurs l'argument suivant) et la valeur relative de tous leurs actes. Par conséquent, ses jugements, même s'ils paraissent empiriquement justes, pourraient bien être pleinement justifiés, aussi contraires soient-ils à nos attentes. Cette réfutation est peut-être trop simpliste, raison pour laquelle les théologiens font généralement appel à une explication plus complète incluant la vie après la mort (et, pour certains, les vies antérieures).

En effet, le Malbim (Rabbin Meir Leibush ben Yechiel Michael, Roumanie, XIXe siècle) commente ce verset en affirmant que si l'homme juste tend à payer pour ses péchés en ce monde et à être récompensé pour ses bonnes actions dans l'autre, l'homme méchant, lui, récolte les fruits de ses actions en ce monde et en est privé dans l'autre [63]. Cependant, bien que cela puisse être vrai, je me demande si c'est logiquement implicite dans le proverbe

63 P. 119.

en question. Car, il est important de noter que la prémisse mineure précise « récompense *sur terre »* , auquel cas, *par le principe de suffisance (* dayo) , la conclusion doit être également limitée. À mon sens, nous ne pouvons pas, sans recourir à des procédés illicites, extrapoler à un monde au-delà.

Je tiens à ajouter ici que j'ai bien trop souvent constaté des violations similaires du principe de suffisance dans d'autres commentaires talmudiques et rabbiniques.

Proverbes 15:11. Salomon :

> « Si (***ki***): l'enfer et la destruction sont devant le Seigneur ;
>
> combien plus (***af***) : le cœur des enfants des hommes [est devant le Seigneur] ?

Ici, la prémisse n'est apparemment pas signalée par un opérateur « si », tandis que la conclusion l'est par le mot ***« af »*** ; mais puisque les deux propositions sont catégoriques (la seconde avec un sujet explicite et un prédicat implicite), le mot « ***ki »*** , qui est normalement un opérateur, serait redondant s'il était considéré comme faisant partie de la conclusion : il faut donc le voir comme l'opérateur « si » manquant de l'argument, plus justement placé avant la prémisse. (On pourrait aussi considérer que l'argument est dépourvu d'opérateur « si » explicite, et que *« ki »* renvoie au prédicat absent de la conclusion ; ou encore que *« ki »* a les deux fonctions. Voir le cas suivant.)

Malbim interprète à juste titre la prémisse majeure implicite de cet argument a fortiori lorsqu'il affirme : « Le monde souterrain est infiniment plus profond, infiniment plus inaccessible à la vue et à la compréhension que le cœur humain… » [64]. La preuve inductive de cette

---

64 Ibid., p. 159.

affirmation serait que la plupart d'entre nous connaissons un peu le cœur humain et ignorons tout du monde souterrain. Je souhaite néanmoins formuler une remarque générale à ce sujet, qui me semble importante.

Bien que la *forme logique* du verset considéré soit indubitablement a fortiori, on ne peut pas vraiment la considérer comme enseignant un raisonnement déductif. La déduction, au sens strict, est une inférence qui part de contenus plus connus pour aboutir à des contenus moins connus. Dans le cas de notre verset, la prémisse mineure ne peut être dite connue *de nous* ; elle nous est plutôt enseignée simultanément, tout comme la conclusion, vraisemblablement d'inspiration divine. Nul d'entre nous, non-prophètes, ne peut prétendre savoir ce que Dieu sait ; tout au plus, nous avons une hypothèse générale selon laquelle Dieu sait tout, et toutes les affirmations particulières (qu'elles soient ou non logiquement ordonnées les unes par rapport aux autres, en tant que prémisses ou conclusions) sont également incluses, auquel cas l'inférence en jeu est essentiellement syllogistique.

Il faut donc considérer ce verset comme une simple affirmation (d'un point de vue logique) : Dieu nous jugera, connaissant parfaitement nos pensées les plus intimes, et pourrait bien nous envoyer en enfer. Le but de cette affirmation n'est pas maïeutique, malgré son apparence, mais plus concrètement homilétique : un avertissement aux non-convertis ou un rappel et un encouragement aux convertis, à savoir qu'il y aura un jugement dernier. La littérature religieuse, juive ou autre, recourt souvent à de telles figures de style, donnant aux sermons une apparence maïeutique.

Proverbes 19:7. Salomon :

> « Si (***ki***) : tous les frères des pauvres le haïssent,

> combien plus (***af***) : ses amis s'éloignent-ils de lui ?

Les mêmes opérateurs ***ki/af*** sont utilisés que précédemment, pour les mêmes raisons. Notons toutefois que le mot *ki* n'a ici aucun autre rôle possible que celui que nous lui avons attribué, puisque les propositions sont non seulement catégoriques, mais aussi parfaitement explicites ; ceci justifie la position similaire adoptée dans les cas précédents.

Concernant le contenu : on pourrait souligner que parfois, des amis, voire des inconnus, vous soutiendront davantage que votre famille. Du moins en apparence. En réalité, leur motivation n'est pas toujours un amour désintéressé, mais peut par exemple être le désir de vous lier à eux par gratitude, afin de pouvoir vous utiliser plus tard, ou simplement un jeu de rôle pour satisfaire leur ego, impressionner leurs pairs par leur charité ou encore conclure un marché avec Dieu.

Proverbes 19:10. Salomon :

> « Si (***ki***) : il n'est pas convenable pour un imbécile d'avoir du luxe ;
>
> combien moins (***af***) : qu'un serviteur ait autorité sur des princes [serait convenable].

Même langage et même structure logique que dans le cas précédent. Notons cependant que le *lien* entre la prémisse et la conclusion est ici quelque peu difficile à établir ; il s'agit peut-être d'une simple question d'esthétique : de même que la joie d'un imbécile nous paraît déplaisante, la vue d'un homme humble exerçant un pouvoir sur ses supérieurs heurte notre sens moral. Il ne s'agit en tout cas pas d'une manifestation d'arrogance intellectuelle, ni pire encore de préjugés aristocratiques, mais d'une préoccupation morale (la joie d'une personne peu intelligente n'est pas *en soi* laide ; et certains « princes »

mériteraient certainement d'être gouvernés par leurs « serviteurs »).

En approfondissant la question, j'ai trouvé un commentaire très intéressant de Malbim, qui éclaire de manière convaincante la relation prémisse-conclusion. Il souligne que le fou est celui qui laisse son âme être gouvernée par son corps (dans la recherche du plaisir) ; ainsi, compte tenu de la prémisse mineure, la référence aux princes et au serviteur dans la conclusion devient moins incongrue . [65]Cependant, dans ce cas, prémisse et conclusion deviennent deux métaphores d'une même idée, et le verset n'est plus qu'une simple reformulation de l'énoncé initial, plutôt qu'un argument a fortiori. Peut-être devrions-nous nous interroger sur la raison de la référence à un seul « serviteur » et à plusieurs « princes ». Cela nous ramènerait à une interprétation plus socio-politique de la conclusion.

Proverbes 21:27. Salomon :

> « Si (***ki***): [même offert avec une intention « sincère »] le sacrifice des méchants est une abomination ;
>
> « Combien plus (***af***) : apporté avec une intention perverse [est-ce une abomination] ? »

Dans ce cas, comme précédemment, l'expression clé *« af ki »* nous fournit les opérateurs « si/alors » ***« ki/af »*** . Remarquez dans l'énoncé ci-dessus comment la première partie de la prémisse et la seconde partie de la conclusion étaient toutes deux tacites, mais pouvaient être aisément verbalisées par imitation de leurs parties explicites respectives – une sorte d'« effet miroir ». Il est évident que la prémisse ne pouvait être une généralité absolue sans la clause que nous y avons ajoutée, car la conclusion

---

65 Ibid., p. 198.

y serait alors incluse et redondante ; quant à la conclusion, elle serait clairement incomplète et inexplicable sans la clause ajoutée, qui met également en évidence son lien a fortiori avec la prémisse. Ainsi, bien que les propositions données semblent catégoriques, elles sont implicitement conditionnelles, l'une avec un antécédent tacite, l'autre avec un conséquent tacite. Elles sont formulées avec une concision maximale, mais grâce à leur symétrie, le message reste parfaitement clair.

Jérémie 12:5. Dieu :

> « Si (***ki***) tu as couru avec les fantassins et (*ve*) ils t'ont fatigué,
>
> alors (***ve***): comment (*ekh*) peux-tu lutter contre les chevaux [et ne pas te fatiguer] ?
>
> et si (***u***): au pays de la paix, tu ne te sens [à peine] en sécurité ;
>
> alors (***ve***): dans le pays sauvage du Jourdain, comment (*ekh*) feras-tu [te sentir en sécurité] ?

Il s'agit de deux arguments a fortiori ayant la même portée. Leurs opérateurs « si/alors » sont respectivement ***ki/ve*** et ***u/ve*** , bien que dans le second cas, *u* (= *ve*) conjugue et égalise les deux arguments et puisse ainsi être considéré comme remplaçant un *ki tacite* . Notons que dans le premier argument, la prémisse est une proposition conditionnelle sans opérateur « si », mais avec *ve* comme opérateur « alors », et la conclusion a une forme similaire, bien que partiellement tacite. Dans le second cas, la prémisse et la conclusion sont également conditionnelles, mais tous leurs opérateurs sont tacites. Dans les deux cas, *ekh* est utilisé rhétoriquement, comme d'habitude, pour nier la force ou la sécurité suggérée ironiquement.

Ézéchiel 15:5. Dieu :

> «Voici (***hine***) : quand (*be*) il était entier, il n'était pas bon à aucun travail;
>
> combien moins (***af***) : quand (*ki*) le feu l'aura dévoré et (*ve*) il sera brûlé, sera-t-il alors (*ve*) encore bon à quelque travail ? »

Ici, les opérateurs de l'argument dans son ensemble sont ***hine/af*** . La prémisse est une conditionnelle avec *be* comme opérateur si, et sans opérateur alors explicite ; et la conclusion est une proposition conditionnelle (avec un

antécédent conjonctif, expliquant le premier *ve* , incidemment), dont les opérateurs sont *ki/ve* .

Daniel 2:9. Nabuchodonosor :

> « Ainsi (***lahen***) : raconte-moi le rêve,
>
> et (***ve***): je saurai que vous pouvez m'en déclarer l'interprétation.

Ici, l'énoncé du roi ne constitue pas , à proprement parler, un argument *qal vachomer (puisque la première affirmation est un ordre et non une information), mais il témoigne d'un processus de pensée sous-jacent qui, dans sa forme, est qal vachomer* . L'argument est manifestement le suivant : « Si mes conseillers sont capables de me révéler la nature du rêve, alors ils sont suffisamment compétents pour m'en révéler le sens. » C'est pourquoi un opérateur « si » fait défaut, bien que l'on puisse supposer qu'il s'agit de ***« lahen »*** (apparenté au verbe désormais familier *« hen »*), puisque c'est le mot que le roi utilise pour exprimer sa condition préalable. De même, on peut considérer ***« ve »*** comme l'opérateur « alors » de l'argument, bien que dans l'énoncé du roi, il se réfère à la conséquence mentale, pour lui, de la satisfaction de la condition préalable qu'il a posée.

5. Rejets

Enfin, quelques remarques concernant des cas qui pourraient superficiellement être interprétés comme a fortiori, mais qui, à un examen plus approfondi, ne résistent pas à l'épreuve pour une raison ou une autre.

Concernant 2 Chroniques 32:15. Sennachérib, roi d'Assyrie (par l'intermédiaire de ses messagers), dit :

> « Car (*ki*) : aucun dieu d'aucune nation ni d'aucun royaume n'a pu délivrer son peuple de ma main, ni de la main de mes pères ;
>
> De même (*af*) : c'est pourquoi (*ki*), votre Dieu ne pourra pas vous délivrer de ma main.

La première affirmation repose sur l'énumération de l'expérience assyrienne passée ; la seconde applique le même principe à un nouveau sujet, le Dieu de Juda. L'argument est donc essentiellement inductif, partant du particulier pour aller vers une plus grande généralité, puis revenant par subsomption (ou syllogisme) au nouveau cas. Il ne s'agit pas d'un argument a fortiori ; pour cela, il faudrait que sa prémisse majeure soit l'affirmation que certains dieux des nations déjà vaincues étaient supérieurs en puissance au Dieu de Juda, or une telle affirmation ne semble même pas sous-entendue ici.

Pourtant, l'argument donne l'impression d'être un a fortiori, car il utilise la terminologie caractéristique *de l'af ki (en réalité, cette phrase emploie le mot ki* deux fois, dont une fois de manière redondante, afin de souligner qu'il s'agit d'une inférence). Peut-être l'orateur voulait-il lui donner plus d'impact, intimider son auditoire et le contraindre à se soumettre. Notons qu'un peu plus loin, au verset 17, la même affirmation est répétée en utilisant une autre terminologie, *ken/lo* ; mais là, le style n'est clairement pas un a fortiori.

À noter également : 2 Rois 18:23-24 , et sa répétition dans Isaïe 36:8-9 , pourraient de prime abord être interprétés comme une a fortiori stylistique. Cependant, malgré tous mes efforts, je n'ai pas réussi à en tirer un argument a fortiori clair, aussi artificiel et logiquement improbable soit-il. Si l'on suppose que l'orateur argumente : « Même si je vous donnais deux mille chevaux, vous ne pourriez pas y faire monter des cavaliers ; comment donc (*ve-ekh*)

pourriez-vous espérer vaincre ne serait-ce que le plus humble des capitaines de mon maître ? », il nous est difficile d'expliquer la suite de l'affirmation concernant la « confiance en l'Égypte pour les chars et les cavaliers ». Le texte est obscur, même à première vue.

Enfin, concernant Esther 9:12, Assuérus dit :

> « À *Shushan* , la capitale, les Juifs ont tué et détruit cinq cents hommes et les dix fils d'Haman ;
>
> *Et* dans le reste des provinces du roi, qu'ont **-** ils fait ? »

Il s'agit là de l'un des dix arguments de *qal vachomer* reconnus par *Genesis Rabbah* . Selon les rabbins (et, d'après ce que j'ai lu quelque part, Malbim le soutient également en se basant sur le Talmud), le roi fut surpris et indigné que le peuple d'Esther, les Juifs, ait été si menacé qu'on ait trouvé au moins 500 antisémites ; ce point de vue expliquerait pourquoi le roi demande ensuite à Esther ce qu'elle désire de plus (il était préoccupé et se sentait manifestement en partie responsable).

Mais, franchement, j'ai quelques doutes quant à la validité de cette phrase en tant qu'argument *qal vachomer* . Tout d'abord, son langage est *sui generis* : je n'en ai trouvé aucune autre, a fortiori, signalée par le mot ***meh*** . Cela ne constitue pas en soi une preuve, bien sûr, car les usages linguistiques de ce lieu et de cette époque pouvaient être particuliers (et il se peut que j'aie manqué d'autres cas). De fait, on peut facilement imaginer que cette déclaration (peut-être accompagnée d'un geste de la main ouverte de haut en bas [66]et d'une insistance sur le *mah*) signifie que le roi s'attendait à ce que davantage de personnes aient été tuées dans le reste du royaume. Nous savons, bien sûr, grâce au verset 16, qu'en réalité, jusqu'à 75 000 personnes ont été tuées ailleurs.

Le problème ne réside pas dans les attentes du roi, mais dans la formulation même *d'un argument* (et plus précisément *d'un a fortiori*), sans parler de sa validité.

---

[66] Il ne s'agit pas simplement d'un geste israélien pittoresque, mais à mon avis, il symbolise l'acte de peser , d'où le « combien ?! »

Partant de ce postulat, on pourrait tout aussi bien s'attendre à ce que moins de personnes aient été tuées ailleurs. On peut tout aussi bien concevoir que la plupart des ennemis des Juifs se trouvaient dans la capitale, que de concevoir qu'ils étaient proportionnellement (voire plus) nombreux dans le reste de l'empire, compte tenu du profil sociologique des antisémites. Ainsi, la question du roi n'était peut-être rien de plus qu'une question ouverte ; et en effet, rien dans le texte n'indique que sa déclaration fût autre chose qu'une simple expression d'étonnement et de curiosité.[67]

6. Addendum (2005)

Un autre exemple d'argument a fortiori dans le Tanakh [68]. Un de mes amis et lecteur de *Judaic Logic* , Mark Leroux, m'a judicieusement signalé en 2001 un autre argument a fortiori dans la Bible, en 1 Samuel 17:37. Le passage se lit comme suit[69] :

> « Et David dit : « L'Éternel qui m'a sauvé de la patte du lion et de la patte de l'ours, il me sauvera aussi de la main du Philistin. » »

Bien que cette affirmation ne soit pas à proprement parler un argument, mais qu'elle ait une forme assertorique (celle d'un constat factuel et direct), le processus de

---

67 J'ai découvert par hasard (nous sommes en juin 1998) un autre exemple, a fortiori : Jonas 4:10-11 , ce qui confirme, comme je l'ai déjà affirmé, qu'il existe probablement d'autres cas que ceux mentionnés jusqu'ici. Cet argument est avancé par le Seigneur, qui dit : « Tu t'inquiètes pour le ricin, pour lequel tu n'as pas travaillé… et moi, je ne m'inquiéterais pas pour Ninive… ». L'expression *vaani lo* (et moi, je ne m'inquiéterais pas) a manifestement une fonction similaire à celle de *halo* .

68 Addendum 4 de JL.

69 New York : Judaica Press, 1976.

pensée sous-jacent de David est bien *celui de la faveur divine* (nous avons rencontré une situation similaire plus haut, en référence à Daniel 2:9). J'ai aisément construit un prédicat positif a fortiori reflétant ce processus de pensée, en proposant un moyen terme approprié (par exemple, « *favorisé par Dieu* »).

> « Dieu doit favoriser (R) quelqu'un au moins autant pour le délivrer des grands animaux sauvages (P) que pour le délivrer des grands guerriers expérimentés (Q) ; David (S) a été favorisé par Dieu (R) suffisamment pour être délivré d'un lion et d'un ours (P) ; par conséquent, David (S) sera favorisé par Dieu (R) suffisamment pour être délivré de Goliath (Q).

Remarquez que j'ai utilisé la forme égalitaire a fortiori (prémisse majeure avec « *autant que* »), ce qui suffit à exprimer mon point de vue sans trop de suppositions. Mais Mark Leroux m'a suggéré une interprétation plus audacieuse, et finalement plus convaincante.

Il fit remarquer que le lion et l'ours étaient des animaux innocents, qui cherchaient simplement à se nourrir, et pourtant Dieu avait préféré David à eux. À l'inverse, le Philistin était un ennemi acharné de son peuple ; Dieu avait donc *d'autant plus* de raisons de préférer David à lui.

En d'autres termes, l'argument de David pourrait se résumer ainsi : « Si Dieu m'a accordé la victoire sur des bêtes innocentes obéissant à leurs instincts naturels, il m'accordera assurément la victoire sur une brute rebelle cherchant à contrarier ses plans. » Le résultat est le même, mais l'argument est plus convaincant.

Enfin, en examinant la version hébraïque, on constate tout d'abord qu'elle ne contient aucun opérateur logique (comme *ki*) ; mais cela n'enlève rien à sa validité en tant qu'argument, comme nous l'avons vu dans de nombreux

cas précédents. De plus, elle ne contient aucun mot-clé (comme *ve-ekh* ou *halo*), et encore moins un mot-clé nouveau qui aurait pu nous aider à découvrir d'autres cas similaires grâce à une concordance.

Je tiens à souligner ici que les arguments bibliques a fortiori nécessitent généralement une interprétation, car ils comportent des éléments tacites, notamment la prémisse majeure. Ceci peut être illustré par les deux cas suivants (paraphrasés).

Dans 2 Samuel 4:10-11, David déclare que s'il a condamné à mort l'homme qui lui a annoncé la mort de Saül (que ce dernier prétendait avoir tué à la demande de Saül, blessé, comme relaté dans 2 Samuel 1), à combien plus forte raison agira-t-il de même envers les deux hommes qui lui ont annoncé la mort d'Ish-Bosheth (qu'ils avaient assassiné dans son lit). L'argument principal repose sur le fait que ce dernier crime est plus grave que le premier, soit en raison des circonstances, soit en raison de l'innocence relative de la victime.

De même, dans 2 Samuel 16:11, David déclare que, puisque son propre fils, Absalom, cherchait à l'assassiner, on pouvait à plus forte raison s'attendre à ce que Shimeï, un Benjaminite partisan du défunt Saül, s'oppose à lui. L'hypothèse principale serait alors que Shimeï, comparé à Absalom, avait soit un meilleur prétexte pour ses actions, soit que celles-ci étaient moins dangereuses.

6. L'argument A Fortiori de Miriam

Tiré de. A Fortiori Logic *(2013), chapitre 7:2,4 (parties)*.

L'argument a fortiori avancé par Miriam, la sœur de Moïse, dans Nombres 12:14-15, joue un rôle important dans les discussions rabbiniques relatives à ce type d'arguments, notamment dans la Guemara (commentaire de la Mishna). C'est pourquoi j'ai dû l'analyser en détail.

1. Validation formelle d'un argument fortiori

Le paradigme de l'argument a fortiori, sa forme la plus simple et la plus courante, est le mode subjectif positif [70], dans lequel les termes majeur et mineur (toujours notés P et Q respectivement) sont les sujets et les termes moyen et subordonné (toujours notés R et S respectivement) sont les prédicats. Il se déroule comme suit[71] :

P est R plus que Q n'est R (prémisse majeure).

Q est R suffisamment pour être S (prémisse mineure).

Par conséquent, P est R suffisant pour être S (conclusion).

---

70 Remarque au passage : le nom hébreu d'un argument a fortiori, à savoir *qal vachomer* (c'est-à-dire « mineur et majeur », suggérant le passage du mineur *au* majeur, puisque le mot « mineur » précède le mot « majeur »), indique que les rabbins considéraient également ce mode comme le principal et le plus typique. Autrement, ils l'auraient peut-être appelé *chomer veqal* !

71 Par souci de simplicité, je laisse de côté ici *l'argument pari ou égalitaire a fortiori. Celui-ci a été mentionné et traité dans un chapitre précédent (1). En bref, il s'agit des cas où Rp = Rq.*

Un exemple de ce raisonnement serait : « *Si son père lui avait craché au visage, ne devrait-elle pas se cacher de honte pendant sept jours ? Qu'elle reste enfermée hors du camp pendant sept jours, après quoi on la ramènera.* » (Nombres 12,14). On peut l'interpréter ainsi : si offenser son père (Q) est suffisamment grave (R) pour mériter sept jours d'isolement (S), alors offenser Dieu (P) l'est assurément aussi (R) ; la prémisse majeure implicite étant : offenser Dieu (P) est pire (R) qu'offenser son père (Q).

Ce type d'argument peut être validé logiquement (brièvement) comme suit. La prémisse majeure nous indique que P et Q sont tous deux R, mais à des degrés différents. Supposons que le degré de R dans P soit Rp et celui dans Q Rq – alors la prémisse majeure nous dit que : si P alors Rp, et si Q alors Rp, et Rp est supérieur à Rq (ce qui implique : si quelque chose est Rp, alors il est aussi Rq, puisqu'un nombre supérieur inclut tous les nombres inférieurs [72]). De même, la prémisse mineure nous dit que rien ne peut être S à moins d'avoir au moins un certain degré de R, appelons-le Rs ; cela peut s'énoncer plus formellement ainsi : si Rs alors S, et si non Rs alors non S. De toute évidence, puisque Q est R, Q a la quantité Rq de R, c'est-à-dire si Q, alors Rq ; mais nous apprenons ici en outre (grâce à la clause « suffisante ») que Rq est supérieur ou égal à Rs, de sorte que si Rq alors Rs. Par conséquent, la prémisse mineure nous indique que si Q, alors S. La conclusion supposée rassemble simplement certains des éléments précédents dans une nouvelle proposition composée, à savoir : si P, alors Rp (d'après la prémisse majeure) et si Rs, alors S et si non Rs, alors non S (d'après la prémisse mineure), et Rp est supérieur à Rs

---

72 Ceci est connu sous le nom de règle talmudique de *bichlal maasaim maneh* , bien que je ne sache pas qui l'a formulée en premier, ni quand et où il l'a fait.

(puisque Rp > Rq dans la prémisse majeure et Rq ≥ Rs dans la prémisse mineure), de sorte que si Rp, alors Rs ; d'où, si P, alors S. La conclusion est donc prouvée par les deux prémisses (ensemble, et non séparément, comme vous pouvez le constater). Ainsi, l'argument dans son ensemble est valide – c'est-à-dire qu'il *ne peut être logiquement contesté* .

Ayant ainsi validé le mode subjectif positif de l'argument a fortiori, il est aisé de valider le mode subjectif négatif par *réduction à* l'absurde. Autrement dit, en conservant la prémisse majeure du premier argument : « P est R plus que Q n'est R », et en niant sa conclusion supposée, c'est-à-dire en disant : « P n'est *pas R suffisamment pour être S », nous devons maintenant conclure par la négation de sa prémisse mineure, c'est-à-dire par : « Q n'est pas* R suffisamment pour être S ». Car, si nous ne concluions pas ainsi l'argument négatif, nous nierions la validité de l'argument positif.

On peut démontrer de la même manière la validité des modes prédicatifs positif, puis négatif, de l'argument fortiori. Dans cette forme, les termes majeur, mineur et moyen (P, Q et R) sont des prédicats et le terme subordonné (S) est un sujet.

Il faut plus de R pour être P que pour être Q (prémisse majeure).

S est R suffisamment pour être P (prémisse mineure).

Par conséquent, S est R suffisant pour être Q (conclusion).

Un exemple de ce raisonnement serait : « *Voici, l'argent que nous avons trouvé à l'ouverture de nos sacs, nous te l'avons rapporté du pays de Canaan ; comment donc aurions-nous pu voler de l'argent ou de l'or dans la maison de ton seigneur ?* » (Genèse 44,8). On peut l'interpréter ainsi : si nous sommes assez honnêtes pour restituer les objets de valeur trouvés, alors nous sommes

certainement assez honnêtes pour ne pas voler ; la prémisse majeure sous-jacente étant qu'il faut plus d'honnêteté pour restituer les objets de valeur trouvés que pour s'abstenir de voler.

La validation se déroule ici (en résumé) comme suit. La prémisse majeure nous indique que si Rp vaut P si et seulement si, et si Rq vaut Q, et Rp est supérieur à Rq (donc si Rp vaut Rq). La prémisse mineure nous indique en outre que si S vaut Rs, et (puisque cela suffit) Rs est supérieur ou égal à Rp (donc si Rs vaut Rp), d'où il découle que si S vaut Rp ; et puisque si Rp vaut P si et seulement si, il découle que si S vaut P, alors P. À partir des données précédentes, nous pouvons construire la conclusion putative, en utilisant si S vaut Rs (d'après la prémisse mineure), et Rs est supérieur à Rq (d'après les deux prémisses, donc si Rs vaut Rq) ; ces deux prémisses impliquent ensemble si S vaut Rq, et ceci, combiné à si et seulement si Rq vaut Q (d'après la prémisse majeure), implique si S vaut Q. La conclusion est donc ici encore prouvée de manière irréfutable par les deux prémisses conjointement. Le mode prédicat négatif peut à son tour être validé, toujours par le raisonnement *par l'absurde* . Autrement dit, si la prémisse majeure demeure inchangée et que la conclusion supposée est niée, alors la prémisse mineure sera nécessairement niée ; or, puisque la prémisse mineure est donnée et ne peut donc être niée, il s'ensuit que la conclusion ne peut être niée.

Remarquez que le raisonnement procède du mineur au majeur (c'est-à-dire du terme mineur (Q) de la prémisse mineure au terme majeur (P) de la conclusion) au mode sujet positif ; du majeur au mineur au mode sujet négatif ; du majeur au mineur au mode prédicat positif ; et du mineur au majeur au mode prédicat négatif. Ce sont là des formes de raisonnement valides. Si, en revanche, nous procédions du majeur au mineur au mode sujet positif, du mineur au majeur au mode sujet négatif, du mineur au

majeur au mode prédicat positif, ou du majeur au mineur au mode prédicat négatif, nous commettrions un raisonnement fallacieux. Autrement dit, dans ces quatre derniers cas, les arguments ne peuvent être validés et leurs conclusions supposées ne découlent pas logiquement de leurs prémisses. Raisonner fallacieusement, c'est s'exposer à une contradiction immédiate ou ultérieure.

Il est important de noter que chacun des quatre arguments que nous venons de valider ne contient que quatre termes, désignés ici par P, Q, R et S. Chacun de ces termes apparaît au moins deux fois dans l'argument. P et Q figurent dans la prémisse majeure, ainsi que dans la prémisse mineure ou la conclusion. R apparaît dans les deux prémisses et dans la conclusion. Enfin, S apparaît dans la prémisse mineure et dans la conclusion. On peut considérer que l'argument, dans son ensemble, est correctement construit s'il présente l'une de ces quatre formes validées et s'il ne contient *que quatre termes* . De toute évidence, si l'un (ou plusieurs) de ces termes a une signification même légèrement différente selon son occurrence dans l'argument, ce dernier ne peut être considéré comme correctement construit. Il peut donner l'illusion d'être valide a fortiori, mais il ne l'est pas. Il s'agit d'un raisonnement fallacieux.

Les arguments décrits ci-dessus, a fortiori, qualifiés de subjectifs ou prédicatifs, se rapportent à des termes et peuvent donc être qualifiés de « copulatifs ». Il existe des arguments « implicationnels » similaires, qui se rapportent à des thèses plutôt qu'à des termes et sont donc qualifiés d'antécédentaux ou conséquentiaux. À titre d'exemple, un argument antécédental positif pourrait se présenter ainsi :

Ap (A étant p) implique Cr (r dans C) plus que Bq (B étant q),

et Bq implique Cr suffisamment pour Ds (pour que D soit s) ;

Par conséquent, Ap implique Cr suffisamment pour Ds.

Remarquez l'emploi du verbe « impliquer » plutôt que du verbe « être » pour établir la corrélation entre les éléments concernés. J'ai présenté ici les thèses comme des propositions explicites : « A est p », « B est q », « C est r » et « D est s », bien qu'elles puissent tout aussi bien être symbolisées simplement par P, Q, R et S, respectivement. Les règles d'inférence sont fondamentalement les mêmes dans l'argumentation implicationnelle que dans l'argumentation copulative.

2. Le principe de déduction

Cette mise en garde concernant *l'uniformité des termes employés tout au long d'un raisonnement* peut être formulée comme une loi de la logique. Elle s'applique non seulement à l'argument a fortiori, mais à tout raisonnement déductif (par exemple, le syllogisme ou l'apodose). On peut appeler cette règle fondamentale « principe de déduction » et l'énoncer ainsi : *aucune information ne peut être présentée comme une conclusion déductive si elle n'est pas déjà donnée, explicitement ou implicitement, dans la ou les prémisses* . Ce principe fondamental nous permet d'éviter les raisonnements fallacieux. Il peut être considéré comme un aspect du principe d'identité, puisqu'il nous enjoint de reconnaître l'information dont nous disposons telle quelle, sans y ajouter d'artifices. On peut également le considérer comme *la cinquième loi de la pensée* , afin de souligner

son contraste avec le principe d'induction [73], qui est la quatrième loi de la pensée.

Il ne faut jamais confondre déduction et induction. Dans le raisonnement inductif, la conclusion peut effectivement contenir plus d'informations que les prémisses n'en fournissent ; par exemple, lorsqu'on généralise de certains cas à tous les cas, la conclusion est inductivement valide *tant* qu'aucun cas ne la contredit. En revanche, dans le raisonnement déductif, la conclusion doit être formellement impliquée par la ou les prémisses données, et aucune extrapolation à partir des données fournies n'est logiquement permise. Dans l'induction, la conclusion est provisoire et peut être modifiée si de nouvelles informations sont découvertes, *même si* ces nouvelles données ne contredisent pas la ou les prémisses initiales [74]. En déduction, en revanche, la conclusion est certaine et immuable tant qu'aucune nouvelle donnée ne contredit la ou les prémisses initiales.

Concernant la terminologie, si un terme employé dans la conclusion d'un raisonnement déductif (comme « a fortiori ») diffère, *même légèrement,* de son sens ou de sa portée dans une prémisse, la conclusion est invalide. Aucune équivoque ni ambiguïté n'est admise. Aucune extrapolation ni fantaisie n'est permise. Si les termes ne

---

73 De manière générale, ce principe peut s'énoncer ainsi : ce qui, dans un contexte donné, paraît vrai, peut être considéré comme tel, jusqu'à ce que de nouvelles informations remettent en question cette première impression. Dans ce dernier cas, le changement de contexte peut engendrer une nouvelle perception de la vérité ; ou bien il peut engendrer une certaine incertitude jusqu'à l'obtention de données supplémentaires.

74 Par exemple, après avoir généralisé de « certains X sont Y » à « tous les X sont Y », si l'on découvre par la suite que « certains X ne sont pas Y », la prémisse « certains X sont Y » n'est pas contredite, mais la conclusion « tous les X sont Y » l'est bel et bien et doit être abandonnée.

sont pas parfaitement identiques tout au long du raisonnement, celui-ci peut conserver une certaine valeur inductive, mais aucune valeur déductive. Cette règle de logique sera donc appelée ici « principe de déduction ».

L'erreur du raisonnement a fortiori « proportionnel ». Une erreur fréquente, lorsqu'on tente de raisonner a fortiori, consiste à supposer que le terme secondaire (S) varie *généralement* en valeur relative (approximativement) à la comparaison entre les termes majeur et mineur (P et Q). L'erreur de ce raisonnement a fortiori « proportionnel », comme nous l'appellerons désormais, peut être formellement démontrée comme suit.

Considérons le mode subjectif positif que nous avons décrit précédemment. Supposons qu'au lieu de raisonner comme nous l'avons fait, nous raisonnions maintenant comme le font les partisans de ce raisonnement fallacieux : *de même que « P est plus grand que S » (prémisse majeure), S dans la conclusion (qui porte sur P) devrait être plus grand que dans la prémisse mineure (qui porte sur Q)* . Si nous adhérions à ce « raisonnement », nous aurions *deux termes subsidiaires différents* , disons S1 pour la prémisse mineure et S2 pour la conclusion, avec S2 > S1, peut-être dans la même proportion que P l'est à Q, ou plus précisément comme la valeur R de P (Rp) l'est à la valeur R de Q (Rq), de sorte que S1 et S2 pourraient être désignés plus précisément par Sq et Sp. Dans ce cas, notre argument se lirait comme suit :

P est R plus que Q n'est R (prémisse majeure).

Q est R suffisamment pour être S1 (prémisse mineure).

Par conséquent, P est R suffisant pour être S2 (conclusion).

Le problème est que cet argument serait difficile à valider, car il comporte *cinq termes* au lieu de quatre. Auparavant,

la valeur de R suffisante pour qualifier S était *la même* (R ≥ Rs) dans la conclusion (pour P) que dans la prémisse mineure (pour Q). Désormais, nous avons deux valeurs seuils de R pour S, notées Rs1 (dans la prémisse mineure, pour Q) et Rs2 (dans la conclusion, pour P). Si l'on suppose que Rs2 est supérieur à Rs1 (de même que Rp est supérieur à Rq), on ne peut conclure que Rp > Rs2. En effet, bien que l'on sache toujours que Rp > Rq et Rq ≥ Rs1, on a maintenant : Rp > Rs1 < Rs2, de sorte que les valeurs relatives de Rp et Rs2 restent indécidables. De plus, bien que nous ayons précédemment déduit la composante « Si Rs alors S » de la conclusion à partir de la prémisse mineure, nous n'avons maintenant aucune base pour la composante « Si Rs2 alors S2 » de la conclusion, puisque notre prémisse mineure a une composante différente « Si Rs1 alors S1 » (et cette dernière proposition n'implique certainement pas formellement la première).[75]

Il s'ensuit que la conclusion attendue « P est suffisamment R pour être S2 » de la version « proportionnelle » proposée de l'argument a fortiori est tout simplement invalide [76]. Autrement dit, *sa conclusion supposée ne découle pas logiquement de ses prémisses* . La raison,

---

75 Bien sûr, si l'on supposait que Rs1 est supérieur à Rs2, on pourrait en déduire que Rp > Rs2. Mais ce n'est pas là l'objectif de ceux qui tentent de « quantifier » un raisonnement a fortiori, puisque la proportion entre P et Q serait inversée entre Rs1 et Rs2. De plus, l'objection suivante, à savoir que « Si Rs2, alors S2 » ne peut être déduit de « Si Rs1, alors S1 », resterait pertinente.

76 J'ai mis l'adjectif « proportionnel » entre guillemets car le rapport entre S2 et S1 n'est généralement pas exactement égal à celui entre P et Q. Mais que cette expression soit employée au sens littéral ou approximatif n'enlève rien à la validité de l'argument, notez bien. S'il est invalide lorsqu'il est exact, comme démontré ici, il l'est d'autant plus lorsqu'il est approximatif !

rappelons-le, est qu'un *nouveau* terme (S2) apparaît dans la conclusion, sans être explicitement ni implicitement présent dans les prémisses (où seul S1 figure, dans la prémisse mineure). Or, comme nous l'avons déjà souligné, la déduction ne peut jamais produire d'information *nouvelle* , quelle qu'elle soit. Nombreux sont ceux qui trouvent ce résultat inacceptable. Ils refusent d'admettre que le terme subsidiaire S doive rester inchangé dans la conclusion. Ils insistent pour voir dans l'argument a fortiori un argument profitable, où la valeur de S (et des R sous-jacents) est supérieure pour P que pour Q. Ils souhaitent « quantifier » l'argument de manière plus rigoureuse que ne le permet la version standard.

De même, on peut démontrer que la « proportionnalité » ne peut être inférée par un argument a fortiori prédicat positif. Dans ce cas, le terme subsidiaire (S) est le sujet (et non le prédicat) de la prémisse mineure et de la conclusion. Si ce terme diffère (comme S1 et S2) dans ces deux propositions, il est évident que notre argument a fortiori n'est pas valide, puisqu'il implique cinq termes au lieu des quatre requis. On pourrait avoir des raisons de croire, ou simplement d'imaginer, que le sujet (S) est diminué en un certain sens proportionnellement à ses prédicats (plus grand avec P, plus petit avec Q), mais une telle modification, réelle ou imaginaire, n'a rien à voir avec l'argument a fortiori en tant que tel. Le sens ou la portée de S peut varier, mais si tel est le cas, cela n'est pas *dû à* un argument a fortiori. La logique formelle enseigne des généralités, mais cela ne signifie pas qu'elle enseigne l'uniformité ; elle admet des variations dans les cas particuliers, tout en identifiant des propriétés communes à tous les cas.

Ceux qui adhèrent à l'argument a fortiori « proportionnel » ne saisissent pas la différence entre la connaissance acquise par un moyen déductif spécifique et la connaissance acquise par d'autres moyens. *Par une*

déduction purement a fortiori , nous ne pouvons que conclure que P est lié précisément à S, tout comme Q est lié à S dans la prémisse mineure. Mais cela n'exclut pas la possibilité que, *par d'autres moyens* , tels que l'observation, l'induction ou même un acte déductif ultérieur, nous puissions découvrir et prouver que la valeur de S par rapport à Q (S1) et la valeur de S par rapport à P (S2) sont différentes. S'il se trouve que nous savons *séparément,* de manière avérée, que S varie proportionnellement à la comparaison de P et Q via R, nous pouvons, *après* la déduction a fortiori, *affiner* sa conclusion en tenant compte de cette connaissance supplémentaire [77]. Mais nous ne pouvons pas considérer cet ajustement comme faisant partie intégrante de l'argument a fortiori en tant que tel – il ne l'est tout simplement pas, comme cela a déjà été démontré de manière formelle.

La logique formelle découpe nos longs raisonnements en unités distinctes – appelées arguments – chacune obéissant à une logique particulière, à des règles spécifiques. Le syllogisme, l'argument a fortiori, la généralisation, l'adduction, et ainsi de suite, obéissent à certaines règles. Lorsque de tels arguments, qu'ils soient déductifs ou inductifs, et de formes diverses, sont assemblés pour former une chaîne de raisonnement (appelée *enthymème*), la conclusion finale peut sembler

---

[77] Un exemple neutre serait le suivant : supposons que nous sachions que le produit A est plus cher que le produit B ; sachant qu'une certaine quantité de produit B coûte 1 000 $, nous ne pourrions prédire, par un raisonnement a fortiori, que la même quantité de produit A coûtera « au moins 1 000 $ ». Cela ne nous empêcherait toutefois pas de consulter un tarif et de constater que le prix réel de cette quantité de produit A est de 1 250 $. Cependant, un tel ajustement de prix serait un calcul *a posteriori* basé sur les tarifs du tarif, et non une inférence fondée sur un raisonnement a fortiori. En fait, une fois le tarif obtenu, le raisonnement a fortiori deviendrait inutile.

être le produit de toutes les étapes précédentes, alors qu'en réalité, elle n'est que le produit de la dernière. Chaque étape a sa propre conclusion, qui devient ensuite une prémisse de l'étape suivante. Les étapes ne se confondent jamais, mais restent logiquement distinctes. De cette manière, nous pouvons clairement distinguer la conclusion d'un argument a fortiori de celle de tout autre argument qui pourrait être construit ultérieurement en utilisant la conclusion a fortiori comme prémisse.

Certaines personnes qui croient qu'un argument a fortiori aboutit à une conclusion « proportionnelle » sont induites en erreur par la formulation de cette conclusion. On dit : « puisque ceci et cela, donc, *d'autant plus* ceci et cela ». L'expression « d'autant plus » semble impliquer que la conclusion (si elle concerne le terme majeur) est *quantitativement supérieure* à la prémisse mineure (concernant le terme mineur). Sinon, que signifie « plus » ? Or, en réalité, nous utilisons cette expression aussi bien du majeur vers le mineur que du mineur vers le majeur. Bien que l'on puisse dire « combien plus » et « combien moins », on utilise rarement l'expression « d'autant moins » [78]pour nuancer « d'autant plus » – cette dernière étant généralement employée dans les deux contextes. Ainsi, « d'autant plus » doit peut-être plutôt être interprété comme une affirmation selon laquelle la conclusion est *plus certaine* que la prémisse mineure [79]. Mais même si c'est souvent notre intention, ce n'est pas logiquement correct. En vérité, la conclusion est toujours (si elle est valide) *aussi* certaine que la prémisse mineure, ni plus ni moins. Par conséquent, il ne faut pas prendre cette expression « d'autant plus » au pied de la lettre – elle n'ajoute en réalité rien aux marques de conclusion habituelles comme

---

78 À ne pas confondre avec « néanmoins ».

79 Cela est évident dans l'expression latine *a fortiori ratione* , qui signifie « avec une raison plus forte ».

« donc » ou « ainsi ». Il s'agit simplement d'une emphase rhétorique, ou d'un signal indiquant que le raisonnement est « a fortiori ».

3. L'argument *monte en puissance*

Bien que l'argument « proportionnel » a fortiori ne soit pas formellement valide, il l'est *parfois* . Sa validité repose sur certaines conditions que nous allons maintenant préciser. Lorsque ces conditions sont effectivement remplies, il convient (à mon avis) de nommer l'argument différemment et de parler plutôt d'« argument crescendo » [80], afin de le distinguer de l'argument « a fortiori » strict. On pourrait également dire (en se basant sur la forme commune des conclusions des deux arguments) que l'argument « crescendo » est un type particulier d'argument a fortiori, à opposer à l'argument « purement a fortiori ». Plus précisément, l'argument crescendo est *un composé* d'un argument a fortiori strict et d'un argument « pro rata ». Il combine les prémisses des deux arguments pour aboutir à une conclusion particulière, « proportionnelle ».

Le mode **subjectif positif** d'un argument en crescendo comporte trois prémisses et cinq termes :

P est plus R que Q n'est R (prémisse majeure) ;

et Q est R suffisamment pour être Sq (prémisse mineure) ;

et S varie proportionnellement à R (prémisse supplémentaire).

Par conséquent, P est R suffisamment pour être Sp (une conclusion en crescendo).

---

80 Ce terme est d'origine italienne et est utilisé en musicologie pour désigner une augmentation progressive du volume.

La « prémisse additionnelle » nous indique qu'il existe une proportionnalité entre S et R. Notons que le terme subsidiaire (Sp) dans la conclusion diffère de celui (Sq) donné dans la prémisse mineure, bien qu'il s'agisse de deux mesures ou degrés d'une même chose (S). Ce mode peut être validé comme suit :

L'élément purement a fortiori est :

P est plus R que Q n'est R,

et Q est R suffisamment pour être Sq.

(Par conséquent, P est R suffisamment pour être Sq.)

À cela doit s'ajouter l'élément au prorata :

De plus, si l'on nous donne que S varie en proportion directe de R, alors :

puisque la prémisse mineure ci-dessus implique que : si R = Rq, alors S = Sq,

il s'ensuit que : si R = plus que Rq = Rp, alors S = plus que Sq = Sp.

D'où la conclusion en crescendo :

Par conséquent, P est R suffisamment pour être Sp.

Si la proportion de S à R est directe, alors Sp > Sq ; mais si S est inversement proportionnel à R, alors Sp < Sq. Le mode subjectif **négatif** est similaire, ayant la même prémisse majeure et la même prémisse additionnelle, sauf qu'il a comme prémisse mineure « P est R insuffisant pour être Sp » et comme conclusion en crescendo « Q est R insuffisant pour être Sq ».

Le mode **prédicat positif** d'un argument en crescendo comporte trois prémisses et cinq termes :

Il faut que R soit plus P que Q (prémisse majeure) ;

et Sp est suffisamment R pour être P (prémisse mineure) ;

et S varie proportionnellement à R (prémisse supplémentaire).

Par conséquent, Sq est R suffisamment pour être Q (une conclusion en crescendo).

Comme précédemment, la « prémisse additionnelle » nous indique qu'il existe une proportionnalité entre S et R. Notons que le terme subsidiaire (Sq) dans la conclusion diffère de celui (Sp) donné dans la prémisse mineure, bien qu'il s'agisse de deux mesures ou degrés d'une même chose (S). Ce mode peut être validé comme suit :

L'élément purement a fortiori est :

Il faut plus de R pour être P que pour être Q.

et Sp est suffisamment R pour être P.

(Par conséquent, Sp est suffisamment R pour être Q.)

À cela doit s'ajouter l'élément au prorata :

De plus, si l'on nous donne que R varie en proportion directe de S, alors :

puisque la prémisse mineure ci-dessus implique que : si S = Sp, alors R = Rp,

il s'ensuit que : si S = inférieur à Sp = Sq, alors R = inférieur à Rp = Rq.

D'où la conclusion en crescendo :

par conséquent, Sq est R suffisamment pour être Q.

Si la proportion de R à S est directe, alors Rq < Rp ; mais si R est inversement proportionnel à S, alors Rq > Rp. Le mode prédicat **négatif** est similaire, ayant la même prémisse majeure et la même prémisse additionnelle, à ceci près qu'il comporte comme prémisse mineure « Sq est R insuffisant pour être Q » et comme conclusion en crescendo « Sp est R insuffisant pour être P ».

En pratique, on rencontre plus fréquemment des arguments crescendo subjectifs que prédicatifs, car les termes subsidiaires des premiers sont des prédicats, tandis que ceux des seconds sont des sujets, et les sujets sont difficiles à quantifier. De même, on peut construire quatre

modes implicationnels d'un argument crescendo, bien que la situation se complexifie, car ce ne sont pas tant les thèses centrales et subsidiaires qui sont comparées, mais plutôt les termes qu'elles contiennent. Ces questions sont traitées plus en détail dans les chapitres précédents [de l'AFL] et ne seront donc pas abordées ici.

