**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.

# Réflexions logiques et spirituelles

**Avi Sion** , Ph. D.

©Copyright Avi Sion , 2008-2009.

Première publication en 2008, révisée et augmentée en 2009, Avi Sion, Genève, Suisse.
Édition CreateSpace 2014

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

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

**Informations de catalogage de la bibliothèque :**

**Sion, Avi.**
**Réflexions logiques et spirituelles**

Pas d'index. Pas de bibliographie.

ISBN 978-1495220951

# Abstrait

*Réflexions logiques et spirituelles* est un recueil de six œuvres philosophiques plus courtes, en deux parties.

La première partie, intitulée **Réflexions logiques** , comprend :

- ***Les Problèmes de l'induction de Hume*** visent à décrire et à réfuter certains des principaux doutes et objections soulevés par David Hume concernant le raisonnement inductif. Cet ouvrage substitue au prétendu problème de l'induction un principe d'induction. Le scepticisme notoire de David Hume reposait sur des erreurs d'observation et de raisonnement relatives à l'induction, la causalité, la nécessité, le soi et le libre arbitre. Ces erreurs sont ici mises en évidence et analysées de manière critique et détaillée, et des théories plus précises et logiques sont proposées. Ce livre réfute également les prétendus paradoxes de l'induction de Hempel et de Goodman.
- ***Brève critique de la déraison de Kant*** , qui propose une analyse critique succincte de certaines idées et thèses épistémologiques et ontologiques saillantes de la célèbre Critique de la raison pure d'Emmanuel Kant, démontre que Kant n'était pas en mesure de critiquer la raison, car il n'en comprenait ni suffisamment le fonctionnement ni ne disposait des outils logiques nécessaires. La réalité transcendantale kantienne, sa dichotomie analytique-synthétique, ses conceptions de l'expérience et de la formation des concepts, ainsi que des formes de la sensibilité (l'espace et le temps) et de l'entendement (ses douze catégories), sont ici soumises à une évaluation logique rigoureuse et se révèlent profondément erronées ; des théories plus cohérentes sont alors proposées en lieu et place de ces idées.
- ***L'ouvrage « À la défense des lois de la pensée d'Aristote »*** aborde, d'un point de vue phénoménologique, de nombreuses objections et idées fausses, tant modernes que bouddhistes, concernant les principes fondamentaux de la logique aristotélicienne. De nos jours, les lois de la pensée d'Aristote font l'objet de nombreuses critiques, tant en Occident qu'en Orient. Il est important d'examiner et de réfuter ces idées dès leur apparition.

La deuxième partie, intitulée **Réflexions spirituelles** , comprend :

- ***« Méditations supplémentaires »*** , qui fait suite au précédent ouvrage de l'auteur, *« Méditations »* , propose des méthodes pratiques et des réflexions théoriques complémentaires sur la méditation et le bouddhisme. Il aborde également certaines questions souvent négligées concernant le bouddhisme, notamment son historicité, l'idolâtrie, le messianisme et son importation en Occident.
- ***Le judaïsme zen*** est une réflexion franche sur les tensions entre raison et foi dans le contexte actuel de la connaissance, et sur la nécessité d'intégrer une méditation de type zen au judaïsme. Cet ouvrage aborde également certaines questions d'éthique et de théodicée.
- ***« Non à Sodome »*** , un essai contre l'homosexualité, utilisant des arguments biologiques, psychologiques, spirituels, éthiques et politiques.

# Contenu


I. Réflexions logiques 5

**Livre 1. LES PROBLÈMES DE HUME AVEC L'INDUCTION 7**

1. Le « problème de l'induction » de Hume 8
2. Le principe d'induction 12
3. Causalité, nécessité et lien 17
4. La psychologie de l'induction 22
5. Le soi ou l'âme 30
6. Libre arbitre 35
7. La dichotomie être-devoir 37
8. Le paradoxe de la confirmation de Hempel 40
9. Le paradoxe de la prédiction de Goodman 49
10. L'induction de l'induction 55
11. La dichotomie corps-esprit de Descartes 59
12. Quelques remarques supplémentaires sur la logique causale 64
13. Addenda (2009) 71