Cette présentation formelle montre que l'argument fortiori et l'argument crescendo sont deux formes de raisonnement bien distinctes. Le second repose sur les mêmes prémisses que le premier, *auxquelles s'ajoute* une prémisse relative à la proportionnalité, permettant ainsi la conclusion proportionnelle. Sans cette prémisse supplémentaire, c'est-à-dire avec seulement les deux prémisses (la majeure et la mineure) de l'argument fortiori, il est impossible de tirer légitimement la conclusion crescendo.

Ainsi, ceux qui prétendent tirer une conclusion « proportionnelle » à partir de simples prémisses a fortiori commettent un sophisme. Ils sont bien sûr justifiés de le faire s'ils reconnaissent explicitement, ou du moins ont tacitement à l'esprit, la prémisse supplémentaire requise concernant la proportion. Mais s'ils ignorent la nécessité de cette information supplémentaire, leur raisonnement est assurément erroné. Il ne s'agit pas ici d'une question de terminologie, c'est-à-dire de savoir si un argument est qualifié de fortiori, de crescendo ou autrement, mais d'une question d'information sur laquelle repose l'inférence.

En résumé : la logique formelle peut indubitablement valider un argument fortiori correctement construit. La prédication conclusive (plus précisément, l'élément subsidiaire, S) est alors identique à celle de la prémisse mineure. Il ne s'agit pas d'une quantité supérieure ou inférieure, reflétant une proportion directe ou inverse entre les éléments majeur et mineur. Une telle conclusion « proportionnelle » est formellement invalide si elle

repose uniquement sur les *deux* prémisses d'un argument fortiori. Pour tirer une conclusion a crescendo, il est nécessaire d'ajouter *une* prémisse relative à la proportionnalité entre l'élément subsidiaire et l'élément moyen.

4. *dayo* (suffisance) des rabbins

Il ressort clairement de ce qui précède qu'il n'est pas nécessaire d'invoquer formellement un « principe de suffisance » (*dayo*) pour justifier un argument fortiori par opposition à un argument crescendo. Il est incorrect de concevoir, comme le font certains commentateurs (notamment la Guemara, comme nous le verrons [dans AFL]), un argument fortiori comme un argument crescendo artificiellement contourné par le principe de suffisance . En effet, cela impliquerait que la conclusion naturelle des deux prémisses d'un fortiori est un crescendo, alors qu'en réalité, seules des prémisses fortiori peuvent logiquement aboutir à une conclusion a fortiori. La règle à adopter est la suivante : pour tirer une conclusion a crescendo, une prémisse supplémentaire (une troisième) relative à la proportionnalité est nécessaire. La proportionnalité *ne* peut être présumée (à partir de deux prémisses) que si elle est expressément niée par une objection de suffisance *(dayo*).

En réalité, le principe *du dayo* peut concevablement « artificiellement » (c'est-à-dire par décret divin ou convention rabbinique) restreindre uniquement un argument de crescendo. Dans ce cas, la prémisse supplémentaire relative à la proportionnalité est ignorée, et la conclusion se limite à sa dimension a fortiori (lorsque le terme subordonné est identique dans la prémisse mineure et la conclusion) et se voit refuser sa dimension a crescendo (lorsque le terme subordonné est plus grand ou plus petit dans la prémisse mineure que

dans la conclusion). De toute évidence, si la prémisse relative à la proportionnalité est un fait naturel, elle ne peut logiquement jamais être ignorée ; mais si cette prémisse est déjà « artificielle » (c'est-à-dire un décret divin ou une convention rabbinique), alors elle peut effectivement être concevablement ignorée dans certains cas. Par exemple, bien que la récompense et la punition soient généralement soumises au principe de « mesure pour mesure », la stricte justice de cette loi pourrait concevablement être écartée dans des circonstances exceptionnelles par souci de clémence, et la récompense pourrait être plus importante que prévu ou la punition moins importante que prévu.

Certains commentateurs (par exemple, Maccoby) ont assimilé le principe *de dayo* au principe de déduction. Or, cette assimilation est inexacte pour plusieurs raisons. Tout d'abord, comme nous l'avons vu, selon la logique, un argument a fortiori dont la conclusion peut être formellement validée est nécessairement conforme au principe de déduction. En réalité, il n'est pas nécessaire de se référer au principe de déduction pour valider la conclusion : celle-ci est validée par des moyens formels, et le principe de déduction n'est qu'une observation a posteriori, un énoncé d'un fait commun à tous les arguments valides. Bien qu'utile comme abstraction philosophique et comme outil pédagogique, il n'est pas indispensable à la validation.

Néanmoins, si une conclusion s'avérait non conforme au principe de déduction, elle pourrait bien sûr être immédiatement déclarée invalide. Car le principe de déduction est raisonnable en soi : il est évident que nous ne pouvons produire de nouvelles informations par des moyens purement rationnels ; nous devons nécessairement les obtenir d'ailleurs, soit par déduction à partir de prémisses déjà établies, soit par induction à partir de données empiriques, soit encore par des moyens plus

mystiques comme la révélation, la prophétie ou l'intuition méditative. Cette mise en garde est si évidente qu'il n'est pas vraiment nécessaire de l'énoncer comme une maxime, bien que cela ne présente aucun inconvénient.

Pour la science de la logique, et plus largement pour l'épistémologie et l'ontologie, a fortiori l'argument et la « limitation » que lui impose le principe de déduction sont donc des phénomènes naturels (abstraits) . L'accent est mis ici sur le mot « naturel ». Ils ne sont ni d'origine divine (sauf dans la mesure où tous les phénomènes naturels peuvent être considérés par les croyants comme des créations divines), ni imposés par une autorité individuelle ou collective, qu'elle soit religieuse ou laïque, rabbinique ou académique, ni des constructions artificielles communément admises ou des choix arbitraires. Ce sont des intuitions rationnelles universelles, des outils apodictiques de la raison pure, conformes aux « lois de la pensée » qui servent à optimiser notre connaissance.

Les trois premières de ces lois sont les suivantes : nous ***admettons les faits tels qu'ils sont*** (la loi d'identité), ***de manière cohérente*** (la loi de non-contradiction) ***et sans omettre de données pertinentes, que ce soit pour ou contre.*** (la loi du tiers exclu) ; le quatrième est le principe d'induction et le cinquième celui de déduction.

Pour résumer : en logique, en tant que discipline scientifique indépendante et impartiale, il ne fait aucun doute qu'un argument a fortiori, correctement construit et dont la conclusion reflète fidèlement la prémisse mineure, constitue un raisonnement valide. Étant donné ses deux prémisses, sa conclusion (non proportionnelle) en découle nécessairement ; autrement dit, si l'on admet la vérité des deux prémisses, la conclusion doit également être admise comme vraie. De plus, pour parvenir à une conclusion a crescendo, des informations supplémentaires sont

nécessaires ; sans ces informations, une conclusion proportionnelle serait fallacieuse. On pourrait formuler un principe de déduction pour rappeler que ces nouvelles informations ne peuvent être produites *ex nihilo* ; mais un tel principe n'est pas réellement nécessaire aux spécialistes.

Cela peut paraître évident pour beaucoup, mais les talmudistes ou les étudiants du Talmud formés exclusivement selon la tradition peuvent l'ignorer. C'est pourquoi il nous a semblé nécessaire de clarifier d'abord les questions purement logiques, avant d'examiner le contenu du Talmud. Pour saisir toute la portée de ses propos et évaluer ses affirmations, le lecteur doit posséder un certain bagage de connaissances logiques.

la conception du *qal vachomer* comme un phénomène logique naturel. Le rabbin Adin Steinsaltz, par exemple, dans son lexique des principes herméneutiques talmudiques, décrit *le qal vachomer* comme un « raisonnement essentiellement logique » [81]. Le rabbin J. Immanuel Schochet l'affirme avec plus de force : « *Le qal vachomer* est un argument logique évident par lui-même » [82]. L'assimilation du principe *dayo* au principe de

---

81 P. 139. Ma traduction du français (malheureusement, je ne dispose que d'une édition française au moment où j'écris).

82 Dans une conférence vidéo disponible en ligne à l'adresse : www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/1158797/jewish/Rules-One-and-Two-of-Torah-Elucidation.htm , il est à noter que l'auteur accepte l'idée de la Guemara selon laquelle l'argument de Nombres 12:14 aboutirait logiquement à la conclusion de « quatorze jours » au lieu de « sept jours », sans le principe du *dayo* . Un autre commentaire en ligne précise : « Contrairement à une Gezeirah Shavah, l'inférence du Kal va'Chomer n'a pas besoin d'être reçue comme une tradition de son maître, car elle repose sur la logique ; voir à ce sujet :

déduction est également adoptée par de nombreux commentateurs, notamment les logiciens. Ainsi, après avoir cité l'affirmation rabbinique « il suffit que la loi relative à la chose inférée soit équivalente à celle dont elle est dérivée », Ventura écrit très clairement : « Nous restons ici dans les limites de la logique formelle, selon laquelle la conclusion d'un syllogisme ne doit pas être plus étendue que ses prémisses » [83].

Cependant, comme nous le verrons plus loin [dans AFL], la principale raison pour laquelle l'équation proposée entre le principe du *dayo* et le principe de déduction est malavisée est qu'elle est erronée. Il existe certes des cas où l'impératif du *dayo* correspond au principe de déduction ; mais il en existe aussi où leurs significations divergent. Les commentateurs qui les considéraient comme égaux n'avaient à l'esprit que les premiers cas ; lorsqu'on considère les seconds, force est de constater que les deux principes sont très différents.

5. Analyse de Nombres 12:14-15

[Nombres 12:14-15 est un passage de la Torah qui joue un rôle important dans la Guemara, dans Baba Qama 25a, où il est utilisé comme illustration de la règle herméneutique rabbinique du *qal vachomer (argument a fortiori) et comme justification du principe dayo (suffisance)* qui l'accompagne et qui est formulé dans la Mishna BQ 2:5.]

---

www.dafyomi.shemayisrael.co.il/bkama/backgrnd/bk-in-025.htm . »

83 Dans l'appendice du chapitre 8 de *la Terminologie Logique* (ouvrage de Maïmonide sur la logique, p. 77), Ventura est traducteur et commentateur (en français). La traduction anglaise est de moi. Il emploie manifestement le terme « syllogisme » au sens large (c'est-à-dire comme représentant de toute forme de déduction, et non seulement de la forme syllogistique).

La raison pour laquelle la Guemara s'est spécifiquement concentrée sur ce passage de la Torah devrait être évidente. Il s'agit *du seul* argument a fortiori de tout le Tanakh qui soit à la fois énoncé par Dieu et qui concerne l'inférence d'une peine pour un crime précis. Aucun des quatre autres arguments a fortiori de la Torah n'est énoncé par Dieu [84]. Et parmi les neuf autres arguments a fortiori du Tanakh énoncés par Dieu, deux concernent la punition des péchés, mais pas de manière suffisamment précise pour guider un jugement légal [85]. De toute évidence, la Mishna BQ Le verset 2:5 ne peut être fondé sur la Torah que par le biais des Nombres 12:14-15. Ce passage se lit comme suit :

---

84 L'un est attribué à Lemekh (Genèse 4:24), un autre aux frères de Joseph (Genèse 44:8), et deux à Moïse (Exode 6:12 et Deutéronome 31:27). L'argument de Lemekh pourrait être interprété comme une question de peine, mais son auteur est moralement répréhensible et son propos relève davantage de la vantardise que d'un précepte juridique fiable.

85 Ces deux arguments se trouvent dans Jérémie 25:29 et 49:12. Leur idée principale est la suivante : si les personnes relativement innocentes méritent d'être punies, alors les personnes relativement coupables méritent également d'être punies. Les sept autres arguments a fortiori du Nakh, prononcés par Dieu, sont : Isaïe 66:1, Jérémie 12:5 (2e partie) et 45:4-5, Ézéchiel 14:13-21 et 15:5, Jonas 4:10-11. Il est à noter que, bien qu'Ézéchiel 33:24 soit également prononcé par Dieu, l'argument (erroné) qu'il décrit n'est pas de lui ; il ne fait que citer certaines personnes.

> « 14. Si son père lui avait seulement craché au visage, ne devrait-elle pas se cacher de honte pendant sept jours ? Qu'on l'enferme hors du camp pendant sept jours, et après cela on la ramènera. 15. Et Miriam resta enfermée hors du camp pendant sept jours ; et le peuple ne se mit pas en route jusqu'à ce qu'elle soit rentrée. »

Le verset 14 peut être interprété comme un *qal vachomer* comme suit :

> S'attirer la désapprobation divine (P) est une offense plus grave (R) que de s'attirer la désapprobation paternelle (Q). (Prémisse majeure.)
>
> Le fait de provoquer la désapprobation paternelle (Q) est suffisamment offensant (R) pour justifier un isolement de sept jours (S). (Prémisse mineure.)
>
> Par conséquent, provoquer la désapprobation divine (P) est suffisamment offensant (R) pour mériter un isolement de sept jours (S). (Conclusion.)

Cet argument, légèrement reformulé ici, est valide a fortiori de par son caractère positif subjectif (du mineur au majeur) [86]. Une interprétation de ma part a été nécessaire pour le formuler sous cette forme standard [87]. J'ai considéré l'image de son père lui crachant au visage (12,14) comme révélatrice d'une « désapprobation

---

86 En réalité, il serait plus juste de qualifier cet argument d'antécédent positif, puisque le prédicat S (mériter l'isolement pendant sept jours) ne s'applique ni à Q ni à P (provoquer la désapprobation), mais au sujet de ce dernier (c'est-à-dire la personne qui a provoqué la désapprobation). Autrement dit, provoquer la désapprobation *implique* mériter l'isolement. Mais par souci de simplicité, je laisse les choses en l'état.

87 Je dis « de mon côté » pour reconnaître ma responsabilité – mais bien sûr, une grande partie de ce qui est lu ici n'est pas très originale.

paternelle », vraisemblablement causée, par analogie avec le contexte, par une hypothétique mauvaise conduite de sa part [88]. Rien n'est dit ici d'une « désapprobation divine » ; celle-ci est également déduite du contexte, à savoir : Miriam soudainement frappée de « lèpre » (12,10) par Dieu, visiblement irritée (12,9) par ses propos injurieux envers Moïse (12,1). Ce dernier point constitue son « offense » dans la situation présente, ce terme (ou un terme similaire) étant nécessaire comme moyen terme de l'argument.

La prémisse majeure, selon laquelle provoquer la désapprobation divine serait une faute « plus grave » que provoquer la désapprobation paternelle, est une interpolation – elle n'est manifestement pas présente dans le texte. Elle est construite à partir des éléments disponibles, dans le but exprès de permettre la déduction de la conclusion à partir de la prémisse mineure. La phrase de la prémisse mineure, relative à l'« isolement » de sept jours pour avoir provoqué la désapprobation paternelle, peut être déduite de la phrase « Ne devrait-elle pas se cacher de honte pendant sept jours ? ». La phrase correspondante dans la conclusion supposée, relative à l'« isolement » de sept jours pour avoir provoqué la désapprobation divine, peut être considérée comme une déduction rendue possible par un raisonnement a fortiori.

Concernant le terme « isolement », je l'ai choisi car il constitue *le terrain d'entente conceptuel* entre « se cacher par honte » et « être enfermé hors du camp ». Cependant, une approche plus critique remettrait en question ce terme, car « se cacher par honte » est un acte volontaire

---

88 Le texte hébreu dit « et son père, etc. » ; la traduction en « si son père, etc. » est apparemment due à l'interprétation de Rachi « pour indiquer que le crachat n'a jamais réellement eu lieu, mais est purement hypothétique » (*Metsudah Chumash* avec Rachi à : www.tachash.org/metsudah/m03n.html#fn342).

qui peut être accompli à l'intérieur du camp, tandis que « être enfermé hors du camp » semble renvoyer à une détention involontaire par les autorités à l'extérieur du camp. Si, toutefois, nous nous en tenons aux distinctions significatives entre ces deux conséquences, nous ne pouvons affirmer la validité de l'argument prétendument a fortiori. En effet, selon une logique stricte, la conclusion d'un raisonnement déductif (qu'il soit a fortiori, syllogistique ou autre) ne peut contenir plus d'informations que celles déjà présentes dans ses prémisses.

Autrement dit, bien que l'on puisse logiquement déduire « isolement » de « se cacher de honte » (puisque la première est une catégorie de la seconde), on ne peut ensuite déduire « être enfermé hors du camp » de « isolement » (puisque la première est une catégorie de la seconde). Procéder ainsi serait illicite selon les règles du raisonnement syllogistique, c'est-à-dire fallacieux. Il s'ensuit que la conclusion strictement *correcte* , a fortiori, est soit spécifiquement « elle se cachera de honte pendant sept jours », soit, plus généralement, « elle subira l'isolement pendant sept jours ». En tout état de cause, la phrase « elle sera enfermée hors du camp pendant sept jours » ne peut donc être logiquement considérée comme une conclusion a fortiori, mais doit être considérée comme une conclusion *distincte* . *et* un décret divin supplémentaire stipulant que même si elle ne se cache pas volontairement, elle doit y être contrainte contre son gré (c'est-à-dire emprisonnée).

On pourrait aussi prétendre que l'argument vise un crescendo plutôt qu'une simple a fortiori. Autrement dit, la conclusion « elle devrait être enfermée hors du camp pendant sept jours » pourrait être *déduite* de la prémisse mineure « elle se cacherait de honte pendant sept jours », en « proportion » à la gravité de la faute, comparée à celle commise envers un père et envers Dieu. Pour admettre

cette hypothèse, il faudrait supposer une *prémisse supplémentaire tacite* qui impose un rapport proportionnel entre l'importance de la victime (un père, Dieu) et la punition infligée au coupable (isolement volontaire, bannissement forcé et incarcération).

Un autre point important à souligner est le châtiment de la lèpre. On s'attarde souvent sur l'exclusion de Miriam de la communauté pendant une semaine, mais ce n'est certainement pas son seul châtiment. Elle est, entre-temps, affligée par Dieu d'une maladie terrible, tandis que la fille hypothétique qui a provoqué la colère de son père ne subit pas d'affliction analogue. Ainsi, les deux châtiments ne sont pas aussi similaires qu'il n'y paraît si l'on ne considère que les sept jours d'isolement. Là encore, on peut douter de la validité de l'argument « a fortiori ». On pourrait réfuter cette objection en soulignant que la salive du père constitue l'analogue requis de la lèpre. Mais bien sûr, les deux afflictions sont d'une ampleur différente ; le doute demeure donc.

Il nous faut donc admettre ici encore que cette différence de châtiment entre les deux cas n'est pas établie par le seul argument a fortiori, mais par un décret divin distinct et additionnel. Ou encore, par un argument a crescendo approprié, auquel aucun *dayo* n'est ensuite appliqué. On peut également résoudre cette difficulté en disant que le châtiment de la lèpre était *déjà* un fait, fruit de la main de Dieu, avant même que l'argument a fortiori ne soit formulé ; tandis que ce dernier ne concerne que le châtiment qui *reste à* appliquer, par intervention humaine – à savoir, les sept jours d'isolement. Ainsi, l'argument ne porte *intentionnellement* que sur la dernière partie du châtiment de Miriam et ne saurait être blâmé d'ignorer la première.

Il est peut-être possible de nier qu'un argument a fortiori, quel qu'il soit, soit ici envisagé. On pourrait tout aussi

bien considérer la phrase « Qu'elle soit enfermée hors du camp pendant sept jours » comme un décret indépendant. Mais, dans ce cas, à quoi sert l'exclamation rhétorique « Si son père lui avait seulement craché au visage, ne devrait-elle pas se cacher de honte pendant sept jours ? » et, de plus, comment expliquer la coïncidence de l'isolement de « sept jours » dans les deux cas ? Une forme d'analogie entre ces deux propositions est clairement voulue, et l'argument a fortiori ou crescendo sert à les lier de manière convaincante. Ainsi, bien que diverses objections puissent être soulevées concernant la forme a fortiori ou la validité de l'argument de la Torah, on peut dire que, tout bien considéré, la lecture traditionnelle du texte comme un *qal vachomer* est raisonnable. Cette lecture peut être justifiée davantage si on la considère à certains égards comme un crescendo, et non pas uniquement a fortiori.

Quelle est donc l'utilité de la clause : « Et après cela, elle sera ramenée » ? Remarquez qu'elle n'est pas mentionnée dans mon raisonnement a fortiori précédent. Devrions-nous simplement l'interpréter comme explicitant ce qui est sous-entendu dans les mots « Qu'elle soit enfermée hors du camp pendant sept jours » ? Or, ces mots n'impliquent pas strictement qu'après sept jours, elle doive être ramenée au camp ; il se pourrait qu'après sept jours, elle soit libérée de prison (où elle a été « enfermée »), mais pas nécessairement ramenée de « l'extérieur du camp ». Ainsi, la clause en question apporte une information supplémentaire. Au bout de sept jours, Miriam doit être libérée à la fois de prison *et* de l'exil du camp tribal.

Une autre interprétation possible de ces clauses est de lire « Qu'elle soit enfermée hors du camp pendant sept jours » comme signifiant une peine d' *au moins* sept jours, tandis que « Et après cela, elle sera ramenée » signifie que la peine ne doit *pas excéder* sept jours (c'est-à-dire que «

après cela » est compris comme « immédiatement après »). Elles fixent respectivement un minimum et un maximum, de sorte que sept jours *exactement* sont imposés. Ce qui est clair en tout cas, c'est que « sept jours d'isolement » sont énoncés et sous-entendus tant dans la prémisse mineure proposée que dans sa conclusion ; ***aucune autre durée, telle que quatorze jours, n'est mentionnée*** , il est important de le noter. Ceci est une indication positive que nous avons bien affaire à un argument purement a fortiori, puisque la règle logique de continuité entre l'information donnée et l'information inférée est (dans cette mesure) respectée.

Comme nous le verrons en abordant le traitement qu'en fait la Guemara [dans AFL], bien que la conclusion de la Torah ne mentionne pas explicitement quatorze jours, il n'est pas impossible que quatorze jours aient été implicitement prévus (suggérant une progression de sept à quatorze jours), mais que cette peine plus sévère ait été ultérieurement atténuée (ramenée à sept jours) par un décret divin supplémentaire (le principe *du dayo* , pour être précis), lui aussi implicite dans la Torah. Autrement dit, si la Torah semble se conclure par une peine de sept jours, il pourrait s'agir d'une conclusion définitive (avec des événements intermédiaires non rapportés) plutôt que d'une conclusion immédiate. Rien dans la Torah n'indique une lecture progressive, mais rien ne l'infirme non plus. Voilà pour notre analyse du verset 14.

Examinons brièvement le verset 15 : « Miriam fut enfermée hors du camp pendant sept jours, et le peuple ne se mit pas en route jusqu'à ce qu'elle fût de nouveau rentrée. » Ce verset nous indique clairement que la sentence du verset 14 fut exécutée : Miriam fut bien enfermée hors du camp pendant sept jours, après quoi elle fut libérée et ramenée au camp, comme prescrit. On peut également y voir une confirmation du raisonnement du verset précédent, c'est-à-dire que la conclusion apparente

était bien celle adoptée et appliquée par le tribunal de Moïse. Nous allons maintenant examiner comment la Guemara a interprété et utilisé ces éléments.

Mais résumons d'abord nos conclusions. Nombres 12:14-15 peut, moyennant quelques interpolations et manipulations, être interprété comme une sorte d'argument a fortiori. Si ce passage de la Torah est effectivement un *qal vachomer* , il n'est pas entièrement explicite (*meforash*). mais en partie implicite (*satum*). À certains égards, il serait plus approprié de le considérer comme un crescendo plutôt que comme un simple a fortiori. On pourrait même l'interpréter comme n'étant pas du tout un *qal vachomer* ; mais certains éléments du texte seraient alors difficiles à expliquer.

Il est donc raisonnable d'intégrer un argument a fortiori au texte, comme nous l'avons fait précédemment et comme le veut la tradition dans le judaïsme. Il convient toutefois de souligner que cette interprétation, si elle est prise trop au pied de la lettre, paraît quelque peu forcée, du fait de la présence d'asymétries dans la prémisse mineure et la conclusion. On ne peut aboutir à une inférence a fortiori valide sans passer outre ces difficultés techniques. Néanmoins, la symétrie sous-jacente entre ces éléments est suffisante pour suggérer un argument a fortiori significatif, conforme à l'exigence logique de continuité (c'est-à-dire au principe de déduction). Les éléments non expliqués par un argument a fortiori peuvent et doivent être considérés comme des décrets distincts et additionnels. Ils peuvent également être expliqués par des arguments de crescendo.

Dans cette section, nous avons procédé à une analyse textuelle franche et libre de Nombres 12:14-15. Cette analyse a été délibérément menée selon une perspective de logicien laïque. Nous avons cherché à déterminer

objectivement (indépendamment de toute connotation religieuse) le sens du texte étudié, la nature de ses différentes parties et leurs relations, ainsi que leur rôle dans l'ensemble du propos. Plus important encore, cette analyse visait à explorer le lien éventuel de ce passage de la Torah avec l'argument a fortiori et le principe de *dayo* : le texte contient-il clairement et indubitablement ce type d'argument et le principe qui y est associé, ou bien les interprétons-nous de manière erronée ? Le raisonnement proposé est-il valide, ou est-il quelque peu forcé ?

Nous avons répondu aux questions aussi honnêtement que possible, sans parti pris, concluant que, malgré diverses difficultés, il était raisonnable de défendre l'interprétation du texte par un argument a fortiori valide. Il était indispensable de poser et de répondre à toutes ces questions avant d'examiner et de discuter l'exégèse du Talmud (Nombres 12:14-15) par la Guemara, car cette dernière diffère, à certains égards, de manière surprenante de la lecture littérale. Nous ne pouvons saisir pleinement les implications de son propos sans un point de vue plus impartial et rigoureux auquel le comparer. Jusqu'à présent, nous avons donc préparé le terrain afin de faciliter et d'approfondir notre compréhension de l'approche de la Guemara concernant l' argument *du qal vachomer* et le principe *du dayo* , lorsque nous les aborderons.

Un dernier point mérite d'être souligné. Comme mentionné précédemment, si la Guemara s'attarde particulièrement sur Nombres 12:14-15, c'est simplement parce que ce passage est le seul susceptible de fonder la Michna BQ 2:5 sur la Torah. Toutefois, bien que, comme nous l'avons démontré, Nombres 12:14-15 puisse effectivement servir à cette fin, l'analogie n'est pas parfaite. En effet, tandis que le principe *du dayo mishnaïque* concerne l'inférence, par un tribunal rabbinique, d'une loi (une peine pour un crime, pour être précis) explicite dans la Torah à une loi qui n'y est *pas*

explicitement formulée (le maintien de la même peine plutôt que l'application d'une peine proportionnelle), le principe *du dayo* implicite (selon la plupart des lectures) dans Nombres… 12:14-15 se rapporte à un argument dont les prémisses et la conclusion se trouvent toutes dans la Torah, et de plus, il déduit la peine (pour le *crime de lèse-majesté de Miriam*) que le tribunal doit exécuter par dérivation d'une peine (pour une fille offensant son père) qui peut être caractérisée comme une moralité intuitivement évidente ou, plus sociologiquement, comme une tradition culturelle pré-Torah.

Car si l'on considère (comme on pourrait le faire) les deux peines (pour une fille et pour Miriam) mentionnées dans Nombres 12:14-15 comme divinement décrétées, on ne pourrait pas affirmer de manière crédible que la seconde (pour Miriam) découle *a* fortiori de la première (pour une fille). Ainsi, la prémisse dans l'affaire Miriam n'est pas aussi intrinsèquement autoritaire qu'elle devrait l'être pour servir d'analogie parfaite à la prémisse de la Torah dans l'affaire de la Mishna. En effet, l'essence du principe de suffisance de la Mishna est que le tribunal doit se contenter de condamner un coupable plus grave à la même peine que celle que la Torah inflige à un coupable moindre, plutôt qu'à une peine proportionnellement plus lourde, au motif que la seule peine explicitement justifiée dans la Torah et donc *déductible* avec certitude est la même. Autrement dit, le principe de *suffisance de la Mishna* est que la prémisse est *plus autoritaire* que la conclusion, tandis que dans le cas des Nombres, la prémisse est plus stricte que la conclusion. *Dans* l'exemple de Nombres 12:14-15, ce n'est pas tout à fait le cas. Cela signifie que, bien que le *dayo de la Mishna* puisse être en partie fondé sur Nombres 12:14-15, ce fondement dépend de notre interprétation de certains aspects de la Mishna à la lumière de l'exemple de la

Torah. Autrement dit, la dépendance conceptuelle des deux est réciproque et non unidirectionnelle.

7. Contribution de Louis Jacobs

Tiré de. A Fortiori Logic *(2013), chapitre 16:4.*

« La pensée rabbinique dans le Talmud » (2005) de Louis Jacobs contient un essai consacré à « L'argument Qal Va-Homer dans l'Ancien Testament » [89]. Nous analyserons ici les contributions apportées dans ce dernier essai (Louis Jacobs, de *mémoire bénie,* est décédé en 2006). Ayant lu nombre de ses œuvres [avant de découvrir cet essai en 2013] et nourri une profonde admiration pour cet érudit, j'ai été ravi de constater qu'il y avait contribué à nouveau. Un point m'a toutefois attristé : Jacobs n'y fait aucune mention de mes propres contributions sur le même sujet dans mon ouvrage *« Logique judaïque »* (1995), pourtant publié une dizaine d'années auparavant. Je suis certain qu'il aurait été stimulé par cet ouvrage s'il l'avait lu.

1. Comparaison des énumérations

Nous commencerons par comparer la liste des *qal vachomer bibliques* établie par Jacobs dans son dernier essai avec celle de mon ouvrage **Logique judaïque* et découvertes ultérieures* [90]. Je me dois de procéder à cette

---

89 Voir chapitre 12, pp. 109-116.

90 Il s'agit notamment de 1 Samuel 17:37, le cas mentionné dans l'Addendum 4 de JL, qui m'a été signalé oralement par Mark Leroux (un collègue sud-africain) en 2001. Auparavant (en 1998), j'avais trouvé un autre cas par hasard : Jonas 4:10-11 . Plus récemment (en août 2012), j'en ai trouvé un troisième, Ézéchiel 14:13-21, en effectuant une recherche par mots-clés sur www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm . Cette dernière recherche n'a d'ailleurs donné que 19 résultats : 13 avec « combien plus » et 6 avec « combien moins » ; aucun ne

comparaison afin de rendre justice à chacun. En fusionnant les deux listes, nous obtenons un total d'au moins 46 occurrences [toutes répertoriées et analysées au chapitre 7 du présent volume]. La liste de Jacobs semble se fonder, en grande partie sinon entièrement, sur un ouvrage du début du XIXe siècle de Wolf **Einhorn** de Grodno [91], que je n'ai pas consulté, mais qui contiendrait 40 occurrences [92]. Jacobs en a vraisemblablement rejeté certaines, puisqu'il n'en recense que 35 au total ; mais il ne précise ni lesquelles, ni les raisons de ce rejet [93]. Jacobs ne nous indique pas non plus si certaines des occurrences qu'il mentionne sont de sa propre découverte, ou si elles figurent toutes dans la liste d'Einhorn.[94]

---

contenait les expressions « d'autant plus/moins » ni « (combien/tant) plus/moins ».

91 Zeev Wolf Einhorn (Maharzav), Grodno, Lituanie, 1813-1862. *Sefer Midrash Tannaim* , 1838.

92 Jacobs ajoute que « d'autres commentateurs [ont] obtenu des résultats similaires » – mais il ne précise ni quels commentateurs, ni quels étaient ces résultats, ni ne les compare.

93 Il nous indique certes que certains des exemples proposés par divers chercheurs « doivent être rejetés comme étant tirés par les cheveux et douteux », mais il ne procède malheureusement pas à ce tri publiquement et déclare avec une confiance excessive que sa liste « contient toutes les références définitives ».

94 Dans son essai de 2010 intitulé « L'argument a fortiori dans le Talmud » [dont je fais la critique dans AFL], Goltzberg évoque « les arguments a fortiori oubliés », sans toutefois préciser leur nombre ni les énumérer. Il semble tirer cette information de l'ouvrage de Moshe Koppel, *Meta-Halakha. Logic, Intuition And The Unfolding Of Jewish Law* (Northvale, NJ, Jason Aronson, 1987). N'ayant pas consulté ce dernier ouvrage, je ne saurais dire s'il apporte des informations supplémentaires. Notons que Jacobs ne mentionne pas non plus le livre de Koppel, qui est antérieur au mien.

Nous avons tous les deux	24
J'ai, il manque	14
Il a, je manque	8

Jacobs et moi avons 24 occurrences en commun. Celles-ci incluent bien sûr les dix occurrences célèbres citées dans *Genèse Rabba* 92:7 ; à savoir Genèse 44:8, Exode 6:12, Nombres 12:14-15, Deutéronome 31:27, 1 Samuel 23:3, Jérémie 12:5 (2 cas), Ézéchiel 15:5, Proverbes 11:31 et Esther 9:12. Il est intéressant de noter que, probablement parce que l'occurrence de Genèse 44:8 est explicitée en premier, suivie de la remarque de Rabbi Ishmael : « C'est l'une des dix occurrences de *qal va-homer* dans la Torah », Jacobs suggère que seule la première de ces dix occurrences figurait initialement dans le Midrash, ajoutant : « Dans ce qui est très probablement une glose éditoriale, voire postérieure, le Midrash donne les neuf autres » après la remarque de Rabbi Ishmael [95].

Jacobs met au jour deux autres exemples mentionnés dans le même Midrash, mais non répertoriés parmi les dix : Genèse 4:24 (« Si Caïn est vengé sept fois, Lamekh le sera soixante-dix fois sept fois. »), que je connaissais déjà grâce à Rachi ; et Genèse 17:20-21, que j'ignorais et que j'ai donc inclus plus loin dans la catégorie « Il a, il me manque » [96]. Il est intéressant de constater que le Midrash ne recense que dix exemples d'argument a fortiori plus loin, alors que le même volume en mentionne deux autres

---

95 Il est intéressant de noter que Rabbi Ishmael ne mentionne pas ici Nombres 12:14-15, qui joue un rôle si important dans l'explication de la Gemara de Mishna Baba Qama 2:5.

96 Mais seulement, car il s'avère que c'est un cas implicite ; pas un cas explicite.

auparavant ! Une telle incohérence suggère certainement des révisions successives de l'ouvrage.[97]

L'omission par le Midrash de recenser d'emblée ses douze exemples est autrement inexplicable, à moins que son auteur n'ait utilisé des critères de sélection non spécifiés. Il est probable que le cas de Genèse 4:24 ait été écarté car considéré comme « mauvais » et celui de Genèse 17:20-21 comme « implicite »[98] ; une autre explication possible est que ces deux cas aient été ajoutés ultérieurement. La question posée ici s'inscrit bien sûr dans une problématique plus vaste, que j'ai déjà abordée dans mon ouvrage **Logique judaïque* * : comment se fait-il que l'auteur du Midrash, qui connaissait vraisemblablement le Tanakh par cœur et n'était pas à moitié endormi, ait omis les nombreux autres arguments *a fortiori* que nous y avons récemment découverts ? C'est un mystère. Jacobs reconnaît ce mystère, affirmant : « Les commentateurs du Midrash et d'autres érudits sont perplexes face à la référence de Rabbi Ishmael à seulement dix cas scripturaires. »[99]

Il convient également de noter, dans ce contexte, que je ne considère pas Esther 9:12, pourtant inclus dans la liste du

---

97 Le commentaire de Jacob s'appuie sur une note de Theodor-Albeck, éditeur de l'édition Rabbah de la Genèse à laquelle il fait référence. Dans cette édition, 92:7 se trouve aux pages 1145-1146, et 4:24 et 17:20-21 à la page 225. Jacob nous informe également (dans les notes de fin, page 116) que Yalkut, 1 Samuel 132 « fait référence à dix mais n'en cite que neuf » (sans préciser lequel est omis) ; et que Genèse 4:24 est aussi mentionné comme qal vachomer dans Avot de-Rabbi Nathan (version B) 44 et dans JT Sanhédrin 10:1 (27d).

98 Wiseman affirme que le qal vachomer « maléfique » est une catégorie rabbinique, pp. 174-6. En ce qui concerne le cas « implicite », voir plus loin.

99 Dans ce contexte, Jacobs mentionne (dans une note de bas de page) A. Schwarz, Ch. Hirschensohn, Jofe Ashkenazi (dans Yephe toar) et H. Strack.

Midrash, comme un exemple crédible et suffisamment explicite d'argument fortiori. Ce passage, qui se lit comme suit : « Les Juifs ont tué et exterminé cinq cents hommes à Suse, la forteresse, et les dix fils d'Haman ; qu'ont- *ils* donc fait dans le reste des provinces du roi ! » [100], emploie un langage qui, à ma connaissance, n'est associé nulle part ailleurs à un argument fortiori. L'interprétation du mot *« meh »* comme signifiant « combien plus » me semble donc quelque peu forcée. Je le considérerais tout au plus comme un argument fortiori « implicite », au sens d'un argument qu'on intègre au texte (nous reviendrons plus tard sur ce type d'arguments), puisqu'aucun nombre supérieur à 500 n'est explicitement mentionné dans la conclusion (qui prend la forme d'une question). Néanmoins, étant donné que cet argument est si largement accepté comme un argument fortiori, du simple fait qu'il figure parmi les dix principaux cités dans le Midrash, je le considère exceptionnellement comme un argument fortiori explicite.

Les 13 autres occurrences *communes* sont : 1 Samuel 14:29-30, 2 Samuel 12:18, 2 Samuel 16:11, 1 Rois 8:27, 2 Rois 10:4, Jonas 4:10-11, Proverbes 15:11, Proverbes 19:7, Proverbes 19:10, Proverbes 21:27, Job 4:18-19, Job 15:15-16, Job 25:5-6. Que ces occurrences aient été découvertes indépendamment par plusieurs personnes n'a rien d'étonnant. Quiconque est attentif à ce type d'argumentation et en comprend les rouages les

---

100 Cette citation, comme toutes celles extraites de la Bible dans cette section, provient du site web Mechon Mamre (www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm), basé sur l'édition de 1917 de la Jewish Publication Society. Il est à noter que le mot « alors » est une interpolation du traducteur ; il ne figure pas dans le texte hébreu original. De même, le point d'exclamation est un ajout ; un point d'interrogation aurait été plus approprié. De toute évidence, le traducteur a été influencé par la tradition selon laquelle cette affirmation est a fortiori.

remarquera en lisant la Bible. Pour ma part, ma recherche a été plus systématique. J'ai examiné la formulation d'exemples connus de discours a fortiori, puis j'ai recherché d'autres passages bibliques contenant la même formulation à l'aide d'une concordance.

Concernant Jonas 4:10-11, où Dieu dit : « Tu as eu pitié de la courge, pour laquelle tu n'as pas travaillé, que tu n'as pas fait croître, qui a poussé en une nuit et a péri en une nuit ; et moi, n'aurais-je pas *pitié* de Ninive, la grande ville, où se trouvent plus de soixante-dix mille personnes qui ne savent pas distinguer leur droite de leur gauche, et aussi beaucoup de bétail ? » Bien que ce passage ne contienne pas de formulation a fortiori explicite, l'intention est clairement celle-ci. Je n'avais pas inclus ce passage dans les premières éditions de mon ouvrage * *Logique judaïque** , mais après l'avoir découvert par hasard, je l'ai ajouté (en note de bas de page finale du chapitre 6) en juin 1998.

Grâce à l'utilisation d'une concordance, j'ai sans doute découvert de nombreux cas apparemment inconnus jusqu'alors. Les 14 occurrences *que je relève et qui sont absentes chez Jacobs* sont : 1 Samuel 17:37 , 1 Samuel 21:6 , 2 Samuel 4:10-11, 2 Rois 5:13, 2 Rois 18:23-24 et sa répétition dans Isaïe 36:8-9 , Ézéchiel 14:13-21, Psaume 78:20, Psaume 94:9-10 (3 occurrences), Daniel 2:9 [101], 2 Chroniques 6:18 [102], 2 Chroniques 32:15. Notons que, puisque Jacobs ne mentionne que 35 cas et Einhorn en énumère 40, il est fort possible que certains de ces 14

---

101 Comme je l'explique dans ma *Logique judaïque* (6:3), bien que le texte donné de Daniel 2:9 ne soit pas directement un argument fortiori, puisqu'il consiste en un ordre du roi couplé à une réflexion sur son utilité, le raisonnement utilisé par le roi est indubitablement un argument fortiori, à tel point qu'il peut être considéré comme effectivement explicite.

102 Il s'agit d'une répétition de 1 Rois 8:27, que Jacobs possède effectivement.

cas aient été connus de ce dernier et rejetés par le premier. Mais cela paraît improbable – pourquoi Jacobs rejetterait-il l'un de ces cas, qui sont tous assez clairs et explicites ?

Notez que 1 Samuel 17:37 a été publié et analysé dans l'Addendum 4 de mon ouvrage **Logique Juive** (édition de 2001). Je ne l'ai pas découvert moi-même, mais un lecteur du nom de Mark Leroux (Afrique du Sud) l'a signalé. Ézéchiel 14:13-21 n'était pas mentionné dans mon *ouvrage* : je ne l'ai découvert que récemment (en 2012). On peut le paraphraser ainsi : « Il faut davantage de mérite spirituel pour empêcher de nombreux décrets divins négatifs que pour en empêcher quelques-uns ; par conséquent, si des hommes saints, comme Noé, Daniel ou Job, n'ont pas suffisamment de mérite spirituel pour empêcher l'exécution des quatre décrets distincts de l'épée, de la famine, des bêtes féroces et de la peste, alors ils n'en ont pas assez pour empêcher ces quatre décrets simultanément [103]. » Ce dernier cas n'était pas facile à repérer, car il est disséminé sur plusieurs versets ; ce qui m'a permis de le trouver, c'est l'expression clé « Combien plus » (*af ki* , en hébreu) qui y est employée.

Concernant 2 Rois 18:23-24 et sa reprise mot pour mot dans Isaïe 36:8-9 [104], ces passages sont mentionnés dans mon *ouvrage « Logique judaïque »* , mais j'éprouvais un scepticisme considérable à leur égard et ne les considérais donc pas comme des cas avérés à l'époque [105]. Cependant,

---

103 La formulation originale de cet argument est donnée au chapitre 8.2 du présent volume.

104 Ce type de répétition par copier-coller est certainement utile aux fins de la « critique supérieure ».

105 Au chapitre 6 [de JL], j'écris : « Remarquez aussi : 2 Rois 18:23-24, et sa répétition dans Isaïe 36:8-9, pourraient à première vue être interprétés comme une a fortiori stylistique. Mais malgré tous mes efforts, je n'ai pas été en mesure d'en

en réexaminant l'argumentation ultérieurement, son intention a fortiori m'est apparue plus clairement. Rab-shaké (émissaire du roi d'Assyrie) déclare : « Maintenant donc, je te prie, fais un pari avec mon maître, le roi d'Assyrie, et je te donnerai deux mille chevaux, si tu es capable de leur trouver des cavaliers. Comment donc (*ve-ekh*) peux-tu repousser le visage d'un seul capitaine, même du plus humble serviteur de mon maître ? Et pourtant tu places ta confiance en l'Égypte pour des chars et des cavaliers ! » Le porte-parole assyrien pense que le roi Ézéchias espère obtenir des chars et des cavaliers égyptiens. Il lui dit donc : « Même si vos forces étaient augmentées de 2 000 chevaux (que je suis disposé à vous donner), vous ne trouveriez pas de guerriers pour les monter et, par conséquent, vous ne pourriez espérer vaincre les envahisseurs ; à plus forte raison, sans ces renforts, vous ne pouvez espérer vaincre les forces d'invasion, même une infime partie. » Je classe donc désormais ces deux cas identiques comme étant assurément a fortiori.

2. Des cas nouveaux pour moi

Examinons maintenant les cas que *Jacobs mentionne mais qui me font défaut* . N'ayant jamais analysé ces cas auparavant, je vais le faire maintenant. Je commencerai par énumérer les huit cas que j'accepte comme arguments explicites a fortiori, puis j'aborderai les cas qu'il mentionne et que je considère, au mieux, comme implicites.

Juges 14:16 . « Et il (Samson) lui dit (à sa femme) : Voici (*hine*), je ne l'ai dit ni à mon père ni à ma mère, et (*ve*) te le dirai-je ? » Il s'agit là d'un cas flagrant de *qal vachomer* , utilisant les mots-clés (*hine/ve*) présents

---

tirer un argument a fortiori clair, aussi artificiel et logiquement improbable soit-il. »

ailleurs. À tel point que je suis surpris de ne pas l'avoir remarqué ! La raison en est probablement que le mot *hine* est très souvent employé dans des contextes où l'intention n'est pas explicitement mentionnée, et je n'ai donc pas examiné attentivement chaque occurrence.

Ésaïe 66:1 . « Le ciel est mon trône, et la terre mon marchepied ; quelle *maison* me bâtirez-vous ? Quel lieu me servira de demeure ? » Ce passage fait clairement écho au message de 1 Rois 8:27 et 2 Chroniques 6:18, bien que la formulation diffère légèrement ; à savoir que Dieu est trop grand pour être logé dans une demeure terrestre. Je l' *ai* peut-être manqué car l'opérateur hébreu utilisé, *eizeh* (אֵי-זֶה), qui signifie *« quoi ? »* (ou *« lequel ? »* plutôt que *« où ? »* , comme dans cette traduction JPS), n'apparaît pas, à ma connaissance, dans d'autres contextes a fortiori. Néanmoins, il s'agit d'un cas tout à fait plausible de discours a fortiori.

Jérémie 25:29 . « Car voici *,* je commence à faire venir le malheur sur la ville où est invoqué mon nom, et seriez-*vous* impunis ? Vous ne resterez pas impunis ; car j'appellerai l'épée sur tous les habitants de la terre. » Ici encore, nous retrouvons les mots-clés *hine/ve* , parfois révélateurs d' une intention *de châtiment sévère* . L'argument a fortiori est que si Dieu est prêt à faire venir le malheur sur la ville où est invoqué son nom, il est certainement prêt à punir sévèrement les royaumes moins importants.

Jérémie 45:4-5 . « Voici , ce que j'ai bâti *,* je le détruirai, et ce que j'ai planté, je l'arracherai ; et cela dans tout le pays. Et *toi* , cherches-tu de grandes choses pour toi-même ? Ne les cherche pas ; car voici, je ferai venir le malheur sur toute chair. » Ici encore, nous retrouvons les mots-clés *hine/ve* . L'argument a fortiori est que si Dieu est prêt à détruire ce qu'il a bâti, etc., il est certainement

prêt à empêcher le succès des entreprises de Baruch ben Neriah.

Jérémie 49:12 . « Voici (*hine*), ceux à qui il n'appartenait pas de boire à la coupe boiront assurément ; et (*ve*), es-tu celui qui restera impuni ? Tu ne resteras pas impuni, mais tu boiras certainement. » Ici encore, notez l'emploi des mots-clés *hine/ve* . L'argument a fortiori est que si Dieu est disposé à punir ceux qui ne le méritent pas, il est certainement disposé à punir ceux qui le méritent. Remarquez la forme similaire des trois arguments a fortiori de Jérémie mentionnés ici – cela indique qu'ils sont d'un même auteur.

Ézéchiel 33:24 . « Ceux qui habitent ces lieux déserts du pays d'Israël disent : Abraham était un, et il a hérité du pays ; mais nous sommes nombreux ; le pays nous est donné en héritage. » Dans ce cas précis, aucun *mot* -clé n'indique une intention a fortiori ; pourtant, cela arrive. Il y a clairement une intention a fortiori, même si l'argument est logiquement assez faible. Pourquoi « plusieurs » seraient-ils plus assurés d'hériter qu'« un seul » ? En effet, c'est précisément ce que les deux versets suivants (25-26), prononcés par Dieu, affirment : ce n'est pas la quantité, mais la qualité morale qui détermine la propriété de cette terre.

« Vous mangez avec le sang, vous levez les yeux vers vos idoles et vous répandez le sang ; et (*ve*) posséderez-vous le pays ? Vous vous tenez sur votre épée, vous commettez l'abomination et vous souillez chacun la femme de son prochain ; et (*ve*) posséderez-vous le pays ? »

Ce cas est très intéressant, car il fournit un exemple biblique de *réfutation* d'un argument a fortiori faible par l'attaque de sa prémisse majeure. Il est important de noter que la réponse de Dieu n'est pas elle-même un argument a fortiori, mais une objection à un tel argument. Cette forme de contre-argumentation est ensuite couramment

pratiquée par les rabbins du Talmud, sous le terme de *pirka* (en araméen) ou *de teshuvah* (en hébreu). Il existe sans doute de nombreux contre-arguments de ce genre dans la Bible, que nous devrions désormais rechercher et consigner. Je n'ai jamais recherché ni remarqué de telles réfutations auparavant.

Job 9:13-14 . « Dieu ne retirera pas sa colère ; les alliés de Rahab se sont prosternés devant lui. À plus forte raison (*af ki*) lui répondrai-je, et choisirai-je mes arguments avec lui ? » Job se considère moins digne que « les alliés de Rahab », et se sent donc plus enclin qu'eux à se soumettre au jugement de Dieu. Il s'agit là d'un cas flagrant de *qal vachomer* , utilisant des mots-clés (*af ki*) que l'on retrouve ailleurs. Je suis fort surpris de ne pas l'avoir remarqué !

Néhémie 13:26-27 . « Salomon, roi d'Israël, n'a-t-il pas péché par ces choses ? Pourtant, parmi de nombreuses nations, il n'y avait point de roi semblable à lui ; il était aimé de son Dieu, et Dieu l'avait établi roi sur tout Israël. Néanmoins, même lui (*gam*) fut entraîné à pécher par des femmes étrangères. Devons-nous donc (*ve*) vous écouter et commettre tout ce grand mal, en étant infidèles à notre Dieu en épousant des femmes étrangères ? » L'essentiel de l'argument est le suivant : si même Salomon a pu être entraîné à pécher par des femmes étrangères, les hommes de moindre valeur d'aujourd'hui ne seront-ils pas entraînés de la même manière ? Il s'agit clairement d'un argument a fortiori, même si les opérateurs (*gam, ve*) sont rarement utilisés.

Nous avons ainsi tiré huit nouveaux arguments crédibles et assez explicites, a fortiori, de la liste de Jacobs (ou d'Einhorn). Six utilisent des opérateurs connus : quatre utilisent *hine/ve* , un utilise *af ki* , un utilise *gam/ve* ; un n'implique que la conjonction omniprésente *ve ; et un implique l'opérateur eizeh,* jusqu'alors inconnu .

Dans son article, Jacobs cite trois autres passages bibliques qui, selon lui, contiennent des arguments a fortiori. Le premier, qu'il a trouvé mentionné dans *Genèse Rabba* , est :

Genèse 17:20-21 . « Quant à Ismaël, je t'ai entendu ; voici, je le bénis, je le rendrai fécond et je le multiplierai à l'infini ; il engendrera douze princes, et je ferai de lui une grande nation. Mais *j'établirai* mon alliance avec Isaac, que Sara te donnera à cette même époque l'année prochaine. » Jacobs interprète cela a fortiori comme suit : « Si Ismaël, fils de la servante, est béni de cette manière, Isaac, fils de Sara, le sera à plus forte raison. »

Bien que je comprenne qu'un tel argument a fortiori puisse être intégré au texte, je ne crois pas qu'il s'agisse de la seule interprétation possible. Dieu pourrait simplement dire à Abraham : « J'ai béni Ismaël ainsi et ainsi, mais je n'établirai pas d'alliance avec Ismaël, mais seulement avec Isaac. » L'accent, dans cette autre lecture, est clairement différent et n'est pas a fortiori. Notons par ailleurs que, tandis que l'interprétation a fortiori de Jacobs ne mentionne pas l'alliance, celle-ci est centrale dans ma lecture. C'est pourquoi je dirais que l'argument a fortiori proposé relève de l'implicite plutôt que de l'explicite. J'emploie ici le terme « implicite » au sens où Jacobs l'emploie dans les deux cas suivants. Ces exemples sont mentionnés dans la *Baraita* de Rabbi Eliezer ben Rabbi José le Galiléen.

Psaume 15:4 . « Celui qui jure à son propre détriment et ne se rétracte pas. » Ce verset pourrait être interprété, comme le propose Jacobs, comme signifiant que si l'homme (c'est-à-dire l'homme de bien décrit par le psalmiste) ne revient pas sur sa parole lorsque cela lui est préjudiciable, il ne le fera certainement pas lorsque cela est à son avantage. Mais on pourrait simplement

l'interpréter comme signifiant que lorsqu'un homme de bien fait un serment, il s'y tient, quelles que soient les pressions exercées pour le rompre. L'interprétation a fortiori n'est pas nécessaire ; elle est ajoutée au texte plutôt que déduite de celui-ci. Elle n'est pas justifiée, car si l'homme fait un serment qui lui procure du plaisir plutôt que de la douleur, il est évident qu'il ne subira aucune pression pour le rompre. Il ne s'agit pas d'une conclusion obtenue par un raisonnement a fortiori, mais d'une chose que chacun peut confirmer par introspection. En réalité, cette lecture a fortiori est donc plutôt artificielle. Nul doute qu'elle a été inventée de toutes pièces parce que son auteur avait besoin d'exemples à des fins pédagogiques.

Psaume 15:5 . « Il ne reçoit pas de pot-de-vin pour l'innocent. » Deux traductions de ce verset sont possibles, le mot hébreu *al (* qui signifie : sur) étant quelque peu équivoque (même en anglais).

Considérons d'abord la traduction de Jacobs : « Nor taketh a bribe *to side with* (*al*) the innocent ». Ce verset peut être interprété, comme le fait Jacobs, comme signifiant que si l'homme de bien refuse un pot-de-vin pour statuer en faveur d'un innocent, il ne le fera certainement pas non plus pour un coupable. Mais on pourrait aussi l'interpréter simplement comme signifiant que l'homme de bien refuserait un pot-de-vin, même s'il était corrompu, pour juger une affaire comme il le ferait sans corruption, c'est-à-dire en faveur de l'innocent. Il est vrai que, dans ce cas (contrairement au précédent), l'argument a fortiori que nous venons d'évoquer peut être construit, et il permet une prédiction précieuse. Nous sommes donc ici justifiés de parler d'un argument a fortiori « implicite ». Il n'est pas explicite, car le texte peut être lu dans un premier temps sans raisonnement a fortiori. Mais il est implicite, en ce sens qu'en approfondissant l'analyse, on peut effectivement l'utiliser pour formuler une inférence a fortiori utile.

Considérons maintenant l'autre traduction du même verset donnée dans l'édition JPS de 1917 : « Nor taketh a bribe *against* (*al*) the innocent. » On peut interpréter cette traduction comme la précédente, avec une interpolation : si l'homme de bien refuse un pot-de-vin pour *ne pas* statuer contre un innocent, il ne le fera certainement pas pour un coupable ; et l'on peut en dire plus comme précédemment. Cependant, une approche plus littérale est également possible : on pourrait simplement lire que l'homme de bien ne se ferait pas corrompre contre un innocent, c'est-à-dire en faveur d'un coupable. On pourrait alors avancer l'argument a fortiori suivant : si l'homme de bien refuse un pot-de-vin pour statuer contre un innocent, il ne le fera certainement pas pour un coupable. Mais cet argument est un *non sequitur* , car on pourrait très bien refuser de condamner un innocent contre un pot-de-vin, tout en acceptant de condamner un coupable contre un pot-de-vin, en se disant que, puisqu'on avait de toute façon l'intention de condamner le coupable, il n'y a pas de mal à accepter un pot-de-vin. Par conséquent, dans cette traduction et cette interprétation, il n'y a pas de complément d'a fortiori, ni explicite ni implicite.

Ainsi, si l'on qualifie d'« explicite » et d'« implicite » un argument fortiori, respectivement « un texte qui ne peut être lu que comme un argument fortiori » et « un texte qui peut être lu comme un argument fortiori mais aussi aisément interprété autrement (c'est-à-dire plus simplement) », il faudrait affirmer que Genèse 17,20-21 est implicite, que Psaume 15,4 n'est pas un argument fortiori, et que Psaume 15,5 est implicite dans une certaine interprétation et pas un argument fortiori dans une autre. Ceci contredit l'interprétation de Jacobs, ou plutôt les sources rabbiniques auxquelles il se réfère, qui considèrent ces arguments comme respectivement explicites, implicites et non fortiori. Quant aux deux exemples explicites a fortiori que Jacobs mentionne

comme étant donnés dans ladite *Baraita* , à savoir Jérémie 12:5 et Esther 9:12 – nous sommes d'accord pour dire que les exemples de Jérémie sont explicites, mais nous insistons (pour les raisons déjà exposées) sur le fait que l'exemple d'Esther est (si tant est qu'il soit a fortiori) au mieux implicite [106].

Il est clair que nous sommes ici face à une divergence de vues importante. Je dois dire que, jusqu'à ma lecture de l'article de Jacobs, j'avais supposé que la distinction établie par Eliezer ben Jose entre les arguments a fortiori *meforash* (explicites) et les arguments *satum* (implicites) se rapportait à la quantité d'éléments de l'argument présentés dans le texte considéré. Si les prémisses et les conclusions a fortiori, avec tous leurs termes ou thèses, sont pleinement exposées dans le texte donné, alors ce texte constitue un argument a fortiori pleinement explicite. Si une prémisse ou la conclusion est absente, ou si certains termes ou thèses sont manquants, alors ce texte est partiellement implicite à des degrés divers. De ce point de vue, la plupart, sinon la totalité, des arguments de l'Écriture sont partiellement implicites.

L'article de Jacobs suggère que, pour les rabbins, « explicite » signifie *suffisamment* explicite pour qu'aucune autre interprétation ne soit possible qu'une interprétation a fortiori, tandis que « implicite » signifie *moins* explicite. Du moins, c'est ainsi que je comprends ces expressions. Il se pourrait que les rabbins ne tracent pas de frontières aussi nettes et les interprètent tantôt d'une manière, tantôt d'une autre. Quoi qu'il en soit, pour conclure, les trois arguments mentionnés plus haut ne, à mon sens et à la lumière des analyses précédentes, figurent pas parmi les arguments a fortiori explicites. Ce sont des interprétations

---

106 Toutefois, je le répète, je considère toujours l'exemple d'Esther comme explicite, afin de ne pas aller à l'encontre de cette tradition bien établie.

possibles des textes, ou des interprétations artificielles, mais les textes eux-mêmes permettent des lectures qui ne sont pas a fortiori.

Pourquoi cette question est-elle importante ? Parce qu'elle concerne l'attribution et la datation. Lorsqu'un texte biblique présente clairement une intention a fortiori, nous pouvons le considérer comme un exemple explicite d'argument a fortiori biblique. Si, en revanche, l'intention a fortiori du texte biblique n'est pas aussi évidente et n'a été mise en lumière que plus tard par un commentateur rabbinique ou autre, nous devons la considérer comme implicitement a fortiori et attribuer l'argument a fortiori comme tel au commentateur postérieur. Il ne s'agit pas de savoir qui découvre l'argument a fortiori, il est important de le noter, mais de déterminer si l'auteur de ce passage biblique l'a formulé avec une intention a fortiori manifeste. Si l'argument a fortiori a été ajouté ultérieurement au texte, plutôt que d'y être trouvé, alors son auteur est en réalité la personne qui a proposé l'interprétation. C'est une herméneutique de bon sens.

Bien sûr, les rabbins considèrent que toute interprétation qu'ils font d'un texte biblique était bien l'intention de ce texte, puisque Dieu – son auteur suprême – est omniscient. Mais, même en admettant leurs prémisses, leur conclusion n'en découle pas. Autrement dit, Dieu a peut-être prévu l'interprétation rabbinique, mais cela n'en fait pas moins une interprétation. Une telle prescience n'indique pas une intention réelle ou directe, mais tout au plus une intention potentielle ou indirecte. Le texte explicite constitue le message principal ; les autres informations qui peuvent éventuellement en être déduites n'en font pas strictement partie, mais tout au plus un complément implicite. Parfois, bien sûr, il est très discutable que le texte original permette une certaine interprétation ; et dans ce cas, l'interprétation doit être

qualifiée de forcée plutôt qu'implicite [107]. Il serait irrationnel d'accepter sans questionner tout ce que les rabbins affirment ; après tout, ce ne sont que des êtres humains.

3. Trois rejets

Jacobs mentionne également (en note de bas de page) trois passages bibliques présentés par **Chaim Hirschensohn comme arguments a fortiori** [108]. Jacobs rejette ces exemples, les jugeant « extrêmement douteux », et je suis plutôt d'accord avec lui. À mon sens, il s'agit tout au plus d'arguments a fortiori implicites, mais certainement pas d'arguments explicites. Les deux premiers textes en question sont les suivants :

Genèse **3:22** . « Voici , l'homme est devenu comme l'un de nous, connaissant le bien et le mal ; et maintenant , *qu'il* n'étende pas la main, qu'il ne prenne pas aussi de l'arbre de vie, qu'il n'en mange pas et qu'il ne vive pas éternellement. C'est pourquoi , Dieu le renvoya du jardin d'Éden, pour qu'il cultive la terre d'où il avait été tiré. »

Genèse 11:6-7 . « Voici (*hen*), ils forment un seul peuple et parlent tous une seule langue ; et voici ce qu'ils commencent à faire ; et maintenant (*ve-atah*) rien ne leur sera refusé, ce qu'ils projettent de faire. Allons (*habah*), descendons, et là confondons leur langage, afin qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres. »

Il est intéressant de noter que les deux versets, bien que séparés par des chapitres, emploient le même langage (*hen/ve-atah*) et présentent une forme similaire. Notons

---

[107] Un exemple important que nous avons vu est l'interprétation de la Gemara (Baba Qama 25a) des Nombres 12:14-15.

[108] Israël, 1857 – 1935. L'ouvrage cité est *Berure Ha-Middot* (Jérusalem, 1929), pp. 40-45.

également que, dans les deux cas, l'un des opérateurs utilisés (*hen*) indique parfois un discours fortiori, et que l'argument porte sur l'aggravation d'un phénomène. Cet argument peut être paraphrasé ainsi : *cet événement est déjà suffisamment grave ; par conséquent, pour éviter un événement encore plus grave, il est préférable de prendre certaines précautions.* Il s'agit d'un raisonnement intéressant en soi, mais il est clairement causal et éthique, et non fortiori comme l'affirme Hirschensohn.

On pourrait certes formuler un argument a fortiori à partir de ce texte comme suit : P est pire (R) que Q, et Q est suffisamment mauvais (R) pour être combattu (S) ; par conséquent, P est suffisamment mauvais (R) pour être combattu (S). Mais où est-il dit dans le texte que Q a été combattu ? Il est seulement dit que P doit être combattu. Ainsi, cet argument a fortiori, s'il est sous-entendu, doit être qualifié d'implicite. Il ne constitue en tout cas pas l'essence du discours explicite qui nous est présenté, lequel affirme qu'un problème mineur (la proposition « suffisamment mauvais ») *pourrait fort bien finir par se transformer en* un problème majeur (la proposition « encore pire »), et que, pour cette raison, *une action préventive* est nécessaire avant que ce dernier ne survienne. Cet argument a fortiori est peut-être sous-entendu par le texte, mais celui-ci cherche manifestement à communiquer bien plus que cela.

Le troisième texte est : **Genèse 17:17** . « Alors Abraham tomba sur son visage, rit et dit en lui-même : Un homme de cent ans peut-il avoir un enfant ? Sara, âgée de quatre-vingt-dix ans, peut-elle enfanter ? » Il est difficile de saisir l'argument a fortiori que Hirschensohn avait à l'esprit ici. Peut-être pensait-il qu'il est déjà peu probable qu'un homme de cent ans ait un enfant, et donc *encore plus* improbable qu'une femme de quatre-vingt-dix ans en ait un. Mais, franchement, était-ce là la pensée d'Abraham ? Non, il disait simplement qu'il est peu

probable qu'un homme de cent ans et une femme de quatre-vingt-dix ans aient un enfant. C'est une affirmation, et non un raisonnement.

Certes, dans ce cas précis, l'interprétation littérale n'est pas a fortiori, de sorte que si l'on devait y projeter un argument a fortiori, il serait au mieux implicite. De plus, cette interprétation semble plutôt forcée. Puisque le texte est parfaitement compréhensible sans elle, elle ne sert qu'à allonger la liste des arguments a fortiori bibliques. Par conséquent, je n'inclurais même pas ce cas comme exemple d'argument a fortiori implicite. Ainsi, si les deux premiers exemples pourraient concevablement être considérés comme impliquant un discours a fortiori implicite, le troisième est beaucoup moins crédible. En tout état de cause, aucun de ces trois cas n'est explicite.

4. Observations générales

Examinons maintenant de plus près diverses observations générales de l'essai de Jacobs. Tout d'abord, il est évident que même en 2005, il n'avait pas encore saisi la véritable nature de l'argument a fortiori, puisqu'il le décrit encore ici de manière très superficielle : « Si A est ainsi, alors B l'est forcément aussi ; si le « mineur » possède telle ou telle propriété, alors le « majeur » la possède sans aucun doute. » C'est ce qu'il a qualifié par le passé d'argument a fortiori « simple ». Notons également qu'il ne parvient toujours pas à déceler l'utilisation de ce qu'il a appelé l'argument a fortiori « complexe » dans la Bible. Il remarque à juste titre que les rabbins ont appris cette forme d'inférence à partir de ses occurrences dans la Bible elle-même, et l'ont ensuite utilisée « comme l'un de leurs principes herméneutiques, grâce auquel ils développent et approfondissent les enseignements bibliques ». Ce fait motive ses recherches actuelles sur les exemples concrets de cet argument dans la Bible.

Il est toutefois surprenant de voir Jacobs affirmer (en note de bas de page) qu'« il ne semble pas y avoir, en réalité, de véritable parallèle avec le *qal va-homer* dans la pensée grecque ». Or, comme le démontre le présent ouvrage [AFL], cette affirmation est tout à fait erronée : l'argument fortiori est bien présent, et ce de manière consciente, dans la littérature grecque (puis romaine), même s'il est moins fréquent que dans la littérature rabbinique. Jacobs va ici plus loin que par le passé, où il se contentait (à juste titre) de soutenir, contre les affirmations d'Adolf Schwarz, que l'identification de cette forme d'argument avec le syllogisme aristotélicien est « intenable ». Le fait qu'un argument fortiori ne soit pas syllogistique n'implique pas qu'il n'ait pas été utilisé par les Grecs ! Ces derniers ne pensaient pas uniquement de manière syllogistique, pas plus que les rabbins ne pensaient uniquement au moyen d'un argument fortiori. De plus, admettre que les Grecs utilisaient l'argument a fortiori ne revient évidemment pas à affirmer que les rabbins l'ont appris d'eux. Aussi, la position de Jacobs sur ce point, même exprimée avec désinvolture, est-elle pour le moins surprenante.

Il est regrettable que Jacobs n'ait pas approfondi son analyse des arguments a fortiori qu'il recense. Bien qu'il reconnaisse la dette des rabbins envers les occurrences bibliques de *qal vachomer* , il n'examine pas suffisamment comment ils ont réellement interprété ces arguments. Notamment, s'il lit correctement le *qal vachomer* dans Nombres 12:14, en disant : « si, lorsque le père humain de Miriam manifestait sa désapprobation, elle se cachait de honte pendant sept jours, alors, lorsque le Seigneur manifeste sa désapprobation, elle devrait d'autant plus être enfermée pendant sept jours », il ne creuse pas davantage la question et ne découvre pas l'interprétation sensiblement différente donnée par la Guemara dans Baba Qama 25a, ni la multitude de

problèmes (et d'opportunités) intéressants que cette dernière soulève.

Néanmoins, Jacobs formule quelques observations générales pertinentes :

> « Il ressort clairement de ce qui précède que l'argument du mineur au majeur est fréquemment employé dans tout l'Ancien Testament. Son usage ne se limite pas à une seule phase de l'histoire d'Israël, mais semble avoir été utilisé à toutes les époques. De même, il ne se restreint pas à un seul livre de l'Ancien Testament, ni à un document, une strate ou un courant particulier… De plus, comme dans nombre des exemples cités, son emploi est généralement formel, commençant par *ἀνον* ou *ἀνον* et se terminant par *ἀνος* ou *ἀνος* . »

J'en suis arrivé à une conclusion similaire dans mon ouvrage ***Logique judaïque*** . Mais Jacobs approfondit la réflexion, soulevant « d'importantes questions, jusqu'ici à peine abordées par les exégètes de l'Ancien Testament, concernant l'usage de la rhétorique dans l'Israël antique ». Il cite O. Eissfeldt [109], qui suggérait l'existence d'hommes et de femmes « particulièrement doués pour l'éloquence », utilisant des techniques argumentatives acquises par la « tradition et la formation », recourant à « certaines formes d'expression fixes » et à des procédés rhétoriques tels que « obtenir d'abord de la personne interpellée un aveu qui ne semble pas pertinent », ce qui « la contraint ensuite à accéder à la demande qui est réellement en jeu ». Jacobs partage cet avis, au vu des preuves apportées par sa liste de *qal vachomer bibliques* .

---

109 Dans *L'Ancien Testament : une introduction* (Oxford, 1965), pp. 12-15.

Cette tradition et cette formation sont, bien sûr, manifestes à l'époque rabbinique, ajoute Jacobs, où « l'argumentation formelle était consciemment et largement cultivée » et où « certaines règles stéréotypées » régissaient l'argumentation. Il demande alors : « Existait-il quelque chose de semblable à l'époque de l'Ancien Testament ? » et répond : « Il ne fait aucun doute que la réponse est affirmative. » Il admet cependant qu'« il est difficile de trouver dans l'Ancien Testament une référence explicite à des écoles où l'on enseignait la rhétorique. » Il aurait pu étayer son propos en faisant valoir que les rabbins croyaient et croient encore à l'existence de telles écoles (*yéchivot*) par le passé. Le patriarche Jacob aurait étudié dans les tentes de Sem et d'Éber (*Genèse Rabba* 63:10) ; le roi David aurait étudié avec son conseiller Achitophel (*Pirqe Avot* 6:2) ; et ainsi de suite.

À mon avis, pour être honnête, de telles affirmations sont largement anachroniques, projetant des mœurs postérieures sur des époques antérieures. Il n'est pas inconcevable qu'il ait existé, très tôt, des institutions éducatives organisant l'étude et la réflexion communes sur le savoir hérité du passé. La question est de savoir à partir de quand on peut raisonnablement affirmer l'existence de telles institutions, et quel était l'objet de ces études. Si la transmission du savoir et des compétences par les adultes et les anciens des villages aux enfants et aux jeunes peut être classée dans la catégorie de l'éducation et est aussi ancienne que l'humanité, il est moins certain de la date à laquelle l'étude formelle de la Torah et des compétences argumentatives qui y sont liées a débuté en Israël. Je dirais qu'elle s'est développée rapidement après le retour de Babylone suite au premier exil, c'est-à-dire pendant la période de formation de la doctrine et de la classe rabbiniques. Ceci est suggéré, par exemple, dans la Mishnaic *Pirqe Avot* , qui fait référence (1:1) à la *Knesset Hagedolah* (la Grande Assemblée).

Cette hypothèse semble la plus probable, compte tenu de ce qui se passait simultanément dans d'autres nations, proches ou lointaines. L'étude de l'histoire mondiale révèle que les développements culturels tendent à être (de plus en plus) mondiaux plutôt que locaux. De nombreux développements majeurs ont eu lieu à partir du milieu du premier millénaire avant notre ère, comme si une nouvelle phase de l'évolution intellectuelle humaine s'amorçait. Soudain, les civilisations existantes semblent avoir été animées d'une énergie nouvelle, produisant des pensées religieuses et philosophiques plus sophistiquées (du moins en apparence) que jamais auparavant. Bien que dispersées, elles se sont éveillées simultanément, dans des directions diverses, mais aussi de manière relativement comparable.

En Inde, l'ancienne religion védique entama sa transformation en hindouisme, et le bouddhisme fut fondé. En Chine, le confucianisme et le taoïsme émergèrent. En Grèce, la philosophie connut un véritable essor avec l'avènement de Socrate, Platon, Aristote et bien d'autres. En Israël, le judaïsme passa progressivement sous l'autorité des érudits de la Torah [110]. Ce judaïsme « rabbinique » fut apparemment semé au début de la période du Second Temple et se développa et prit forme au fil des générations, jusqu'à atteindre son apogée dans la Mishna (qui inspira ensuite la Guemara et les œuvres

---

110 On peut commencer par le verset 33 du chapitre 10 du livre de Néhémie : « Nous avons aussi établi des ordonnances pour nous. » Le mot hébreu utilisé est mitsvot, généralement traduit par commandements. Il est important de noter que les lois progressivement promulguées par les législateurs juifs étaient fondées sur la Torah. Elles n'étaient pas arbitraires, mais guidées et encadrées par les normes morales rigoureuses déjà établies par ce texte. Le « légalisme » dont il est question ici est d'une nature très différente de celui que l'on trouvait à la même époque, par exemple en Chine.

rabbiniques ultérieures). Le développement intellectuel en Israël, caractérisé par une pensée de plus en plus légaliste, et donc, dans une certaine mesure, par une réflexion logique, était ainsi assez typique de cette époque et ne peut être que difficilement extrapolé aux époques antérieures.

Quoi qu'il en soit, Jacobs conclut ses réflexions par une suggestion intéressante, également tirée des travaux d'Eissfeldt : la racine hébraïque *dbr* , employée pour signifier « parole », pourrait en réalité souvent être utilisée au sens d'« argument ». Il cite en exemple Genèse 44:18, où Juda commence sa plaidoirie devant Joseph en disant : « Ô mon seigneur, que ton serviteur, je t'en prie, adresse une parole à mon seigneur. » Jacobs commente : « Puisque l'expression *yedabber dabhar* est employée, ne faudrait-il pas la traduire par "présenter un argument" ? » De même, dans d'autres passages, « parler avec justesse » pourrait être compris comme « argumenter de manière convaincante », « voici les paroles » comme « voici les arguments », etc. Cette intuition me semble plausible. Tout cela montre dans quelle mesure les recherches de Jacobs sur l'usage biblique de *qal vachomer* ont orienté ses réflexions.

8. Un discours Fortiori dans la Bible juive

Tiré de. A Fortiori Logic *(2013), annexe 1.*

Quelque 18 ans après avoir publié *Judaic Logic* , je suis revenu sur le sujet d'un argument fortiori dans le Tanakh dans *A Fortiori Logic* , et dans ce contexte j'ai découvert de nombreux exemples supplémentaires.

1. Introduction et résumé

On trouve au moins 46 occurrences du discours « a fortiori » dans le Tanakh (la Bible juive). Leur datation est traditionnellement rattachée aux dates des événements relatés dans les livres concernés, à savoir : la Genèse (Lamekh à l'époque antédiluvienne ; les frères de Joseph durant la période patriarcale) ; l'Exode, les Nombres et le Deutéronome (Moïse au Sinaï) ; les livres de Samuel (royaume davidique), et ainsi de suite (histoire ultérieure jusqu'au premier exil) [111].

Parmi les 46 cas énumérés ci-dessous, seuls 11 figurent dans l'ouvrage midrashique *Genesis Rabbah* ; ils sont signalés ici par la mention « Répertoriés par GR ». Dans mon *ouvrage Judaic Logic* (1995), j'ai recensé 24 cas supplémentaires [112]issus de recherches indépendantes,

---

[111] Je ne présente pas ici la chronologie traditionnelle, fondée sur les calculs du Seder Olam , car les historiens laïques modernes ne défendent pas exactement les mêmes dates. Le présent ouvrage n'est évidemment pas le lieu pour débattre de cette question controversée.

[112] Bien que j'aie rejeté, au chapitre 5.5 ci-dessus , trois des passages considérés ici comme authentiques, je

auxquels j'ai ajouté ultérieurement un cas en note de bas de page à la fin du chapitre 6 (découvert fortuitement en juin 1998) et un autre dans l'Addendum 4 (suggéré par un lecteur en 2001). Cependant, lors de la rédaction du présent ouvrage, j'ai constaté que 13 des cas supplémentaires mentionnés étaient en réalité connus d'autres auteurs (tous apparemment découverts par Wolf Einhorn en 1838, selon Louis Jacobs en 2005) ; ces cas communs ne sont pas signalés ici. Les 13 cas supplémentaires restants semblent être inconnus des autres auteurs ; ils sont signalés ici par la mention « Nouveau d'AS ». À cela s'ajoute un cas que je viens de découvrir : Ézéchiel 14:13-21. Par ailleurs, Louis Jacobs a répertorié huit cas (probablement tirés de l'ouvrage de Wolf Einhorn) que je n'avais pas trouvés auparavant ; ceux-ci sont marqués ici comme « Nouveaux de WE ».[113]

J'ai présenté les arguments sous forme de « si-alors », en indiquant la prémisse mineure et la conclusion, mais en laissant la prémisse majeure implicite. Si les sujets sont différents et les prédicats identiques, le mode est subjectif. Si les sujets sont identiques et les prédicats différents, le mode est prédicat. Si l'élément du milieu est présent en quantité suffisante, le mode est positif ; s'il est absent en quantité insuffisante, le mode est négatif. J'ai formulé tous les arguments sous forme copulative, même lorsqu'une forme implicationnelle aurait été plus proche de l'original.

---

comprends désormais plus clairement comment ils peuvent être interprétés de cette manière. Voir 2 Rois 18:23-24 et sa reprise dans Isaïe 36:8-9, et 2 Chroniques 32:15.

[113] La translittération des mots hébreux entre « (italique) » est parfois indiquée ici car elle a constitué un outil précieux lors de la recherche. Les remarques entre crochets « [xxx] » sont des interpolations de ma part visant à faciliter la lecture proposée, a fortiori, lorsque cela s'avérait nécessaire. Il m'arrive également de réorganiser les propositions afin de les faire correspondre au raisonnement que j'ai perçu ou de mettre en évidence l'utilité d'un opérateur.

Si le mode est subjectif positif (marqué +s) ou prédicat négatif (marqué –p), l'argument va du terme mineur au terme majeur. Si le mode est subjectif négatif (marqué –s) ou prédicat positif (marqué +p), l'argument va du terme majeur au terme mineur. La plupart des arguments sont purement a fortiori, mais certains sont clairement conçus comme un crescendo (ils sont marqués par un **&**). Notez que certaines classifications ici diffèrent de celles de ma *Logique judaïque* ; celles-ci sont plus fiables [114].

Le tableau suivant présente le nombre d'occurrences d'arguments fortiori dans le Tanakh, classés selon le mode de l'argument copulatif concerné. On constate que la répartition est relativement homogène pour les trois premiers modes (14, 13, 15), tandis que le quatrième n'apparaît que 4 fois (ce qui reste néanmoins significatif). Il est intéressant de noter que 41 % (19/46) des arguments sont prédicatifs, compte tenu du peu d'attention que cette forme a reçue de la part de la plupart des commentateurs. Seuls 13 % (6/46) des arguments sont des crescendos, et pourtant, de nombreux commentateurs ont considéré cette forme comme l'essence même d'un argument fortiori.

Tableau 7.1 Classification a fortiori dans le Tanakh

Humeur	Instances	Dont &
Sujet positif {+s}	14	3
Sujet négatif {–s}	13	3
Prédicat positif {+p}	15	0
Prédicat négatif {–p}	4	0

[114] J'y avais (dans le chapitre 5.4 [ici, 4.4]) Dt. 31:27 comme +p (ici c'est +s), 1 Sam. 23:3 comme +a (ici c'est +p), Jer. 12:5 comme +a (ici ils sont –p).

2. A fortiori des arguments dans le Tanakh

Genèse 4:24 . Lemekh ben Methushaël : « Si *Caïn* sera vengé sept fois, alors *Lemekh* le sera soixante-dix-sept fois. » (Répertorié par GR.) {–s &} Si un meurtrier intentionnel n'est pas suffisamment abhorré pour être puni immédiatement, un meurtrier involontaire restera impuni bien plus longtemps.

Genèse 44:8 . Les frères de Joseph : « Voici (*hen*) : l'argent que nous avons trouvé à l'ouverture de nos sacs, nous te l'avons rapporté du pays de Canaan ; alors (*ve*) : comment (*ekh*) aurions-nous pu voler de l'argent ou de l'or dans la maison de ton seigneur ? » (Répertorié par GR.) {+p} Si les accusés étaient assez honnêtes pour restituer les biens trouvés, alors ils devaient être assez honnêtes pour ne rien voler.

Exode 6:12 . Moïse : « Voici (*hen*) : les enfants d'Israël ne m'ont pas écouté ; alors (*ve*) : comment (*ekh*) Pharaon m'écoutera-t-il ? » (Répertorié par GR.) {–s} Si les Israélites, qui ont une grande foi, n'en ont pas eu assez pour écouter Moïse, alors le chef des Égyptiens, qui a beaucoup moins de foi (voire aucune), n'en aura pas assez pour le faire.

Nombres 12:14 . Dieu : « [Admettons que :] si *son* père lui avait craché au visage, ne devrait-elle pas se cacher de *honte* pendant sept jours ? [De même, puisque Dieu est en colère contre elle,] qu'elle soit enfermée hors du camp pendant sept jours. » (Répertorié par GR.) {+s} Si quelqu'un qui provoque la colère paternelle est suffisamment coupable pour mériter sept jours d'isolement, alors quelqu'un qui provoque la colère

divine est suffisamment coupable pour mériter sept jours d'isolement.

Deutéronome 31:27 . Moïse : « Voici (*hen*) : tant que (*be*) je suis vivant avec vous aujourd'hui, vous vous êtes rebellés contre l'Éternel ; combien plus (*af) (af*) : au temps (*ki*) après ma mort, ainsi (*ve*) [c'est-à-dire que vous vous rebellerez] ? » (Répertorié par GR.) {+s} Si le peuple, du vivant de Moïse, est assez infidèle pour se rebeller, alors il le sera aussi après sa mort.

Juges 14:16 . Samson à sa femme : « Vois (*hine*), je ne l'ai dit [la solution de mon énigme] ni à mon père ni à ma mère, et (*ve*) te le dirai-je ? » (Nouveau de WE.) {–p} Si Samson n'était pas assez confiant pour révéler le secret à ses parents, alors il ne le sera pas assez pour le révéler à sa femme.

1 Samuel 14:29-30 . Jonathan : « Vois (*reu*) : parce que (*ki*) j'ai goûté un peu de ce miel, comme (*ki*) mes yeux brillent. À plus forte raison (*af*) : si (*ki*) le peuple avait mangé aujourd'hui à satiété du butin qu'il avait trouvé chez ses ennemis, (*ki*) n'y aurait-il pas eu un massacre bien plus grand chez les Philistins ? » Si quelqu'un qui mange un peu de miel est suffisamment énergisé pour que ses yeux brillent, alors ceux qui mangent beaucoup de nourriture sont suffisamment énergisés pour faire de même et bien plus encore.

1 Samuel 17:37 . David : « L'Éternel qui m'a sauvé de la patte du lion et de la patte de l'ours [= animaux innocents], il me sauvera [sans aucun doute] de la main du Philistin [= ennemi acharné]. » (Nouveau d'après AS

[115].) {+p} Si David avait suffisamment de mérite spirituel pour être sauvé de créatures innocentes, alors il en a suffisamment pour être sauvé des méchants.

1 Samuel 21:6 . David : « En vérité , quand je *suis* sorti, bien que ce ne fût *qu'un* voyage ordinaire, nous nous sommes tenus à l'écart des femmes pendant ces trois jours, et les *vases* des jeunes gens ont été sanctifiés ; à plus forte raison aujourd'hui , puisqu'il y aura du pain saint dans les vases, alors [*c'est -à-dire avons-nous évité les femmes et gardé sanctifié les vases des jeunes gens]. » (Nouveau d'* après AS.) {+p} Si nous avons été assez vertueux pour pratiquer l'abstinence lors d'un voyage ordinaire, nous sommes assez vertueux pour le faire en un jour particulier comme aujourd'hui.

1 Samuel 23:3 . Les hommes de David : « Voici (*hine*) : ici (*be*) Juda [= notre propre territoire], nous avons peur ; combien plus (*af*) : si (*ki*) nous allons à Keïla [= territoire ennemi], ainsi (*ve*) [aurons-nous peur] ? » (Répertorié par GR.) {+p} Si nous manquons suffisamment de confiance pour ressentir de la peur sur notre propre territoire, alors nous manquerons suffisamment de confiance pour ressentir de la peur en territoire ennemi.

2 Samuel 4:10-11 . David : « Si quelqu'un *m'annonçait* : “Voici, Saül est mort”, et *qu'il* se croyait porteur d'une bonne nouvelle, alors je le saisis et le tuai à Tsiklag, en guise de châtiment. À plus forte raison , si des méchants ont tué un homme juste dans sa maison, sur son lit, ne te demanderai-je pas son sang et ne t'enlèverai *-je pas de la terre ? » (Nouveau d'après AS .) {+ s } Si celui qui*

---

115 Mais en réalité, c'est Mark Leroux qui l'a découvert.

annonçait simplement la mort de Saül, l'adversaire respecté de David, était jugé assez méchant pour mériter la peine de mort , alors ceux qui ont tué un homme respectable, Ish-Bosheth, fils de Saül, qui n'avait fait aucun mal à David, devaient être jugés assez méchants pour mériter la peine de mort.

2 Samuel 12:18 . Les serviteurs de David : « Voici (*hine*) : lorsque (*be*) l'enfant était encore vivant, [la douleur de David était si grande que] nous lui avons parlé, et (*ve*) il n'a pas écouté notre voix ; alors (*ve*) : comment (*ekh*) lui annoncerons-nous que l'enfant est mort, de peur *qu'il* ne se fasse du mal ? » {+s &} Si David, du vivant de son enfant, était si affligé qu'il en était complètement bouleversé, alors David, maintenant que l'enfant est mort, sera si affligé qu'il se fera du mal.

2 Samuel 16:11 . David : « Voici (*hine*) : mon fils, né de mon ventre, cherche à me tuer [et pourtant je ne réagis pas] ; combien plus (*af*) : dans le cas de (*ki*) ce Benjaminite [qui est moins proche], et qu'il [me] maudit, alors (*ve*) devrais-je le laisser tranquille ; car l'Éternel le lui a ordonné. » Si David était suffisamment maître de lui-même pour ne pas réagir aux attaques de son propre fils, alors David sera suffisamment maître de lui-même pour ne pas réagir aux attaques d'un ennemi plus éloigné.

1 Rois 8:27 . *Salomon* : « Voici , les cieux et les cieux des cieux ne peuvent te contenir ; à plus forte *raison* , dans cette maison que j’ai bâtie, Dieu habitera-t-il véritablement sur la terre , c’est-à [- *dire sera-t* - il contenu dans cette maison]? » Ceci est répété dans 2 Chroniques 6:18. Si les cieux ne sont pas assez grands pour contenir Dieu, alors une maison terrestre ne l’est pas non plus.

2 Rois 5:13 . Les serviteurs de Naaman : « Accorder (*ki*) : si le prophète t'avait ordonné de faire quelque chose de difficile, ne l'aurais-tu pas (*halo*) fait ? À plus forte raison (*af*) : il te dit [simplement] : lave-toi et sois pur ? Alors (*ve*) [tu devrais le faire] » (Nouveau d'après AS.) {+s} Si le prophète formulant une demande difficile vous aurait semblé suffisamment puissant pour réussir à vous guérir et vous amener à lui obéir, alors sa demande facile suggère qu'il est peut-être plus puissant que vous ne le pensiez et, en effet, suffisamment puissant pour vous guérir et vous amener à lui obéir.

2 Rois 10:4 . Les dirigeants de Jizreel en Samarie : « Voici (*hine*) : les deux rois [Joram et Achazia, qui étaient des hommes puissants], ne se sont pas tenus devant lui [Jéhu] ; alors (*ve*) : [nous, qui sommes relativement faibles,] comment (*ekh*) pourrons-nous nous tenir [devant lui] ? » {–s} Si les deux rois n'étaient pas assez forts pour résister à Jéhu, alors nous ne le sommes pas non plus.

2 Rois 18:23-24 . Rab-Shakeh (émissaire du roi d'Assyrie) : « Puisque tu comptes sur l'Égypte pour tes chars et tes cavaliers, je te donnerai deux mille chevaux, si tu es capable de leur trouver des cavaliers. [Mais tu n'en es même pas capable, et tu ne peux donc espérer nous vaincre.] Comment donc (*ve-ekh*) pourrais-tu [sans don de chevaux] faire fuir un seul capitaine, même le plus humble des serviteurs de mon maître ? » (Nouveau d'après AS.) Ceci est répété dans Isaïe 36:8-9 . {–s &} Si vous aviez 2000 chevaux, vous n'auriez pas la force de vaincre l'armée assyrienne ; sans un tel don, vous n'en avez pas la force, pas même pour vaincre un capitaine subalterne.

Ésaïe 36:8-9 . Rab-Shakeh (émissaire du roi d'Assyrie) : « Puisque tu comptes sur l'Égypte pour tes chars et tes cavaliers, je te donnerai deux mille chevaux, si tu es capable de leur trouver des cavaliers. [Mais tu n'en es même pas capable, et tu ne peux donc espérer nous vaincre.] Comment donc (*ve-ekh*) pourrais-tu [sans don de chevaux] détourner le regard d'un seul capitaine, même du plus humble serviteur de mon maître ? » (Nouveau d'après AS.) Ceci est identique à 2 Rois 18:23-24 . {–s &}

Ésaïe 66:1 . Dieu : « Le ciel est mon trône, et la terre mon marchepied ; quelle maison me bâtirez-vous ? Quel lieu me servira de demeure ? » (Nouveau de WE.) Ceci est comparable à *1 Rois* 8:27. et 2 Chroniques 6:18. {–s} Si les cieux ne sont pas assez grands pour contenir Dieu, alors une maison terrestre n'est pas assez grande pour le faire.

Jérémie 12:5 . Dieu : « Si tu as couru avec les fantassins et *qu'ils t'ont fatigué* , comment pourras-tu lutter contre les chevaux sans te fatiguer ? Si , au pays de la paix, tu ne te sens guère en sécurité, comment *le pourras-tu* dans le désert du Jourdain ? » (2 occurrences, citées par GR.) (*Les deux –p*) Si tu n'es pas assez fort pour relever les défis les plus faciles, tu ne l'es pas non plus pour relever les plus difficiles.

Jérémie 25:29 . Dieu : « Car voici *,* je commence à faire venir le malheur sur la ville où mon nom est invoqué, et vous [qui êtes moins vertueux] resteriez totalement impunis ? » (Nouveau de WE.) { *–s* } Si ceux qui invoquent mon nom ne sont pas assez absous pour échapper à ma colère, alors vous, les moins vertueux, n'êtes pas assez absous pour échapper à ma colère.

Jérémie 45:4-5 . Dieu : « Voici , ce que j'ai bâti , je le détruirai, et ce que j'ai planté, je l'arracherai ; et cela dans tout le pays. Et toi, qui es si peu *estimé* , tu recherches de grandes choses pour toi-même ? » (Nouveau de WE.) {–s} Si les choses pour lesquelles j'ai œuvré ne sont pas assez précieuses à mes yeux pour échapper à la destruction, alors les choses pour lesquelles vous œuvrez ne sont pas assez précieuses à mes yeux pour échapper à la destruction.

Jérémie 49:12 . Dieu : « Voici , ceux à qui il n'appartenait pas de boire à la coupe boiront assurément ; et es-tu [qui es le plus coupable] celui qui restera totalement impuni ? » (Nouveau de WE.) { + *s* } Si des personnes qui ne sont pas répréhensibles sont suffisamment impliquées pour être punies, alors des personnes répréhensibles sont suffisamment impliquées pour être punies.

Ézéchiel 14:13-21 . Dieu : « Fils de l'homme, lorsqu'un pays pèche contre moi en commettant une grave transgression, et que j'étends ma main sur lui… et que j'y envoie la famine… [Ou] si je fais passer des bêtes féroces à travers le pays… Ou si j'amène l'épée sur ce pays… Ou si j'y envoie la peste… même si Noé, Daniel et Job s'y trouvaient, je le jure, dit le Seigneur Dieu, ils ne sauveront ni fils ni fille ; ils ne sauveront que leurs âmes par leur justice… À plus forte raison (*af ki*) lorsque j'enverrai contre Jérusalem mes quatre terribles fléaux, l'épée, la famine, les bêtes féroces et la peste, pour en exterminer hommes et bêtes. » (Nouveau d'après AS.) {–p} Si de tels hommes saints n'ont pas suffisamment de mérite spirituel pour empêcher l'exécution de chacun des quatre décrets

négatifs pris séparément, alors ils n'en ont pas assez pour les empêcher tous les quatre ensemble.

Ézéchiel 15:5 . Dieu : « Voici (*hine*) : quand (*be*) il [la vigne] était entier, il n'était bon à rien ; combien moins (*af*) : quand (*ki*) le feu l'aura dévoré et (*ve*) il sera brûlé, sera-t-il alors (*ve*) encore bon à rien ? » (Répertorié par GR.) {–s} Si, lorsqu'il était entier, le vigne n'était pas en assez bon état pour être utile ; alors maintenant, lorsqu'il est endommagé, il n'est pas en assez bon état pour être utile.

Ézéchiel 33:24 . Dieu : « Ceux qui habitent ces lieux déserts du pays d'Israël parlent et disent : Abraham était seul, et il a hérité du pays ; mais nous sommes nombreux ; le pays nous est donné en héritage. » Si un seul homme est assez important pour hériter du pays, alors plusieurs hommes le sont aussi. *(* Bien que Dieu rapporte cet argument, il n'en est pas l'auteur. Il est peu crédible et est justement réfuté aux versets 25 et 26 : ce n'est pas le nombre, mais la valeur morale qui rend possible l'héritage du pays.)

Jonas 4:10-11 . Dieu : « Tu as eu pitié de la calebasse, pour laquelle tu n'as pas travaillé, que tu n'as pas fait pousser, qui a poussé en une nuit et a péri en une nuit ; et moi, n'aurais-je pas *pitié* de Ninive, la grande ville, où se trouvent plus de soixante mille personnes qui ne savent pas distinguer leur droite de leur gauche, et aussi un grand nombre de têtes de bétail ? » Si une simple calebasse, etc., peut être suffisamment précieuse pour être protégée (comme par Jonas), alors une grande ville, etc., peut être suffisamment précieuse pour être protégée (par Dieu).