**Livre 2. Brève critique de la déraison de Kant 75**

1. La réalité transcendantale de Kant 76
2. La dichotomie analytique-synthétique 86
3. Théorie de la connaissance 96
4. Expérience, espace et temps 101
5. Les « catégories » de Kant 111
6. Raisonnements 121
7. Comment apparaissent les nombres 129
8. Logique géométrique 133
9. Addenda (2009-10) 138

**Livre 3. À LA DÉFENSE DES LOIS DE LA PENSÉE D'ARISTOTE 141**

1. Les logiciens doivent s'introspecter 142
2. La primauté des lois de la pensée 146
3. Le statut ontologique des lois 151
4. Logique floue 153
5. Déformation d'Aristote 156
6. Non conforme au modèle géométrique 161
7. Une décoction empoisonnée 164
8. Le jeu de la surenchère 168
9. Dans le discours bouddhiste 171
10. Appeler un chat un chat 176
11. Théorie bouddhiste de la causalité 179
12. Une logique formelle du changement 182
13. Critique bouddhiste du changement 184
14. Différentes strates de connaissances 187
15. Impermanence 190
16. Le déni bouddhiste de l'âme 194
17. Le statut des perceptions sensorielles 198
18. Le statut des rêves et des rêveries 202

19. État des conceptions 205
20. Les lois de la pensée en méditation 208
21. Raison et spiritualité 212
22. Addenda (2010) 215
II. Réflexions spirituelles 217
**Livre 4. PLUS DE MÉDITATIONS 219**
1. Allez directement et continuez jusqu'à 220
2. Conscience de la respiration et de la pensée 222
3. Conscience de soi 224
4. Méditation sur soi 226
5. Remarques diverses sur la méditation 229
6. Santé mentale 234
7. Contemplez l'esprit 237
8. Les quatre fondements et la pratique de base 241
9. Transcender la souffrance et le karma 244
10. Contemplez l'âme 246
11. La théorie bouddhiste de l'absence d'âme 249
12. Historicité bouddhiste 254
13. À propos de l'idolâtrie bouddhiste 256
14. Le messianisme bouddhiste 259
15. Assimilation du bouddhisme 261
16. Addenda (2009) 263
**Livre 5. JUDAÏSME ZEN 269**
1. Dieu et la Création 270
2. La Torah et la foi 273
3. Texte biblique et commentaire 278
4. Tradition contre innovation 285
5. Le domaine rabbinique 288
6. Illogisme judaïque 290
7. Méditation juive 296
8. Les Lumières sans idolâtrie 301
9. Les bonnes personnes 304
10. Un monde de miséricorde 307
11. Comprendre l'injustice 309
12. Pardon 313
13. Actions et réactions. 316
14. (Annexe 1) Nombres ronds dans les statistiques de la Torah 319
15. (Annexe 2) La prière dans l'incertitude 333
16. Addenda (2009) 341
17. La logique à la défense du sionisme (2009) 347
18. Le miracle des lumières de Hanoukka : 353
**Livre 6. NON À SODOME 359**
1. Relever le défi 360
2. Définition des homosexuels 362
3. Tendances homosexuelles 365
4. Le rôle biologique du sexe 367

5. Rapports sexuels non reproductifs 369
6. Déviance et souffrance 371
7. Quelques causes probables 373
8. Rationalisations changeantes 376
9. Il est librement choisi 378
10. Sensualité et perversion 380
11. Impureté spirituelle 383
12. L'essence de la sodomie 385
13. Une révolution sociale 387
14. Les défenseurs et les promoteurs de l'homosexualité 390
15. Quelques questions juridiques 392
16. Un appel au recouvrement 395
17. (Annexe) Les rabbins doivent interdire aux homosexuels d'appartenir au judaïsme 397

# Chiffres

1. Un syllogisme avec des propositions géométriques 1 36
2. Terminologie définie et indéfinie 1 56
3. Visualisations de la négation 17 1

# I. Réflexions logiques

*«Venez, et raisonnons ensemble.»*

(Ésaïe 1:18)

# Book 1. LES PROBLÈMES DE HUME AVEC L'INDUCTION

***L'ouvrage « Les problèmes de Hume avec l'induction »*** vise à décrire et à réfuter certains des principaux doutes et objections soulevés par David Hume à l'égard du raisonnement inductif.

Il remplace ce qu'on appelle le problème de l'induction par un principe d'induction.

Le scepticisme notoire de David Hume reposait sur des erreurs d'observation et de raisonnement concernant l'induction, la causalité, la nécessité, le soi et le libre arbitre.

Ces points sont ici soulignés et analysés en détail de manière critique – et des théories plus précises et logiques sont proposées.

Le présent ouvrage comprend également des réfutations des prétendus paradoxes d'induction de Hempel et Goodman.

# 1. Le « problème de l'induction » de Hume

Dans le présent essai, je souhaite formuler quelques observations concernant le prétendu problème de l'induction chez Hume, ou plutôt souligner ses nombreuses difficultés avec ce principe. Je tiens Hume à l'esprit dans tous mes écrits. À au moins deux reprises, je consacre une attention particulière à ses points de vue [1]. Si ailleurs je ne le mentionne pas, ou seulement de manière incidente [2], comme l'un des défenseurs de telle ou telle doctrine en discussion, c'est parce que je privilégie la proposition de théories cohérentes plutôt que de m'attarder sur des théories incohérentes.

David Hume [3]est sans conteste un philosophe stimulant et influent. Dans ses œuvres, il remet en question à maintes reprises des concepts communément admis, tels que la validité de l'induction (notamment la généralisation) ; l'existence ou la connaissabilité de la nécessité naturelle ou de la loi, du lien de causalité ou de la causalité ; et l'existence ou la connaissabilité d'un soi ou d'une personne ; l'indépendance de la volonté vis-à-vis du déterminisme et de l'indéterminisme ; et l'idée qu'un « devoir-être » puisse découler d'un « être » ou soit une forme particulière de « être ».

Il s'agit là, bien sûr, de différentes facettes d'une même attaque contre le bon sens, contre la raison humaine. Je vais maintenant répondre brièvement à chacune de ces objections sceptiques. La question centrale, ou fondamentale, est, à mon avis, celle de la validité de l'induction. Car la plupart des autres problèmes se résolvent par des moyens inductifs. Si l'induction est invalide, il est donc difficile de concevoir comment les autres idées fondamentales de la raison pourraient être justifiées.

Concernant le problème de Hume avec **la généralisation** : Hume [4]doutait de la validité de la généralisation au motif que *l'observation passée de certaines régularités ne garantissait pas leur validité future* . Faire appel à un principe d'uniformité de la nature revenait, selon lui, à un raisonnement circulaire, puisqu'un tel principe ne pouvait être connu que par généralisation.

Selon Hume, une généralisation n'est qu'une réaction mentale instinctive chez l'homme (et même chez l'animal, bien qu'ils le fassent de manière non verbale), une expression de l'attente formée par des expériences répétées de même nature, une sorte d'instinct ou d'habitude psychologique plutôt qu'une méthodologie scientifique épistémologiquement justifiable.

---

1 À savoir, dans *Phénoménologie* , chapitre II (section 5), et dans *Ruminations* , partie I, chapitre 8 (sections 4-7).

2 Voir les mentions dans : *Future Logic* , chapitres 65 et 67 ; *Phenomenology* , chap. I, V, VI et VII ; *Judaic Logic* , chap. 2 ; *Buddhist Illogic* , chap. 7 ; *The Logic of Causation* , chap. 3, 10, 16 et annexe 1 ; *Volition and Allied Causal Concepts* , chap. 2 ; *Ruminations* , partie I, chap. 9, et partie II, chap. 1, 6, 7 ; *Meditations* , chap. 32.

3 Écosse, 1711-76.

4 Dans son *Traité de la nature humaine* (1739-1740) et ses œuvres ultérieures. Le *Traité* est disponible en intégralité à l' adresse http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hume/treatise1.html .

Tout cela pourrait sembler crédible, si l'on ne remarquait pas certaines erreurs flagrantes dans la conception qu'avait Hume de la généralisation, et plus largement de l'induction [5].

*L'erreur de Hume fut de se concentrer sur l'aspect positif de la généralisation et d'ignorer totalement l'aspect négatif de la particularisation* . [6]Ayant inconsciemment assimilé le raisonnement inductif à la seule généralisation à partir de la régularité passée, il considérait naturellement que la possibilité d'une violation de cette régularité (comme c'est souvent le cas) puisse se produire à l'avenir comme la preuve que la généralisation *en tant que telle* est erronée. Or, il ne s'agit là que d'une mauvaise compréhension de la nature de l'induction de sa part.