2 Chroniques 6:18 . Salomon : « Voici , les cieux et les cieux des cieux ne peuvent te contenir ; combien moins *cette* maison que j'ai bâtie, Dieu habitera- *t- il vraiment sur la terre ? » (Nouveau d'après AS* .) Ceci est identique à 1 Rois 8:27. Si les cieux ne sont pas assez grands pour contenir Dieu, alors une maison terrestre ne l'est pas non plus.

2 Chroniques 32:15 . Sennachérib, roi d'Assyrie, déclare par l'intermédiaire de ses messagers : « Car (*ki*) : aucun dieu d'aucune nation ni d'aucun royaume n'a pu délivrer son peuple de ma main, ni de la main de mes pères ; de même (*af*) : par conséquent (*ki*), votre Dieu [présumé par les messagers comme un dieu parmi d'autres] ne pourra pas vous délivrer de ma main. » (Nouveau par rapport à AS.) {–s} Si les dieux des autres nations n'étaient pas assez puissants pour délivrer leurs peuples respectifs, alors le Dieu de Juda n'est pas assez puissant pour délivrer le sien. (Ceci assimile, à tort, Dieu à des non-dieux, mais c'est ainsi que le roi assyrien raisonne.)

Psaume 78:20 . Asaph : « Voici (*hen*) : Il frappa un rocher, et (*ve*) les eaux jaillirent (*u*) des torrents. Dans ce cas (*gam*) : Il peut donner du pain ; y a-t-il le moindre doute (*im*) : Qu'Il préparera de la viande pour son peuple ? » (Nouveau d'AS.) {+p} Si Dieu est assez puissant pour faire jaillir l'eau d'un rocher [116], alors il est assez puissant pour nourrir son peuple de pain et de viande.

---

116 Le sujet du passage où il frappe un rocher pourrait être Moïse, mais la cause de l'eau qui en jaillit ne peut être que Dieu. De même, c'est Dieu qui fournit le pain et la viande. Cela ressort clairement du récit de la Torah (Exode 17:6, 16:12).

Psaume 94:9-10 . Moïse : « Celui qui a implanté l'oreille, n'entend-il pas *?* » « Celui *qui* a formé l'œil, ne voit-il pas *?* » « Celui qui châtie les nations, ne reprend-il pas *l'* individu[?] » (3 occurrences, nouveau par rapport à la version originale.) (Les 3 + p) Si Dieu est assez puissant pour implanter l'oreille et former l'œil, alors il est assez puissant pour entendre et voir. Si Dieu est assez puissant pour châtier les nations, alors il est assez puissant pour reprendre les individus.

Job 4:18-19 . Éliphaz de Téman : « Voici (*hen*) : Il ne fait pas confiance à ses serviteurs, et (*u*) il accuse ses anges de folie ; combien plus (*af*) : ceux qui habitent des maisons d'argile, dont le fondement est dans la poussière [se méfie-t-il et les accuse-t-il de folie] ? » {+p} Si Dieu est assez perspicace pour juger ses serviteurs/anges comme indignes de confiance et insensés, alors il est assez perspicace pour juger les simples êtres humains comme indignes de confiance et insensés.

Job 9:13-14 . Job : « Dieu ne retirera pas sa colère ; les alliés de Rahab se sont prosternés devant lui. À plus forte raison *devrais* -je lui répondre et choisir mes arguments avec lui ? » (Nouveau de WE.) {–s} Si les alliés de Rahab n'étaient pas dignes de discuter avec Dieu, Job ne l'est pas non plus.

Job 15:15-16 . Éliphaz de Téman : « Voici (*hen*) : Il ne se fie pas à ses saints ; et (*ve*) les cieux ne sont pas purs à ses yeux. À plus forte raison (*af*) : celui qui (*ki*) est abominable et impur, l'homme qui boit l'iniquité comme de l'eau [lui fait-il confiance ou le considère-t-il comme pur] ! » Si Dieu est assez exigeant pour juger ses saints comme indignes de confiance et les cieux comme impurs,

alors Il est assez exigeant pour juger les simples êtres humains comme indignes de confiance et impurs.

Job 25:5-6 . Bildad le Shuhite : « Voici (*hen*) : même la lune n'a pas d'éclat, et (*ve*) les étoiles ne sont pas pures à Ses yeux ; combien moins (*af*) : l'homme, qui (*ki*) est un ver [est brillant et pur à Ses yeux] ? » Si Dieu est assez perfectionniste pour juger la lune comme obscure et les étoiles comme impures, alors Il est assez perfectionniste pour juger les simples êtres humains comme obscurs et impurs.

Proverbes 11:31 . Salomon : « Voici (*hen*) : le juste sera rétribué sur la terre ; combien plus (*af*) : le méchant et le pécheur, ainsi (*ki*) [seront rétribués sur la terre]. » (Répertorié par GR.) {+s} Si le juste est suffisamment imparfait pour être rétribué sur la terre, alors le méchant et le pécheur sont suffisamment imparfaits pour être rétribués sur la terre.

Proverbes 15:11 . Salomon : « Si le *séjour* des morts et la destruction sont devant l'Éternel, combien plus *le* cœur des enfants des hommes est-il devant l'Éternel ? » Si Dieu est assez puissant pour sonder le séjour des morts et la destruction, alors il est assez puissant pour sonder le cœur des hommes.

Proverbes 19:7 . Salomon : « Si tous les frères du pauvre le *haïssent* , combien plus ses amis s'éloignent - ils de lui ? » Si le pauvre est suffisamment détesté pour que ses frères l'évitent, alors il est suffisamment détesté pour que ses amis l'évitent.

Proverbes 19:10 . Salomon : « Si, pour un *insensé* , posséder le luxe n'est pas convenable, combien moins , pour un serviteur, dominer sur des princes [serait convenable] ! » Si, pour un insensé, posséder le luxe est déjà inconvenant, pour un serviteur, dominer sur des princes l'est tout autant.

Proverbes 21:27 . Salomon : « Si le sacrifice du *méchant* , même offert avec une intention sincère, est une abomination, combien plus *celui* offert avec une intention perverse l'est-il ? » Si le sacrifice du méchant, offert avec une intention sincère, est suffisamment abominable pour être rejeté, alors le sacrifice du méchant, offert avec une intention perverse, est également suffisamment abominable pour être rejeté.

Esther 9:12 . Assuérus dit : « À *Suse* , la capitale, les Juifs ont tué et exterminé cinq cents hommes et les dix fils d'Haman ; dans le reste des provinces du roi, qu'ont-*ils fait ? [c'est- à* -dire certainement beaucoup plus !] » (Répertorié par GR.) Si les Juifs de Suse ont trouvé et tué jusqu'à 500 antisémites, alors les Juifs des provinces en ont trouvé et tué bien plus de 500. (À mon avis, l'intention est plus que douteuse ; mais ce passage a été conservé par tradition.)

Daniel 2:9 . Nabuchodonosor : « Ainsi (*lahen*) : raconte-moi le rêve, et (*ve*) : je saurai que tu peux m'en donner l'interprétation [car il est plus difficile de le raconter que de l'interpréter]. » (Nouveau d'après AS.) {+p} Si Daniel est assez puissant pour raconter le rêve, alors il est assez puissant pour l'interpréter.

Néhémie 13:26-27 . Néhémie : « Salomon, roi d'Israël, n'a-t-il pas péché par ces choses ? Pourtant, parmi de nombreuses nations, il n'y avait point de roi semblable à lui ; il était aimé de son Dieu, et Dieu l'avait établi roi sur tout Israël. Néanmoins, même lui, les femmes étrangères, l'ont entraîné dans le péché. Devons-nous donc *vous écouter* et commettre tout ce grand mal, en étant infidèles à notre Dieu en épousant des femmes étrangères ? » (Nouveau de WE.) {+s} Si le roi Salomon, qui n'était pas très faible, a été assez faible pour être entraîné au péché par des femmes étrangères, alors nous, qui sommes beaucoup plus faibles, sommes assez faibles pour être entraînés au péché par des femmes étrangères.

9. A Fortiori Arguments dans la Bible chrétienne

Tiré de. A Fortiori Logic *(2013), chapitre 10:1-3,5.*

1. Clause de non-responsabilité

Dans ce chapitre, par souci d'exhaustivité, je me permets de commenter certains discours a fortiori présents dans la littérature chrétienne, notamment dans les Évangiles. Je tiens à préciser que cette analyse n'a pas vocation à être exhaustive. Je me contente d'ouvrir la voie à une étude plus approfondie par d'autres. N'étant pas personnellement très intéressé par la religion chrétienne, je ne suis pas suffisamment motivé pour mener une étude approfondie sur le sujet. J'espère néanmoins que quelqu'un d'autre relèvera le défi et entreprendra les recherches nécessaires.

Il va sans dire que, bien que juif, je n'ai aucune envie de m'engager ici dans une polémique religieuse contre le christianisme. Les juifs ne cherchent généralement pas à convertir les non-juifs à leurs croyances. Mon intérêt ici est purement logique. La preuve en est que je ne suis pas toujours critique. Lorsque je le suis, c'est avec un esprit impartial et scientifique – le même esprit que j'applique à l'évaluation du raisonnement a fortiori et d'autres formes de raisonnement présentes dans les textes juifs ou ceux d'autres traditions.

2. Résultats principaux

En utilisant une édition Kindle de la Bible chrétienne [117], le *Nouveau Testament révisé du roi Jacques* édité par Brad Haugaard (2008), j'ai recherché mécaniquement les principaux mots clés et expressions d'un argument fortiori et j'ai trouvé 28 occurrences [118].

Voici les occurrences de *« Combien plus »* (17) dans Matthieu 7:11, 10:25, 12:11-12 ; Luc 11:13, 12:24, 12:28 ; Romains 5:8-9, 5:10, 5:15, 11:12 (2 occurrences), 11:24 ; 1 Corinthiens 6:3 ; 2 Corinthiens 3:11 ; Philémon 1:15-17 ; Hébreux 9:13-14, 10:28-29. On trouve également « *beaucoup plus* » (4) dans Matthieu 6:26, 6:30 ; Romains 5:17 ; Hébreux 12:9. *« Beaucoup moins »* (1) apparaît dans Hébreux 12:25. *Enfin, « encore plus »* (1) se trouve dans 2 Corinthiens 3:7-8. Aucune formulation particulière (5) dans Luc 13:15-16, 16:11, Romains 11:15, 2 Corinthiens 3:9, 1 Jean 4:20 (les connecteurs utilisés dans ces cinq cas étaient respectivement : *ne devrait pas* , *si ce n'est pas – qui* , *si – quoi, mais, beaucoup plus* et *comment*).

Cette liste n'est évidemment pas exhaustive, car un argument fortiori n'est pas toujours formulé de manière distinctive. Par souci de concision, les mots-clés ou expressions pour lesquels aucun résultat n'a été trouvé ne sont pas mentionnés ici. Parfois, des mots ou expressions qui signalent habituellement un argument fortiori ne le font pas, leur but étant simplement d'exprimer une

---

[117] Les livres qui constituent la Bible chrétienne sont appelés par les chrétiens le « Nouveau Testament » (abr. NT), tandis que ceux qui constituent la Bible juive sont appelés l'« Ancien Testament » (abr. AT).

[118] Veuillez noter que j'ai récemment découvert huit cas supplémentaires. Je les présente dans une section distincte du présent chapitre, plus loin. Le total s'élève donc désormais à 36.

magnitude croissante ; c'est le cas, par exemple, des deux occurrences de « *so much the more* » et des dix occurrences de « *all the more* » (leur intention étant ici simplement *« beaucoup plus »*). Je n'ai pas examiné les résultats résiduels de *« all the »* , *« more »* , *« less »* et *« forecastle »* , bien qu'il y ait eu plus d'une centaine de résultats pour chacune de ces chaînes de recherche ; il est donc possible que j'aie manqué quelques cas.

Comme on peut le constater, les 28 occurrences de l'argument « a fortiori » se trouvent dans les 8 livres suivants : Matthieu (5), Luc (5), Romains (8), 1 Corinthiens (1), 2 Corinthiens (3), Philémon (1), Hébreux (4) et 1 Jean (1). Il est à noter que les épîtres aux Romains, aux Corinthiens (1 et 2) et à Philémon (13) ont été écrites par Paul ; l'auteur de l'épître aux Hébreux est inconnu [119]. Aucun cas n'a été trouvé dans les 19 autres livres, à savoir : Marc, Jean, Actes des Apôtres, Galates, Éphésiens, Philippiens, Colossiens, 1 Thessaloniciens, 2 Thessaloniciens, 1 Timothée, 2 Timothée, Tite, Jacques, 1 Pierre, 2 Pierre, 2 Jean, 3 Jean, Jude et Apocalypse.

À ma connaissance, personne n'a encore repéré les 28 arguments a fortiori du Nouveau Testament listés ici. Comme nous le verrons plus loin, Neusner examine en détail un exemple : Matthieu 12:11-12. Jacobs mentionne trois exemples : Matthieu 12:11-12, Luc 13:15 et Romains 5:10 [120]. Maccoby, quant à lui, cite quatre exemples, tous

---

119 On a longtemps supposé que Paul était également l'auteur des épîtres aux Hébreux, mais cette hypothèse n'a pas fait l'unanimité ; de nos jours, la plupart des experts la rejettent.

120 Dans **La pensée rabbinique dans le Talmud** , pp. 113-114, Jacobs cite également trois exemples tirés des apocryphes bibliques : *Ecclésiastique* 10:31, 14:5 et *Sagesse de Salomon* 13:3. Je n'ai pas exploré les apocryphes, ni d'ailleurs les pseudépigraphes, à la recherche d'arguments supplémentaires, mais il est clair que ce travail mérite d'être entrepris et qu'il sera probablement fructueux.

tirés de l'épître aux Romains : 5:10, 5:17, 11:15 et 11:24. Abraham, Gabbay et Schild donnent les mêmes trois exemples que Jacobs. Je n'ai pas découvert Luc 13:15 et Romains 11:15 par une recherche automatique, mais uniquement grâce aux mentions de Jacobs et Maccoby. J'ai découvert 1 Jean 4:20 grâce à HWB Joseph [121]. J'ai découvert Luc 16:10 et 2 Corinthiens 3:9 plus ou moins par hasard, en raison de leur proximité avec d'autres cas trouvés mécaniquement.

Sur les 28 occurrences de discours a fortiori recensées, 18 sont de forme positive sujet et 6 de forme positive antécédentale ; 2 sont de forme positive prédicatale et 2 de forme négative prédicatale ; les autres formes standard ne sont pas utilisées. On peut donc affirmer sans risque que la grande majorité des arguments a fortiori du Nouveau Testament sont du type le plus évident (positif sujet ou antécédental) ; toutefois, il est intéressant de noter que quatre d'entre eux sont plus complexes (prédicataux). Parmi ces arguments, 17 sont purement a fortiori et 9 sont clairement ou probablement conçus comme un crescendo (c'est-à-dire proportionnel) [122], tandis que les deux restants peuvent être considérés comme logiquement invalides. L'un des arguments en crescendo [123]enfreint probablement la règle rabbinique du

---

Même si ces écrits ne sont pas canoniques, ils revêtent une importance historique.

121 Voir AFL 31:2, à propos de cette constatation.

122 À savoir : Matthieu 12:11-12 ; Luc 13:15-16 ; Romains 5:10, 11:15 ; 2 Corinthiens 3:7-8, 3:9, 3:10-11 ; Hébreux 9:13-14, 10:28-29. Par exemple, dans Luc 13:15-16, on passe de « détacher un animal de son étable pour qu'il puisse boire » à « détacher une femme d'un lien démoniaque pour la guérir » ; il s'agit manifestement de deux degrés de « libération et de soulagement ».

123 À savoir, Hébreux 10:28-29.

dayo (suffisance) qui interdit de déduire une peine plus sévère d'une peine moindre énoncée dans la Torah.

Il va sans dire que reconnaître la validité formelle d'un argument n'implique pas nécessairement d'en approuver le fond. Un argument est valide si ses prémisses, vraies ou fausses, impliquent logiquement sa conclusion, vraie ou fausse ; un argument est invalide si ses prémisses et sa conclusion ne sont pas liées de cette manière. Une prémisse fausse peut, dans un argument valide, impliquer une conclusion vraie, c'est-à-dire une proposition dont la vérité peut être établie par d'autres moyens ; et des prémisses vraies peuvent, dans un argument invalide, sembler à tort impliquer une conclusion fausse. Ainsi, on peut parfaitement accepter un argument comme valide sans en accepter les prémisses et la conclusion, ou comme invalide sans les rejeter.

De plus, il convient de préciser que les arguments du Nouveau Testament énumérés ci-dessus sont tous présentés sous une forme abrégée. Ils n'exposent pas consciemment toutes les prémisses et leurs termes, ni tous les éléments nécessaires à la conclusion visée. Dans tous les cas, la prémisse majeure est implicite, bien que le moyen terme soit parfois explicitement énoncé. Ceci est généralement excusable, dans la mesure où les termes mineur et majeur sont facilement identifiables, de sorte que, étant donné ou en introduisant un moyen terme, la prémisse majeure peut être reconstruite. Cependant, dans certains cas, une telle reconstruction peut exiger un certain effort et de l'ingéniosité. Dans tous les cas, la majeure partie de la prémisse mineure et de la conclusion est explicite ; mais généralement, sinon toujours, la prémisse mineure ne contient pas l'information nécessaire permettant de déterminer si le sujet possède *suffisamment du* moyen terme pour accéder au prédicat. À proprement

parler, sans ce facteur crucial de « suffisance », la conclusion ne peut être logiquement déduite.[124]

De plus, dans le cas d'un argument en crescendo, c'est-à-dire lorsque le terme subsidiaire n'est pas identique dans la prémisse mineure et la conclusion, mais varie proportionnellement aux valeurs du terme moyen par rapport aux termes majeur et mineur, le Nouveau Testament ne précise pas explicitement la troisième prémisse, celle de la proportionnalité (variation au prorata), pourtant logiquement nécessaire pour justifier la conclusion. Il faut supposer que les locuteurs possédaient inconsciemment les informations nécessaires lorsqu'ils ont formulé leurs conclusions. L'absence de ces détails dans leur discours indique bien sûr qu'ils n'avaient pas pleinement conscience des conditions formelles d'un argument fortiori ou d'un argument en crescendo. Néanmoins, notre propos n'est pas de tester leurs connaissances abstraites de la logique, mais de nous contenter d'exiger raisonnablement de leurs processus de pensée concrets.

Ainsi, nous pouvons faire preuve de générosité et affirmer que si l'intention a fortiori ou crescendo d'un argument est suffisamment évidente, et si cet argument peut, même en l'absence de certains éléments requis, être intégré à un modèle crédible, c'est-à-dire l'une des formes standard validées par la théorie logique, alors nous pouvons l'accepter comme un argument « valide » pour nos besoins. Cela reste vrai même si, du fait de figures de style, les termes employés dans un argument varient légèrement (mais évidemment pas de manière excessive). Notre objectif n'est pas une évaluation pointilleuse de connaissances abstraites, mais une appréciation juste du

---

124 Bien que toutes ces remarques soient faites à propos d'arguments « copulatifs » a fortiori, des remarques similaires peuvent être faites à propos d'arguments « implicationnels ».

savoir-faire pratique. Bien entendu, nous devons rester attentifs aux détails et nous assurer que l'argument n'est pas invalide. Compte tenu de ces considérations, 26 des arguments recensés dans NT ont été jugés formellement valides, tandis que 2 ont été déclarés invalides.

Les dix arguments rapportés dans Matthieu et Luc sont attribués à Jésus, fondateur du christianisme et considéré par les chrétiens comme le Fils de Dieu. Parmi ces arguments, neuf sont de forme positive et subjective, dont un en crescendo ; un est de forme négative et prédicative. Le langage employé par Jésus (du moins dans la traduction utilisée ici) est le suivant : « *à plus forte raison* » (6 arguments), « *à plus forte raison* » (2 arguments) et des expressions non spécifiques (2 arguments). Ces dix arguments sont tous formellement valides [125].

Il convient de noter que quatre des arguments de Luc correspondent à quatre de Matthieu, ce qui porte le nombre total d'arguments avancés par Jésus à six (et non dix). Ainsi, Luc 11:13, 12:24, 12:28 et 13:15-16 correspondent respectivement à Matthieu 7:11, 6:26, 6:30 et 12:11-12. Il est intéressant de constater que la formulation de ces paires d'équivalents n'est pas identique, ce qui laisse supposer que l'un ou les deux passages ne sont pas des transcriptions littérales. Ces variations peuvent être le fruit d'une liberté poétique ou d'une interpolation, mais elles n'en demeurent pas moins pertinentes pour les études historiques. L'évangile de Matthieu est considéré comme antérieur à celui de Luc. Matthieu était un Juif vivant en Israël à l'époque de Jésus et a probablement été témoin oculaire de nombreux

---

125 Cependant, avant de supposer que Jésus est infaillible, voir la section sur les découvertes supplémentaires (10.5), où il est démontré que Jésus commet une erreur de raisonnement (dans Luc 16:10).

événements, voire de la plupart, qu'il relate ; tandis que Luc (env. 1-84 apr. J.-C.) était un Gréco-Syrien d'Antioche, qui n'a pas été témoin des événements qu'il rapporte. Les chercheurs modernes suggèrent que les deux auteurs ont fondé leurs ouvrages en partie sur l'Évangile selon Marc et en partie sur un document Q hypothétique qui n'existe plus.

L'argument de 1 Jean 4:20 est de Jean lui-même ; il ne cite donc personne d'autre. Concernant Paul, comme indiqué précédemment, 13 arguments lui sont attribués, en tant qu'auteur des Épîtres aux Romains, aux 1 et 2 Corinthiens et à Philémon. Parmi ces arguments, 6 sont de forme positive sujette, dont 4 en crescendo ; 5 sont positifs antécédentaux, dont 1 en crescendo ; et 2 sont positifs prédicatifs. Le langage utilisé par Paul (dans la traduction utilisée, du moins) est le suivant : « *à plus forte raison* » (9), « *à plus forte raison* » (1) et des expressions non distinctives (3). Seuls 11 de ces arguments peuvent être considérés comme formellement valides ; les 2 autres (étant de forme contrario) doivent être classés comme invalides.

Certains arguments de Paul se ressemblent beaucoup, reprenant la même idée sous des termes parfois légèrement différents. Comparer : Romains 5.8-9 et 5.10 ; Romains 5.15 et 5.17 ; Romains 11.12 (qui contient lui-même deux prémisses mineures similaires avec une conclusion commune) et 11.15 ; 2 Corinthiens 3.7-8 et 3.9. Ici, le même auteur reformule ses idées de différentes manières pour mieux faire passer son message. Paul (Tarse, vers 5 apr. J.-C. – Rome, vers 47 apr. J.-C.) était apparemment un Juif de la diaspora qui a vécu un certain temps en Israël. D’abord farouchement antichrétien, il s’est ensuite converti au christianisme et est devenu l’un de ses plus éminents chefs et missionnaires. On peut dire que Paul a transformé le mouvement chrétien en une

religion à part entière, ou du moins qu'il a donné un nouvel élan à cette religion en pleine évolution.

Enfin, mentionnons les quatre arguments a fortiori dans l'épître aux Hébreux. Parmi ceux-ci, trois sont de forme positive sujettive, dont deux en crescendo ; et un est positif antécédent. Le langage utilisé (du moins dans la traduction employée ici) est : *combien plus* (2), simplement *beaucoup plus* (1), et *beaucoup moins* (1). Ces quatre arguments peuvent être considérés comme formellement valides. Cependant, l'un d'eux (Hébreux 10:28-29) contrevient au principe rabbinique de *dayo* (suffisance), qui interdit d'utiliser un argument en crescendo pour déduire une peine plus sévère d'une peine moindre prévue par la Torah. Bien que l'épître aux Hébreux ait été autrefois considérée par de nombreuses autorités comme ayant été écrite par Paul, la plupart des exégètes modernes rejettent cette hypothèse. Cependant, si je peux me permettre un avis sur ce débat, à en juger par le style alambiqué de la plupart des arguments a fortiori de cette épître (comparé à la simplicité des arguments de Matthieu et de Luc), l'hypothèse d'une paternité paulinienne de l'épître aux Hébreux me semble plutôt probable. Il est également possible que l'épître aux Hébreux ait été écrite par quelqu'un d'autre, qui aurait cité a fortiori des arguments de Paul, ou qu'il ait rédigé ces arguments dans le style de Paul.

3. L'analyse des arguments a permis de constater que

Examinons maintenant certains arguments plus en détail. Tout d'abord, considérons les deux arguments de Paul que j'ai jugés invalides. **Romains 5:15** dit : « Si, par la faute d'un seul [c'est-à-dire le péché originel d'Adam], la mort a causé la mort de beaucoup, à plus forte raison la grâce de

Dieu, et le don de la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, ont-ils abondamment répandue sur la multitude. » Autrement dit, plus formellement : si la faute d'un seul (Q) a entraîné la mort de beaucoup (S1), la grâce d'un seul (P) a, à plus forte raison, permis à beaucoup de recevoir la grâce (S2). Remarquons que le terme mineur (Q) et le terme majeur (P) sont opposés (« faute » *contre* « grâce »), même s'ils ont un facteur commun (« par un seul ») ; de même, le terme subordonné a des valeurs opposées (« mourir » *contre* « recevoir la grâce ») dans la prémisse mineure (S1) et la conclusion (S2), même s'il existe un facteur commun (« la multitude »).

De même, **Romains 5:17** dit : « Si par la faute d'un seul homme [Adam] la mort a régné par lui, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et le don de la justice régneront-ils dans la vie par un seul, Jésus-Christ. » Le raisonnement est sensiblement le même : Q est identique (« faute commise par un seul ») et P est similaire (« abondance de la grâce et don de la justice », au lieu de simplement « grâce ») ; de même, S1 est similaire (« la mort pour régner », au lieu de « beaucoup pour mourir ») et S2 est similaire (« régner dans la vie », au lieu de « recevoir la grâce »). Ainsi, nous pouvons considérer ces deux passages comme une seule et même idée, formulée de manière légèrement différente.

Dans les deux cas, ce qui est certain, c'est l'invalidité de l'argument. Il est présenté comme un raisonnement a contrario, avec des sujets majeur et mineur contraires (« la faute d'un seul homme » et « la grâce d'un seul homme ») et des prédicats subordonnés contraires (« la mort de beaucoup » et « la grâce de beaucoup »). Un tel raisonnement par inversion semble, à première vue, assez raisonnable. Les termes majeur et mineur, bien que contraires, pourraient être placés sur un continuum allant des valeurs négatives aux valeurs positives ; de même, les termes subordonnés, bien que contraires, pourraient être

placés sur un continuum allant des valeurs négatives aux valeurs positives. Même si cette idée de double crescendo n'est pas en soi contestable, on ne peut prétendre que la conclusion découle des prémisses disponibles, car le parallélisme entre les deux valeurs négatives (dans la prémisse mineure) et les deux valeurs positives (dans la conclusion) ne peut être proposé comme prémisse sans pétition de principe. Autrement dit, l'argument implique inévitablement une circularité, la conclusion étant nécessaire pour que la déduction de la conclusion soit possible.

Ce type d'argumentation complexe, qui tente d'exprimer simultanément de nombreuses idées de manière alambiquée, me semble assez caractéristique de Paul [126]. Cependant, il convient de souligner que l'on trouve des exemples de raisonnements tout aussi erronés dans le Talmud. Par exemple, dans la Mishna Makkoth 3:15, on lit : « Rabbi Hanania, fils de Gamaliel, a dit : Si un

---

126 Voir par exemple Romains 5:10 : « Si, lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, maintenant que nous sommes réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie. » Ici, l'argument est valable, bien que les sujets « qui étaient ennemis » et « qui ont été réconciliés » soient contraires. Les prédicats « réconciliation avec Dieu » et « être sauvé » sont deux degrés d'une même chose, même s'ils sont contredits par les précisions « par la mort de son Fils » et « par sa vie ». On pourrait aussi arguer que la conclusion ne peut être tirée des prémisses sans prendre la conclusion comme prémisse ; mais, compte tenu du caractère vague de l'opposition entre les prédicats, on peut affirmer, par indulgence, que la conclusion n'est pas réellement nécessaire comme prémisse pour parvenir à la conclusion, surtout si l'on ignore les précisions apportées. Sur cette base, j'ai jugé l'argument valable ; il s'agit toutefois d'un cas limite. Romains 5:8-9 n'est pas très différent, bien qu'un peu moins ambigu. Notez que, même si je l'ai considéré comme un a fortiori pur, il pourrait être vu comme un crescendo.

transgresseur perd son âme pour une seule transgression, combien plus celui qui observe un seul précepte devrait-il la voir sauvée ! » Ainsi, bien que la forme du raisonnement de Paul suggère ici une certaine confusion intellectuelle, elle ne prouve pas (comme l'a affirmé Maccoby) qu'il n'ait subi aucune influence pharisaïque.

Examinons maintenant **Hébreux 10:28-29** , qui ne parvient pas à appliquer le principe rabbinique *du dayo* (suffisance). On y lit : « Celui qui a méprisé la loi de Moïse est mort sans miséricorde, sur la déposition de deux ou trois témoins. À combien plus forte raison pensez-vous que sera puni celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui a tenu pour profane le sang de l'alliance par lequel il a été sanctifié, et qui a outragé l'Esprit de grâce ? » En d'autres termes, le raisonnement est le suivant : si celui qui a transgressé la loi mosaïque (Q) a été puni de mort (S1), à plus forte raison celui qui a commis tous ces actes contraires à l'esprit du christianisme (P) sera-t-il puni plus sévèrement encore (S2).

Cet argument vise clairement à établir une progression, de la « peine de mort » (S1) à une « peine plus sévère » (S2). Puisqu'il s'agit d'une inférence tirée d'une prétendue loi de la Torah (bien que le passage où le fait de « mépriser la loi mosaïque » implique une « mort sans pitié » ne soit pas précisé), il ne devrait pas (conformément à la règle rabbinique du *dayo* , je le répète) conclure par une peine plus sévère (quel que soit le péché le plus grave). Par conséquent, cet argument est invalide selon la logique judaïque, même s'il pourrait être considéré comme valide (c'est-à-dire si l'on admet la prémisse majeure implicite) selon la logique générale. Ainsi, celui qui l'a formulé (je soupçonne qu'il s'agissait de Paul) ne peut prétendre raisonner conformément aux normes pharisaïques. De plus, il est évident que la loi et la tradition mosaïques ne font mention d'aucun « Fils de Dieu », ni du « sang de

l'alliance par lequel il a été sanctifié », ni d'un « Esprit de grâce ». Ces concepts et valeurs étant tous chrétiens, tout à fait étrangers, voire contraires, au contexte de la Torah, il est absurde de faire appel à la Torah à leur sujet.

Permettez-moi également de commenter ici **Luc 16,11** , où Jésus dit : « Si vous n'avez pas été fidèles dans la gestion des richesses terrestres, qui vous confiera les véritables richesses ? » Bien que cette phrase ne contienne aucun mot-clé ni expression particulière, il s'agit manifestement d'un argument a fortiori. Autrement dit : si vous n'avez pas été fidèles dans la gestion des richesses terrestres, vous ne le serez pas non plus dans la gestion des richesses spirituelles. C'est un argument a fortiori valide, de forme prédicative négative.

J'ai trouvé ce cas par une recherche automatique du mot-clé *« beaucoup »* , ce qui m'a conduit à Luc 16:10 : « Celui qui est fidèle dans les petites choses est fidèle aussi dans les grandes, et celui qui est malhonnête dans les petites choses est aussi malhonnête dans les grandes. » Ces deux phrases ne constituent manifestement pas un argument a fortiori. À mon avis, il s'agit même de non-sequiturs : on peut être scrupuleusement honnête dans les petites choses, mais être tenté par la malhonnêteté par la perspective d'un gain important ; ou inversement, être joyeusement malhonnête dans les petites choses, mais refuser catégoriquement de commettre un crime grave. C'est pourtant en examinant Luc 16:10 que j'ai remarqué l'argument a fortiori en 16:11. Cependant, je tiens également à souligner que le mot « donc » qui relie ces deux versets est logiquement tout à fait injustifié. Au mieux, il indique une confusion logique supplémentaire ; au pire, il révèle une intention manipulatrice.

Paul avance un argument prédicat positif en **Romains 11:24** (que nous analyserons plus loin) et un autre en **1**

Corinthiens 6:3 . Ce dernier passage se lit comme suit : « Ignorez-vous que nous jugerons les anges ? À plus forte raison les choses de cette vie ! » Il s'agit d'un argument a fortiori valide : si nous (S) pouvons [c'est-à-dire avons l'autorité (R) de] juger (R) les anges (P), à plus forte raison nous (S) pouvons [c'est-à-dire avons l'autorité (R) de] juger les choses de ce monde (Q). Je ne m'attarderai pas ici à développer tous les arguments a fortiori présents dans le Nouveau Testament, car je pense que la plupart des autres peuvent être décryptés sans trop de difficulté par le lecteur intéressé.

Je dois dire que, bien que j'aie lu la Bible en entier il y a de nombreuses années par devoir intellectuel, je n'y ai pas pris beaucoup de plaisir et n'en ai retenu que peu de choses. J'y vois certes de la sagesse et du bien, mais aussi beaucoup de choses que j'ai du mal à accepter. En tant que philosophe, l'idée que Dieu puisse avoir un fils de chair et d'os me paraît insoutenable. Je trouve également ridicules les allusions de Jésus à la possession démoniaque. Je comprends que l'on croyait à de telles choses à cette époque ; on en trouve des échos même dans le Talmud, bien que cette croyance n'ait plus aucune place dans le judaïsme actuel. De plus, les accès de colère et les injures occasionnelles de Jésus envers autrui me dérangent

beaucoup [127]. Un tel comportement ne me semble pas très noble.

De plus, en tant que Juif, je trouve les fréquentes critiques de Paul à l'égard des Juifs et du judaïsme profondément offensantes et douloureuses, car elles manquent manifestement d'objectivité et de vérité. Il avait clairement un intérêt personnel à défendre sur ce sujet. Je souffre également à la pensée de tous ces Juifs innocents persécutés au fil des siècles à cause du récit peu flatteur qui les concerne dans la Bible chrétienne. C'est pourquoi j'ai écrit ce chapitre à contrecœur, en citant certains passages de ce document. Je ne voulais surtout pas donner l'impression de l'approuver.

Quoi qu'il en soit, je crois avoir insufflé un nouvel élan à la recherche en logique à partir de sources chrétiennes. J'espère que d'autres, plus à l'aise que moi dans ce domaine, relèveront le défi et approfondiront la question. Il ne s'agit pas d'une question religieuse, mais bien d'une question d'histoire de la logique.

---

127 Haï Bar-Zeev, dans son *ouvrage *Une lecture juive du Coran *, page 62, cite des propos antisémites attribués à Jésus : « Race de vipères ! Comment pouvez-vous dire du bien, étant mauvais ? » (Mt 12,34), « Génération incrédule et perverse, jusqu'à quand serai-je avec vous ? Jusqu'à quand vous supporterai-je ? » (Mt 17,17), « Gens de peu de foi ! » (Lc 12,28), « Vous avez pour père le diable » (Jn 8,44), « Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands » (Jn 10,8). Il est clair qu'il ne s'agit pas de jugements réfléchis, empiriques et rationnels, mais de réactions émotionnelles spontanées. Il convient également de noter l'épisode où Jésus a eu recours à la violence physique contre certains marchands, leur causant des pertes matérielles (voir Marc 11,15-16 ; Matthieu 21,12 ; Luc 19,45 ; et Jean 2,13-16). On ne peut s'empêcher de réfléchir aux nombreux chrétiens qui, au cours des deux derniers millénaires, se sont crus justifiés par de tels propos et récits de tuer et de persécuter de très nombreux Juifs innocents.

4. Jésus de Nazareth

Dans cette section, nous nous concentrerons sur l'un des dix (ou six, si l'on exclut les répétitions) arguments a fortiori attribués à Jésus dans la Bible chrétienne, et nous en examinerons le fond et la forme. J'exposerai certaines des difficultés que peut engendrer la lecture de tels arguments. Il va sans dire que, bien que juif, je n'ai aucune intention de m'engager ici dans une polémique religieuse contre les chrétiens ou toute autre confession. Les juifs ne cherchent généralement pas à convertir les non-juifs à leurs croyances [128]. Mon intérêt est ici purement logique. Preuve en est que je ne suis pas toujours critique. Lorsque je le suis, c'est avec un esprit impartial et scientifique – le même esprit que j'applique à l'évaluation des arguments a fortiori et autres formes de raisonnement présentes dans les textes juifs.

Dans un essai intitulé « Comparaison des Évangiles et des écrits rabbiniques : un exemple halakhique », [129]Jacob Neusner, un Juif, attire l'attention sur l'argument suivant du fondateur du christianisme, Jésus fils de Joseph (env. 7-2 av. J.-C. à 30-36 apr. J.-C.), dans **Matthieu 12:10-12** , qui peut être interprété comme un a fortiori :

---

128 Cependant, je tiens à nuancer les sympathies chrétiennes de certains Juifs contemporains, ceux qui se réclament du christianisme ou du christianisme messianique. Le christianisme n'est pas une branche du judaïsme, mais une religion tout à fait distincte, même si les deux partagent certaines croyances et que l'une est historiquement issue de l'autre. De même, les différences entre le judaïsme et l'islam, et entre le christianisme et l'islam, sont suffisamment marquées pour être significatives, même si l'islam s'est initialement largement inspiré de ses deux prédécesseurs.

129 Dans *la littérature rabbinique : un guide essentiel* , pp. 144-149.

> « Alors ils [les pharisiens présents] interrogeèrent Jésus, lui demandant : « Est-il permis de guérir le jour du sabbat ? » – afin de pouvoir l'accuser. Il leur répondit : « Quel est parmi vous celui qui possède une brebis et qui, si elle tombe dans un puits le jour du sabbat, ne la saisit pas pour la retirer ? Combien un homme vaut-il plus qu'une brebis ! Il est donc permis de faire du bien le jour du sabbat. » »

Cet échange eut lieu alors que Jésus s'apprêtait à guérir la main paralysée d'un homme dans une synagogue, un jour de sabbat. Comme le souligne Neusner, ce passage témoigne d'une méconnaissance de la loi juive, qui autorise et recommande formellement de sauver une vie le jour du sabbat, en intervenant si nécessaire même si la vie n'est pas directement et immédiatement en danger (Tosefta Shabbat 15:11-12). Quant à une brebis tombée dans un trou, la loi autorise et recommande de la prendre en charge sur place et de la retirer plus tard (Tosefta Shabbat 14:3). De plus, selon la Halakha, la guérison ne constitue pas un travail interdit le jour du sabbat. Il est donc peu probable que certains pharisiens, voire certains rabbins [130], l'aient accusé d'avoir guéri un jour de sabbat.

D'autres passages de la Bible chrétienne font écho à cette même histoire, bien qu'ils ne reprennent pas l'argument a fortiori. Dans **Luc 6:9** , Jésus dit : « Alors Jésus leur dit : Je vais vous poser une question : est-il permis, le jour du sabbat, de faire du bien ou de faire du mal ? de sauver une vie ou de la perdre ? » Et dans **Marc 3:4** : « Alors, se tournant vers ses détracteurs, il leur demanda : « La loi permet-elle les bonnes œuvres le jour du sabbat, ou est-ce un jour pour faire le mal ? Est-ce un jour pour sauver une vie ou pour la perdre ? » » Ce dernier passage ajoute :

---

130 *Mépharshim* – interprètes des Écritures.

« Mais ils ne lui répondirent pas », ce qui montre que les « pharisiens » en question ne pouvaient pas être des rabbins érudits, mais tout au plus des gens du peuple ignorant la loi juive ; car des rabbins auraient facilement répondu à cette question tendancieuse. Remarquez la formulation logiquement trompeuse des questions de Jésus : « faire du bien ou faire du mal ? » « sauver une vie ou la perdre ? » etc. – comme s'il n'y avait pas de juste milieu, comme si le refus de certaines formes de bienfaisance impliquait une permission ou un impératif de faire le mal, comme si de tels choix constituaient la question fondamentale de chaque sabbat.

On peut se demander si Jésus a jamais personnellement observé le sabbat. S'il l'avait fait, il aurait certainement éprouvé la paix qui en découle et su que ce n'est pas un moment propice aux disputes. À l'époque de l'épisode que nous évoquons, Jésus, ou du moins ses disciples, n'observait pas le sabbat. Cela ressort clairement du texte, juste avant l'échange mentionné plus haut à la synagogue : « Le jour du sabbat, Jésus passa dans des champs de blé. Ses disciples, qui avaient faim, se mirent à cueillir des épis et à manger. » Quelques pharisiens les réprimandent, mais Jésus, se déclarant au-dessus de la loi, affirme : « Le Fils de l'homme est maître du sabbat [131]. »

---

131 Matthieu 12:1-8. De même, Luc 6:1-5. Si Jésus et ses disciples s'éloignaient davantage des habitations humaines que la loi ne le permettait, ils violaient le sabbat. En tout état de cause, cueillir des épis de blé sur pied constitue assurément une infraction à la loi du sabbat. (Par ailleurs, bien que Deutéronome 23:26 autorise à « cueillir des épis de blé sur pied chez son prochain », les rabbins interprètent cette permission comme ne s'appliquant qu'aux ouvriers travaillant dans ce champ, et non comme une invitation faite à tous les passants de se servir sans la permission du propriétaire.) Le texte ne dit pas que Jésus a cueilli des épis, mais mentionne seulement que ses disciples l'ont fait. Cependant, ses disciples l'auraient-ils fait si leur chef avait désapprouvé de tels actes ?

Mais, pour en revenir à notre question logique actuelle, comme le remarque également Neusner à propos de l'argument de Matthieu : « Il n'est pas question ici de sauver des vies, mais seulement de faire le bien » ; et plus loin : « La définition halakhique du bien accompli le jour du sabbat consiste à nourrir la bête dans la fosse, et non à la faire remonter à la surface. » Autrement dit, indépendamment de la question de la vérité ou de la fausseté de ses prémisses, l'argument a fortiori (sans doute visé ici, puisque l'expression clé « à plus forte raison » est employée) est logiquement discutable, car sa conclusion apparente ne découle pas directement de ses prémisses. On peut le constater en reformulant l'argument de manière plus formelle :

Un homme (P) vaut bien plus (R) qu'un mouton (Q).

Un mouton (Q) est suffisamment précieux (R) pour être légitimement sorti d'une fosse le jour du sabbat (S1).

Par conséquent, un homme (P) est suffisamment précieux (R) pour être légitimement guéri le jour du sabbat (S2).

Il est à noter que c'est moi qui ai ajouté les mots « suffisamment précieux (R) pour être licite » à la prémisse mineure et à la conclusion, afin de rendre l'argument a fortiori vrai et donc logiquement crédible ; mais je pense

---

De toute évidence, le désintérêt de Jésus pour les lois du sabbat ne se limite pas à la « guérison » des malades ; il semble manifester une indifférence générale à l'égard de ce domaine fondamental de la pratique juive. Le sabbat est l'un des premiers commandements donnés aux Juifs au Sinaï (Exode 16:23) et a toujours été considéré par les Juifs comme l'un des aspects les plus précieux du judaïsme. Il est au cœur même de cette foi, constituant une reconnaissance symbolique de Dieu comme créateur du monde et comme libérateur actif des Juifs de l'esclavage égyptien.

que personne ne contesterait cet ajout. La prémisse majeure implicite doit avoir un moyen terme R approprié, de sorte qu'un homme possède plus de R qu'un mouton ; et le terme vague « valeur » semble approprié dans ce contexte. Quant à l'ajout de « licite », il a été inséré pour refléter la question « Est-il licite de guérir le jour du sabbat ? » posée par les pharisiens et la conclusion de Jésus selon laquelle « Il est licite de faire du bien le jour du sabbat » ; nous reviendrons plus en détail sur cette précision ultérieurement.

Il s'agit ici, de toute évidence, d'une tentative d'argument a fortiori positif. Remarquons que les termes majeur et mineur (P et Q) sont sujets, la prémisse et la conclusion mineures sont positives, et l'inférence va du mineur au majeur. Puisque le terme subordonné (S) n'est pas identique dans la prémisse et la conclusion mineures , l'argument visé est nécessairement un crescendo . Si l'argument visé était purement a fortiori, la conclusion correcte serait simplement qu'« un homme est assez précieux pour être retiré de la fosse le jour du sabbat (S1) ». Or, Jésus (selon Matthieu) conclut qu'« un homme est assez précieux pour être guéri le jour du sabbat (S2) », ce qui n'est pas exactement la même chose.

Nous devons donc supposer une prémisse supplémentaire implicite : « S varie proportionnellement à R ». Que représente « S » ici ? Autrement dit, quel est le point commun entre « être sorti d'une fosse » (S1) et « être guéri » (S2) le jour du sabbat ? Il s'agit, comme l'indique le texte de référence, d'être « sauvé » d'un danger le jour du sabbat, ou plus largement, de bénéficier d'une bonne action. La prémisse implicite est donc que la mesure du « sauvetage » (S) permise est proportionnelle à la « valeur » (R) de la créature sauvée. Si un mouton, qui vaut moins qu'un homme, mérite d'être sauvé, alors un homme mérite d'autant plus d'être sauvé, et ce, à bien des égards. C'est là une interprétation progressive de l'argument.

J'ai indiqué plus haut que Jésus tire une conclusion plus spécifique concernant la guérison, en référence à la question qui lui est posée : « Est-il permis de guérir le jour du sabbat ? », à laquelle il répond vraisemblablement implicitement en comparant les brebis et les hommes. En réalité, la conclusion explicitement tirée par Jésus, à savoir qu'« il est permis de faire le bien le jour du sabbat », est plus générale. On pourrait donc également lire cet argument a fortiori, en considérant le point commun des deux prédicats apparents comme le prédicat réel. Autrement dit, on pourrait formuler l'argument comme suit :

> Un homme (P) vaut bien plus (R) qu'un mouton (Q).
>
> Un mouton (Q) est suffisamment précieux (R) pour être légitimement sauvé d'une manière ou d'une autre le jour du sabbat (S).
>
> Par conséquent, un homme (P) est suffisamment précieux (R) pour être légitimement sauvé d'une manière ou d'une autre le jour du sabbat (S).

Cet argument n'est pas tout à fait correct, car bien que le prédicat « sauvé d'une manière ou d'une autre » paraisse identique dans la prémisse mineure et la conclusion, il diffère en réalité sous un angle plus profond. On pourrait surmonter cette difficulté en suggérant plutôt que l'orateur entendait généraliser à partir de la conclusion formelle plus spécifique, « sortir un homme d'une fosse le jour du sabbat », à *tout* acte de « bienfaisance » ou de « salut » accompli le jour du sabbat, puis appliquer ce principe général au cas plus spécifique de « guérir un homme le jour du sabbat ». Si l'on considère son raisonnement de cette manière, on pourrait le justifier comme une chaîne logique (un sorite) comprenant une déduction purement a

fortiori, une généralisation (induction) et une application (déduction syllogistique).

Néanmoins, revenons à l'argument tel qu'il est présenté. Jésus n'affirme pas que les brebis *peuvent ou doivent légalement être* retirées du troupeau. Il suggère plutôt qu'un propriétaire de brebis , par intérêt personnel et indépendamment de la loi, les retirerait *de toute façon* . Autrement dit, même si la loi juive interdisait un tel acte (ce qui est effectivement le cas, comme nous l'avons vu), on peut s'attendre à ce que le propriétaire soit tellement attaché à ses biens matériels qu'il ignore l'interdiction et sauvera ses brebis. Il y a là une insulte implicite, une insinuation que la plupart, sinon la totalité, des Juifs religieux sont hypocrites ; et ce terme même est employé dans un contexte similaire (Luc 13,15). L'image ainsi projetée des Juifs comme étant « intéressés » (c'est-à-dire essentiellement matérialistes et peu enclins à la spiritualité) a sans doute beaucoup satisfait les antisémites au cours des deux derniers millénaires.

Si l'on admet cette interprétation, l'argument ne porte pas réellement sur le droit – c'est-à-dire que sauver la vie d'un mouton est légal et que, par conséquent, sauver une vie humaine l'est aussi. Il sous-entend plutôt que sauver un mouton (en le sortant d'un trou) n'est *pas* légal, mais se fait néanmoins dans la pratique. La conclusion logique serait alors que même si sauver un humain (de la même manière) n'est pas légal non plus, *cela se fera probablement dans la pratique* . Une telle conclusion ne répondrait pas à la question posée, à savoir : « Est-il *permis* de soigner le jour du sabbat ? » – mais elle aurait pour effet de rendre la question juridique superflue. Il s'agit donc d'un discours véritablement révolutionnaire,

visant à encourager à ignorer ou à rejeter la loi du pays (ou la loi religieuse).[132]

Cela pourrait expliquer la réaction (supposée) des « pharisiens » (comme rapporté par exemple dans l'épisode parallèle de Luc 6:11) : « Mais les pharisiens et les scribes furent furieux et se mirent à discuter entre eux de ce qu'ils pourraient faire à Jésus. » On peut supposer qu'ils n'étaient pas en colère parce qu'il avait accompli un acte illégal le jour du sabbat en guérissant, mais parce qu'il avait défié l'autorité de la loi en tant que telle, en s'appuyant sur de faux prétextes et un raisonnement fallacieux. C'est sans doute son *attitude hostile* [133]qui les inquiétait le plus, car les simples querelles doctrinales sont courantes et généralement acceptées chez les Juifs. Ainsi, le but de ce récit est de donner une fausse impression de la réaction des pharisiens : de les faire paraître intolérants, alors qu'en réalité, ils réagissaient normalement à une attaque injuste.

---

132 Un apologiste chrétien présente cet argument comme suit : « Jésus met en évidence l'erreur de raisonnement de ses critiques en utilisant un argument a fortiori. Il souligne qu'ils seraient prêts à travailler pour secourir une brebis en détresse le jour du sabbat. Si cela est vrai, à combien plus forte raison devraient-ils être prêts à sauver un homme créé à l'image de Dieu. » (Norman L. Geisler, *Christian Apologetics* , Grand Rapids, MI : Baker, 2009, p. 71). Il devrait ressortir clairement de mon analyse que Jésus n'a pas mis en évidence « l'erreur de raisonnement de ses critiques », mais qu'il a au contraire eu recours à un raisonnement fallacieux !

133 L'attitude boudeuse de Jésus envers les rabbins me rappelle celle de certains laïcs antireligieux d'aujourd'hui, qui s'efforcent de provoquer les croyants ; il semble que l'attitude contestataire de certains Juifs ne soit pas un phénomène nouveau. À mon sens, il n'y a rien de mal à remettre en question l'ordre établi – je critique moi-même souvent les opinions orthodoxes et je n'y verrais donc guère d'objection ; ce qui est problématique, c'est le ton agressif employé par certains pour le faire.

Personnellement, je ne crois pas aux histoires comme celle de Jésus guérissant miraculeusement des gens. Mais admettons, pour les besoins de la discussion, qu'elle soit vraie. On peut alors se demander quel était son mobile. Si c'était simplement par bonté, pourquoi a-t-il choisi d'agir de façon aussi ostentatoire et précisément le jour du sabbat ? Sans doute, s'il l'avait fait en privé et en semaine, il n'aurait pas provoqué de telles réactions négatives. La personne guérie aurait certainement pu attendre un jour de plus, étant donné qu'elle était probablement malade depuis des années. Il faut donc supposer que l'intention de Jésus était provocatrice. Il ne s'agissait pas seulement de guérir, mais de s'opposer publiquement. Il cherchait à démontrer ses pouvoirs miraculeux (présumés) et ainsi à s'arroger une autorité religieuse supérieure à celle des pharisiens.

Cependant, dans Deutéronome 13:2-4, il est expressément déclaré : « Si un prophète ou un songeur se lève au milieu de toi, et qu'il te donne un signe ou un prodige, et que le signe dont il t'a parlé s'accomplisse, en disant : "Allons après d'autres dieux que tu ne connais pas, et servons-les", tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète ni celles de ce songeur. » L'expression « Si quelqu'un se lève au milieu de toi, etc. » désigne toute personne qui remet en question l'ordre religieux établi, pour quelque raison que ce soit – même un Juif. « Aller après d'autres dieux » désigne toute proposition de déviation de la Torah, telle que traditionnellement comprise par les Juifs. Ainsi, les pharisiens n'avaient aucune obligation, selon la Torah, de se soumettre à Jésus après de telles démonstrations extravagantes. Au contraire, leur devoir religieux était d'être extrêmement prudents avec un tel homme.

Nombre de chrétiens qui lisent de tels récits ne comprennent tout simplement pas pourquoi les Juifs ont rejeté Jésus ; à leurs yeux, un miracle comme la guérison décrite plus haut aurait dû suffire à les convaincre de

l'accepter. Pour ces chrétiens, le refus des Juifs ne pouvait s'expliquer que par leur obstination et leur mauvaise foi. De fait, les propres déclarations négatives de Jésus à plusieurs reprises, concernant les Juifs qui ne croyaient pas en lui, montrent qu'il se sentait injustement rejeté par eux [134]. Ce que lui et les chrétiens n'ont pas compris, c'est que les Écritures juives *enjoignent les Juifs* à se méfier de quiconque avance des affirmations extravagantes, même si celles-ci s'accompagnent de miracles impressionnants [135].

---

134 Voyez les paroles sévères de Jésus dans Matthieu 12:34, 17:17 et Jean 8:44, 10:8. Assurément, si Jésus reconnaissait la Torah, il savait que Deutéronome 13:2-4 et 18:21-22 justifiaient pleinement le rejet de ses affirmations par la plupart des Juifs. Comme le souligne Bar-Zeev (pp. 57-64), les Juifs qui rejetaient Jésus étaient généralement les plus versés dans la Torah, tandis que ses disciples étaient pour la plupart des ignorants ou des marginaux, « les pauvres en esprit » (Matthieu 5:3), « les publicains et les pécheurs » (Matthieu 9:10), « les brebis perdues de la maison d'Israël » (Matthieu 10:6). J'ajouterai que, d'après ce que je comprends (je peux me tromper), Jésus n'a ni enjoint ni même autorisé ses futurs disciples (c'est-à-dire les chrétiens) à persécuter les Juifs. Ses paroles étaient dures, mais n'avaient pas pour but d'inciter à la haine et à la violence.

135 Dans le traité Sanhédrin 107B (dans les éditions non censurées du Talmud), Jésus est présenté comme un disciple du sage pharisien Rabbi Josué ben Perachya, qui l'excommunia publiquement suite à un comportement inapproprié (apparemment, le fait de juger une femme sur son apparence). Le maître fut critiqué par ses pairs pour sa rigueur à « repousser Yeshu à deux mains », disant : « Que la main gauche repousse, mais que la main droite invite toujours à revenir. » Il est également dit que Jésus « pratiquait la magie et égarait Israël. » (Voir les notes 13 et 17 de l'édition Soncino.) Dans le traité Berakhot 17B (édition non censurée), Jésus est décrit comme quelqu'un qui « s'est déshonoré en public ». (Voir la note 5 de l'édition Soncino.) Cependant, le récit du traité Sanhédrin 107B semble peu crédible, car : (a) il contient un anachronisme, puisqu'il est censé se dérouler à l'époque du roi

Revenons à la critique de Neusner. Comme il le souligne, personne ne conteste le principe explicite de Jésus selon lequel « il est permis de faire le bien le jour du sabbat ». La question est la suivante : qu'entend-on par « bien » dans le contexte présent ? Pour Jésus, il s'agit (dans une interprétation généreuse) de retirer la brebis de la fosse ; tandis que pour les rabbins, il s'agit de nourrir la brebis tombée dans la fosse jusqu'à la fin du sabbat. Précisément parce qu'une brebis n'a pas la même valeur qu'un être humain, il n'est pas justifié de transgresser le sabbat pour elle ; néanmoins, en tant que créature de Dieu, elle doit être traitée avec bienveillance. Mais en ce qui concerne un être humain, selon la halakha (c'est-à-dire la loi juive établie), si quelqu'un tombe dans une fosse, il peut et doit non seulement être retiré au plus vite et par tous les moyens, et comme le dit la Tosefta : « il n'est pas nécessaire d'obtenir une autorisation [ad hoc] d'un tribunal » (autrement dit, l'autorisation générale suffit).

Il est clair que le contexte juridique et les attitudes rabbiniques qui en découlent diffèrent considérablement de ce que Jésus sous-entend ici. Retirer une brebis d'un puits est une bonne action interdite, même si cela n'empêche pas d'accomplir une bonne action moins

---

Alexandre Jannai (vers 107-78 av. J.-C.) ; et (b) on ignore quelle loi juive justifierait l'excommunication d'un Juif pour avoir simplement jugé une femme sur son apparence ! (Peut-être cette explication de l'excommunication de Jésus est-elle une métaphore ; mais je ne parviens pas à imaginer quelle métaphore elle pourrait être.) Il se peut que ce récit contienne une part de vérité, mais les détails ont apparemment été oubliés puis complétés de manière fantaisiste. Néanmoins, ces passages du Talmud restent dignes d'intérêt, car ils illustrent comment les rabbins postérieurs, du moins, considéraient le fondateur du christianisme. Notez que, contrairement à ce que certains apologistes affirment aujourd'hui, rien ici ni ailleurs ne suggère que Jésus ait été considéré comme un rabbin (même dissident), et encore moins qu'il ait été ordonné comme tel.

radicale (par exemple, nourrir la brebis sur place pendant un certain temps). Retirer un homme d'un puits est une bonne action permise et même prescrite – non pas par déduction a fortiori à partir de l'exemple de la brebis, comme Jésus semble le penser, mais pour une tout autre raison, à savoir (si je ne m'abuse) que la loi juive vise à préserver et à prolonger notre vie, et non à la mettre inutilement en danger ou à la sacrifier (sauf dans certains cas très particuliers [136], dont celui-ci ne fait pas partie).

Ainsi, non seulement l'argument a fortiori de Jésus repose sur des insinuations très peu flatteuses et sur des prémisses juridiques tout à fait erronées, mais sa conclusion est un non-sens et n'a aucun rapport avec la question posée ! Il s'agit davantage d'un exercice sophistique de déformation des faits et de semence du doute que d'une tentative sérieuse de preuve juridique. Si Jésus était, comme certains le prétendent, un rabbin, même dissident, il ne se serait pas livré à un discours aussi confus et trompeur. À plus forte raison s'il était Dieu incarné ou le fils de Dieu, comme certains l'affirment [137].

Si l'on tente de comprendre le discours de Jésus de son propre point de vue, force est de constater son incohérence. D'une part, il s'emporte contre certains Juifs qui prennent soin de leurs animaux et les insulte, laissant ainsi entendre qu'il considère la loi juive comme

---

136 Il vaut mieux mourir que de se livrer à l'idolâtrie, au meurtre ou aux relations sexuelles illicites (Pessahim 25a-b).

137 Voir par exemple Jean 3:17 et 10:30. Les concepts de Dieu incarné ou ayant un fils sont, cela va sans dire, totalement étrangers au judaïsme ; aussi , on peut citer Deutéronome 13:2-4 à ce sujet. Ces concepts sont manifestement empruntés à d'autres cultures. Dans la mythologie grecque et romaine, par exemple, les dieux (dont les plus importants, Zeus ou Jupiter) rendent souvent visite aux humains sous une apparence humaine et ont fréquemment des enfants avec des partenaires humaines.

interdisant de tels actes le jour du sabbat (ce qui est faux). D'autre part, il est prêt à rejeter l'interdiction, par la loi (qu'il suppose à tort), de « guérir » et, plus largement, de « faire le bien ». Ce discours est incohérent : il ne peut assurément pas défendre et rejeter la loi à sa guise.

L'essentiel de son argument est peut-être que, même si la « guérison » est en réalité illégale, elle est en principe permise ; autrement dit, il plaide pour une modification de la loi en vigueur. Mais si tel était son but, une synagogue locale n'était certainement pas le lieu approprié : il aurait dû s'adresser aux législateurs accrédités (en dernier ressort, le Sanhédrin). Cependant, le processus législatif n'est manifestement pas au cœur du problème. Notons que les « pharisiens » en question ne sont jamais nommés, contrairement à l'usage dans les débats juridiques entre rabbins juifs. Ils sont simplement présentés comme des stéréotypes, des représentants typiques d'une classe monolithique vouée au mépris. Aucun contre-argument de leur part n'est cité ; aucune explication de leur position juridique n'est fournie.

En tout état de cause, comme Neusner le souligne à juste titre et l'explique en détail, la « guérison » (par des moyens « miraculeux » ou « magiques », tels que « la récitation de prières ou d'incantations » ou « l'imposition des mains ») ne correspond pas en soi à la définition de « travail » que la loi juive interdit le jour du sabbat, et n'est donc pas et n'a jamais été interdite. Seuls les actes concrets relevant d'une ou plusieurs des 39 catégories de travail (hébreu : *melakhah*) constituent une violation du sabbat. Il est vrai que les rabbins ont décrété que, dans une situation non vitale, l'intervention médicale devait être évitée ; mais leur principale préoccupation était que le médecin ou le patient soit susceptible de préparer des herbes à des fins médicinales (car cela impliquerait *du melakhah*). Les rabbins n'ont certainement jamais été opposés à la guérison des malades ! Quant à la

chronologie, ces 39 catégories étaient certainement connues avant l'époque de Jésus, puisqu'elles sont mentionnées dans la Mishna [138]. Lorsque, après le discours ci-dessus, Jésus « guérit » (prétendument) de façon spectaculaire un homme qui avait une « main paralysée », sans utiliser aucun équipement matériel, il n'a en fait accompli aucun travail interdit !

Compte tenu de cela, il est absurde de supposer que les rabbins aient jamais *posé* à Jésus la question précise : « Est-il permis de guérir le jour du sabbat ? » ou même la question plus vague : « Est-il permis de faire le bien le jour du sabbat ? » Pourquoi l'auraient-ils fait, si une réponse positive de sa part était correcte ? Et pourquoi se seraient-ils indignés de sa réponse juste et auraient-ils cherché à l'en empêcher ? Cela n'a aucun sens. Celui qui a rapporté cet épisode incroyable a manifestement mal compris ce qui se passait. Plus probablement, tout ce récit a été inventé a posteriori afin de jeter l'opprobre sur « les pharisiens ». On peut raisonnablement le considérer comme une histoire imaginaire.[139]

---

138 Voir la Mishna Shabbat et le traité talmudique correspondant (pour le chiffre de 39, voir p. 69a : « Les formes principales de travail sont quarante moins une »), disponibles en anglais à l'adresse : www.halakhah.com/shabbath/index.html . Un bref exposé sur ce sujet est disponible sur Wikipédia : en.wikipedia.org/wiki/Activities_prohibited_on_Shabbat . Bien que la Mishna ait été achevée vers 200 de notre ère, les discussions qu'elle contient remontent au moins à 100 avant notre ère.

139 Je dois dire que certains passages de la Bible chrétienne me donnent l'impression de raconter un mauvais rêve ou une hallucination, le genre de rêve où les gens parlent très lentement d'une voix basse et disent et font des choses totalement déconnectées de la réalité et de la logique ordinaires.

5. Paul de Tarse

Hyam Maccoby, un Juif, a écrit plusieurs ouvrages intéressants exposant ses idées sur les récits de la Bible chrétienne que de nombreux chrétiens, mais sans doute pas tous, jugent contestables. L'un de ces livres est *« Le Créateur de mythes : Paul et l'invention du christianisme »* [140]. Fondamentalement, à mon sens, Maccoby cherchait à harmoniser autant que possible la tradition chrétienne et la doctrine juive, et pour ce faire, il imputait la responsabilité des divergences entre elles principalement à Paul de Tarse (5-67 apr. J.-C.). Je ne m'intéresse pas, dans le contexte actuel, aux grandes théories de Maccoby ni aux objections que certains chrétiens leur adressent, même si je serais sans doute plus réceptif aux premiers points de vue.

Ce qui m'intéresse ici, ce sont les objections de Maccoby à l'affirmation de Paul concernant son éducation « pharisaïque », c'est-à-dire rabbinique. Cette affirmation figure dans **Actes 22:3** : « Je suis Juif, né à Tarse, ville de Cilicie, mais élevé dans cette ville aux pieds de Gamaliel, et instruit selon la stricte loi de nos pères… » [141]. Il s'agit

---

140 J'ai trouvé trois extraits de ce livre publiés sur Internet. Le premier, intitulé « Le problème de Paul », qui présente la vision générale de Paul selon Maccoby, se trouve à l'adresse suivante : www.positiveatheism.org/hist/maccoby2.htm ; le second, intitulé « La tentative maladroite de Paul de paraître pharisaïque », se trouve à l'adresse suivante : www.positiveatheism.org/hist/maccoby3.htm . Le troisième se trouve à l'adresse suivante : books.google.com/books?id=co_CxizRbTAC&printsec=frontcover&dq=Hyam+Maccoby+Paul+and+the+Invention+of+Christianity&hl=en&ei=BRmHTeJriYI6t4_w7wg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false .

141 On retrouve cette idée dans Philippiens 3:5, où Paul se décrit lui-même comme « circoncis le huitième jour, de race israélite, de la tribu de Benjamin, Hébreu né d'Hébreux ; quant

vraisemblablement de Gamaliel l'Ancien (mort vers 50 apr. J.-C.), petit-fils d'Hillel l'Ancien et grand-père de Juda le Prince (rédacteur et éditeur de la Mishna). Si tel est le cas, Paul revendique un maître de très haut rang, qui a probablement présidé le Sanhédrin à un moment donné. L'analyse de Maccoby se trouve principalement dans le chapitre 7 de son ouvrage : « Le prétendu style rabbinique dans les épîtres de Paul » (p. 62-71). Dans cet ouvrage, Maccoby examine certains arguments de Paul, principalement ceux qui semblent relever du style rabbinique du *qal vachomer* ; et il s'efforce de démontrer que la plupart sont techniquement erronés à un point tel qu'il exclut la possibilité que Paul ait effectivement reçu une formation pharisienne. En substance, Maccoby soutient que Paul a construit ses arguments de manière rhétorique, davantage à la manière des sophistes de la culture hellénistique environnante qu'en accord avec les normes et pratiques rabbiniques.

De toute évidence, l'évaluation de l'influence rabbinique de Paul ne saurait se fonder uniquement sur son style oratoire, mais doit s'attacher principalement à sa connaissance du droit juif. Je ne me propose pas ici d'approfondir cette question, qui exige des recherches bien plus poussées que je ne suis disposé à y consacrer [142].

à la loi, pharisien ». Cependant, Paul (à ma connaissance) ne donne aucune date précise concernant ses prétendues études juives. Quel âge avait-il lorsqu'il a commencé ? Combien de temps a-t-il étudié ? Sa conversion au christianisme est datée d'environ 31-36 de notre ère, soit lorsqu'il avait environ 26-31 ans. Cet âge est trop jeune pour avoir entrepris des études rabbiniques très poussées (certes, il y a eu parfois de brillants jeunes rabbins, mais Paul ne prétend pas en avoir été un, et il ne semble pas l'avoir été).

142 Il existe sans aucun doute déjà une abondante littérature sur le sujet. Les auteurs devraient posséder une connaissance approfondie du droit juif et de la littérature chrétienne.

Mais, de prime abord, je doute fort que Paul ait été très versé dans ce domaine. La facilité avec laquelle il s'est affranchi du judaïsme traditionnel pour adopter des idées et des attitudes religieuses, parfois païennes, issues d'autres traditions, témoigne d'un certain manque d'enracinement dans la foi et le droit juifs. Son abandon paraît d'autant plus incroyable qu'il prétend avoir été l'élève de Gamaliel Ier [143]. Certes, il a pu étudier brièvement dans son académie (*yechiva*), sans pour autant atteindre un niveau d'excellence. Le fait qu'il ait été « aux pieds de Gamaliel » ne signifie pas nécessairement qu'il ait été un élève brillant, ni même une personne remarquable.

Comme je l'ai dit précédemment, après avoir examiné l'ensemble du discours a fortiori de Paul, je ne partage pas entièrement l'avis tranché de Maccoby. Je reconnais toutefois avec lui que les arguments a fortiori de Paul sont souvent singuliers, confus et parfois même invraisemblables. Paul avait apparemment tendance à condenser de nombreuses idées en une seule phrase, et son esprit n'était pas précisément méthodique. Mais on trouve des erreurs comparables, même si elles sont très rares, dans le discours rabbinique. Par conséquent, on ne peut tirer de conclusion définitive quant à l'origine pharisaïque de Paul ou à ses qualifications à partir de sa psycho-épistémologie. Il recourt assurément plus que tout autre orateur du Nouveau Testament à des arguments a fortiori – au moins treize fois (et quatre fois de plus si l'on attribue les Épîtres aux Hébreux à Paul). Seuls deux passages, à savoir Romains 5:15 et 5:17, me semblent justifier une argumentation irrémédiablement invalide.

---

143 Une tradition chrétienne prétend que ce Gamaliel aurait finalement été baptisé et serait resté secrètement chrétien, même lorsqu'il siégeait au Sanhédrin, afin de protéger la nouvelle secte. Cette affirmation me paraît être une pure invention a posteriori, totalement invraisemblable.

Néanmoins, la critique de Maccoby n'est pas dénuée de fondement.

Maccoby cite quatre exemples apparents de *qal vachomer* chez Paul, tous tirés des Épîtres aux Romains. Leur analyse est ici la mienne, indépendante de celle de Maccoby, dont la pensée sera examinée plus loin. Le premier exemple est le suivant :

> **Romains 5:10** . « Car si, lorsque nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, maintenant que nous sommes réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie ! »

Cela ressemble à une sorte de discours *en crescendo* : (a) les ennemis de Dieu sont réconciliés avec lui par la mort de son Fils ; (b) ceux qui ont été réconciliés [avec Dieu] sont sauvés par lui par la vie de son Fils. Logiquement, cela serait acceptable si présenté comme deux énoncés de fait indépendants. Mais la difficulté réside dans l'emploi de l'expression « à plus forte raison », qui implique généralement un argument a fortiori, où (a) serait une prémisse et (b) une conclusion. Six termes sont mentionnés ici : ennemis ; mort du Fils ; réconciliés ; réconciliés ; vie du Fils ; sauvés ; la prémisse et la conclusion ont un terme en commun, à savoir réconciliés, bien que ce terme soit prédicat dans la prémisse et sujet dans la conclusion. Il ne s'agit pas d'une structure connue d'argument a fortiori.

Le raisonnement sous-jacent semble ici proche d'un syllogisme à la première figure : A est B et B est C, où B est le moyen terme (« réconciliés ») et A et C (respectivement les ennemis et les amis de Dieu) sont le terme majeur et le terme mineur. Cependant, il n'est pas question de conclure que A est C. L'intention semble

plutôt être : A est B est la prémisse, et B est C est la conclusion. Il ne s'agit donc pas non plus d'un syllogisme. Ce qui est en jeu, c'est une progression graduelle du rapprochement avec Dieu : de l'inimitié à la réconciliation, et de la réconciliation au salut. Une difficulté réside dans le fait que, bien que les deux propositions soient apparemment censées se suivre chronologiquement, la vie succède à la mort. On peut donc supposer que la « mort » se réfère ici à la crucifixion et la « vie » à la résurrection ; ou bien, peut-être, la « mort » renvoie-t-elle à la réflexion du chrétien sur la crucifixion et la « vie » à son souvenir de la vie de Jésus.

Malgré ces difficultés, essayons de formuler un argument a fortiori, en apportant un certain nombre de modifications aux données fournies. Je dirais que Paul entendait argumenter comme suit :

> Les amis de Dieu (P) sont plus rachetables (R) que les ennemis de Dieu (Q) ;
>
> et, les ennemis (Q) sont suffisamment rachetables (R) pour être réconciliés par la crucifixion (S1) ;
>
> de plus, la proximité avec Dieu (réconciliation/salut) (S) est proportionnelle à la rédemption (R) ;
>
> par conséquent, les amis (P) sont suffisamment rachetables (R) pour être sauvés par la résurrection (S2).

Il s'agit d'un argument en crescendo, formellement acceptable et à sujet positif. Le terme « amis », introduit ici, s'applique aux personnes « réconciliées » (dans la prémisse mineure) et est suggéré par son opposition à « ennemis ». La progression en crescendo est suggérée par l'emploi de prédicats différents et par le fait que le premier (dans la prémisse mineure) est relativement

négatif (il se réfère à la mort) tandis que le second (dans la conclusion) est relativement positif (il se réfère à la vie). La prémisse de proportionnalité est nécessaire pour conférer à l'argument une validité formelle plus grande. On peut supposer que Paul l'avait à l'esprit lorsqu'il a formulé son argument.

Il s'agit d'une réécriture généreuse de ma part, au nom de Paul, afin d'aligner son argumentation sur une forme standard. La véracité des prémisses n'est pas pertinente ici ; nous nous contentons d'en vérifier la validité formelle. L'emploi de contrastes parallèles entre les termes est assez caractéristique du discours a fortiori de Paul. Il est concevable qu'il ait voulu dire cela, mais qu'il ait également souhaité ajouter d'autres idées, et qu'il se soit donc exprimé avec une logique un peu trop saturée. Cet argument de Paul est-il de style rabbinique ? À vrai dire, je ne me souviens pas avoir rencontré d'argument rabbinique de forme similaire, bien que des recherches plus approfondies puissent en révéler un ou plusieurs. Notons qu'un argument très similaire de Paul, non mentionné par Maccoby, se trouve dans **Romains 5:8-9** . On y lit :

> « Mais Dieu prouve son amour envers nous, en ce que, lorsque nous étions encore pécheurs, Christ est mort pour nous. Étant justifiés par son sang, à combien plus forte raison serons-nous sauvés par lui de la colère de Dieu. »

Là encore, Paul semble vouloir développer un argument en crescendo : si ceux qui sont encore pécheurs (Q) sont suffisamment rachetables (R) pour être justifiés par la mort de Jésus (S1), alors les convertis (c’est-à-dire ceux qui sont déjà « justifiés ») sont suffisamment rachetables (R) pour être sauvés du châtiment par lui (S2). Tout cela

est un peu complexe, mais pourrait être clarifié avec un peu d'effort.

Je dois ajouter que ces deux arguments, à savoir Romains 5:8-9 et 5:10, ne sont pas, à proprement parler, formellement valides, mais ils le sont potentiellement. Ils sont dépourvus de moyen terme et de prémisse majeure clairement définis ; ils ne comportent ni prémisse de proportionnalité, ni formule précise pour calculer la variation proportionnelle. Malgré cela, j'ai accepté ces deux arguments concrets comme étant (plus ou moins) « valides », pour des raisons que j'ai déjà exposées dans mon analyse théorique antérieure de tels arguments. Ma position est, en résumé, que nous ne nous intéressons pas ici à la vérité scientifique des prémisses et de la conclusion, ni à la précision logique de l'argument avancé, mais simplement à une estimation approximative de sa crédibilité générale en tant qu'unité de discours courant. Si ces arguments étaient talmudiques, je les accepterais comme raisonnables au sens large ; par conséquent, même si je ne partage pas leur contenu, je dois, par souci d'équité, accorder à leur forme la même valeur acceptable.

Le deuxième exemple donné par Maccoby est le suivant :

> **Romains 5:17** . « Car si, par la faute d'un seul homme, la mort a régné par lui seul, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils dans la vie par Jésus. »

Cela demande un certain temps de compréhension, mais le contexte permet de clarifier les choses. La prémisse mineure fait référence au « péché originel » d'Adam : lorsqu'un seul homme (Adam) a transgressé (mangé le fruit défendu), la mort a régné (l'humanité est devenue mortelle) par son intermédiaire (à cause d'Adam). La

conclusion, quant à elle, évoque les bienfaits, selon Paul, de suivre Jésus : lorsque les bénéficiaires de la grâce et de la justice (les convertis au christianisme) suivent cet autre homme (Jésus), la vie règne pour eux (grâce à lui). Que l'on soit d'accord ou non avec ses propos, telle semble être la pensée de Paul, bien qu'il l'exprime d'une manière inutilement complexe. Sa formulation est plutôt déroutante au premier abord, mais en reformulant légèrement les termes, son intention devient plus limpide. On pourrait donc interpréter son argumentation comme un crescendo positif subjectif, comme suit :

> Suivre Jésus (P) est plus puissant (R) que la transgression d'Adam (Q) ;
>
> et, la transgression d'Adam (Q) fut suffisamment puissante (R) pour faire mourir beaucoup de gens (S1);
>
> de plus, les conséquences existentielles (vie/mort) (S) sont proportionnelles à la puissance (R) des actes causaux ;
>
> par conséquent, suivre Jésus (P) est suffisamment puissant (R) pour faire vivre beaucoup de gens (S2).

Tous les détails de l'argument initial ne sont pas repris, mais l'essentiel en est clairement visible. J'ai inséré un terme intermédiaire (R), à savoir le « pouvoir » des actes causaux, et je l'ai utilisé pour reconstruire la prémisse majeure tacite (qui requiert la foi chrétienne en Jésus) et la prémisse additionnelle tacite concernant la proportionnalité (qui semble raisonnable d'un point de vue général). La question est maintenant : ce raisonnement est-il valide ? Je dirais que non.

Bien que cet argument ressemble quelque peu au précédent, l'intention est ici clairement contraire à la réalité : si Q cause S1, alors P, l'opposé de Q, cause

nécessairement S2, l'opposé de S1. Ces deux causalités peuvent être vraies simultanément, mais on ne peut affirmer que l'une découle nécessairement de l'autre. Les prémisses données, à elles seules, ne permettent pas de déduire la conclusion attendue. Même si la progression de S1 à S2 est concevable, il est difficile de fournir une prémisse supplémentaire garantissant que le passage de Q à son opposé P soit *précisément corrélé* au passage de S1 à son opposé S2 ; un tel degré de précision est très difficile à démontrer. L'argument est en réalité circulaire, car nous n'imaginons la corrélation qu'à partir de la conclusion. Par conséquent, cet argument doit être considéré comme invalide.

Il est vrai que l'argument précédent, Romains 5:10, semble également contraire à l'esprit du contrepoint, puisqu'il passe de la réconciliation des ennemis par la mort au salut des amis (l'opposé des ennemis) par la vie. Cependant, même si l'opposition entre la mort et la vie confère à l'argument un caractère contraire, les deux prédicats ne sont pas, à proprement parler, antithétiques, car la réconciliation et le salut relèvent de la même polarité, bien que le second soit plus positif que la première. Bien qu'un tel argument puisse être rejeté pour des raisons formelles, je l'ai, comme indiqué précédemment, considéré comme un discours ordinaire raisonnable. Il en va de même pour l'argument comparable de Romains 5:8-9.

En revanche, en Romains 5:17, les deux prédicats (la mort et la vie) sont diamétralement opposés, et l'argument constitue un cas manifeste d'a contrario, et est donc invalide. Il en va de même pour un autre argument de Paul, non mentionné par Maccoby, à savoir **Romains 5:15** . Ce passage se lit comme suit :

> « Si, par la faute d'un seul [c'est-à-dire le péché originel d'Adam], beaucoup sont morts, à combien plus forte raison la grâce de Dieu, et le don qui est venu par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, ont-ils abondamment profité à beaucoup. »

En d'autres termes : si la faute d'Adam (Q) était suffisamment puissante (R) pour entraîner la mort de nombreux hommes (S1), alors le don de Jésus (P) sera suffisamment puissant (R) pour que beaucoup reçoivent la grâce (S2). Là encore, on remarque l'opposition radicale entre Q et P, et entre S1 et S2, et la difficulté qui en découle de formuler une prémisse supplémentaire justifiant le passage simultané du négatif au positif pour ces deux variables. Pour cette raison, cet argument doit être considéré comme invalide.

Ainsi, concernant le second exemple d'argument a fortiori de Paul relevé par Maccoby, nous devons convenir avec lui de son invalidité, même si les raisons que nous avons avancées diffèrent (comme nous le verrons) des siennes. Quant à la question de savoir si un raisonnement similaire se retrouve dans le discours rabbinique, la réponse est cette fois-ci affirmative. J'ai trouvé au moins un argument a contrario dans une source juive. Il se trouve dans la Mishna Makkoth 3:15, qui se lit comme suit :

> « Rabbi Hananiah, fils de Gamaliel, a dit : Si, pour une seule transgression, un transgresseur perd son âme, combien plus celui qui accomplit un seul précepte devrait-il voir son âme lui être restituée ! »

Il est intéressant de noter que la pensée de Paul dans Romains 5:17 (et également en 5:15) est essentiellement la même que ce passage de la Mishna, à ceci près que

Paul y a intégré Adam et Jésus. Il est concevable que Paul ait eu cette maxime à l'esprit lorsqu'il a formulé la sienne [144]. Quoi qu'il en soit, à mon avis (je peux me tromper), l'argument mentionné dans la Mishna est formellement aussi invalide que les deux arguments cités dans l'épître aux Romains [145]. Ainsi, bien que la formulation de Paul soit un peu plus complexe que celle de Rabbi Hananiah, il se peut qu'il l'ait élaborée sous influence pharisaïque.

Concernant le troisième exemple avancé par Maccoby :

> **Romains 11:15** . « Car si leur rejet [celui des Juifs] est la réconciliation du monde, que sera leur acceptation, sinon la vie d'entre les morts ? »

Ici, Paul semble suggérer que le rejet des Juifs par Dieu a permis sa réconciliation avec le monde, et que par conséquent, lorsqu'il les acceptera de nouveau, quelque

---

144 Je ne pense pas que ce Rabbi Hananiah fût le fils du Gamaliel mentionné précédemment comme le maître pharisien de Paul ; ce Gamaliel (l'Ancien) ne semble pas avoir eu de fils portant ce nom. Il semblerait plutôt que la référence se situe au Tanna du Ier-IIe siècle, Hananiah/Hanina ben Gamaliel II, c'est-à-dire à un arrière-petit-fils dudit Gamaliel, puisque Gamaliel II était fils de Shimon, lui-même fils de Gamaliel I. Dans ce cas, la déclaration de la Mishna serait postérieure à celle de Paul. Mais Paul a peut-être entendu une déclaration similaire de sources antérieures, peut-être même d'un autre rabbin portant le même nom. Quoi qu'il en soit, le fait que la déclaration de Paul soit plus complexe que celle de la Mishna suggère qu'elle est postérieure, car une influence inverse est extrêmement improbable.

145 Comme vous pouvez le constater, je ne fais pas de favoritisme. Bien que j'accepte personnellement le contenu de l'affirmation de Rabbi Hananiah et que je rejette celui des affirmations de Paul, je reconnais que leur forme est identique, c'est-à-dire qu'elles sont également contraires à la volonté de Paul, et je les juge donc également invalides.

chose d'encore meilleur se produira : la résurrection générale des morts. Ou peut-être, que le rejet de Jésus par les Juifs a rendu possible son acceptation parmi les païens, et que par conséquent, si les Juifs décidaient un jour d'accepter Jésus, quelque chose d'encore meilleur se produirait : la résurrection générale des morts. Ou quelque chose d'approchant ; les sujets et les objets visés sont loin d'être clairs. Soit ils n'étaient pas clairs dans l'esprit de Paul, soit il avait du mal à exprimer sa pensée. Quoi qu'il en soit, il faut noter que Paul affirme que *puisque* le « rejet » conduit à la « réconciliation avec le monde », *il s'ensuit que* « l'acceptation », qui est manifestement une attitude plus bienveillante, doit conduire proportionnellement à bien plus qu'une simple « réconciliation avec le monde », c'est-à-dire à la « vie d'entre les morts ». Plus formellement, l'argument de Paul peut se résumer ainsi :

> L'acceptation (P) est une attitude plus positive (R) que le rejet (Q) ;
>
> et, le rejet (Q) est suffisamment positif (R) pour aboutir à une réconciliation mondiale (S1) ;
>
> par conséquent, l'acceptation (P) est suffisamment positive (R) pour donner naissance à la vie à partir des morts (S2).

Formellement, nous avons ici un argument en crescendo à antécédent positif, puisqu'il progresse de la « réconciliation mondiale » à la « résurrection des morts ». Une prémisse supplémentaire de proportionnalité est donc requise et vraisemblablement implicite ; quelque chose comme « la désirabilité des conséquences (S1, S2) est proportionnelle à la positivité (valeur R) des événements

antécédents (Q, P) », ce qui n'est pas déraisonnable [146]. Ainsi, l'argument en tant que tel peut être considéré comme valide, même si ses termes sont loin d'être exempts d'ambiguïté et que sa prémisse mineure, quelle que soit son interprétation, est sujette à caution.

Cet argument, à l'instar de celui de Romains 5:10, a un caractère a contrario , dans la mesure où ses sujets (en résumé, « rejet » et « acceptation ») sont antithétiques et ses prédicats semblent presque opposés (car « la vie d'entre les morts » mentionne la mort, contrairement à « la réconciliation mondiale »). Mais il ne s'agit pas, en réalité, d'un argument a contrario, puisque l'expression « la vie d'entre les morts » est en fait positive, et même plus positive que l'expression « réconciliation mondiale ». Il peut donc, comme Romains 5:10, être considéré comme valide. Ceci, bien entendu, après une réécriture importante de ma part, au nom de Paul, à des fins d'uniformisation. On remarque ici encore le style caractéristique de Paul, qui dépeint une progression ascendante du négatif au positif et du moindre au plus grand. J'ignore si une rhétorique similaire se rencontre dans le discours rabbinique ; mais si c'est le cas, elle doit être très rare. Ainsi, la forme de l'argument pourrait éventuellement passer pour rabbinique, même si son contenu ne le serait certainement pas.

Il convient de noter qu'un argument très similaire de Paul, non mentionné par Maccoby, se trouve dans **Romains 11:12** . Ce passage se lit comme suit :

> « Si leur chute [celle des Juifs] est une richesse pour le monde, et leur échec une richesse pour les

---

146 Notons au passage qu'il n'y a pas lieu d'appliquer le principe *du dayo* à cet argument en crescendo pour la simple raison que la conclusion est plus positive que la prémisse mineure.

> Gentils, combien plus leur plénitude apportera-t-elle ? »

Cette phrase renferme en réalité deux arguments allant dans le même sens : si la chute des Juifs est source de richesse pour le monde, leur plénitude engendrera quelque chose de meilleur ; et si leur échec est source de richesse pour les païens, leur plénitude engendrera quelque chose de meilleur. On retrouve ici des remarques négatives de Paul à l'égard des Juifs, affirmant qu'ils ont chuté et échoué, sans doute parce qu'ils n'ont pas reconnu la divinité de Jésus. Paul perçoit sans doute cette affirmation comme positive, puisqu'il considère que leur obstination n'a pas empêché (voire favorisé) l'enrichissement spirituel du monde, et il prédit que s'ils se convertissent, il en résultera des choses encore meilleures (ceci étant implicite, mais manifestement sous-entendu dans la question rhétorique). L'emploi d'une question rhétorique au lieu d'une conclusion définitive est stylistiquement très rabbinique.

Le quatrième exemple d'argument a fortiori de Pauline considéré par Maccoby est :

> **Romains 11:24** . « Car si vous avez été coupés d'un olivier sauvage et, contre nature, greffés sur un olivier cultivé, à combien plus forte raison ces branches naturelles seront-elles greffées sur leur propre olivier ! »

On constate immédiatement que cette affirmation est sensée et acceptable dans le cadre d'une dispute rabbinique. Elle peut aisément être reformulée sous la forme prédicat positive suivante (remarquez la progression du majeur au mineur, de l'acte le plus difficile au plus facile) :

> Une plus grande compatibilité (R) est nécessaire pour greffer des boutures sur un autre olivier (P) que pour le faire sur le même olivier (Q) ;
>
> et, une bouture d'olivier sauvage (S) est suffisamment compatible (R) pour être greffée sur un autre arbre cultivé (P) ;
>
> par conséquent, une bouture d'olivier sauvage (S) est suffisamment compatible (R) pour être greffée sur son propre arbre sauvage (Q).

Il convient de noter que cet argument est purement a fortiori (puisque le terme subordonné, S, demeure constant), tandis que tous les précédents constituaient un crescendo. Bien qu'il puisse être considéré comme valide, il révèle les contorsions intellectuelles habituelles de Paul : une branche est « greffée », par opposition à « coupée », d'une manière « contraire à la nature », par opposition à « naturelle », sur un olivier « cultivé », par opposition à un olivier « sauvage par nature ». Il est clair que Paul se délecte de ces raisonnements alambiqués.

Nous avons examiné jusqu'à présent sept arguments a fortiori de Paul, dont quatre mentionnés par Maccoby et trois autres non mentionnés par lui. Il s'agit de tous les arguments a fortiori présents dans l'épître aux Romains. On trouve cinq autres arguments a fortiori de Paul dans : 1 Corinthiens 6.3 ; 2 Corinthiens 3.7-8, 3.9, 3.10-11 ; et Philémon 1.15-17. De plus, quatre arguments a fortiori *pourraient* être de Paul (et il est fort probable, à mon avis, qu'il les ait écrits) dans Hébreux 9.13-14, 10.28-29, 12.9, 12.25. Aucun de ces arguments n'est mentionné ni pris en considération par Maccoby. Je ne les énumérerai pas tous ici ; mais si le lecteur intéressé les consulte, il constatera que la plupart d'entre eux (y compris ceux de l'épître aux Hébreux) présentent des caractéristiques très similaires à

celles soulignées ci-dessus. Le style distinctif de Paul y est aisément reconnaissable.

Voici un exemple parmi d'autres, tiré d'Hébreux 9:13-14 : « Car si le sang des taureaux et des boucs, et la cendre d'une génisse, répandus sur ceux qui sont impurs, les sanctifient et purifient leur chair, à combien plus forte raison le sang du Christ, qui, par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il votre conscience des œuvres mortes, afin que vous serviez le Dieu vivant ? » Remarquez les contrastes : entre les sacrifices d'animaux et le sacrifice de Jésus ; entre l'impureté de ceux qui sont aspergés de cendres et la pureté de Jésus ; entre la purification de la chair dans le premier cas et la purification des consciences dans le second ; entre les œuvres mortes et le Dieu vivant. La structure de l'argumentation sous-jacente est un crescendo, mais ce jeu suggestif d'ombre et de lumière est typiquement paulinien.

Concernant les quatre arguments tirés de l'épître aux Romains et portés à notre attention par Maccoby, et suite à notre analyse précédente, nous pouvons en faire le résumé suivant. Dans les quatre cas, la formulation est loin d'être simple et n'est pas toujours limpide ; cependant, avec un peu d'effort et d'imagination, on peut reformuler les arguments sous une forme standard. Les deux premiers peuvent être interprétés comme des arguments positifs subjectifs, le troisième comme des arguments positifs antécédentaux et le quatrième comme des arguments positifs prédicatifs. Les trois premiers sont des arguments crescendo, et le quatrième est un argument a fortiori. Trois de ces arguments peuvent être considérés comme valides ; le quatrième, en revanche, est invalide. La validité des premier et troisième arguments est ici admise, même si, dans une perspective plus stricte, elle reste discutable. L'argument invalide est le deuxième, et son invalidité tient à sa forme a contrario particulière.

Quant à savoir si le discours de Paul possède ou non un « style rabbinique », il est difficile de répondre à cette question de manière concluante. Il possède un style qui lui est propre ; c'est la seule chose dont on puisse être certain.

L'appréciation de Maccoby concernant les quatre arguments diffère considérablement de la mienne, en raison de sa conception théorique différente de la nature et des conditions de validité d'un argument a fortiori. Il juge les trois premiers arguments de Paul invalides et le quatrième valide. Il considère les trois arguments invalides comme tels car le prédicat de chaque conclusion présumée n'est jamais identique au prédicat de la prémisse mineure. Selon Maccoby, cela contrevient au principe rabbinique *du dayo* (suffisance), qu'il interprète comme interdisant tout argument a fortiori « proportionnel » (c'est-à-dire tout argument en crescendo).

Maccoby a raison d'observer que, concernant les trois premiers arguments, les prédicats de la prémisse mineure et de la conclusion ne concordent pas. Cependant, à mon avis, il se trompe en supposant que cela constitue nécessairement une violation du principe *de dayo* . Ce principe, comme je l'ai démontré dans les chapitres précédents (AFL, 7-8), interdit seulement de déduire, de la peine prescrite par la Torah pour un certain crime, une peine plus lourde (non prescrite par la Torah) pour un crime plus grave. Il ne s'agit pas d'une interdiction générale de proportionnalité. Si nous examinons les trois arguments en question, à savoir Romains 5:10, 5:17 et 11:5, nous constatons qu'aucun d'eux ne concerne l'inférence d'une peine ; ils concluent tous à ce que Paul perçoit comme un bien accru.

En fait, parmi les 28 arguments a fortiori présents dans la Bible chrétienne, un seul peut être interprété comme une violation du principe *dayo* . Il s'agit de l'argument d'Hébreux 10:28-29, dont Paul pourrait fort bien être

l'auteur, compte tenu de son style complexe. J'ai analysé cet argument plus en détail dans une section précédente (AFL, 10.1). Il suffit ici de souligner qu'il part d'une (présumée) peine de mort pour transgression de la loi mosaïque et aboutit à une « punition plus sévère » pour divers comportements ou actes non chrétiens. Dans la mesure où la loi mosaïque est mentionnée dans la prémisse et qu'une aggravation de la punition est évoquée dans la conclusion, on peut considérer qu'il s'agit d'une violation du principe *dayo* .

Bien sûr, aucun rabbin n'accepterait de toute façon cette inférence, puisque la conclusion concerne des questions étrangères au judaïsme. Autrement dit, les rabbins s'opposeraient fermement à sa prémisse majeure (tacite), qui place les valeurs chrétiennes au-dessus des valeurs juives. Mais en ce qui concerne l'application du principe rabbinique *du dayo* , c'est le seul cas où il pourrait être formellement appliqué ; et son effet serait de déclarer la conclusion excessive, c'est-à-dire non conforme aux normes d'inférence judaïques. Mais cela constitue une norme religieuse – et non une norme logique comme Maccoby l'imagine. Logiquement, l'argument est acceptable. Cela ne signifie pas que son contenu soit nécessairement vrai, mais simplement que si la prémisse majeure requise et la prémisse de proportionnalité étaient données, la conclusion découlerait de la prémisse mineure. Les prémisses manquantes sont cependant sujettes à caution.