Il aurait dû le savoir, car Francis Bacon avait déjà, quelque 80 ans auparavant, dans son *Novum Organon* , [7]mis en lumière l'importance capitale de l'« exemple négatif » comme contrepoids à la généralisation excessive et dans d'autres formes d'induction. Hume n'ayant pas saisi cette intuition essentielle, on peut affirmer que sa compréhension de l'induction était fragmentaire et insuffisante.

Toute généralisation est conditionnelle ; on peut inférer une généralité à partir de cas particuliers similaires, *à condition d'avoir recherché et trouvé des preuves du contraire* . Pour généraliser à « Tous les X sont Y », il faut savoir deux choses, et non une seule : (a) que certains X sont Y, et (b) qu'à ce jour aucun X ne semble ne pas être Y. Bien que cette dernière condition soit généralement implicite, elle est absolument essentielle [8].

Si nous découvrions de telles preuves contraires dès le début, avant de généraliser, nous nous abstiendrions tout simplement de généraliser. Si nous les découvrons plus tard, après avoir généralisé, nous sommes alors logiquement tenus de particulariser. Les généralisations synthétiques ne sont pas conçues comme des absolus statiques, mais comme *les meilleures hypothèses disponibles dans le contexte donné des connaissances* . La généralisation est un processus dynamique, étroitement lié à la particularisation ; ce n'est pas un processus figé.

La même logique s'applique à d'autres formes d'induction [9], notamment **l'adduction** . Cette dernière renvoie à une conception plus large de l'induction, partant de n'importe quelle preuve pour aboutir à une hypothèse dérivée (qui peut employer des termes différents de ceux de la preuve). L'hypothèse est confirmée non seulement par la preuve qu'elle explique, *mais aussi par l'absence de preuve contraire et par l'absence d'hypothèses alternatives plus pertinentes* .

Il est important de noter que les données confirmant une hypothèse ne suffisent *pas* à nous la faire croire. La preuve en est simple : lorsqu'une hypothèse est rejetée pour une raison quelconque, les données qui la confirmaient auparavant *continuent* logiquement de la confirmer, et pourtant,

---

[5] Pour une compréhension plus approfondie de ces questions, je renvoie le lecteur à *Future Logic , partie VI. Il est recommandé de lire au moins les chapitres 50 et 55.*

[6] J'ai lu que Karl Popper avait déjà repéré cette erreur.

[7] Angleterre, 1561-1626. Le texte intégral (1620) est publié sur Internet à l' adresse http://etext.library.adelaide.edu.au/b/bacon/francis/organon/complete.html .

[8] Aujourd'hui encore, nombreux sont les auteurs, philosophes et enseignants qui omettent de prendre conscience de cette condition essentielle et de la mentionner lorsqu'ils définissent ou abordent la généralisation. Il est impératif de ne plus jamais la laisser sous-entendue, afin d'éviter la perpétuation de l'erreur de Hume.

[9] En effet, dans l'acte même de formation d'un concept, nous n'y *intégrons pas seulement certains cas, mais en excluons* aussi (même tacitement) d'autres. La pensée comporte toujours un aspect positif et un aspect négatif, bien que ce dernier soit souvent moins manifeste. L'intégration est toujours liée à la différenciation.

l'hypothèse est rejetée malgré cela. Il existe des conditions supplémentaires essentielles qui rendent notre conclusion inductive jusqu'à présent inattaquable, à savoir (je le répète) que nous n'avons à ce jour aucune donnée la contredisant et aucune hypothèse plus appropriée.[10]

La vérité inductive est toujours, de toute évidence, contextuelle. Il est absurde de qualifier l'induction de « peu fiable » sous prétexte qu'elle ne produit pas de vérités aussi certaines et infaillibles que la déduction. Argumenter ainsi revient à prétendre disposer d'un critère de jugement autre que (ou supérieur à) le seul critère véritablement humain : l'induction.

Lorsque la logique inductive nous affirme : « dans le contexte donné des connaissances, l'hypothèse X est la plus probable, comparée aux hypothèses Y, Z, etc. », elle n'ouvre pas la porte à une posture plus sceptique. Car qu'est-ce qu'un tel **scepticisme** , sinon une prétention à une intuition logique et à une hypothèse matérielle ?