De plus, il convient de préciser qu'il serait inexact d'affirmer que le principe *du dayo* est considéré par les rabbins comme une règle absolument inviolable. Notre étude du Baba Qama 25a a montré que certains rabbins en admettaient des exceptions. Maccoby omet de le mentionner, non par malhonnêteté, à mon avis, mais parce qu'il assimile le principe *du dayo* au principe de déduction (c'est-à-dire la règle logique selon laquelle la conclusion

d'un raisonnement déductif ne peut contenir d'information non explicitement ou implicitement présente dans les prémisses). Cette conviction repose uniquement sur l'objection des Sages au premier argument de Rabbi Tarfon dans la Mishna, sans tenir compte de leur objection au second argument de Rabbi Tarfon (que Maccoby ne remarque ni ne prend en considération).

Du fait de sa compréhension limitée du principe du *dayo* , Maccoby ne tient pas compte de la Guemara qui le remet en question. Il n'admet pas la possibilité que ce principe ait été décrété par la Torah, comme l'affirme la Guemara. Maccoby rejette la Guemara, la considérant comme une interpolation tardive d'un Amora relativement ignorant. Il ne relève pas que la Guemara présente cette thèse comme étant d'origine tannaïque (c'est-à-dire comme une *baraita*), auquel cas elle serait historiquement bien antérieure à ce qu'il suppose. Quoi qu'il en soit, la Guemara étant établie, son interprétation est acceptée comme valide ; autrement dit, à tort ou à raison, la plupart des rabbins admettent qu'un raisonnement a fortiori peut parfois être mené sans tenir compte du *dayo* . En effet, ils estiment généralement, suivant la Guemara, que la conclusion naturelle d'un raisonnement a fortiori est « proportionnelle » et qu'un décret artificiel est nécessaire pour empêcher une telle conclusion. Maccoby ne prend pas en considération ces fondements du judaïsme de manière convaincante.[147]

Pour en revenir à la critique de Paul par Maccoby, son analyse se déroule comme suit : seul le quatrième

---

147 Je simplifie grandement ici les questions soulevées ; le lecteur est invité à consulter les chapitres de l'AFL consacrés à l'argument a fortiori du Talmud (7-8) pour une analyse plus précise. Curieusement, Maccoby et la Guemara ont en commun de ne pas avoir relevé l'importance du second argument de Rabbi Tarfon et l'objection des Sages à son égard.

argument de Paul peut être considéré comme valide, et un taux de réussite d'un sur quatre ne saurait être qualifié de remarquable. De plus, tout étudiant des académies rabbiniques connaît le principe *du dayo* ; Paul, qui n'appliquait pas cette règle, ne pouvait donc être pharisien. Or, comme nous l'avons vu, sur les trois arguments de Paul jugés invalides par Maccoby, deux sont en réalité valides ; et le troisième ne l'est pas pour la raison invoquée par Maccoby. Par ailleurs, le principe *du dayo* n'est pertinent dans aucun des arguments sur lesquels Maccoby s'est concentré. Ainsi, sa critique était ici injustifiée.

Bien sûr, on peut encore critiquer Paul sur d'autres points, notamment la confusion manifeste dans sa pensée et son expression, sans parler de ses idées et valeurs religieuses peu orthodoxes. Un commentateur chrétien, James Patrick Holding [148], mécontent des jugements négatifs portés sur Paul par Maccoby, se livre à des attaques ad hominem et autres attaques fallacieuses, et se plaint ensuite comme suit :

> Maccoby attribue à Paul une note catastrophique de 3 sur 4, l'accusant d'un raisonnement « flou et imprécis » et d'aller « bien au-delà de la conclusion justifiée ». En résumé, Paul ne peut être ni pharisien ni exégète rabbinique, car il « défendait une doctrine que les pharisiens auraient fortement désapprouvée » (p. 65-66). Le lecteur a-t-il saisi ? Paul ne peut être ni pharisien ni exégète rabbinique, car ses conclusions sont

148 « Hyam Maccoby : une critique », disponible en ligne à l'adresse : www.tektonics.org/lp/maccobyh01.html . J'ignore la date de publication de cet essai ; il a sans doute été publié entre 1986, date de parution du livre de Maccoby, et 2011, date à laquelle j'ai trouvé l'essai.

> fausses selon la pensée pharisienne… autrement dit, parce qu'il affirme que le christianisme est vrai. En réalité, ces quatre arguments sont tout à fait sensés si ce que Paul avance repose sur la vérité ; mais c'est précisément là le nœud du problème, et Maccoby part du principe que le christianisme, tel que nous le connaissons, est une imposture paulinienne. Une fois de plus, il ne fait que tourner en rond.

Il s'agit d'un contre-argument fallacieux se faisant passer pour une critique logique. Holding affirme que Maccoby nie l'appartenance de Paul au pharisaïsme simplement parce qu'il désapprouve ses conclusions chrétiennes. Or, telle n'est manifestement pas l'approche de Maccoby. Ce dernier fonde clairement son rejet des prétentions pharisiennes de Paul sur sa (prétendue) démonstration de l'incapacité de Paul à raisonner correctement et conformément aux normes et pratiques rabbiniques (telles qu'il les conçoit). Maccoby ne manifeste aucun préjugé, et son raisonnement est parfaitement logique. Le fait qu'il refuse à Paul le statut de pharisien constitue sa conclusion, et non sa prémisse. Il ne remet pas en cause en premier lieu les conclusions concrètes de Paul, mais le processus par lequel il y est parvenu, qu'il juge (à tort) pseudo-logique. Ce n'est pas le contenu du discours de Paul que Maccoby attaque, mais sa forme.

Contrairement à ce qu'affirme Holding, l'invalidité des arguments de Paul (selon Maccoby) ne dépend pas de la vérité des prémisses, mais d'un problème de procédure. Que les prémisses soient vraies ou fausses, les conclusions obtenues par ce raisonnement sont invalides. Invalide ne signifie pas faux – les conclusions peuvent être vraies pour d'autres raisons – mais elles ne peuvent être vraies pour les raisons invoquées, puisque la

procédure est erronée. Il s'agit là d'un principe logique élémentaire que Holding n'a manifestement pas encore saisi. Rappelons que Maccoby a également fait preuve d'intégrité intellectuelle à l'égard du judaïsme : il n'hésite pas à critiquer les raisonnements apparemment erronés de l'auteur amoraïque du Talmud, Baba Qama 25a. Il s'efforce manifestement d'être un observateur impartial. Il n'est donc pas un fanatique juif attaquant aveuglément la doctrine chrétienne, comme Holding tente de le dépeindre.

L'attitude critique de Maccoby à l'égard de Paul est, à mon avis, tout à fait appropriée en ce qui concerne **Romains 7:1-6** , qui se lit comme suit :

> « Mes amis, vous ne pouvez ignorer – je m'adresse à ceux qui ont une certaine connaissance du droit – qu'une personne est soumise à la loi tant qu'elle est en vie, et pas après. Par exemple, une femme mariée est légalement liée à son mari tant qu'il est vivant ; mais si son mari meurt, elle est libérée des obligations du mariage. Si donc, du vivant de son mari, elle a des relations avec un autre homme, elle sera accusée d'adultère ; mais si son mari meurt, elle est libre de la loi et ne commet pas d'adultère en ayant des relations avec un autre homme. Ainsi, mes amis, vous êtes morts à la loi en vous unissant au corps du Christ, et par conséquent vous avez trouvé un autre époux en celui qui est ressuscité des morts, afin que nous portions du fruit pour Dieu. Tant que nous vivions selon notre nature inférieure, les passions pécheresses suscitées par la loi agissaient dans notre corps, pour porter du fruit pour la mort. Mais maintenant, morts à ce qui nous retenait captifs,

> nous sommes libérés de la loi, pour servir Dieu d'une manière nouvelle, la voie de l'Esprit. » « Contrairement à l'ancienne méthode, celle d'un code écrit. »

Je partage l'analyse de Maccoby concernant ce passage et sa conclusion selon laquelle Paul est « confus ». Paul établit ici une analogie entre une veuve qui a des relations extraconjugales (puisque son mari est décédé, son acte n'est pas adultère) et les convertis (c'est-à-dire, vraisemblablement, d'anciens Juifs) qui ont embrassé une nouvelle religion (le christianisme). Alors que c'est la mort du mari de la veuve qui la libère de la loi contre l'adultère, dans le cas des convertis, il est affirmé que ce sont *eux* qui sont morts « à la loi » et que, « étant morts », ils sont « libérés de la loi ». De plus, l'homme (« un autre mari ») avec lequel elles ont des relations extraconjugales est quelqu'un qui est « ressuscité des morts », de sorte que le prédicat de mort, initialement appliqué au mari de la veuve, est maintenant implicitement appliqué à son *amant* . Un tel discours peut à juste titre être qualifié de « confus ».

Bien sûr, Paul dit quelque chose de compréhensible. Il explique que les convertis, n'étant plus soumis à leur « nature inférieure » et ayant adopté la « voie de l'Esprit », n'ont plus besoin de « l'ancienne voie, la voie d'un code écrit » (c'est-à-dire la Torah), conçue pour contrôler leurs « passions pécheresses » et qui, de fait, les « suscitait ». Mais le problème ici n'est pas *ce* qu'il dit, mais *comment* il le dit. Son discours est fallacieux, quel que soit son contenu, ce qui révèle une lacune dans ses capacités intellectuelles, autrement dit dans sa psycho-épistémologie. En bref, Paul n'a pas un esprit très

logique [149]. À ce sujet, Solomon Schechter rapporte une remarque amusante : « Harnack fait remarquer quelque part que, durant les deux premiers siècles du christianisme, personne ne comprenait Paul, hormis Marcion, ce païen devenu chrétien, et encore, il le comprenait mal. »

Cette étude des tentatives de logique de Paul n'est évidemment pas exhaustive, et une étude exhaustive serait bien entendu la bienvenue. Cependant, les éléments présentés sont suffisants pour tirer une conclusion générale plutôt négative, comme le suggère Maccoby. Personnellement, j'ai toujours trouvé le discours chrétien un peu déroutant ; je comprends mieux pourquoi à présent. Je comprends néanmoins que le langage de Paul puisse paraître agréable aux chrétiens. À leurs oreilles, sa structure illogique n'est pas un problème, mais plutôt une harmonie, une poésie. Le message d'amour et de salut est, en fin de compte, tout ce qui compte pour eux. Les questions techniques ne les préoccupent pas.

---

149 Boaz Cohen, dans « Lettre et esprit dans le droit juif et romain », paru dans : *Essential Papers on the Talmud* , pp. 399-428, semble souscrire à cette proposition lorsqu'il affirme : « Paul s'est contredit en déclarant que la promesse faite à la descendance d'Abraham était irrévocable. Recourant à l'argument a fortiori, il a argumenté ainsi : "Frères, je parle à la manière des hommes. Même s'il ne s'agit que d'un testament humain, s'il est confirmé, personne ne peut l'annuler ni y ajouter quoi que ce soit" (Galates 3:15). À plus forte raison, argumente-t-il plus loin, la promesse faite à Abraham, confirmée devant Dieu, en est-elle ainsi ? » (p. 35). Cependant, si Cohen est sans doute fondé à reprocher à Paul son incohérence, je ne peux confirmer son affirmation selon laquelle un argument a fortiori est ici en jeu : il se base sur le Nouveau Testament du roi Jacques, et l'expression « à plus forte raison » n'y figure pas (ni dans aucune autre version que j'ai consultée). Notez que l'article de Cohen est paru initialement dans *Jewish and Roman Law: A Comparative Study* (New York : JTSA, 1966).

Pour conclure notre brève étude : il est impossible de déterminer si Paul a reçu ou non une éducation pharisienne en se basant uniquement sur son argumentation a fortiori. La seule façon de répondre véritablement à cette question est d'examiner le degré de connaissance (ou d'ignorance) de Paul en matière de loi juive, ce que nous n'avons pas fait ici. Ce qui ressort clairement du discours de Paul, c'est qu'après sa conversion au christianisme, il nourrissait une opinion très négative du judaïsme. On le constate notamment dans les deux arguments a fortiori de **2 Corinthiens 3:6-9** .

> « Il nous a aussi rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit ; car la lettre tue, mais l'Esprit vivifie. Si le ministère de la mort, inscrit et gravé sur la pierre, a été glorieux, au point que les enfants d'Israël ne pouvaient fixer le visage de Moïse à cause de la gloire de son apparence, et que cette gloire s'estompa, combien plus glorieux sera le ministère de l'Esprit ! Si le ministère de la condamnation a été glorieux, combien plus glorieux sera le ministère de la justice ! »[150]

---

150 Pour rappel, ces arguments sont tous deux de nature positive, puisqu'ils vont du mineur au majeur. De plus, les expressions « plus glorieux encore » et « surpasse-le en gloire » suggèrent une progression rhétorique. Notons au passage le recours habituel de Paul aux oppositions : la lettre tue contre l'Esprit donne la vie, le ministère de la mort contre celui de l'Esprit, le ministère de la condamnation contre celui de la justice. Cependant, ces arguments sont formellement valides, car ils ne constituent pas un argument contraire, c'est-à-dire que leur terme subordonné (glorieux, ayant de la gloire) reste le même dans la prémisse mineure et la conclusion, ne variant que par son degré.

Remarquez les caractérisations très négatives du judaïsme, qualifié de « lettre qui tue », de « ministère de la mort » et de « ministère de la condamnation ». Il convient d'examiner si cette forte antipathie résultait d'un contact étroit avec le judaïsme par le passé, ayant abouti à une profonde désillusion, ou d'une simple connaissance superficielle. De prime abord – je ne prétends pas être expert en la matière –, j'ai l'impression que la critique de Paul à l'égard du judaïsme était très générale et très vague : il ne s'agissait pas de la critique d'un ancien érudit, c'est-à-dire de quelqu'un capable de formuler des arguments détaillés et conclusifs. Quant à l'accusation de fond de Paul, à savoir que le judaïsme est une religion qui s'intéresse à « la lettre » (c'est-à-dire à des rituels dénués d'âme) plutôt qu'à « l'esprit » (c'est-à-dire à une conscience spirituelle de Dieu), elle peut être facilement réfutée.

S'il est vrai que le culte juif risque toujours de se vider de son sens, il est tout aussi vrai que nous sommes toujours appelés à surmonter cette tendance naturelle et à insuffler de la vie à nos prières. Ce problème de la forme sans le fond est présent dans toutes les religions, car il est inhérent à la condition humaine. On le retrouve même dans le rituel chrétien : on peut aller régulièrement à l'église et pourtant y passer son temps à bavarder distraitement avec un voisin ; ou encore, on peut être toujours tiré à quatre épingles comme un évêque et pourtant se livrer en coulisses à d'abominables orgies pédophiles. Même dans la méditation zen, qui est par principe dépourvue de rituel, il est facile de perdre sa concentration et de se laisser emporter par des pensées parasites. L'esprit humain est inconstant et vagabonde facilement [151]; un effort répété est nécessaire pour atteindre et maintenir une pleine présence d'esprit.

---

151 Comme le suggère le *Dhammapada* (v. 35).

Parfois, l'esprit, paradoxalement, fait le contraire de ce que l'on souhaite.

Dans le judaïsme, comme dans d'autres religions, l'observance extérieure sans engagement intérieur est peu valorisée. Dans Isaïe 29:13, Dieu se plaint : « Ce peuple s'approche, et de sa bouche et de ses lèvres il m'honore, mais son cœur est loin de moi, et la crainte qu'il a de moi n'est qu'un commandement appris par cœur. » [152]Les enseignants juifs d'aujourd'hui sont pleinement conscients du danger et exhortent chacun à donner du sens (*kavanah*) à sa pratique religieuse, et non à la pratiquer machinalement. Autrement dit, lors de la prière, il faut être attentif aux mots et leur donner du sens ; lorsqu'on porte les phylactères, il faut le faire avec attention, conscient de la signification de ce geste ; et ainsi de suite. Il en était sans doute de même à l'époque de Paul, c'est-à-dire pendant la période de la Mishna. Cependant, le judaïsme ne condamne pas aussi catégoriquement l'inattention, comme Paul semble l'avoir fait. Accomplir les *mitsvot* (commandements) de manière mécanique n'est pas recommandé, mais c'est certainement préférable à ne pas les accomplir du tout. Le judaïsme est réaliste et conscient qu'il n'est pas facile pour la plupart des gens d'atteindre l'idéal d'une attention et d'une intention totales.

Une autre interprétation courante de la dichotomie entre la lettre et l'esprit chez Paul est que, tandis que le judaïsme mettait l'accent sur les œuvres, le christianisme privilégiait la foi. Pour être sauvé, un Juif devait accomplir des œuvres, tandis qu'un chrétien n'avait qu'à croire. Il s'agissait là, à mon sens, d'un appât, d'un argument de vente : je ne peux concevoir qu'on puisse être considéré comme un bon chrétien sans adopter, à terme,

---

152 Mendell Lewittes mentionne ce passage, ainsi que d'autres tirés du Tanakh et du Talmud allant dans le même sens, p. 7.

un comportement jugé acceptable par les chrétiens. Bien sûr, l'entrée dans la communauté doit être gratuite, ou presque, pour attirer les convertis ; mais une fois intégré, le converti doit, dans une large mesure, se conformer aux normes et aux mœurs du groupe qu'il a rejoint, sous peine d'être rejeté. Cela est vrai dans toutes les religions. Foi et conduite sont indissociables : une bonne conduite exprime une foi sincère, tandis qu'une mauvaise conduite exprime une foi hypocrite, c'est-à-dire un manque de foi. La conduite est le sceau de la vérité et la mesure de la foi. Les actes sont plus éloquents que les paroles. On peut, bien sûr, débattre des actions les plus appropriées ; mais une action quelconque est nécessaire.

L'importance de la foi (en Dieu et en la Torah) n'est pas niée dans le judaïsme, bien au contraire, elle est soulignée. Par exemple, la Guemara (Makkoth 24a) enseigne, au nom de Rabbi Simlaï : « Mais c'est Habacuc qui est venu et qui les a tous fondés [les 613 commandements] sur un seul [principe], comme il est dit : "Le juste vivra par sa foi." » Ce passage (Habacuc 2:4) signifie simplement que la foi est nécessaire *à* la pratique religieuse, sans pour autant la remplacer. Les 613 commandements sont fondés sur la foi ; ce sont eux, et non seulement la foi qui les sous-tend, qui rendent l'homme juste et lui permettent de vivre spirituellement. La foi fait certes partie du chemin spirituel, mais elle ne peut à elle seule conduire l'homme très loin. Des actes supplémentaires sont nécessaires, sur les plans matériel, mental et spirituel, pour progresser.[153]

---

153 Bien sûr, la question de savoir en qui ou en quoi il faut avoir foi est une autre affaire. Dans le judaïsme, la foi requise est la foi en l'existence de Dieu et en la révélation de la Torah. Dans le christianisme, la foi requise est la foi en la divinité de Jésus et en son pouvoir salvateur. Dans l'islam, le bouddhisme et les autres religions, la foi requise est, dans chaque cas, d'une autre nature.

Ainsi, la critique de Paul à l'égard du judaïsme est injuste. Je ne dis pas qu'il n'avait pas le droit de le critiquer, il est important de le souligner. J'affirme, et j'affirme encore, que le judaïsme mérite d'être critiqué à bien des égards. Mais je ne pense pas que Paul ait cerné précisément ce qui, dans le judaïsme, mérite d'être critiqué. Notons également que sa critique n'est pas logiquement applicable à toute la loi juive. Bien que de nombreuses lois juives concernent le rituel (lois relatives aux sacrifices d'animaux, aux aliments permis et interdits, à la pureté rituelle, etc.), beaucoup d'autres n'ont rien à voir avec le rituel. Elles visent à garantir la justice, la paix et la cohésion sociale ; elles traitent du meurtre, du vol, des dommages et intérêts, du commerce, de l'héritage, du mariage, du divorce, de la charité, etc. Certes, Paul n'était pas opposé à de telles lois, qui sont nécessaires (sous une forme ou une autre) au bon fonctionnement de toute société ! Les sociétés chrétiennes ont également dû et ont toujours de telles lois. Ses commentaires manquent donc également de précision à cet égard.

On pourrait supposer que Paul était un homme en avance sur son temps, qui trouvait oppressive et contraire à une spiritualité authentique la réglementation rigide imposée par le judaïsme à tous les aspects de la vie. Il s'agissait de la règle (ou plutôt de la domination) de la « lettre » – l'obligation constante de se conformer à une règle ou à une autre – et il prônait à sa place la règle de « l'esprit » – une approche plus libre et plus spontanée du culte de Dieu. Nombre de Juifs d'aujourd'hui souscriraient, en réalité, à cette vision plus laïque de la religion, bien que ceux qui connaissent un peu le judaïsme sachent qu'il s'agit d'une caricature. Certains religieux sont effectivement spirituellement inertes ; mais d'autres parviennent à mener une vie inspirée et dynamique. Mais Paul était-il vraiment aussi moderne que cette interprétation le suggère ? Rappelons-nous qu'avant sa

conversion au christianisme, Paul était, de son propre aveu, un extrémiste, persécutant les chrétiens [154]contre l'avis de son maître pharisien Gamaliel. À en juger par le ton négatif de ses déclarations ultérieures contre le judaïsme et les Juifs, il ne semble pas que sa conversion ait radicalement changé de caractère. Il restait hostile ; seule la cible de son animosité avait changé.[155]

À en juger par ses propos acerbes, il me semble que Paul avait un compte à régler. Il dénigre verbalement les Juifs, évoquant leur « chute », leur « échec » et leur « rejet ». L'expression « ministère de la condamnation » traduit peut-être son sentiment de rejet par ses coreligionnaires. L'expression « ministère de la mort » révèle sans doute la profonde souffrance que ce rejet lui causait. Ces expressions peuvent aussi faire allusion à la condamnation et à la mise à mort de Jésus, et donc peut-être constituer une accusation de crime rituel, mais leur objectif principal est clairement la critique de la Torah, la doctrine « gravée dans la pierre ». Compte tenu des origines juives de Paul, on ne peut s'empêcher de comparer son comportement à celui de Juifs contemporains qui se détestent eux-mêmes, comme Noam Chomsky, George Soros ou Yariv Oppenheimer, pour n'en citer que trois, qui, par un ressentiment personnel obscur envers d'autres Juifs, ou peut-être simplement par orgueil blessé, sèment la discorde à l'étranger contre le

---

154 Bar-Zeev avance l'hypothèse intéressante que Paul aurait pu, dans Actes 22:4, exagérer sa persécution des chrétiens (« jusqu'à la mort, enchaînant et jetant en prison hommes et femmes ») afin de rendre sa conversion d'autant plus radicale. Après tout, nous n'avons que sa parole à ce sujet.

155 À ma connaissance (mais je peux me tromper), Paul n'a ni ordonné ni même autorisé les chrétiens à persécuter les Juifs. Les actes antisémites sont probablement apparus plus tard.

peuple juif. L'ironie de leur situation réside dans le fait que leurs paroles sont précisément considérées comme ayant du poids parce qu'ils sont nés juifs. Ces Juifs oublient l'exhortation de la Torah (Lévitique 19:18) :

> « Tu ne te vengeras point, et tu ne garderas point de rancune contre les enfants de ton peuple ; mais tu aimeras ton prochain comme toi-même. »

Il est important de noter qu'il s'agit d'une instruction purement spirituelle, sans la moindre trace de rituel. On ne peut en respecter la lettre sans en respecter l'esprit. On ne peut feindre ni l'accomplir superficiellement. Elle nous enjoint d'être conscients de nos passions et d'apprendre à les maîtriser. Ce n'est pas chose aisée lorsque l'on est blessé et que l'on aspire à se venger de ceux qui nous ont fait du mal. Paul a-t-il pratiqué ce commandement ? J'en doute fort. Il est en tout cas peu probable qu'il l'ait pris en considération, ainsi que d'autres commandements semblables, lorsqu'il a accusé le judaïsme de n'être qu'une religion « à la lettre » sans « esprit ».

Mais le point essentiel de toute critique juive de Paul réside dans sa croyance chrétienne que Jésus était « le Fils de Dieu ». Il s'agissait d'une rupture radicale avec le judaïsme. Ce concept n'est pas, n'a jamais été et ne fera jamais partie du judaïsme. L'idée de « messie » est juive, certes, mais elle se réfère à un être humain, non à une incarnation ou à un enfant de Dieu ; un homme spirituellement exceptionnel, certes, mais un homme tout de même. Dès l'instant où un Juif accepte l'idée d'un « fils de Dieu », il se place hors du judaïsme ; il appartient à une religion très différente, le christianisme. Ce n'est pas une « secte » du judaïsme, même si elle y est historiquement enracinée et partage de nombreuses croyances et valeurs avec lui ; c'est une voie à part, avec

son propre chemin et sa propre finalité. Ce n'est en aucun cas une voie juive, même si certains aujourd'hui – les « Juifs pour Jésus » et d'autres missionnaires chrétiens – prétendent le contraire.

6. Résultats supplémentaires

En naviguant à nouveau sur Internet récemment, après avoir écrit ce qui précède, j'ai découvert (à mon grand regret) qu'il existe de nombreux passages du Nouveau Testament considérés comme a fortiori et que je n'ai pas inclus dans ma liste. J'ai trouvé ces occurrences supplémentaires sur divers sites web, où elles sont utilisées à des fins de prédication ; mais je n'ai pas noté leurs noms. Il y en a sans doute d'autres à découvrir ; mais je n'ai pas approfondi la question. Les occurrences que j'ai trouvées sont : Matthieu 10:29-31, Luc 16:10 (2 occurrences, dont 1 invalide) et Luc 16:12, Luc 18:6-8, Romains 8:32, Jean 7:23 et Jean 10:35-36. De ces 8 occurrences, comme nous le verrons, 7 sont techniquement valides tandis qu'une ne l'est pas.[156]

Dans **Matthieu 10:29-31** , Jésus dit : « Ne vend-on pas deux moineaux pour un sou ? Pourtant, pas un seul ne tombe à terre sans que votre Père le sache. Même vos cheveux sont tous comptés. N'ayez donc pas peur : vous valez bien plus que beaucoup de moineaux. » L'argument a fortiori est le suivant : si un moineau (Q), dont la valeur (R) est faible, est sous la protection de Dieu (Sq), alors vous (P), qui valez (R) bien plus, êtes encore davantage sous sa protection (Sp) ; n'ayez donc pas peur. Il s'agit clairement d'un argument en crescendo, de forme positive et subjective, allant du mineur au majeur, et donc valide.

---

156 Toutes les citations sont tirées de la version Segond 21, disponible sur le site : www.biblegateway.com .

Concernant **Luc 16:10 et 12.** Dans Luc 16:1-9, Jésus raconte la parabole d'un intendant à qui le propriétaire, le soupçonnant de « dilapider ses biens », demande des comptes. L'intendant, usant de sa position, annule une partie des dettes du propriétaire afin de s'assurer leurs faveurs au cas où il perdrait son emploi. À la surprise générale, [157]le propriétaire le félicite pour sa perspicacité ! On peut donc supposer que le propriétaire était initialement mécontent de l'intendant, non pas parce qu'il avait dilapidé ses biens au sens économique du terme, mais parce qu'il les avait gaspillés dans des poursuites matérielles au lieu de les investir dans des recherches spirituelles. Jésus utilise en effet cette histoire pour illustrer cet enseignement : « Utilisez les richesses de ce monde pour vous faire des amis, afin que, lorsqu'elles vous auront quittés, vous soyez accueillis dans les demeures éternelles. » Puis, dans Luc 16:10-12, Jésus fait quatre déclarations, apparemment liées à cette parabole, qui semblent être des arguments a fortiori. Le problème est que si les deux dernières sont valides, seule l'une des deux premières peut l'être.

Le verset 10 déclare : « Celui qui est fidèle dans les petites choses l'est aussi dans les grandes, et celui qui est malhonnête dans les petites choses l'est aussi dans les grandes. » Il semble s'agir de deux arguments purement a fortiori : (a) Si quelqu'un (S) est digne de confiance (R) dans les petites choses (Q), alors il (S) est digne de confiance (R) dans les grandes (P) ; et (b) si quelqu'un (S) n'est pas digne de confiance (R) dans les petites choses (Q), alors il (S) n'est pas digne de confiance (R) dans les

---

157 Voilà une parabole étrange. Un homme distribue, sans autorisation, l'argent de son patron à des tiers pour s'attirer leurs faveurs – et son patron le féliciterait ? Il y a assurément une grande différence morale entre la générosité envers ses propres biens et le vol et la redistribution des richesses d'autrui pour se faire des amis.

grandes (P). Admettant que « très peu » et « beaucoup » se réfèrent à *des responsabilités* , alors l'argument du verset 10(b) serait valide puisqu'il s'agit d'un raisonnement du mineur vers le majeur et d'un prédicat négatif ; mais l'argument du verset 10(a) serait invalide puisqu'il s'agit d'un raisonnement du mineur vers le majeur et d'un prédicat positif. Si l'on tentait de résoudre ce problème en interprétant « très peu » et « beaucoup » comme se référant à *des demandes de récompenses* , par exemple, alors l'argument (a) serait valide (du majeur au mineur), mais l'argument (b) serait invalide (du mineur au majeur). Par conséquent, Jésus se contredit ici, quelle que soit l'interprétation de ses paroles au verset 10.[158]

Les versets 11 et 12 déclarent : « Si donc vous n'avez pas été fidèles dans la gestion des richesses terrestres, qui vous confiera les véritables richesses ? Et si vous n'avez pas été fidèles dans la gestion des biens d'autrui, qui vous confiera les vôtres ? » Ces deux arguments sont purement a fortiori, de forme prédicat négative, et semblent aller du mineur au majeur, ce qui signifie qu'ils sont valides. De plus, ils ressemblent à l'argument (b) du verset 10, ce qui suggère que le mot manquant au verset 10 est « responsabilités » ; auquel cas, nous pouvons affirmer avec

---

158 Son discours est en partie absurde, dans les deux cas. Si l'on considère que l'intention était de définir les « responsabilités », alors l'argument (a) est discutable, car il est évident que la capacité d'un employé à gérer des tâches simples n'implique pas nécessairement sa capacité à gérer des tâches difficiles. Si l'on considère que l'intention était de formuler des « demandes de récompenses », alors l'argument (b) est discutable, car il est évident que le manque de fiabilité d'un employé insatisfait de sa rémunération n'implique pas nécessairement qu'il le sera également lorsqu'il sera récompensé comme il le souhaite. Il est important de noter que j'utilise l'expression « il n'en découle pas nécessairement », ce qui n'exclut pas la possibilité que les antécédents et les conséquents se produisent simultanément.

une quasi-certitude que c'est l'argument (a) du verset 10 qui est invalide. Quoi qu'il en soit, il est certain que Jésus commet une erreur de logique quelque part dans ce passage. Évidemment, celui qui commet une telle erreur ne peut prétendre à l'infaillibilité (ou du moins, le document où l'erreur est commise ne peut être considéré comme un rapport exact). Notez que j'ai déjà mentionné Luc 16:11 dans ma liste précédente, je ne le compte donc pas comme un exemple supplémentaire ici.

Concernant **Luc 18:6-8** . Dans Luc 18:1-5, Jésus raconte la parabole d'un juge « qui ne craignait ni Dieu ni l'opinion des hommes », à qui une veuve réclamait justice à plusieurs reprises dans une affaire l'opposant à un homme. D'abord réticent, le juge finit par accepter de lui rendre justice pour qu'elle le laisse tranquille. Jésus utilise cette histoire pour encourager ses disciples à « toujours prier et ne jamais se décourager ». Puis, dans Luc 18:6-8, il avance l'argument suivant : « Écoutez ce que dit le juge inique. Dieu ne fera-t-il pas justice à ses élus, qui crient à lui jour et nuit ? Tardera-t-il à leur venir en aide ? Je vous le dis, il leur fera justice promptement. » On peut interpréter cet argument comme un raisonnement purement a fortiori : si même un juge humain injuste (Q) est suffisamment sage (R) pour finalement se raviser et rendre justice après avoir été supplié (S), alors Dieu, qui est juste (P), est suffisamment sage (R) pour finalement se raviser et rendre justice après avoir été supplié (S). On pourrait également interpréter cet argument comme un crescendo, en mentionnant la « veuve » dans le subordonné de la prémisse mineure et les « élus » dans le subordonné de la conclusion ; il semble d'ailleurs que cette dernière interprétation soit la plus juste. Quoi qu'il en soit, l'argument est subjectif positif, il va du subordonné au majorant, et il est donc valide.

Dans **Romains 8:32** , l'auteur (Paul) argumente : « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour

nous tous, comment ne nous donnera-t-il pas aussi tout avec lui ? » L'argument a fortiori sous-jacent est le suivant : si Dieu (S) a pris soin des humains (R) au point de livrer son Fils pour eux (P), alors il prend soin d'eux (R) au point de leur donner tout (Q). Il s'agit d'un argument prédicat positif a fortiori, allant du majeur au mineur, et donc valide. On pourrait toutefois remettre en question le raisonnement de Paul si l'on considère que le prédicat de la prémisse mineure est « livrer son Fils » et que celui de la conclusion est initialement « livrer son Fils et donner tout aux hommes » – car alors la seconde prémisse est clairement plus bienveillante que la première, et l'argument devient alors du mineur au majeur et donc invalide. Cependant, nous pouvons simplement rétorquer que la conjonction entre « abandonner son fils » et « donner gracieusement tout aux gens » se produit après que l'argument valide a fortiori a été conclu.

Dans **Jean 7:23** , Jésus argumente : « Si un garçon peut être circoncis le jour du sabbat afin de ne pas enfreindre la loi de Moïse, pourquoi vous irritez-vous contre moi parce que je guéris un homme tout entier le jour du sabbat ? » Autrement dit : si la circoncision le jour du sabbat (Q) est suffisamment importante (R) pour ne pas être contraire à la loi mosaïque (S), alors la guérison d'un homme tout entier le jour du sabbat (P) est également suffisamment importante (R) pour ne pas être contraire à la loi mosaïque (S). Il s'agit là d'un argument a fortiori, de forme positive et subjective, allant du mineur au majeur, et donc techniquement valide. Concernant la question matérielle qui nous occupe, comme je l'explique dans une section précédente de ce chapitre, la dispute semble avoir été superflue, puisque la loi mosaïque n'interdit pas, mais encourage même (lorsque le danger est suffisamment grave), la guérison d'un malade le jour du sabbat.

Dans le judaïsme, la protection de la vie est considérée comme une valeur primordiale, condition sine qua non de

toutes les autres. Il existe certes des exceptions, mais l'observance du sabbat n'en fait pas partie. De plus, il est douteux que la « guérison », au sens employé ici, constitue un « travail » sabbatique, auquel cas elle ne serait pas interdite en tant que telle (bien qu'elle puisse être considérée comme de la sorcellerie). Dès lors, que cherche à prouver Jésus par cet argument a fortiori ? Non pas que la loi mosaïque autorise la guérison le jour du sabbat, mais qu'il est au-dessus de cette loi. Selon lui (ou selon l'auteur du livre, Jean), la loi mosaïque interdit – de façon absurde et inhumaine – la guérison le jour du sabbat, et Jésus – envoyé par Dieu (v. 18) – décrète le contraire. Ainsi, l'argument a fortiori ne vise pas à démontrer la validité de la loi mosaïque, mais à la réfuter (du moins dans ce cas précis). Remarquez l'attitude conflictuelle de Jésus, voire sa paranoïa, sous-entendue par sa déclaration (au verset 19) : « Pourquoi cherchez-vous à me tuer ? » – à laquelle la foule répond avec incrédulité (au verset 20) : « Qui cherche à te tuer ? »

Dans **Jean 10,34-36** , Jésus argumente : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : "J'ai dit : Vous êtes des dieux" ? S'il a appelé "dieux" ceux à qui la parole de Dieu a été adressée – et l'Écriture ne peut être écartée –, qu'en est-il de celui que le Père a consacré comme son Fils unique et qu'il a envoyé dans le monde ? Pourquoi donc m'accusez-vous de blasphème parce que j'ai dit : "Je suis le Fils de Dieu" ? » L'argument a fortiori sous-jacent est le suivant : si ceux à qui la parole de Dieu a été adressée (Q) sont suffisamment exaltés (R) pour être appelés « dieux » (Sq), alors celui que le Père a consacré comme son Fils unique et qu'il a envoyé dans le monde (P) est suffisamment exalté (R) pour être appelé « Fils de Dieu » (Sp). Il s'agit clairement d'un argument en crescendo, de forme positive et subjective, allant du mineur au majeur, et donc techniquement valide.

Il convient toutefois de souligner que le raisonnement est circulaire, ou du moins « conçu sur mesure » pour aboutir à la conclusion souhaitée. Le contexte se trouve dans les versets 30 à 33 : Jésus y déclare : « Moi et le Père, nous sommes un. » Certains ramassent alors des pierres pour le lapider. Il ne semble pas comprendre leur intention et leur dit : « Je vous ai montré beaucoup de bonnes œuvres venant du Père. Pour laquelle de ces œuvres me lapidez-vous ? » Ils répondent : « Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais pour un blasphème, car toi, qui n'es qu'un homme, tu prétends être Dieu. » Jésus avance alors l'argument du même nom. Mais il est clair que cet argument ne prouve pas qu'il est le « Fils de Dieu », puisqu'il repose sur l'idée déjà controversée qu'il est une personne « que le Père a mise à part comme son enfant bien-aimé et envoyée dans le monde ». et de plus, bien que la conclusion purement a fortiori qu'il doit être appelé un « dieu » puisse en découler, nous n'avons que sa propre parole pour que l'argument soit un crescendo et se termine par un titre proportionnellement plus élevé.

résumé , pour conclure, il existe au moins huit arguments supplémentaires dans le Nouveau Testament à ajouter à notre liste précédente. Parmi ceux-ci, un se trouve dans Matthieu, quatre dans Luc, un dans l'Épître aux Romains et deux dans l'Épître de Jean. L'un de ceux de Luc est, comme nous l'avons démontré, invalide, tandis que tous les autres sont formellement valides (même si l'on peut être en désaccord avec leur contenu). Tous ces arguments sont énoncés par Jésus, à l'exception de celui de l'Épître aux Romains, attribué à Paul.

Concernant les formes argumentatives employées[159] : 4 sont des arguments subjectifs positifs, 2 des arguments prédicatifs positifs et 2 des arguments prédicatifs négatifs ; 5 sont des arguments a fortiori purs, tandis que 3 constituent un crescendo. Quant au langage utilisé pour suggérer un raisonnement a fortiori : dans Matthieu 10,29-31, les mots « même » et « plus » semblent jouer ce rôle ; dans Luc 16,10, les mots « très peu », « beaucoup » et « aussi » sont employés ; dans Luc 16,12, la formule rhétorique « sinon, qui donc ? » est utilisée ; dans Luc 18,6-8, c'est « ne le fera-t-il pas ? » ; Romains 8,32 emploie de même : « comment ne le fera-t-il pas aussi ? » ; Jean 7,23 recourt à « pourquoi ? » ; et Jean 10,35-36 à « et alors ? ». De toute évidence, le langage employé n'est pas spécifiquement a fortiori, même si l'intention est clairement perceptible dans chaque cas.

Je n'ai pas cherché à fusionner plus harmonieusement les résultats de mes recherches antérieures et récentes, d'une part pour éviter de réécrire entièrement ce chapitre, et d'autre part pour montrer aux lecteurs comment exploiter les nouvelles découvertes – car il est possible, voire probable, que d'autres occurrences soient découvertes à l'avenir. En résumé, nous avons jusqu'à présent recensé 28 + 8 = 36 occurrences de l'argument a fortiori dans le Nouveau Testament.

---

159 Matthieu 10:29-31 {+s &}, Luc 16:10 {+p, –p}, Luc 16:12 {–p}, Luc 18:6-8 {+s &}, Romains 8:32{+p}, Jean 7:23 {+s}, Jean 10:35-6{+s &}.

10. La logique dans le Coran et les Hadiths

Tiré de. A Fortiori Logic *(2013), chapitre 11:1-3.*

1. Clause de non-responsabilité

Dans ce chapitre, par souci d'exhaustivité, je me permets de commenter certains discours a fortiori présents dans la littérature musulmane. Je tiens à préciser que cette analyse n'a pas vocation à être exhaustive. Je me contente d'ouvrir la voie à une étude plus approfondie par d'autres. N'étant pas personnellement très intéressé par la religion musulmane, je ne suis pas suffisamment motivé pour mener un travail de recherche approfondi sur le sujet. J'espère néanmoins que quelqu'un d'autre relèvera le défi et entreprendra les recherches nécessaires.

Il va sans dire que, bien que juif, je n'ai aucune intention de m'engager ici dans une polémique religieuse contre l'islam. Les juifs ne cherchent généralement pas à convertir les non-juifs à leurs croyances. Mon intérêt ici est purement logique. La preuve en est que je ne suis pas toujours critique. Lorsque je le suis, c'est avec un esprit impartial et scientifique – le même esprit que j'applique à l'évaluation du raisonnement a fortiori et d'autres formes de raisonnement présentes dans les textes juifs ou ceux d'autres traditions.

Il devrait évidemment être inutile de faire une telle mise au point, mais nous vivons malheureusement à nouveau à une époque où les esprits s'échauffent facilement en matière de religion (ce qui est compréhensible) et où, parfois même, des vies sont menacées (ce qui est inexcusable). Il y a quelques décennies, ce n'était pas le

cas (du moins pas dans le monde occidental), même si, il y a quelques siècles, la menace qui pesait sur la liberté d'expression était effectivement forte (en Europe comme dans les régions islamiques). Mais aujourd'hui, il existe malheureusement des fanatiques dangereux, et exprimer librement ses opinions demande un certain courage. Je suis déterminé à le faire et à ne pas me laisser intimider.

2. Premières découvertes dans le Coran

Une recherche systématique : j'ai minutieusement examiné une traduction anglaise (de l'arabe) du Coran, à la recherche d'exemples d'argument fortiori, ou de tout autre argument logique, en utilisant les mêmes mots-clés et expressions que dans d'autres contextes – et à ma grande surprise, je n'en ai trouvé *aucun !* Le Coran semble être une longue harangue, sans aucun recours à l'argumentation logique, et encore moins à l'argument fortiori.

La traduction du Coran sur laquelle je me suis appuyé est celle de John Medows Rodwell, datant de 1861, avec une deuxième édition en 1876. J'ai acquis une version Kindle (2011) de ce document, consultable avec l'application Kindle. Voici un résumé des résultats de cette recherche, effectuée à l'aide de mots-clés ou d'expressions clés du Coran (à l'exclusion des occurrences dans les notes introductives et explicatives du traducteur) :

J'ai d'abord recherché des expressions idiomatiques souvent révélatrices d'un argument a fortiori. Je n'ai trouvé aucune occurrence des expressions clés spécifiques *« much the* (more/less) » ou *« much more* / *less »* ; le mot clé plus vague *« much »* apparaît 14 fois, mais aucune de ces occurrences ne constitue un a fortiori. Les expressions clés « *all the more/less/same »* sont également introuvables ; l'expression plus vague « *all the »* apparaît

8 fois, mais là encore, aucune de ces occurrences n'implique un a fortiori. Les expressions clés *« still more/less »* sont également introuvables ; l'expression plus vague « *still* » apparaît 17 fois (dont 2 occurrences de *« still the »* , mais aucune de *« still the more/less* »), mais là encore, aucune de ces occurrences n'implique un a fortiori. J'ai trouvé une occurrence de chacune des expressions clés « *even more » et « less »* , mais aucune n'implique un a fortiori. Il n'y a eu aucun résultat pour les expressions clés *« more so » et « less so »* , bien que chacun des mots clés *« more » et « less »* ait enregistré plus de 100 résultats (je n'ai pas examiné ces derniers).

Ensuite, j'ai recherché des expressions descriptives susceptibles de signaler un argument a fortiori ou une autre forme d'argumentation. L'expression *a fortiori* n'apparaît jamais. Les verbes *« argumenter », « argumenté » et « argumentant »* n'apparaissent jamais ; le *mot « argument »* apparaît deux fois. *« Prouver »* apparaît 31 fois (y compris *« prouvé* deux fois » et *« prouvé* deux fois ») ; *le mot « preuve »* apparaît 48 fois [160]. *« Déduire »* et ses dérivés n'apparaissent jamais, à l'exception de *« déduction* » qui apparaît une fois (dans « ne pas faire de déduction »). *« Inférer »* et ses dérivés n'apparaissent jamais. *« Il s'ensuit »* n'apparaît jamais, et *« ne pas suivre »* apparaît 3 fois. *« Logique »* et ses dérivés n'apparaissent jamais. *« Par conséquent* » apparaît plus de 100 fois. Cependant, bien que des mots ou expressions relatifs à des processus logiques apparaissent (rarement, comme le montrent ces statistiques), aucun des cas trouvés ne concernait de processus logiques (j'ai examiné tous les cas mentionnés ici, mais seulement un échantillon de ceux contenant « *par conséquent* »).

---

160 Notez que cela inclut les cas où le sens de « prouver » est de tester la foi ou la loyauté d'une personne, plutôt que de démontrer la logique d'une proposition.

Il n'y a pas d'arguments logiques (« puisque ceci et cela, donc ceci et cela ») – seulement des affirmations *rhétoriques* . Par exemple : « Dis : Je ne fais que suivre les paroles de mon Seigneur. Ceci est une preuve évidente de la part de ton Seigneur, une guidance et une miséricorde pour les croyants. » Le simple emploi d'un terme (tel que « preuve ») normalement associé à la logique ne prouve pas que la logique soit employée. Ainsi, il semblerait, d'après cette recherche, que la logique soit absente du Coran. La douce voix de la raison n'y est jamais entendue. Cette découverte est pour le moins surprenante et contribue à expliquer le style dogmatique de l'islam.

Il convient de noter que cette conclusion n'exclut pas la possibilité qu'une lecture plus approfondie révèle un certain usage de la logique, car elle repose sur une recherche mécanique de mots et d'expressions clés. Cependant, des recherches similaires menées ailleurs – dans la Bible hébraïque, les œuvres de Platon ou d'Aristote, ou encore la Bible chrétienne – ont toujours abouti à des résultats, certes incomplets. Il semblerait donc que le Coran ne fasse pas appel à la logique.

En vérité, après avoir écrit ce qui précède, j'ai découvert qu'il existe dans le Coran au moins un passage qui peut raisonnablement être admis comme a fortiori, à savoir **36:78-79** :

> « Il [l'homme] dit : « Qui donnera vie aux os alors qu'ils se désintègrent ? » Réponds-lui : « Celui [Dieu] leur donnera vie, lui qui les a créés la première fois ; et Il est, de toute la création, celui qui sait. » »

Bien qu'il n'y ait pas ici de phrase clé indiquant un argument fortiori, les deux phrases sont liées par le fait que la première est une question et la seconde une réponse. De plus, puisque la réponse « Il leur donnera la vie » aurait suffi, il est évident que les propositions « qui les a créés la première fois » et « Il est, de toute la création, le plus connaisseur » sont des explications supplémentaires à cette réponse. L'argument est clair : si Dieu (S) était suffisamment puissant (R) pour créer l'homme (P), Il (S) est assurément tout aussi capable (R) de le ressusciter longtemps après sa mort (Q). Il s'agit d'un argument prédicat positif [161], puisque le terme subordonné S (Dieu) est le sujet de la prémisse mineure et de la conclusion. Il serait considéré comme *un pari* , car l'acte prémissif P (la création initiale) n'est pas présenté comme plus ou moins difficile que l'acte conclusif Q (la résurrection) [162]. En effet, le commentaire supplémentaire selon lequel Dieu connaît pleinement la création implique que ces deux actes sont également faciles pour Lui [163].

---

161 Il convient de noter que l'identification de cet argument comme étant de forme prédicatale est de mon fait ; je n'ai trouvé jusqu'à présent aucune preuve que les commentateurs islamiques soient conscients des différences entre arguments prédicatifs et sujets. Comme nous le verrons plus loin, il semble qu'ils n'aient relevé que la forme sujetle.

162 Le postulat principal de cet argument est clair : « Il faut autant d'énergie pour créer une nouvelle vie que pour faire renaître une vie passée. » Mais on pourrait aussi dire : « Il faut davantage d'énergie, etc. »

163 Cet argument coranique, qui établit un lien entre les pouvoirs de Dieu et d'autres, rappelle certains passages de la Bible hébraïque : le Psaume 78:20, qui affirme que si Dieu est assez puissant pour faire jaillir l'eau d'un rocher, alors il est assez puissant pour nourrir son peuple de pain et de viande ; et le Psaume 94:9-10, qui affirme que si Dieu est assez puissant pour implanter l'oreille et former l'œil, alors il est assez puissant pour entendre et voir, et si Dieu est assez puissant

Enfin, l'argument est purement a fortiori, et non un crescendo, puisque le sujet (Dieu) est le même dans la prémisse mineure et la conclusion.

Il existe donc, après tout, au moins un argument a fortiori dans le Coran. Il y en a peut-être d'autres, mais pour l'instant, c'est tout ce que j'ai trouvé – une bien maigre récolte, en tout cas.

3. Les découvertes d'al-Ghazali

De plus, le Coran contient des syllogismes et d'autres raisonnements. Le commentateur musulman Abou Hamid al-Ghazali (XIe - XIIe siècle) en attire l'attention sur plusieurs dans son ouvrage *al-Qistas al-mustaqim* (La Juste Balance) [164]. Il est à noter qu'il n'a pas écrit ce livre, comme on pourrait s'y attendre, pour défendre le rationalisme, mais pour montrer que la logique était employée dans le Coran bien avant que la logique grecque ne s'intègre au discours islamique. Néanmoins, son analyse systématique, partant des trois premières figures de la logique aristotélicienne pour se poursuivre avec les arguments hypothétiques et disjonctifs de la logique stoïcienne, révèle qu'il était lui-même fortement influencé par cette dernière. Malgré cet ouvrage et d'autres travaux logiques, il est considéré, à juste titre compte tenu de son orientation philosophique et religieuse générale, comme un anti-rationaliste.

---

pour châtier les nations, alors il est assez puissant pour réprimander les individus.

164 Le titre est tiré d'un verset du Coran. Une version PDF gratuite de cet ouvrage est disponible en ligne à l'adresse suivante : www.ghazali.org/books/jb-4.pdf . Les chapitres 2, 3 et 4 traitent respectivement des syllogismes à trois figures ; les chapitres 5 et 6 traitent respectivement des apodoses hypothétiques et disjonctives. Plus d'informations sur Ghazali ci-après.

Un syllogisme est suggéré dans **le Coran 2:258** , où Abraham dit à Nimrod : « Dieu fait lever le soleil de l'est, fais-le donc lever de l'ouest. » Ghazali explique qu'Abraham raisonna ainsi parce que « Nimrod prétendait être divin » et qu'il voulait le contredire. Son argument complet aurait donc été : « Celui qui peut faire lever le soleil est Dieu ; or, mon Dieu peut faire lever le soleil ; [donc] mon Dieu est Dieu – et non toi, Nimrod » (1/AAA). Ghazali justifie la prémisse majeure en disant que « "Dieu" désigne l'omnipotent, et faire lever le soleil fait partie de l'ensemble de ses pouvoirs ; ce principe est reconnu par convention et consensus. » Il justifie la prémisse mineure en disant que « "Celui qui peut faire lever le soleil n'est pas toi [Nimrod]" est évident. »

Le premier argument figuratif proposé par Ghazali est formellement valide. Sa prémisse majeure peut être justifiée, comme il le suggère, par des arguments purement rationnels : étant donné la définition de Dieu comme omnipotent (sans parler de son omniscience et de sa bonté absolue), il s'ensuit qu'Il peut parfaitement faire lever le soleil (à l'est, à l'ouest ou ailleurs). Mais la justification que Ghazali donne de la prémisse mineure est manifestement fallacieuse. Admettons que Nimrod ne puisse manifestement pas faire lever le soleil (à l'ouest ou ailleurs), mais il ne s'ensuit pas que le Dieu d'Abraham le puisse. Supposer la prémisse mineure sur cette base reviendrait à raisonner de manière circulaire. L'argument sous-jacent au Coran se déroule plutôt comme suit. Premièrement, notre raisonnement est le suivant : « Celui qui ne peut faire lever le soleil n'est pas Dieu ; Nimrod ne peut faire lever le soleil (différemment à l'ouest plutôt qu'à l'est) ; par conséquent, il n'est pas Dieu (1/EAE) [165]. »

---

165 L'argument est valable même si le terme moyen (« ne peut pas faire lever le soleil ») a un contenu négatif, car il est identique dans les deux prémisses.

Ce syllogisme ne prouve pas en soi que le Dieu auquel Abraham croit soit le même que le Dieu omnipotent. Pour parvenir à cette conclusion, il faut tenir pour acquis la proposition disjonctive implicite du Coran : soit le Dieu d'Abraham, soit Nimrod est Dieu. Sur cette base, nous pouvons alors affirmer : puisque Nimrod n'est pas Dieu (comme nous venons de le démontrer par syllogisme), alors le Dieu d'Abraham est nécessairement Dieu.

Ainsi, l'argument sous-jacent au passage coranique en question n'est pas celui décrit par Ghazali. Il sous-entend un syllogisme, mais pas celui qu'il propose. De plus, il y a une apodose disjonctive qu'il n'a pas décelée. Par ailleurs, la prémisse selon laquelle le Dieu d'Abraham ou Nimrod serait Dieu demeure non prouvée, bien que présentée de manière manifestement favorable par le Coran. Elle ne peut être véritablement prouvée qu'en éliminant toutes les autres possibilités, y compris la thèse de l'athéisme. En d'autres termes, la simple observation du lever du soleil à l'est ne suffit pas à prouver qu'il s'agit de Dieu tel qu'Abraham le conçoit ou l'expérimente, ni même de l'Être omnipotent que les hommes définissent généralement comme Dieu, qui a effectivement *fait* lever le soleil. On peut certes le supposer par la foi, mais le prouver scientifiquement est bien plus complexe. Par conséquent, on ne peut affirmer avec certitude que le Coran ait apporté, par cet argument, une preuve de l'existence de Dieu, ni même une preuve que le Dieu d'Abraham est Dieu [166].

Un autre exemple de raisonnement syllogistique se trouve dans **le Coran 6:75-78** :

---

166 Notez bien que je ne nie pas personnellement cette proposition, mais que je démontre simplement qu'elle n'est pas prouvée. Voir § 17-19.

> « C’est ainsi que Nous avons montré à Abraham le royaume des cieux et de la terre, afin qu’il soit parmi les croyants. Lorsque la nuit le recouvrit, il vit une étoile et dit : « C’est mon Seigneur ! » Mais lorsqu’elle se coucha, il dit : « Je n’aime pas ceux qui disparaissent. » Et lorsqu’il vit la lune se lever, il dit : « C’est mon Seigneur ! » Mais lorsqu’elle se coucha, il dit : « Si mon Seigneur ne me guide pas, je serai certes du nombre des égarés. » Et lorsqu’il vit le soleil se lever, il dit : « C’est mon Seigneur ! Cela est plus grand ! » Mais lorsqu’il se coucha, il dit : « Ô mon peuple ! Je suis libre de ce que vous associez à Allah. Je me tourne vers Celui qui a créé les cieux et la terre, enclin à la vérité, et je ne suis point du nombre des qui associent d’autres divinités à Allah. » »

Bien que la pensée d'Abraham ne soit pas pleinement explicitée ici, il est raisonnable de supposer qu'elle était syllogistique. Les trois syllogismes en question auraient la forme 2/EAE : Dieu ne disparaît pas ; les étoiles, la lune et le soleil disparaissent ; par conséquent, ils ne peuvent être Dieu. Soit. Sauf que le contenu de ces arguments est peu convaincant. On peut les critiquer en soulignant que la disparition n'implique pas nécessairement la cessation de l'être ; quelque chose peut disparaître simplement en cessant d'être visible. Être caché à la vue ne signifie pas être inexistant. Par exemple, puisque Dieu est sans forme, il n'est pas perceptible par les sens [167], pourtant cette

---

167 Certes, il est dit que Dieu manifeste sa présence aux prophètes indirectement, par des sons ou des visions, et peut-être aussi aux gens ordinaires réceptifs à sa présence par intuition. Ainsi, d'un côté, on peut dire qu'il n'apparaît pas et, par conséquent, ne disparaît pas, et de l'autre, qu'il apparaît et disparaît à la fois. En effet, Dieu finit par apparaître à Abraham de diverses manières : le Seigneur « dit à Abraham » (Genèse

« invisibilité » n'implique pas sa non-existence. Ainsi, le moyen terme proposé est inexact, et la prémisse majeure devrait plutôt être : puisque Dieu est éternel, il ne peut être *impermanent* . Dans ce cas, la prémisse mineure devrait être : les étoiles, la lune et le soleil sont *impermanents* . Ce n'est qu'alors que la conclusion supposée selon laquelle « cela ne peut être Dieu » serait logiquement justifiée.

Abraham aurait pu, par simple observation, affirmer que les étoiles, la lune et le soleil disparaissent chaque jour ; mais pour déclarer qu'ils sont impermanents, il aurait dû recourir à une extrapolation, c'est-à-dire supposer que lorsque ces astres disparaissent, ils cessent réellement d'exister. Une telle extrapolation constituerait, bien sûr, un acte inductif, une généralisation à partir de l'expérience. À son époque, et peut-être même au moment de la rédaction du Coran, une telle supposition aurait pu paraître crédible. Mais aujourd'hui, nous savons évidemment qu'elle est absurde. Les étoiles, la lune et le soleil ne cessent pas d'exister lorsqu'ils disparaissent ; nous ne les voyons simplement plus depuis l'endroit où nous nous trouvons, même s'ils restent ou deviennent visibles ailleurs. Ils sont certes impermanents, mais pas pour la raison invoquée, c'est-à-dire non pas parce qu'ils disparaissent chaque jour. Ils sont impermanents parce qu'ils subissent des transformations constantes (visibles au télescope) et parce qu'ils cesseront d'avoir leur forme actuelle (d'étoiles, de lune ou de soleil) dans quelques milliards d'années.

Bien sûr, Abraham ne pouvait guère le savoir. De même, on ne pouvait guère s'attendre à ce que l'auteur bien plus tardif de ce récit dans le Coran possédât cette connaissance, que nous avons acquise grâce à

12,1 ; 13,14) ; « apparut à Abraham » (12,7) ; « vint à Abraham en vision » (15,1) ; et ainsi de suite.

l'astronomie moderne et à toutes les technologies qui la sous-tendent. Pourtant, l'auteur de ce récit aurait dû en percevoir les faiblesses logiques, s'il maîtrisait la logique. Ce récit semble conçu pour établir que la connaissance de l'existence de Dieu peut être acquise par des moyens intellectuels, c'est-à-dire qu'elle est rationnellement évidente. Mais comme nous venons de le montrer, il n'y parvient guère. Cela montre que, même si Abraham, ou du moins l'auteur du Coran, était capable de raisonner de manière syllogistique, il ne possédait pas les compétences logiques suffisantes pour comprendre que l'argument proposé était fragile et nécessitait d'être amélioré. On peut néanmoins affirmer qu'il existe un certain raisonnement syllogistique (quoique peu marqué) dans le Coran, mais on ne saurait dire que ces trois occurrences témoignent de l'origine divine du document, car Dieu, étant omniscient, ne commettrait aucune erreur de fait ni de raisonnement.

Il est à noter que Ghazali ne mentionne que le verset 6:76, relatif à la lune ; or, il est clair que le Coran contient également deux arguments similaires, concernant les étoiles et le soleil. De plus, bien qu'il cite correctement le Coran où il est dit : « Je n'aime pas ce qui se couche », il semble, pour une raison inconnue, supposer que cela se réfère à la lune plutôt qu'aux étoiles ; car il décrit ensuite l'argument ainsi : « La lune est une chose qui se couche ; mais Dieu n'est pas une chose qui se couche ; par conséquent, la lune n'est pas un Dieu » (2/EAE). Quoi qu'il en soit, il admet que cet argument n'est pas pleinement exposé dans le Coran, puisqu'il ajoute que ce dernier en est « le fondement par concordance et ellipse ». Il prétend déduire du récit ses deux prémisses, à savoir que la lune se couche tandis que Dieu ne se couche pas. Mais à mon avis, il serait plus exact de dire que le récit sous-entend la prémisse mineure (la lune se couche, d'après « quand elle s'est couchée ») et la conclusion (la lune n'est pas Dieu, d'après le rejet déclaré par Abraham

des « choses qui se couchent »), tandis que le lecteur doit fournir la prémisse majeure (Dieu ne se couche pas), qui est assez évidente.

Cependant, Ghazali ne considère pas ce dernier point comme évident, déclarant : « Que Dieu ne soit pas ce qui fixe, je ne le sais ni nécessairement ni par sensation. » Il soutient ensuite qu'Abraham devait le savoir indirectement, par la connaissance que « Dieu n'est pas ce qui change. Et… fixer, c'est changer. » Il introduit ici un nouveau syllogisme : Dieu n'est pas sujet au changement ; et fixer, c'est changer ; par conséquent, Dieu ne fixe pas (2/AEE). Ce commentaire de Ghazali est intéressant, car il met en jeu le concept plus radical de *changement* . Comme je l'ai souligné précédemment, le syllogisme proposé, même s'il est formellement correct, est faible sur le plan du contenu sans ce moyen terme plus précis. Néanmoins, Ghazali introduit ce terme uniquement pour établir que Dieu ne fixe pas, et non pour critiquer l'argument proposé comme je l'ai fait. Cela montre qu'il n'a pas pleinement saisi les enjeux.

En réalité, on ne peut affirmer que « le décor change ». Bien que le décor disparaisse et que le changement disparaisse, il ne s'ensuit pas que le décor change (ce qui constituerait un syllogisme à ^{deux} prémisses positives, invalide). Les choses peuvent disparaître (ou plus précisément, se coucher) sans changer : les étoiles disparaissent en plein jour car la forte lumière du soleil les éclipse, et non parce qu'elles cessent d'exister ou disparaissent ; le soleil disparaît la nuit car il passe derrière l'horizon, en raison de la rotation de la Terre sur son axe et non de sa révolution autour de notre planète ; les disparitions de la lune sont dues en partie à ses propres mouvements et en partie aux nôtres. Ainsi, la prémisse mineure du second syllogisme de Ghazali est fausse, et l'argument du Coran au nom d'Abraham est fragile. Pour autant, on peut admettre l'affirmation principale de

Ghazali selon laquelle un syllogisme [168](ou plutôt un ensemble de syllogismes) est implicitement présent dans le passage coranique en question.

Ghazali cite ensuite deux autres exemples de raisonnement syllogistique dans le Coran, et laisse entendre qu'il en existe d'autres. Plus précisément, il affirme qu'Allah a enseigné à Mohammed « à peser le pour et le contre à de nombreux endroits du Coran, afin de suivre l'exemple de son père, l'Ami [c'est-à-dire Abraham] » ; et il ajoute : « Contentez-vous de ces deux passages que j'ai mentionnés et cherchez le reste dans les versets du Coran. »[169]

Le premier exemple supplémentaire qu'il donne est tiré **du Coran 5:18** : « Mais les Juifs et les Chrétiens disent : "Nous sommes les enfants de Dieu et Ses bien-aimés." Dis : "Alors pourquoi vous punit-Il pour vos péchés ?" Vous n'êtes que des êtres humains parmi Ses créatures. » Le commentaire de Ghazali sur ce passage est que les Juifs et les Chrétiens « prétendaient être les fils de Dieu », et qu'Allah a donc enseigné à Mohammed comment « démontrer leur erreur par un juste équilibre [c'est-à-dire l'argument approprié] », à savoir : « Les fils ne sont pas châtiés ; mais vous, vous l'êtes ; par conséquent, vous n'êtes pas des fils » (2/EAE). Il ajoute que la prémisse majeure de ce syllogisme est « connue par l'expérience », sa prémisse mineure est « connue par la vue », et « de ces deux prémisses découle nécessairement le rejet de la filiation divine ».

Là encore, si l'argument est formellement valable, son contenu est sujet à de nombreuses critiques. Quand et où

---

168 Ce qu'il identifie clairement comme étant dans la deuxième figure, puisqu'il définit son principe comme suit : « ce dont on nie ce qui est affirmé d'un autre est différent [distinct] de cet autre ». Cette discussion se trouve au § 36-40.

169 § 42-43.

les Juifs et les Chrétiens affirment-ils être « les fils de Dieu » plutôt que des êtres humains sujets au châtiment ? Si cet argument s'oppose à la croyance des Juifs en leur statut de « peuple élu » [170], il est absurde, car ce concept n'exclut pas la punition des péchés (au contraire, il la rend plus probable) [171]. L'argument coranique ne peut être crédiblement appliqué qu'à la croyance chrétienne en la divinité de Jésus et en sa crucifixion ; or, ailleurs (4:157), le Coran nie que Jésus soit mort sur une croix, ce qui est incohérent. De toute évidence, le fait que le Coran recoure à un raisonnement syllogistique ne signifie pas que ce raisonnement soit fondamentalement valable.

Il convient de noter, de plus, que si Ghazali s'efforce de préciser les sources empiriques des prémisses du syllogisme (« par l'expérience », « par la vue »), il tient pour acquis, sans la remettre en question, l'affirmation non fondée du Coran selon laquelle Juifs et Chrétiens déclarent : « Nous sommes les enfants de Dieu et Ses bien-aimés. » Cette question d'historicité est loin d'être anodine. Le syllogisme du Coran est formulé dans le but exprès de contredire cette déclaration attribuée aux Juifs et aux Chrétiens. Si, historiquement, ils n'ont jamais tenu de tels propos, alors tout l'argument n'est qu'une vaine

---

170 Comme cela est écrit ou sous-entendu à maintes reprises dans le Tanakh ; par exemple dans Deutéronome 14:2 – « Car tu es un peuple saint pour l'Éternel, ton Dieu, et l'Éternel t'a choisi pour être son peuple particulier parmi tous les peuples qui sont sur la face de la terre. »

171 Voir, par exemple : Amos 3,2 – « Je ne connais que vous parmi toutes les familles de la terre ; c'est pourquoi je vous punirai pour toutes vos iniquités. » L'alliance entre Dieu et les Juifs est conçue comme un régime exigeant de noblesse oblige, et non comme un régime (tel que celui que les musulmans revendiquent) de privilège et de domination suprématistes à l'abri de tout jugement. Selon cette alliance, les Juifs reçoivent davantage de responsabilités, et non plus de plaisir ou de pouvoir.

divagation. Un logicien se doit d'être rigoureux et scientifique, et non de se conformer uniquement à ses convictions. On ne saurait prendre la fiction pour argent comptant.

Le deuxième exemple que donne Ghazali est tiré **du Coran 62:6-7** : « Dis : "Ô vous qui êtes Juifs, si vous prétendez être alliés de Dieu, à l'exclusion des autres peuples, alors, si vous êtes sincères, souhaitez la mort." Mais ils ne la souhaiteront pas. » Il explique cela ainsi : les Juifs « prétendaient être amis [avec Dieu] », et comme chacun sait, « l'ami désire rencontrer son ami » ; or, « il était également connu qu'ils ne désiraient pas la mort, qui est la cause de la rencontre » : d'où « il s'ensuit nécessairement qu'ils ne sont pas les amis de Dieu ». Il propose ensuite la présentation plus formelle suivante : « Tout ami désire rencontrer son ami ; mais le Juif ne désire pas rencontrer Dieu ; par conséquent, il n'est pas l'ami de Dieu » (2/EAE). Permettez-moi de rire à voix haute devant ces inepties antisémites !

Tout d'abord, cette dernière présentation est formellement invalide, car le moyen terme est formulé différemment dans la prémisse majeure (« ami ») et la prémisse mineure (« Dieu ») ; or, un syllogisme ne peut comporter quatre termes. L'explication précédente de Ghazali est plus proche de la validité formelle ; il s'agit en fait d'une succession de deux arguments (un sorite). Le premier argument est le suivant : quiconque désire rencontrer Dieu doit désirer la mort ; or, les Juifs ne désirent pas la mort ; par conséquent, ils ne veulent pas le rencontrer. Le second argument est le suivant : celui dont on est ami est celui que l'on désire rencontrer ; or, les Juifs ne désirent pas rencontrer Dieu (comme nous l'avons conclu) ; par conséquent, ils ne sont pas amis de Dieu (contrairement à ce qu'ils affirment). Ces deux arguments sont des syllogismes de substitution de forme I/AEE (ou apodoses négatives, *modus tollens*). Ainsi, Ghazali n'est pas

parvenu à identifier correctement la structure logique de l'argument du Coran.

De plus, le contenu de cet argument est absurde. Le Coran suggère qu'il faut mourir pour rencontrer Dieu. Pourtant, il affirme aussi, de manière manifeste, que Mahomet a rencontré Dieu (ne serait-ce que par l'intermédiaire d'un ange) sans avoir à mourir. Par conséquent, le Coran fait preuve de deux poids, deux mesures. Il invente un prétexte pour déverser sur les Juifs un mépris qu'ils ne méritent pas. Le « raisonnement » du Coran est ici ridicule : pourquoi les amis sincères de Dieu souhaiteraient-ils la mort ? Du point de vue juif, Dieu veut que nous aimions la vie ; aimer la vie, c'est témoigner à Dieu sa gratitude pour la grâce qu'il nous a donnée. Nous n'aspirons pas à la mort, car nous croyons que, par une conduite vertueuse, nous pouvons parfaitement « rencontrer » Dieu au cœur même de cette vie. En effet, tel est le but de la vie et la raison de notre création. Par conséquent, la prémisse principale du premier argument est, aux yeux des Juifs, erronée – non seulement factuellement erronée, mais aussi moralement répréhensible. Il s'agit manifestement d'une simple expression de la haine du Coran envers les Juifs, d'un souhait de leur mort.

Un peu plus loin [172], Ghazali propose un autre exemple de raisonnement syllogistique dans **le Coran 6:91** . Ce passage constitue une nouvelle diatribe absurde contre les Juifs. On y lit : « Et ils [les Juifs] n'ont pas jugé Dieu avec justesse lorsqu'ils ont dit : “Dieu n'a rien révélé à aucun être humain”. Dites : “Qui a révélé l'Écriture que Moïse a apportée comme lumière et guide au peuple ?” » Selon Ghazali, les prémisses de cet argument sont : « Moïse est un homme » et « Moïse est celui sur qui le Livre a été révélé » ; et sa conclusion est : « le Livre a été révélé à un

172 § 47-48.

homme » (3/AAI). La première prémisse est « connue par expérience » ; et la seconde est « connue de leur propre aveu », puisque le Coran dit d'eux : « Vous [les Juifs] en faites des pages, en révélant [une partie] et en cachant beaucoup. » La conclusion particulière à laquelle ils aboutissent suffit à réfuter l'affirmation générale des Juifs selon laquelle l'Écriture n'est révélée à aucun homme.

L'argument de Ghazali concernant la troisième figure est valable, mais tout à fait accessoire. Le Coran s'attarde ici sur l'affirmation : « Dieu n'a rien révélé à aucun être humain. » Cette proposition est bien sûr une autre invention du Coran, reflétant les sentiments antisémites de son ou ses auteurs. Quand et où les Juifs ont-ils affirmé que Dieu n'avait rien révélé à personne, comme le prétend le Coran ? Ils ont peut-être dit que Dieu n'avait rien révélé à Mahomet en particulier, mais ils n'ont certainement jamais formulé collectivement une telle affirmation générale (du moins à cette époque, même si certains Juifs sont aujourd'hui sceptiques). La réfutation de cette proposition n'est pas, comme le prétend Ghazali, un syllogisme. Il s'agit simplement d'une question rhétorique du Coran : « Qui a révélé l'Écriture que Moïse a apportée comme lumière et guide au peuple ? » L'implication de cette question rhétorique est claire : Dieu a révélé l'Écriture à Moïse, et c'est cette implication qui contredit l'allégation selon laquelle Dieu n'aurait fait aucune révélation à quiconque. C'est là l'essence de l'argument, et non la preuve syllogistique de Ghazali selon laquelle la révélation à Moïse est une révélation à un homme.

La logique du Coran est donc ici oppositionnelle plutôt que syllogistique. Ce point est en soi intéressant. Le syllogisme à la troisième figure de Ghazali est certes présent en filigrane de l'argumentation coranique, mais uniquement en ce sens que la logique syllogistique est toujours présente lorsqu'on applique ou réfute une généralité. On peut donc dire que Ghazali, en

l'occurrence, projette quelque peu artificiellement un syllogisme sur le Coran. Notons par ailleurs qu'ici encore, il ne fait preuve d'aucune aptitude pour la critique historique. Il tient pour acquis, sans la remettre en question, l'affirmation non étayée du Coran selon laquelle les Juifs auraient nié toute révélation divine aux hommes. Néanmoins, malgré les lacunes de la compréhension de Ghazali mises en évidence dans la présente analyse, sa contribution à la recherche de la logique dans le Coran est très précieuse.

Ghazali relève également trois exemples d'argument hypothétique contrefactuel (apodose négative, *modus tollens*). Il s'agit des versets suivants : **Coran 17:42** – « S'il y avait eu auprès de Lui d'autres dieux, comme on le prétend, chacun aurait cherché auprès du Maître du Trône un moyen de s'adresser à Lui » ; **Coran 21:22** – « S'il y avait eu dans les cieux et sur la terre d'autres dieux que Dieu, le ciel et la terre auraient été détruits » ; et **Coran 21:99** – « S'ils avaient été des dieux, ils ne seraient pas entrés en Enfer, mais ils y sont tous éternels. » Il explique à juste titre le raisonnement sous-jacent comme suit : « Si le monde avait deux dieux, le ciel et la terre auraient été détruits. Or, ils ne l'ont pas été. La conclusion qui s'impose est donc la négation de l'existence de ces deux dieux. » [173]Enfin, Ghazali cite également un exemple d'argument disjonctif, à savoir **le verset 24 du chapitre 34 du Coran** : « Soit nous sommes sur la bonne voie, soit nous sommes dans l'erreur manifeste. » Il l'interprète à juste titre ainsi : « Soit nous sommes dans l'erreur manifeste. Mais… nous ne sommes pas dans l'erreur. Donc… vous êtes dans l'erreur. »[174]

---

173 § 53-54.

174 § 60.

Je pense que cela épuise les exemples de raisonnement coranique relevés par Ghazali dans son *Qistas* [175]. Si ces exemples constituent l'intégralité de la logique présente dans le Coran, elle est bien maigre. Bien entendu, il peut exister d'autres exemples, relevés par Ghazali ailleurs ou par d'autres commentateurs, mais que je n'ai pas encore rencontrés. Notons que Ghazali ne mentionne pas d'argument fortiori dans son *Qistas* , alors même que j'en ai trouvé un exemple dans le Coran. Cela démontre deux choses : (a) que son analyse dans cet ouvrage n'est pas exhaustive ; et (b) qu'il connaissait mal l'argument fortiori. En conclusion, ayant trouvé dans le Coran une douzaine d'arguments environ, dont un argument fortiori et quelques arguments d'autres formes, nous ne pouvons affirmer que le texte fondateur de l'islam est dépourvu de logique, mais nous pouvons néanmoins dire qu'elle y est relativement peu développée. Ceci est surprenant, étant donné que ce document date du VIIe siècle de notre ère ou plus tard, soit plus de mille ans après Aristote.

4. Bâtons et carottes

Le Coran est assez peu logique, à moins de considérer *les menaces de châtiment* et *les promesses de récompense* (*wa'id* et *wa'd* , en arabe) comme des arguments logiques. Car de tels arguments de type « bâton et carotte » abondent dans le Coran islamique, comme dans le Tanakh juif et le Nouveau Testament chrétien. Par exemple, le verset 5 du chapitre 9 du Coran enseigne que les idolâtres qui consentent à se convertir à l'islam doivent être libérés,

---

175 Il convient de mentionner que Ghazali prend un passage du Coran comme justification de l'usage du raisonnement, à savoir 16:125 – « Appelle à la voie de ton Seigneur avec sagesse et bonne instruction, et discute avec eux de la meilleure façon. » (Voir chapitre 9.)

tandis que ceux qui refusent doivent être mis à mort. Ces arguments prennent les formes suivantes :

1. Si vous commettez cet acte vicieux (ou si vous ne commettez pas cet acte vertueux), alors telles et telles conséquences négatives (punitions) s'abattront sur vous ; par conséquent, ne faites pas ceci (ou faites cela) — et tel et tel mal ne vous arrivera pas.
2. Si vous accomplissez cet acte vertueux (ou si vous ne commettez pas cet acte vicieux), alors telles et telles conséquences positives (récompenses) vous seront accordées ; par conséquent, faites ceci (ou ne faites pas cela) — et tel et tel avantage vous sera effectivement accordé.

Bien souvent, la récompense promise ou le châtiment menacé évoqués dans de telles déclarations sont respectivement le paradis ou l'enfer. C'est plutôt pratique, puisqu'il est impossible de vérifier empiriquement de telles affirmations d'un autre monde, du moins avant la mort ! Parfois, cependant, la récompense ou le châtiment évoqué est terrestre. Mais même alors, ces déclarations doivent être acceptées par la foi, car la récompense ou le châtiment ne s'accomplit pas automatiquement, mais seulement si Dieu le veut. Puisque Dieu peut parfois choisir, pour des raisons qui lui sont propres, de ne pas faire advenir les conséquences, il est impossible pour les hommes de vérifier empiriquement de telles affirmations terrestres. Parfois, la récompense ou le châtiment n'est pas spécifié, mais laissé dans une vague ambiguë, à la fois troublante et effrayante. Ainsi, lorsque de telles déclarations concernent la rétribution divine, bonne ou mauvaise, elles reposent nécessairement sur la foi. Parfois, bien sûr, comme dans l'exemple cité plus haut (9:5), de telles affirmations sont destinées à être mises en

œuvre par l'intermédiaire d'un être humain : la récompense ou la punition prévue pour l'action ou l'inaction mentionnée doit être appliquée par une ou plusieurs personnes, désignées ou non, telles qu'un tribunal, le monarque ou même un ou plusieurs exécuteurs testamentaires autoproclamés. Mais même ces dernières affirmations, à moins qu'elles ne correspondent à notre sens naturel de la justice, sont présentées comme des « révélations » à accepter par la foi, car il est impossible d'en prouver la véracité, et encore moins d'en prouver l'origine divine.[176]

D'un point de vue formel, les énoncés de ce type, qui menacent ou cajolent, sont en effet des arguments logiques dans la mesure où ils impliquent une apodose : soit le *modus ponens* « Si X, alors Y, et X, donc Y », soit le *modus* « Si X, alors Y, et non Y, donc non X. » On nous enjoint d'agir d'une certaine manière *afin d'* obtenir certains biens désirables et/ou d'éviter certains biens indésirables ; et l'action consciente, en accord avec ces objectifs, est une prérogative de tous les êtres conscients (animaux), et plus particulièrement des êtres humains (animaux rationnels). Cependant, l'aspect logique de ce discours n'en est que la surface. Le but de telles affirmations n'est pas d'inviter à la délibération et à la

---

176 Il ne s'agit pas ici de nier l'existence de Dieu ni le fait qu'il guide l'humanité, mais simplement de souligner notre incapacité, en tant que simples êtres humains, à déterminer l'existence et la volonté divines avec la certitude absolue revendiquée par divers « prophètes ». De telles affirmations ne peuvent être acceptées que par la foi et doivent donc toujours être accueillies avec un sain scepticisme si nous voulons éviter tout fanatisme. Il est peu probable que Dieu, dont l'intelligence est sans doute la plus grande qui soit, souhaite que les hommes se comportent comme des imbéciles et croient tout ce qu'on leur dit sans poser de questions ni exiger de réponses crédibles. La foi est précieuse et nécessaire, mais la foi aveugle est dangereuse.

décision rationnelles, mais essentiellement d'empêcher ou de bannir toute réflexion et d'obtenir une obéissance aveugle. On peut qualifier cela d'argument irrationnel ; c'est un appel aux émotions – à savoir, la peur (*hawf*) ou l'espoir (*raga*). Le message n'est pas vraiment : « Réfléchissez-y attentivement et faites ce que vous pensez être juste », mais plus radicalement : « Agissez et obéissez ». Parler des bonnes ou mauvaises conséquences de l'action ou de l'inaction n'a d'autre but que d'exploiter les inquiétudes et les désirs des gens, et de les amener à faire ce qu'on leur dit de faire et à ne pas faire ce qu'on leur dit de ne pas faire. Il n'y a pas de si ni de mais : c'est un commandement et une interdiction.

C'est là, assurément, la nature même du droit. Même dans un État démocratique, lorsque les représentants du peuple se réunissent librement pour promulguer des lois justes, après avoir débattu d'une question, ils prennent une décision conformément aux normes procédurales, et une fois la décision rendue, les citoyens sont tenus de s'y conformer. Si le processus a été véritablement démocratique, on ne s'attend pas à ce que des citoyens, individuellement ou collectivement, court-circuitent le processus législatif et refusent catégoriquement de se conformer aux décisions de la majorité, même si, dans une société démocratique, les dissidents peuvent légitimement tenter, par tous les moyens légaux, de faire réexaminer par le corps législatif les lois qu'ils jugent injustes et, le cas échéant, de les faire abroger. À plus forte raison, dans un État non démocratique, les lois sont conçues comme des ordres à exécuter par la population, qu'elle le veuille ou non ; or, dans ce cas, bien sûr, les lois, étant tyranniques de par leur mode d'adoption, sont intrinsèquement injustes, et les citoyens devraient, en effet, s'y opposer par principe, quel que soit leur contenu, jusqu'à ce que les droits naturels du peuple en tant qu'être humain soient clairement respectés.

Concernant le Coran, il est aisé de constater que son but, en formulant menaces et promesses, est simplement d'assurer l'obéissance aux décrets d'un ou plusieurs législateurs humains prétendant parler, directement ou indirectement, au nom de Dieu. Aucune discussion n'est admise quant aux fins, même si les moyens peuvent parfois faire l'objet de réflexion et de débat. Le Coran affirme généralement que ses commandements et interdictions, ainsi que ses permissions et exemptions, sont d'origine divine. Mais il ne s'agit là que d'une simple affirmation du Coran ; aucune « preuve » ne vient étayer ces prétentions à la révélation. On pourrait arguer qu'un tel document inspire la crainte et l'amour de Dieu, incitant les gens à faire le bien et à rejeter le mal, et contribuant ainsi à l'amélioration de la société. Mais cet argument est circulaire, car ce que l'orateur (Mahomet ou autre) considère comme bon ou mauvais n'est qu'une supposition personnelle et certainement pas quelque chose qu'il a prouvé scientifiquement, ni même qu'il pourrait concevoir de prouver. Il peut y avoir une part de vérité là-dedans ; mais il peut aussi y avoir beaucoup de mensonges. La seule façon d'évaluer et de juger la question est de se référer à la raison. Nul ne peut affirmer arbitrairement une chose aussi importante, sans examen et évaluation rationnels. Accepter sans discernement des affirmations d'une telle importance, c'est s'exposer à un désastre imminent.

Dans ce contexte, concernant la légitimité des lois, il est aisé de comprendre l'importance de la liberté de conscience (de choisir telle ou telle foi, voire de ne pas en avoir), de la liberté de pensée et de la liberté d'expression, face aux lois sur le « blasphème ». Ces dernières, qui jouent un rôle majeur en islam, visent clairement à bloquer d'emblée toute tentative de questionnement et de contestation des croyances islamiques en général, et de l'hégémonie temporelle de ses classes dirigeantes en

particulier [177]. Appliquer par la force des lois relatives aux croyances spirituelles contredit directement l'affirmation selon laquelle de telles lois seraient « éthiques », car l'éthique relève par définition du libre choix guidé par la raison. La philosophie juridique du Coran consiste à *contraindre* chacun, musulmans et non-musulmans, à se soumettre à sa volonté (qu'il nomme la volonté d'Allah ou de son messager Mohammed) ; c'est le sens littéral du mot « islam » : soumission totale, sans possibilité de contestation ni de révision. Mais la conviction aveugle et l'obéissance mécanique, telles celles d'un automate, motivées par une peur oppressante du châtiment ou un espoir vain de récompense, sont assurément l'antithèse de la dignité humaine, la négation même de la spiritualité. Elles représentent les profondeurs des ténèbres, la mort de la lumière de la vie.

5. À propos du Coran

Le manque de logique dans le Coran paraît d'autant plus prévisible que l'auteur (ou les auteurs) adopte un ton

---

177 Même les commentaires négatifs adressés à leur prétendu prophète, Mahomet, ou au Coran, sont considérés comme du « blasphème ». L'apostasie, l'adultère et de nombreuses autres violations de la loi islamique sont, semble-t-il, parfois également qualifiés de « blasphème ». De toute évidence, ce terme a pour les musulmans une portée plus large que celle de médiser de Dieu. Il convient de souligner que cette extension de sens n'est pas anodine. Qualifier de « blasphème » toute critique de Mahomet ou du Coran revient en réalité à déifier la personne ou le livre en question. Déifier une simple personne ou un livre n'est rien de moins que de l'idolâtrie, puisque cela sous-entend que Dieu n'est pas l'Unique. C'est là l'essence même du blasphème : une insulte à Dieu. Ainsi, étendre le sens du blasphème comme le font les musulmans constitue en soi un acte de blasphème.

déclamatoire, péremptoire et souvent acerbe tout au long du document. La « voix » du Coran est très différente de celle de la Bible hébraïque. L'Allah du Coran ne ressemble pas au Dieu décrit dans le Tanakh, qui, de surcroît, est nommé et décrit différemment. Le mot « Allah » (étymologiquement *al-ilah* , le dieu) était, avant l'avènement de l'islam monothéiste, le nom d'une divinité vénérée par les Arabes idolâtres. Bien que ce mot soit étymologiquement proche des mots hébreux « El » et « Elohim », il ne leur est pas nécessairement équivalent. Le Coran affirme verbalement que son dieu est grand et miséricordieux. mais le message réel de ce document est un message de mesquinerie et d'antagonisme – un esclavage perpétuel pour les musulmans et une hostilité implacable envers tous les non-musulmans [178].

Il est vrai que, depuis l'avènement de l'islam, le mot « Allah » est généralement compris – même par les non-musulmans – comme désignant ce que tous entendent par le mot français « Dieu », et nous utiliserons ici les deux termes comme équivalents dans divers contextes. Mais je tiens d'abord à souligner brièvement les difficultés discursives que pose cette équivalence terminologique. Elle n'est pas anodine, car si nous disons qu'« Allah » est équivalent à « Dieu », nous semblons accepter comme vraie l'affirmation musulmane selon laquelle leur divinité est bien Dieu (tel qu'il est compris dans d'autres traditions, notamment juive et chrétienne, et dans la philosophie occidentale). Si, au contraire, sur la base de différences évidentes dans le nom, le caractère, le comportement et

---

178 On ne peut qu'éprouver de la pitié pour les musulmans, prisonniers de l'islam, un enfer mental, social et politique auquel ils sont condamnés dès leur naissance et pour le restant de leurs jours. Même leur haine féroce des Juifs est pitoyable, révélatrice de leur profonde confusion et de leur trouble intérieur. Il semble n'y avoir aucune issue pour eux. Très peu ont la lucidité et le courage de s'en libérer.

les paroles de la divinité islamique, nous disons qu'« Allah » n'est jamais équivalent à « Dieu », nous serions dans l'erreur, car il existe de nombreux discours philosophiques en islam, justes ou non, qui traitent en réalité de Dieu, bien que (naturellement, puisqu'ils sont en arabe) présentés comme traitant d'Allah. Il faut donc affirmer que le terme « Allah » est, objectivement, *parfois, mais pas toujours,* équivalent au terme « Dieu ». Pour les musulmans, le terme « Allah » désigne bien sûr toujours Dieu ; mais pour les non-musulmans (dont je fais partie), ce n'est pas forcément le cas : cela dépend du contexte précis.

Le Coran , livre saint des musulmans, est traditionnellement considéré comme ayant été composé par leur prophète présumé, Mohammed (Arabie, vers 568-632), principalement sous la dictée de l'ange Gabriel . Cependant, sa rédaction aurait été bien plus tardive. Une [179]*vingtaine* d'années plus tard, sous le règne du calife rachidun Uthman (644-656), selon la tradition musulmane. Une soixantaine d'années plus tard, sous le règne du calife omeyyade Abd al-Malik (685-705), selon certains critiques modernes, qui émettent également des doutes quant à l'auteur du document [180]. Certains de ces

---

179 Coran 2:97 – « Jibril [Gabriel], car c'est lui qui, par la permission d'Allah, l'a fait descendre dans ton cœur. » De même, 53:5 – « Il a été instruit [ce Coran] par un homme puissant [Jibril]. » Et 53:10 « Ainsi [Allah] a transmis l'inspiration à Son serviteur [Muhammad par l'intermédiaire de Jibril]. » Ces traductions sont de Muhsin Khan ; il est à noter que le passage entre crochets ne figure pas dans le texte original, mais constitue une interprétation des traducteurs et, vraisemblablement, des commentateurs musulmans qui les ont précédés.

180 L'éditeur, et peut-être en grande partie l'auteur, du Coran semble avoir été Hajjaj ibn Yusuf, gouverneur d'Irak sous Abd al-Malik. Il diffusa ensuite ce Coran dans tout le monde musulman.

derniers suggèrent que le document a été en grande partie fabriqué [181], essentiellement à des fins politiques, comme une idéologie commode pour un empire arabe déjà établi (mais non encore musulman). Ils soulignent l'absence de preuves historiques solides pour une date de composition antérieure. Au contraire, les rares preuves historiques retrouvées suggèrent l'inexistence d'une religion appelée Islam et de son document fondateur, le Coran, jusqu'à la fin du VIIe ou le début du VIIIe siècle de notre ère. Le personnage de Mahomet qui y est décrit pourrait donc être en partie inspiré d'un maître du passé dont le souvenir est vague, voire être entièrement mythique.[182]

Le Coran contient de nombreuses incohérences, tant internes qu'externes. Autrement dit, des contradictions entre ses propositions, voire certaines propositions illogiques ; ainsi que des divergences avec les documents auxquels il se réfère (principalement les Bibles juive et

---

181 Si une telle falsification vous paraît inconcevable, considérez *le Livre d'Urantia* , probablement publié anonymement au cours du deuxième quart du XXe siècle (première parution en 1955). Cet étrange ouvrage (que j'ai lu une fois, par curiosité) est conçu pour se faire passer pour une révélation nouvelle. Bien que cela ne se soit pas encore produit, on peut aisément imaginer un groupe de personnes l'adoptant comme texte sacré et fondant une nouvelle religion à partir de celui-ci ; par la suite, quelques siècles plus tard, lorsque l'on aura oublié son origine, il sera considéré comme un livre saint. Plus d'informations sur ce livre : en.wikipedia.org/wiki/Urantia .

182 Dans ce contexte, je recommande vivement les ouvrages très intéressants de Robert Spencer sur l'islam : * *The Truth about Muhammad* * (Washington, DC : Regnery, 2006), * *The Complete Infidel's Guide to the Koran** (Washington, DC : Regnery, 2009) et * *Did Muhammad Exist? An Inquiry into Islam's Obscure Origins* * (Wilmington, Del. : ISI, 2012). Dans ce dernier ouvrage, Spencer fait référence à de nombreux autres auteurs, anciens et contemporains, partageant le même scepticisme.

chrétienne), et avec divers faits scientifiques et historiques [183]. Cela n'est guère surprenant, car c'est le cas, à des degrés divers, de tous les textes religieux (y compris les Bibles juive et chrétienne). Bien entendu, la fréquence et la nature de ces incohérences sont significatives et méritent un examen approfondi. En tout état de cause, les contradictions internes et les contradictions avec les faits scientifiques et historiques doivent assurément être considérées comme des signes indubitables que le document n'est pas, ou du moins pas entièrement, d'origine divine – puisqu'il est inconcevable que Dieu commette de telles erreurs. De même que les contradictions externes d'un document ne peuvent être attribuées qu'à l'ignorance humaine, les contradictions internes témoignent de la faillibilité humaine. Nombre de contradictions au sein du Coran opposent des lois anciennes à des lois plus récentes. Les musulmans interprètent sans doute de tels événements comme un changement d'avis de Dieu, mais cette idée est fondamentalement absurde. Un Être omniscient aurait certainement averti qu'une loi temporaire ou limitée est ainsi conçue lors de sa promulgation.

La jurisprudence islamique a développé une herméneutique complexe pour traiter les contradictions internes du Coran (et d'autres sources reconnues). Lorsque deux textes sont en conflit, divers moyens peuvent être employés pour les concilier : un examen plus approfondi peut révéler une plus grande harmonie qu'il n'y paraissait au premier abord ; l'un peut être considéré comme une exception à l'autre ; leurs portées peuvent être précisées afin de s'exclure mutuellement ; ou encore, les deux

183 Vous trouverez une liste et une analyse très intéressantes des contradictions et des confusions du Coran sur le site : answering-islam.org/Quran/Contra/index.html . Voir également à ce sujet l'ouvrage très intéressant de Haï Bar-Zeev.

peuvent être fusionnés en un seul texte. En dernier recours, l'un peut être considéré comme abrogeant l'autre [184]. Dans ce dernier cas, la décision quant au texte qui remplace l'autre se fonde principalement sur la chronologie, le texte le plus récent étant considéré comme destiné à remplacer le plus ancien [185]. Bien entendu, établir la chronologie n'est pas toujours chose aisée, mais divers critères sont jugés raisonnables. Notons que le Coran n'est *pas* présenté selon un ordre chronologique [186]. Il n'est pas nécessaire d'entrer dans les détails ici, mais il convient de souligner que tout cela démontre que les commentateurs musulmans admettent l'existence de contradictions internes au sein de leurs sources (et entre elles). Ceci témoigne d'un respect louable pour la logique de leur part. mais cela révèle aussi l'imperfection logique de leurs textes de preuve.

Concernant les divergences avec les documents religieux antérieurs, bien que le Coran soit manifestement (comme

---

184 J'ai décrit la logique formelle de ces différentes réponses dans un article de 1998-99 intitulé « Herméneutique islamique », qui a été publié sur mon site web en 2001 en annexe de ma Logique judaïque, puis publié dans mes Ruminations en 2005. Cet essai est toujours en ligne à l'adresse : www.thelogician.net/3_judaic_logic/3_islam_1.htm .

185 Cette harmonisation rappelle le treizième principe herméneutique de Rabbi Ismaël (Israël, 90-135 apr. J.-C.), sans toutefois s'y identifier. On trouve sur wikiislam.net/wiki/List_of_Abrogations_in_the_Qur%27an une liste des versets abrogés et des versets qui les abrogent.

186 Dans mon précédent essai sur l'herméneutique islamique, j'ai affirmé à tort que le Coran « est supposé être ordonné chronologiquement ». Peut-être voulais-je dire : « est supposément ordonné chronologiquement » ? Quoi qu'il en soit, il est généralement admis qu'il n'est pas ordonné chronologiquement, et qu'il n'est d'ailleurs pas toujours possible de déterminer l'ordre temporel avec certitude. Concernant l'ordre supposé, voir : wikiislam.net/wiki/Chronological_Order_of_the_Qur%27an .

chacun peut le constater par comparaison) largement fondé sur la Bible hébraïque (Torah et Nakh), et dans une moindre mesure sur le Talmud et certains Midrashim, ainsi que sur la Bible chrétienne et quelques ouvrages apparentés, il est évident que son ou ses auteurs n'avaient qu'une connaissance superficielle de ces différents livres. Les extraits de ces livres auxquels le Coran fait référence ne sont manifestement connus que de seconde main, par ouï-dire, ou par une lecture superficielle, et non par une étude personnelle approfondie et une maîtrise poussée. Soit ceux qui ont enseigné des parties de ces livres à l'auteur ou aux auteurs du Coran étaient eux-mêmes peu instruits, soit l'auteur ou les auteurs du Coran souffraient de graves problèmes d'attention et de mémoire ! Cela ressort clairement des inexactitudes et des erreurs grossières qu'il contient, comme la confusion anachronique entre Myriam, la sœur d'Aaron, et Marie, la mère de Jésus, qui ont vécu à treize siècles d'intervalle [187]. Ou encore l'affirmation non fondée selon laquelle les Juifs avaient coutume de tuer leurs prophètes[188] ! Le Coran

---

187 Coran 19:16-34 et 66:12. Une autre confusion que je trouve hilarante est la présentation, dans le Coran, d'Haman comme contemporain de Pharaon (28:4 et 8), et comme ayant reçu l'ordre de ce dernier de « me construire une tour afin que je puisse contempler le Dieu de Moïse » (28:38). L'idée d'une tour s'élevant jusqu'à Dieu provient de l'épisode de la tour de Babel (Genèse 11:4), qui se déroule dans la région de Babylone environ 500 ans avant l'époque de Moïse. Le personnage d'Haman provient du livre d'Esther (à partir de 3:1), qui relate des événements survenus en Perse plus de 900 ans après l'Exode. Un autre exemple révélateur est la confusion, dans le Coran (2:67-73), entre deux passages sans lien apparent de la Torah (Nombres 19, concernant la génisse rousse, et Deutéronome 21:1-9, concernant une autre génisse). Et il existe bien d'autres confusions de ce genre.

188 Coran 2:61, 91 ; 3:21, 112, 181, 183 ; 4:155. Aucun de ces passages ne précise quels prophètes auraient été tués ; ils semblent même indiquer que tous les prophètes ont péri. Deux

ignore de nombreux détails du judaïsme et du christianisme ; et une grande partie des informations qu'il semble relayer sont erronées [189]. Comment, dès lors, ce document peut-il être considéré comme crédible ?

Pour se prémunir contre cette accusation d'ignorance et de confusion, le Coran prétend que les juifs et les chrétiens ont falsifié leurs propres Écritures [190], et que l'islam est

---

autres passages suggèrent que seuls certains prophètes ont été tués : 2:87 et 5:70. L'auteur du Coran manifeste-t-il ici une fois de plus sa confusion, faisant peut-être référence au massacre des « prophètes » de Baal par le prophète Élie dans 1 Rois 18:40 ? Ou bien s'agit-il d'une allusion à 1 Rois 19:10, où Élie déclare : « Les enfants d'Israël ont… tué tes prophètes par l'épée » ? Mais ce passage se rapporte en réalité à Achab, le roi renégat du royaume du Nord, ou plus précisément à son épouse Jézabel, une adoratrice de Baal non juive (sidonienne), comme il est écrit : « Jézabel retrancha les prophètes de l'Éternel » et « Jézabel tua les prophètes de l'Éternel » (1 Rois 18:4, 13). Ou peut-être l'auteur du Coran faisait-il référence à Jésus et pensait-il que les Juifs l'avaient tué, ignorant le rôle des Romains dans cet épisode ; mais alors pourquoi, au verset 157 du chapitre 4, affirmerait-il que Jésus n'a pas été tué (par qui que ce soit) ? De toute évidence, cette accusation répétée, selon laquelle les Juifs seraient des tueurs de prophètes, de manière habituelle ou occasionnelle, est un mensonge délibéré visant à les discréditer au maximum. Il s'agit de pure calomnie, d'un discours de haine.

189 Notez que le Coran ne dit pas : « l'histoire racontée dans la Bible juive ou la Bible chrétienne est telle et telle, mais je vous informe qu'en réalité, il en était ainsi » – le Coran raconte simplement une histoire, ignorant manifestement qu'elle contredit les sources plus anciennes, c'est-à-dire pensant qu'elle est en accord avec elles !

190 Les juifs et les chrétiens (du moins ceux qui ne adhèrent pas à l'islam, c'est-à-dire la quasi-totalité d'entre eux) font des « propos différents de ce qui leur a été dit » (2:59) ; ils « dissimulent des témoignages » (2:140) ; ils « altèrent l'Écriture » et « profèrent des mensonges » (3:78) ; ils « déforment les paroles » (5:13) ; ils « oublient des passages » (5:14) ; et ainsi de suite. Cette thèse de la falsification fut, selon

plus ancien que le judaïsme et le christianisme, dont il affirme que les prophètes étaient en réalité musulmans ![191]C'est comme s'emparer de deux véhicules et accuser

---

Bar-Zeev (p. 134), fortement défendue par la suite par Ibn Hazm (un converti du christianisme en Andalousie, 994-1064), Samuel al-Mograbi (un converti du judaïsme, XIIe siècle) et Ibn Taymya (mort en 1328, souvent cité par les salafistes et les wahhabites contemporains). Bar-Zeev suggère également (p. 135) que l'intention originale de tels passages du Coran pourrait avoir été de faire référence aux faux prophètes mentionnés dans 2 Rois 17:9, Ézéchiel 13, Jérémie 14:13-15 et Jérémie 23.

191 Considérons la « logique » de telles affirmations. Dans le verset 65 du Coran (3:65) : « Ô Gens du Livre, pourquoi discutez-vous au sujet d'Abraham alors que la Torah et l'Évangile n'ont été révélés qu'après lui ? Ne raisonnez-vous donc pas ? » Ce verset affirme que, puisqu'Abraham est antérieur à la Torah et à l'Évangile, sa religion ne pouvait être la leur. Soit. Mais alors, le Coran en déduit que, puisqu'Abraham n'était ni juif ni chrétien, il devait être musulman ! C'est le sens du verset 67 du Coran (3:67) : « Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais il était tourné vers la vérité, un musulman » (Trad. Sahih International). Remarquons le double standard : le fait qu'Abraham soit antérieur au Coran est également ignoré. Un autre sophisme de ce raisonnement est celui de l'équivoque : on pourrait dire qu'Abraham était un musulman (avec un petit « m »), c'est-à-dire soumis à Dieu ; mais il n'en découle pas qu'il était musulman, c'est-à-dire membre de l'islam, religion qui n'existait pas encore. Personne ne conteste que le patriarche Abraham ait précédé la Torah ; la Torah elle-même l'affirme et constitue la source de notre connaissance de son existence. De plus, la Torah ne contredit pas les enseignements d'Abraham, contrairement à ce que suggère le Coran, mais les a au contraire transmis avec amour et s'en est inspirée. Le Coran semble prétendre que si quelqu'un est antérieur à un document religieux, l'ayant inspiré (comme dans le cas d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de ses fils) ou écrit (comme dans le cas de Moïse), il ne peut être considéré comme membre de cette religion, puisque celle-ci n'existait pas encore. Or, si l'on accepte cette idée, non seulement les Israélites mentionnés dans la Bible hébraïque

ensuite leurs véritables propriétaires de vol. Le but principal de cette revendication d'une ancienneté islamique est bien sûr de nier qu'il soit largement issu du judaïsme et, dans une moindre mesure, du christianisme ; autrement dit, de dissimuler le plagiat sur lequel il a été fondé [192]. L'affirmation selon laquelle le judaïsme et le christianisme auraient falsifié leurs Écritures est donc secondaire, destinée à expliquer certaines différences de détail présentes dans le Coran. Puisque le judaïsme et le christianisme sont en réalité, si l'on en juge par des preuves historiques concrètes, y compris des sources tierces, antérieurs à l'islam d'environ 2 000 et 600 ans respectivement, cette affirmation sous-entend que des peuples entiers, pendant deux millénaires, voire plusieurs siècles, n'ont rien eu de mieux à faire que de combattre et de dissimuler une religion dont ils n'avaient jamais entendu parler ! Une telle rhétorique rétroactive et absurde (visant à justifier les informations erronées du Coran) peut-elle être prise au sérieux par une personne intelligente et de bonne foi ? Il ne fait aucun doute que

---

n'étaient pas juifs, mais Jésus et ses apôtres n'étaient pas chrétiens et Mahomet et ses compagnons n'étaient pas musulmans ! Assurément, quiconque est capable de raisonner percevrait l'absurdité de telles affirmations.

192 Je ne peux que renvoyer le lecteur à l'ouvrage important de Bar-Zeev, *Une lecture juive du Coran* . Cette étude riche et éclairante, réalisée par un rabbin érudit (l'auteur a adopté un pseudonyme, sans doute pour éviter d'être la cible d'insultes et de menaces musulmanes), expose en détail les sources juives de nombreuses prophéties coraniques. De plus, elle propose une théorie crédible et détaillée sur la manière dont le Coran a probablement été composé et assemblé à partir de ces sources. Ironiquement, les musulmans défient fièrement les autres de « produire une sourate semblable », ignorant les sources littéraires étrangères de leur livre saint. On peut à juste titre qualifier cela de plagiat, car le texte est emprunté à d'autres sources sans les citer.

cette accusation de falsification n'est qu'une tentative cynique de manipulation de la part des musulmans ![193]

Imaginez ce qui se passerait si la méthodologie ainsi proposée par l'Islam était appliquée devant les tribunaux. En théorie, il est concevable qu'un innocent soit accusé à tort d'un crime après que des personnes aient malicieusement dissimulé des preuves en sa faveur et fabriqué des preuves contre lui. Mais aucun juge sensé ne considérerait une telle possibilité abstraite comme pertinente dans un procès où aucune preuve n'est présentée pour la corroborer dans le cas d'espèce (et qui plus est, où de nombreuses preuves allant à l'encontre de cette hypothèse sont disponibles). En effet, dans une société saine, un juge qui fonderait ses jugements sur une

---

193 Et ils perpétuent jusqu'à aujourd'hui cette tradition de mensonges et de mensonges, prétendant que les Arabes sont les premiers habitants de la Terre sainte, alors que tous les documents historiques attestent que les Juifs l'habitaient bien avant l'arrivée des Arabes, et affirmant que les Israéliens les persécutent, alors que c'est exactement le contraire. Ils détruisent les preuves archéologiques des temples juifs sous le Mont du Temple et nient l'existence de tels édifices, revendiquant allègrement Jérusalem comme leur capitale éternelle. Et les médias de masse, stupides et malfaisants, la BBC, CNN et leurs semblables, et même le British Museum et diverses universités occidentales, colportent sans vergogne ces inepties comme des faits incontestables. Un autre exemple choquant de ce mépris des faits par les musulmans est leur récente invention : ils prétendraient que les musulmans ont découvert l'Amérique avant Christophe Colomb ! Cette nouvelle invention est propagée ostensiblement pour suggérer que les musulmans font partie intégrante des États-Unis depuis leurs origines et qu'ils ont donc une part égale à ce qui était, jusqu'à très récemment, considéré comme une simple « civilisation judéo-chrétienne ». Mais son but ultime est manifestement d'affirmer la souveraineté musulmane sur ce pays, et même sur le reste du continent, afin d'en faire la province « Amerabia » du califat mondial qu'ils ambitionnent de créer. Les distorsions de l'histoire ne sont jamais innocentes.

telle fantaisie serait certainement rapidement destitué. Si cet argument fantaisiste était admis par l'historiographie, l'historicité disparaîtrait de l'historiographie. Il n'y aurait plus d'histoire fiable, seulement des récits fictifs. S'il est vrai que les livres d'histoire ne peuvent être totalement objectifs et ne reposent que sur des faits démontrables par des documents et autres traces matérielles, cela est bien différent de considérer tous les récits prétendument historiques comme également valables (ou également invalides).

L'interprétation est inévitable, voire nécessaire, en histoire, mais elle doit toujours s'inscrire dans le cadre de critères méthodologiques impartiaux. L'histoire est une discipline inductive, soumise à l'évidence empirique, à la vérification critique et à d'autres considérations rationnelles ; elle ne saurait devenir le fruit d'affirmations arbitraires au service d'une idéologie. Certains récits sont donc plus crédibles que d'autres. L'idée qu'un livre puisse avoir traversé les siècles, voire les millénaires, de manière souterraine, sans laisser de trace dans l'histoire, sans aucune mention, sans vestige archéologique, se retrouve dans de nombreuses religions. Dans le bouddhisme, par exemple, les sutras du Mahayana sont couramment datés d'avant l'époque du Bouddha. De même que je rejette de telles affirmations bouddhistes, ou l'affirmation non fondée de certains Juifs selon laquelle le Zohar, apparu en Espagne au XIIIe siècle, serait originaire d'Israël au IIe siècle , je n'accorderais aucune crédibilité à l'affirmation islamique concernant l'ancienneté, et encore moins la pérennité, du Coran. Les mêmes critères de preuve s'appliquent à tous.

De plus, la thèse centrale du Coran est absurde. Elle prétend que Dieu, c'est-à-dire le Dieu des Juifs, les enfants d'Israël, leur aurait envoyé un messager non juif (ainsi qu'aux Arabes, et finalement à tous les autres) ; et que lorsque « les Juifs » – c'est-à-dire seulement les

quelques centaines ou milliers de Juifs vivant à cette époque dans une certaine région d'Arabie, il est important de le noter – auraient refusé de croire ce prétendu messager, Dieu se serait mis dans une colère noire contre les Juifs en général, les insultant et les maudissant à jamais ! [194]Un tel récit est invraisemblable pour quiconque connaît véritablement les Écritures juives, qui enseignent la justice et la miséricorde de Dieu, sa patience et sa bienveillance. De plus, nulle part dans ces Écritures Dieu ne recourt à un langage grossier, comme lorsque le Coran qualifie les Juifs de « singes et de porcs » [195]. La haine des Juifs exprimée dans le Coran n'est certainement pas celle de Dieu. Il s'agit de la réaction émotionnelle d'une ou

---

194 Voir 2:89, 3:181, 5:13, 5:41, 5:60, 5:64, 98:6. Le Coran affirme certes que les Juifs sont maudits afin de réattribuer aux musulmans le rôle de « peuple élu ». Cependant, un tel remplacement est impossible selon de nombreux passages du Tanakh. Voir par exemple Jérémie 1:10. 31:34-36 : « Ainsi parle l'Éternel, qui donne le soleil pour éclairer le jour, et les lois de la lune et des étoiles pour éclairer la nuit, qui soulève la mer et fait mugir ses flots, l'Éternel des armées est son nom : Si ces lois disparaissent de devant moi, dit l'Éternel, alors la descendance d'Israël cessera aussi d'être une nation devant moi pour toujours. Ainsi parle l'Éternel : Si l'on peut mesurer les cieux en haut et sonder les fondements de la terre en bas, alors je rejetterai aussi toute la descendance d'Israël à cause de tout ce qu'elle a fait, dit l'Éternel. » Lisez en effet tout le chapitre : c'est une magnifique promesse prophétique d'amour éternel de Dieu pour le peuple juif.

195 Voir 5:60 ; également 2:65 et 7:166. Afin d'éviter toute confusion quant à l'intention du Coran, rappelons la qualification donnée en 2010 par le président égyptien Mohammed Morsi, membre des Frères musulmans, des Juifs comme « les descendants des singes et des porcs ». Il va sans dire qu'il ne faisait pas référence à la théorie de l'évolution de Darwin !

plusieurs personnes tout à fait ordinaires, animées d'un ressentiment quelconque [196].

Tout au long du Tanakh, Dieu proclame *son amour éternel* pour le peuple d'Israël [197]. Il est inconcevable qu'Il puisse jamais changer d'avis. Lorsque le peuple juif manque à sa Torah, Il peut paraître un temps en colère contre lui. Mais ensuite (du moins dans l'Antiquité, selon le Tanakh), Il lui envoie un prophète pour le rappeler à l'ordre. Toujours un prophète juif, un de leurs frères ; jamais un étranger. La Torah le commande explicitement [198], et le Tanakh tout entier le confirme à maintes reprises (tous les prophètes et chefs juifs mentionnés étaient juifs). Tous les prophètes juifs étaient versés dans la Torah et considérés comme particulièrement sages et vertueux ; ils devaient l'être pour être crédibles aux yeux du peuple juif.

---

196 Si le Coran est attribué à Mahomet, les insultes et les malédictions s'expliquent par le fait qu'il aurait été offensé par les Juifs de Médine. Si le Coran est une œuvre plus tardive, l'antisémitisme qu'il contient est probablement dû à des influences chrétiennes et culturelles plus diffuses. Quoi qu'il en soit, on constate avec quelle brutalité et quelle véhémence nombre d'Arabes et de musulmans réagissent encore aujourd'hui lorsque leur fierté est blessée.

197 Il va sans dire que mon propos n'est pas de défendre l'idée que les Juifs sont le « peuple élu », mais seulement de démontrer l'absurdité de la tentative islamique (et auparavant chrétienne) de « théologie du remplacement ». L'argument est que, puisque de telles tentatives se réfèrent aux Écritures juives, elles ne peuvent ignorer de manière cohérente leur contenu.

198 Voir Deutéronome 13, 17:2-20 et 18:9-22. Disponible en ligne sur : www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0513.htm . Remarquez en particulier : 17:15 – « Tu établiras sur toi comme roi un homme issu de tes frères ; tu ne donneras pas sur toi un étranger qui ne soit pas ton frère » ; et 18:15 – « L'Éternel, ton Dieu, te suscitera un prophète issu de ton peuple, d'entre tes frères », et 18:18 – « Je leur susciterai un prophète issu de leurs frères ».

Il est impensable que Dieu choisisse soudainement d'envoyer aux Juifs quelqu'un ignorant de la loi et de la tradition juives, et exige d'eux qu'ils lui obéissent. Quelqu'un qui, de surcroît, s'adonnait au vol à main armée, au meurtre, au vol d'épouses et à la pédophilie, pour ne citer que quelques-uns des remarquables « exploits » attribués à Mahomet par le Coran lui-même ainsi que par des récits ultérieurs [199].

Dieu aurait certainement anticipé que les Juifs ne suivraient probablement pas une autorité religieuse étrangère, et encore moins une figure à la moralité douteuse. En effet, la Torah le leur interdit formellement [200]. Seul l'un des leurs peut les guider spirituellement, et il doit s'agir d'une personne d'une élévation spirituelle reconnue. On peut donc difficilement prétendre qu'Il leur a envoyé un messager arabe, puis s'est indigné de leur refus de le reconnaître comme prophète ! De plus, Dieu n'avait aucune raison d'être en colère contre les Juifs à cette époque, au début du VIIe siècle de notre ère. Ils prospéraient spirituellement – étudiant, priant et suivant assidûment la Torah (n'oublions pas que c'était l'époque des Gaonim en Babylonie) – alors, pourquoi Dieu leur en aurait-il voulu ? Ainsi, toute la version des faits que le Coran présente avec désinvolture à leur sujet est absurde.

---

199 Concernant les meurtres, l'historien musulman Ibn Ishaq (VIIIe siècle) rapporte qu'après la reddition de la tribu juive des Banu Qurayza à Mahomet, leurs hommes « furent amenés devant lui par groupes », et il « leur trancha la tête », massacrant ainsi de ses propres mains au moins 600, voire 900, innocents et désarmés. (Cité dans * *La Vérité sur Mahomet** de Spencer* , pp. 129-131. Voir le même ouvrage pour plus de détails sur les autres « exploits » de Mahomet.)

200 Voir les références dans la note de bas de page précédente. Par exemple : « Il ne prendra pas plusieurs femmes, de peur que son cœur ne se détourne ; il n'accumulera pas non plus beaucoup d'argent et d'or. » (Dt 17,17).

Ironie du sort, Mahomet était peut-être juif ! [201]Si tel était le cas, cela ne signifiait pas pour autant qu'il était qualifié pour prêcher aux Juifs. Sa connaissance manifestement superficielle de la Torah et du Talmud, ainsi que sa conduite personnelle disqualifiante, le disqualifiaient naturellement pour une telle mission. S'il était juif, on peut dire, compte tenu de ses nombreuses déclarations antisémites, qu'il était un Juif « qui se haïssait lui-même », c'est-à-dire un Juif qui, pour une raison ou une autre (probablement un sentiment de rejet par la tribu de sa mère), haïssait les Juifs en général (et donc, implicitement, lui-même). Le paradoxe est que lorsque les musulmans expriment leur haine des Juifs en général, ils

---

201 Cette hypothèse repose sur un récit de l'historien musulman Ibn Hisham (mort vers 833), faisant suite à un rapport de son prédécesseur Ibn Ishaq (vers 704-761/767), dont les œuvres sont perdues. Ces deux sources sont généralement respectées par les musulmans. Il semblerait que la mère de Mahomet n'ait pas été Amina (une Arabe), comme le veut la tradition orthodoxe, mais une femme juive anonyme, sœur de Waraqa Ibn Naufal. Ce dernier, selon ces historiens, « appartenait à la religion de Moïse avant d'embrasser celle de Jésus ». Le père arabe de Mahomet, Abdallah, mourut avant la naissance de son fils. Encore jeune, Mahomet alla vivre chez Waraqa, qui le considérait comme son neveu. Waraqa semble avoir été son principal maître en matière religieuse. À six ans, sa mère l'emmena à Médine, rendre visite à sa famille du clan juif des Beni al-Najjar. Plus tard, lorsque Mahomet quitta La Mecque pour Médine, il alla d'abord vivre chez ce clan. Ces informations proviennent de l'ouvrage de Bar-Zeev, page 17. Inutile de préciser que l'idée que Mahomet ait pu être juif n'est pas pour nous une source de fierté, mais – compte tenu des ravages et des effusions de sang qu'il a causés au cours des 1400 dernières années et qu'il continue de causer aujourd'hui – une source de profonde honte. Espérons qu'il n'était pas juif ; mais s'il l'était, nous avons de bonnes raisons de le regretter – comme ce fut le cas pour Karl Marx et d'autres figures troubles qui ont marqué l'histoire.

risquent de s'en prendre à leur propre chef et à sa famille ! Voilà une question que les musulmans devraient méditer.

6. Sur la logique dans les Hadiths

Comme nous l'avons vu, le Coran non seulement n'utilise quasiment aucune logique, c'est-à-dire aucun raisonnement rationnel, mais il fait également appel à une grande part d'illogisme. Dès lors, on peut se demander comment la logique a pu apparaître, par la suite, dans l'islam. Une étude approfondie de cette question exigerait d'abord de rechercher, a fortiori, des arguments et autres processus logiques dans les *hadiths* [202]. Ces derniers constituent la strate suivante du matériel islamique, en principe la plus proche du Coran par le temps et par le degré de sainteté perçu. Il s'agit de déclarations attribuées aux compagnons de Mahomet, censées relater des choses qu'il (et, dans une moindre mesure, ses compagnons) a dites et faites. Compte tenu des contradictions entre certains de ces récits, sans parler d'autres absurdités, de nombreux hadiths sont considérés comme peu fiables, même par les musulmans ; pourtant, ces derniers en croient beaucoup. C'est un optimisme de leur part, étant donné que ces paroles et récits n'ont commencé à apparaître dans l'histoire vérifiable qu'à la fin du VIIe siècle et au début du VIIIe siècle de notre ère. C'est-à-dire plusieurs décennies après la date supposée de la mort de Mahomet. De nombreux hadiths sont bien plus tardifs ; certains remontent peut-être même au IXe siècle de notre ère.

---

202 Le pluriel de hadith, en arabe, est ahadith ; mais nous utiliserons ici le pluriel anglais hadiths.

Voici deux exemples de logique fréquemment cités dans les hadiths[203] :

> « Ibn Abbas a rapporté : Une femme a dit : « Ô Messager d'Allah, ma mère est décédée en ayant fait vœu de jeûner ; dois-je jeûner pour elle ? » Il a dit : « Et si ta mère avait une dette et que tu la remboursais pour elle, cela la réglerait-il ? » Elle a dit : « Oui. » Il a répondu : « Alors, jeûne pour ta mère. » »
>
> « D'après Abdullah ibn Zubair : Un homme de la tribu de Khath'an vint trouver le Messager d'Allah et lui dit : « Mon père s'est converti à l'islam à un âge avancé. Il ne peut plus monter à chameau et, en même temps, il est tenu d'accomplir le Hajj (le pèlerinage à La Mecque). Dois-je accomplir le Hajj pour lui ? » Le Prophète lui demanda : « Es-tu l'aîné ? » Il répondit : « Oui. » Le Messager reprit : « Et si ton père avait une dette et que tu la remboursais, cela la réglerait-il ? » Il répondit : « Oui. » Le Prophète dit alors : « Accomplis le Hajj pour lui. » »

Il s'agit là, bien entendu, de simples raisonnements par analogie, et leur ressemblance (tous deux font référence au remboursement d'une dette) est remarquable. Ils relèvent d'une logique inductive, et non déductive, car la conclusion, bien que raisonnable, n'est pas nécessaire ; autrement dit, on pourrait aisément concevoir que Mahomet ait donné des réponses contraires aux questions qui lui étaient posées sans pour autant être coupable

---

203 Les références données pour ces exemples dans la source que j'ai utilisée sont respectivement « Muslem » et « Ahmed », sans autre précision.

d'illogisme. Un raisonnement inductif est un raisonnement dont la conclusion peut être présumée vraie sur la base des prémisses données, *à moins* qu'une information contraire ne vienne la remettre en question. Ce simple raisonnement par analogie pourrait bien être la seule logique que les musulmans aient trouvée dans les hadiths, à en juger par le fait qu'ils sont souvent cités pour justifier et illustrer les techniques herméneutiques islamiques. Ils sont considérés comme justifiant le recours au raisonnement pour élaborer la loi, car ils montrent Mahomet en train d'utiliser ce raisonnement et incitent ainsi, semble-t-il, les autorités ultérieures à l'imiter. Bien que certains commentateurs n'aient pas accepté cette implication des exemples, arguant que si Mahomet pouvait très bien le faire, il ne s'ensuit pas que ses successeurs étaient qualifiés pour le faire, la position dominante a été d'accepter un certain développement de la loi par le raisonnement.

Cependant, comme nous le verrons plus loin [dans JL], la jurisprudence islamique recourt en réalité généralement à une forme plus complexe de raisonnement analogique. Dans les exemples précédents, une obligation religieuse, qu'elle soit volontaire ou obligatoire, est *assimilée de façon simpliste* à une dette financière ; la conclusion repose donc sur une simple impression de similitude [204]. Dans la forme plus complexe du raisonnement, en revanche, les deux éléments comparés sont considérés comme ayant une relation de cause à effet. ou bien *un terrain d'entente a été démontré* ; la conclusion repose donc sur un raisonnement plus complexe. Dans une analogie simple, la comparaison entre les deux termes est directe, sans intermédiaire ; tandis que dans une analogie

---

[204] Cette analogie simple semble être appelée qiyas al-shibh, à en juger par un commentaire d'Arnaldez, p. 43 (voir référence plus bas).

complexe, elle est indirecte, avec intermédiaire. J'ignore si l'on trouve dans les hadiths eux-mêmes des exemples de ce type d'argument par analogie plus élaboré. Il se peut qu'il y en ait d'autres. Il se peut également qu'il existe des exemples d'autres processus logiques – seule une étude approfondie de l'ensemble des recueils de hadiths par des logiciens compétents permettra de répondre à cette question.

D'après les quelques données que j'ai pu consulter, la logique ne semble pas plus présente dans les hadiths que dans le Coran. L'histoire suivante nous éclaire sur le niveau de logique qu'on peut y attendre.

Muhammad Ibn Ishaq, auteur de *la Sirat Rasul Allah* (*Biographie du Prophète d'Allah*), relate l'histoire d'un prétendu rabbin de Médine, nommé al-Husayn, également connu (peut-être après sa conversion à l'islam) sous le nom d'Abdullah bin Salam. Ce dernier interrogea Muhammad sur « trois choses que nul ne connaît s'il n'est Prophète ». S'ensuivirent trois questions absurdes que je ne prendrai pas la peine de répéter, auxquelles Muhammad répondit avec la même naïveté. Impressionné, l'interlocuteur se convertit aussitôt à l'islam, attestant que Muhammad est le messager d'Allah [205]. De toute évidence, le but de ce récit est de « prouver » le statut de Muhammad comme envoyé de Dieu, en faisant en sorte qu'un rabbin juif le mette à l'épreuve et atteste de sa réussite. Pourquoi un rabbin juif ? Parce que cela permettrait de relier la mission de Muhammad à des textes sacrés antérieurs et, par conséquent, de renforcer son autorité.

---

205 Cette histoire est rapportée et discutée en détail par Spencer dans son ouvrage *The Truth about Muhammad* , pp. 92-95. Il l'analyse plus en profondeur dans son livre plus récent *Did Muhammad Exist?*, pp. 107-109.

Mais quelle est la « logique » de cette tentative de preuve ? Premièrement, rien ne prouve la véracité historique de ce récit. Faute de moyens de vérification, il faut envisager qu'il ait pu être inventé par Ibn Ishaq ou un prédécesseur. Qui est ce rabbin ? Il devait s'agir d'un personnage important pour se voir confier un secret aussi précieux. Or, aucun rabbin al-Husayn de Médine n'est connu des Juifs, ni des historiens en général. Deuxièmement, même en supposant que ce Juif ait existé, qu'il ait été rabbin, qu'il ait effectivement posé ces questions à Muhammad et qu'il ait jugé ses réponses correctes, comment être sûr qu'il n'a pas tout simplement inventé ces questions pour accepter les réponses de Muhammad, quelles qu'elles soient (afin de lui plaire et de gagner sa faveur) ? Autrement dit, quels tests al-Husayn a-t-il passés pour prouver *sa* fiabilité en tant qu'examinateur ? Aucun à notre connaissance. Le récit sous-entend, bien sûr, qu'al-Husayn connaissait les trois questions à poser à un candidat prophétique et les trois réponses à y apporter, selon sa propre tradition juive ; or, nous n'avons connaissance d'aucune tradition de ce genre dans le judaïsme [206](les musulmans rétorqueraient évidemment que nous mentons, prétendant que nous avons falsifié notre tradition pour dissimuler qu'elle annonçait la mission de Mahomet). Troisièmement, ce récit présente une incohérence interne. Si (comme le prétend al-Husayn)

---

206 S'il existe une tradition concernant les prophètes, c'est bien celle de l'extrême désintéressement : l'absence de toute soif de pouvoir politique, de biens matériels ou de plaisirs charnels. À titre d'exemple, concernant les gains terrestres, voir Nombres 16:15 (où Moïse déclare : « Je ne leur ai pris aucun âne, et je n'ai fait de mal à aucun d'eux. ») et 1 Samuel 12:3-4 (où Samuel demande : « À qui ai-je pris un bœuf, ou à qui ai-je pris un âne ? Qui ai-je trompé ou volé ? De qui ai-je reçu un pot-de-vin pour fermer les yeux ? »). Le comportement de Mahomet fut tout à fait différent, selon les sources musulmanes.

les réponses aux trois questions ne peuvent être connues *que* d'un prophète, comment al-Husayn (qui n'est *pas* présenté comme un prophète) peut-il les connaître ? Affirmer que quelqu'un qui *n'a pas* accès à une information *y a* néanmoins accès constitue une contradiction.

De cette parodie de logique, il ne fait aucun doute que cette histoire est inventée. Son auteur, soit n'avait pas l'intelligence de percevoir son paradoxe intrinsèque, soit était persuadé que son public était composé de naïfs incapables d'en déceler l'absurdité. Je doute fort qu'aucun commentateur musulman, à travers les âges, n'ait jamais réfuté cette histoire pour des raisons logiques.

La datation des hadiths est bien sûr essentielle à la compréhension des sources et du développement de la logique islamique. Un effort considérable de collecte et de traduction de textes non islamiques en arabe a débuté dès la période omeyyade (661-750 apr. J.-C.). Cet effort s'est considérablement intensifié sous les Abbassides (750-1258 apr. J.-C.). Ainsi, l'influence de la philosophie et de la logique étrangères sur la culture islamique s'est accélérée au fil du temps. De ce fait, on peut s'attendre à ce que les hadiths de la période plus récente fassent preuve d'une logique plus développée que ceux de la période plus ancienne. Il ne s'agit là que d'une hypothèse de ma part, qui pourra être confirmée ou non par l'expérience. Quoi qu'il en soit, même avant toute traduction de textes, une certaine osmose culturelle s'est inévitablement opérée entre les populations et les institutions des peuples conquis et leurs conquérants. Ces derniers ont adopté les institutions existantes, sans les modifier profondément dans un premier temps. Ce n'est qu'avec le temps qu'ils les ont adaptées à leur propre philosophie.

7. La pauvreté intellectuelle de l'islam

En tout état de cause, le droit islamique (appelé charia) repose souvent en grande partie sur les recueils de hadiths, plutôt que sur le Coran. Ces recueils constituent la « loi orale » de l'islam, par opposition à la « loi écrite » du Coran. Il est raisonnable de supposer que l'on puisse trouver une certaine logique dans les hadiths, bien que cette question ne puisse être résolue, rappelons-le, que par une étude approfondie de ces compilations, dont certaines sont volumineuses. On peut toutefois affirmer sans risque d'erreur que la majeure partie de la logique qui apparaît finalement en islam, dans les discussions juridiques menant à la formulation des lois (constituant la charia), a été empruntée aux traditions logiques juives, chrétiennes, puis persanes et grecques, et plus tard indiennes [207]. Cet apprentissage a pu se faire par l'observation de leurs pratiques logiques lors de discussions avec des non-musulmans, ainsi que par l'étude d'enseignements théoriques oraux et écrits. Mais je soupçonne que la logique est entrée en islam principalement par le biais de divers convertis, qui l'ont apportée comme un héritage culturel. Quoi qu'il en soit, même si l'islam a apparemment été peu touché par la pensée logique dans son berceau arabe présumé, il est très vite entré en contact étroit avec les riches traditions des pays que les Arabes et leurs successeurs ont conquis par l'épée, et a pu dès lors absorber et assimiler une grande partie des connaissances de ces autres cultures.

---

207 Hallaq considère que la logique « a fait son entrée dans la théorie juridique » après le XIe siècle (p. 257). Or, il me semble que si cela peut s'avérer vrai pour les efforts conscients d'application de la logique formelle au droit islamique, la logique a dû être utilisée intuitivement et/ou s'y infiltrer de l'extérieur deux ou trois siècles auparavant, dès les débuts du discours juridique, pour la simple raison qu'un tel discours est impossible sans une forme de raisonnement.

Il convient de rappeler que les Arabes n'ont produit aucune réflexion philosophique, du moins par écrit (bien qu'ils aient possédé un alphabet très tôt), avant la fin du VIIIe ou le début du IXe siècle de notre ère, période où la majeure partie des écrits en grec, en persan, en syriaque et peut-être en hébreu, entre autres, furent traduits en arabe (notamment à la demande du calife abbasside al-Mansur, qui régna à Bagdad de 754 à 775). De fait, les Arabes n'avaient pratiquement aucune littérature avant l'apparition du Coran, comme ils le reconnaissent eux-mêmes lorsqu'ils qualifient la période antérieure de « période d'ignorance » (*Jahiliyya*). En bref, pour le dire crûment, les Arabes n'étaient pas un peuple intellectuel, du moins pas avant une période très tardive de l'histoire humaine, comparée à d'autres peuples de leur région. Il n'est donc pas surprenant de constater le manque de logique, et la présence fréquente d'illogisme, dans le Coran et dans de nombreux hadiths. Il n'est donc pas très surprenant que les Arabes, et de même les conquérants ultérieurs [208], aient été très impressionnés par le discours du Coran et des hadiths : ils ne connaissaient tout simplement rien de mieux !

Le fait que les Arabes, puis les conquérants, aient été disposés à apprendre des peuples qu'ils avaient soumis est assurément à leur honneur, et cela a rendu possible leur entrée ultérieure dans le domaine de la philosophie. Cependant, si la philosophie islamique a connu un essor particulier [209]entre le IXe et le XIIe siècle , avec des figures

---

208 Les Turcs qui conquirent plus tard les territoires arabes adoptèrent l'islam, car il leur paraissait supérieur à ce qu'ils connaissaient auparavant. Les Mongols, moins enclins à se convertir, restèrent des souverains largement distants, musulmans de nom seulement, voire pas du tout.

209 Bien sûr, cela concerne les musulmans dans leur ensemble. Les philosophes formaient sans doute une petite

telles qu'al-Kindi (Arabe, env. 801-873), al-Farabi (Turc, env. 872-950) et Ibn Sina (dit Avicenne, Perse, env. 980-1037), sous influences extérieures, elle a rapidement été brutalement interrompue par une forte réaction fondamentaliste. Cette réaction a débuté très tôt, avec l'anti-rationalisme d'al-Ash'ari (Arabe, env. 874-936), et a atteint son apogée plus tard, avec al-Ghazali (Perse, 1058/9-1111). Même si Ibn Rushd (alias Averroès, Andalou, vers 1126-1198) tenta une ultime réfutation de Ghazali, ses écrits eurent peu d'influence sur la pensée musulmane en Orient. La liberté de pensée et la liberté d'expression dans la philosophie islamique ne s'en remirent jamais vraiment. Ce recul s'explique aussi par des causes politiques, notamment les conquêtes mongoles du XIIIe siècle. Dès lors, la philosophie islamique se limita en grande partie à la défense théologique de la foi contre le doute rationnel (et de l'islam contre les autres religions, ainsi que dans les conflits entre sunnites et chiites), et ce rôle essentiel demeure le sien jusqu'à nos jours.

Ce cours des événements peut être décrit comme suit, d'un point de vue plus sociologique. Un peuple considéré comme arriéré (les Arabes) fut soudainement confronté à des fragments de la pensée de sociétés plus avancées (principalement juives et chrétiennes dans un premier temps, puis bien d'autres), ce qui l'amena à une période de progrès spirituel et culturel considérable. Cependant, lorsqu'ils atteignirent les limites du potentiel de développement de leur doctrine fondamentale (le Coran et les hadiths), au lieu de la remettre en question et de la dépasser, ils s'y accrochèrent et l'érigèrent en dogme inébranlable. À ce moment critique, les musulmans renoncèrent en réalité à évoluer intellectuellement et choisirent une stagnation permanente. C'est pourquoi

élite, la masse du peuple demeurant très ignorante. Néanmoins, une certaine connaissance a dû se diffuser.

leurs sociétés stagnèrent politiquement et économiquement par la suite, ne prospérant que par intermittence grâce au pillage d'autres sociétés. Pendant un temps, au cours des deux derniers siècles, il sembla que la modernité occidentale (c'est-à-dire européenne et américaine) pourrait les inciter à réveiller leur propre esprit endormi [210]. Mais ces dernières décennies, nous avons assisté à une réaction violente contre ces influences libératrices, sous la forme de « l'islamisme ».

N'ayant pas consulté les recueils de hadiths ni étudié les développements ultérieurs du droit islamique, je ne peux, pour l'instant, proposer une analyse plus précise de la manière dont la logique s'est intégrée à l'islam. Je me propose toutefois d'examiner brièvement un ouvrage moderne sur le droit islamique et le raisonnement juridique, afin d'en tirer des enseignements sur l'usage de l'argument a fortiori, et éventuellement d'autres formes d'argumentation, en islam. À cet égard, je me référerai principalement à un ouvrage de Hallaq [211], un érudit contemporain dont les livres apparaissent, de prime abord, particulièrement clairs et instructifs.[212]

---

210 Le mouvement Al-Nahda (Renaissance) est un exemple notable de cette tentative de réveil.

211 Arabe, né en 1955 à Nazareth, en Israël. Plus d'informations sur cet auteur : en.wikipedia.org/wiki/Wael_Hallaq .

212 Le reste de cet essai peut être lu dans AFL, chapitre 11. Celui-ci est disponible en ligne à l'adresse suivante : http://www.thelogician.net/A FORTIORI-LOGIC/Islamic-Logic-11.htm .

Références principales

M. Abraham, D. Gabbay et U. Schild. *Analyse de la règle d'inférence talmudique A Fortiori (Kal-Vachomer) à l'aide de l'abduction matricielle.* Studia Logica 92 (3) : 281-364 (2009).

Al-Ghazali, Abou Hamid. *Al-Qistas al-mustaqim* (Le juste équilibre). Trans. Richard J. McCarthy. Boston : Twayne, 1980.

Aristote. *Les œuvres d'Aristote* . Éd. William David Ross. Chicago : Encyclopédie Britannica, 1952.

Arnaldez, Roger. *Fakhr al-Din al-Razi : Commentateur du Coran et philosophe* . Paris : Vrin, 2002.

Bentwich, Norman. *L'hellénisme.* Philadelphie : Jewish, 1919.

Bar-Zeev, Haï. *Une lecture juive du Coran* . Paris : Berg, 2005.

Chernick, Michael. éd. *Essential Papers on the Talmud* . New York : NYU Press, 1994.

Cohen, Rév. Dr. A., éd. *Les Livres Soncino de la Bible.* Londres : Soncino, 1949 (*Samuel*), 1950 (*Rois*).

Cohen, Rév. Dr. A., éd. *Le Chumash de Soncino : Les cinq livres de Moïse avec Haphtaroth.* 2e éd. Londres : Soncino, 1983.

Concordantiae Hebraicae et Chaldaicae. Éd. Dr Salomon Mandelkern. Jérusalem : Shocken, 1955.

Dictionnaire de philosophie. Londres : Pan, 1979.

Encyclopédie Judaïca. Jérusalem : Keter, 1972.[213]

213 Parfois désigné ici par Enc. Jud. ou EJ

Encyclopaedia Judaica . Éd. Michael Berenbaum et Fred Skolnik. 2e éd. Détroit : Macmillan Reference USA, 2007.

Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Les notions philosophiques : Dictionnaire . Paris : PU de France, 1990.

Goltzberg, Stefan. « L'argument A Fortiori dans le Talmud ». Dans : *Logique judaïque* , éd. Andrew Schumann. Piscataway, NJ : Gorgias, 2010.

Hallaq, Wael B. *Une histoire des théories juridiques islamiques : une introduction à* l'usul al-fiqh sunnite . Cambridge : UP, 1997.

Jacobs, Louis. *La pensée rabbinique dans le Talmud* . Londres : Vallentine Mitchell, 2005.

Joseph, Horace William Brindley. *Introduction à la logique* . 2e éd. rév. Oxford : Clarendon, 1916.

Le Coran . Trad. par John Medows Rodwell (1861, 2e éd. 1876). Seattle, Washington : Kindle, 2011.

Lalande, Pierre André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* . Paris : Alcan, 1926. Paris : PUF, 1972.

Lewittes, Mendell. *Principes et développement du droit juif.* États-Unis : Bloch, 1987.

Maccoby, Hyam. *Le créateur de mythes : Paul et l'invention du christianisme.* Londres : Weidenfeld, 1986.

Maïmonide. *Terminologie Logique* (*Makala fi sana'at al mantik – Milot haHigayon*). Trans. Moïse Ventura. Paris : Librairie Philosophique, 1935. Réimprimé, 1982.

Maïmonide, Moïse. *Guide des égarés.* Trad. M. Friedlander. 2e éd. New York : Pardes, 1946.[214]

Malbim, R. Meir Leibush. *Malbim sur Mishley : Commentaire du rabbin Meir Leibush Malbim sur le Livre*

[214] Maïmonide est également connu sous le nom de Rambam, un acrostiche de son nom hébreu, R. Moshe ben Maimon.

des Proverbes. Trad. R. Charles Wengrov et Avivah Gottlieb Zornberg. Jérusalem : Feldheim, 1982.

McWhorter, John. *La puissance de Babel : une histoire naturelle du langage* . Londres : Heinemann, 2002.

Neusner, Jacob. *Littérature rabbinique : un guide essentiel* . Nashville, Tennessee : Abingdon, 2005.

Nouveau Testament, version révisée du roi Jacques . Éd. Brad Haugaard. Seattle, Washington : Kindle, 2008.

Quinton, Anthony. *Francis Bacon* . Maîtres passés. Éd. général. Keith Thomas. Oxford : Oxford UP, 1980.

Schechter, Solomon. *Écrits choisis* . Oxford : East and West Library, 1946.

Schwarz, Adolf. *Der Hermeneutische Syllogismus in der Talmudischen, Litteratur* . Vienne : Israelitisch-Theologischen Lehranstalt , 1901.

Shereshevsky, Esra. *Rachi : L'homme et son monde.* New York : Sepher-Hermon, 1982.

Talmud babylonien de Soncino . Éd. Rabbin Dr I. Epstein. Londres : Soncino, 1952.

Steinsaltz, R. Adin. *Le Talmud. Édition Steinsaltz. Guide de référence.* Trad. et éd. R. Israel V. Berman. New York : Random, 1989.

L'Encyclopédie de la philosophie . New York : Macmillan, 1967.

La Bible de Jérusalem : Les Saintes Écritures. Jérusalem : Koren, 1992.

Les Tehillim de Metsudah. Trad. Rabbi Avrohom Davis. New York : Metsudah, 1983.

La Nouvelle Encyclopédie Britannica : Macropédie . Édition de 1989.

Windelband, Wilhelm. *Histoire de la philosophie antique.* Trad. H.E. Cushman, d'après la 2e édition allemande. New York : Dover, 1956.

Wiseman, Allen Conan. *Un examen contemporain de l'argument A Fortiori impliquant les traditions juives.* Waterloo, Ont. : Université de Waterloo, 2010.

(Certaines références supplémentaires sont mentionnées en notes de bas de page. Veuillez noter que la liste ci-dessus ne constitue pas une bibliographie, mais détaille simplement les ouvrages cités dans le texte.)

Œuvres d'Avi Sion

Avi Sion est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la logique et la philosophie : *Future Logic* (1990) ; *Judaic Logic* (1995) ; *Buddhist Illogic* (2002) ; *Phenomenology* (2003) ; *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010) ; *Volition and Allied Causal Concepts* (2004) ; *Ruminations* (2005) ; *Meditations* (2006) ; *Logical and Spiritual Reflections* (2008-9) ; *A Fortiori Logic* (2013).

Ces ouvrages peuvent être consultés gratuitement sur les sites suivants : www.TheLogician.net et www.AviSionBooks.com.

L'ouvrage « Logique dans la Torah » (2018) peut être consulté en ligne à l'adresse suivante :

www.avisiontorahlogic.bravesites.com.

La liste complète des sites web d'Avi Sion est consultable à l'adresse suivante :

www.avisionlinks.bravesites.com.

Pour toute question ou commentaire, vous pouvez contacter Avi Sion à l'adresse suivante :
avi-sion@thelogician.net