Si l'on examine le scepticisme à l'égard de l'induction, on constate qu'il *ne s'agit que d'une tentative de généralisation à partir d'erreurs passées (dans d'autres domaines), sans tenir compte de l'absence d'erreurs, passées ou présentes (dans le domaine considéré)* . Autrement dit, c'est une théorie en soi, susceptible d'évaluation inductive comme toute autre.

La logique inductive a *déjà* pris en considération cette hypothèse sceptique et l'a jugée inférieure, car elle ne tient pas dûment compte des preuves actuelles spécifiques en faveur de X plutôt que de toutes les autres alternatives.

Même si une théorie scientifique n'est jamais absolument certaine, nous devons nous y tenir si elle semble, à un moment donné, être la plus proche de la vérité. Le sceptique ne peut objecter que « la plus proche n'est pas assez proche », car cela reviendrait à considérer (de façon absurde) qu'il possède une théorie plus proche de la vérité que la plus proche !

Hume a bêtement ignoré tout ce raisonnement. Il s'est concentré uniquement sur l'aspect positif et a déploré, à juste titre, que celui-ci ne puisse être considéré comme logiquement définitif et contraignant ! Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'il n'ait pu percevoir aucune « preuve » de la généralisation ou du raisonnement adductif. Si nous définissons mal un processus et que nous ne parvenons pas à le comprendre, il nous semblera forcément erroné.

Lorsque Hume découvrit le manque de fiabilité de l'induction telle qu'il la concevait, il aurait dû chercher une faille dans *sa propre conception* et la modifier, plutôt que de la considérer comme invalide. *Cela* aurait constitué un comportement inductif correct de sa part. Lorsqu'une théorie aboutit à des conséquences absurdes, notre première réaction devrait être de la modifier, et non de théoriser en tant que telle. Au lieu de remettre en question sa propre pensée, Hume s'attaqua à la connaissance humaine en général, déplorant qu'elle ne puisse être « prouvée ».[11]

Bien entendu, la logique – j'entends ici la logique déductive – ne tolère pas une telle contradiction. Si quelqu'un prétend que les moyens humains d'accéder à la connaissance, incluant l'induction et la déduction, sont imparfaits, il faut lui demander comment il est parvenu à cette proposition prétendument irréprochable. On ne peut pas avoir le beurre et l'argent du beurre.

---

[10] Le calcul logique en jeu ne se limite donc pas à une simple dépendance à la « confirmation », mais repose sur un ensemble de considérations beaucoup plus complexe et global, incluant la « non-rejet » et la « compétitivité ». Voir à ce sujet mon essai détaillé « Principes d'adduction » dans *Phénoménologie* (chapitre VII, section 1).

[11] La pensée égocentrique de Hume sur ce sujet et bien d'autres était très semblable à celle de certains philosophes indiens bien plus anciens (notamment le bouddhiste Nagarjuna). Sans parler des sophismes grecs.

*L'argument contre la généralisation est lui-même une généralisation, et donc contradictoire.* On ne peut pas dire : puisque *certaines* généralisations sont manifestement erronées, alors *toute* généralisation est invalide (c'est-à-dire qu'on ne peut être sûr de la validité d'aucune généralisation, ce qui la rend de facto invalide) – car, bien sûr, cet argument est lui-même une généralisation, et donc invalide par lui-même ! Ce dont on peut être certain, c'est qu'une généralisation (comme celle-ci) qui conduit à une contradiction est déductivement invalide.

Lorsqu'on découvre une contradiction dans son raisonnement, ce n'est pas la logique en tant que telle qui est remise en question, mais seulement la pensée du moment. Il est absurde de s'accrocher à une idée particulière et de rejeter la logique. Hume avait davantage confiance en ses notions logiques spécifiques (qui, en réalité, ne l'étaient pas vraiment) qu'en la logique en tant que telle. Le véritable scientifique reste humble et ouvert à la critique.

Comme l'a dit Karl Popper, nos idées et théories doivent être *non seulement vérifiables* , mais aussi falsifiables pour être crédibles et dignes de confiance. Albert Einstein a également fait cette remarque[12] :

> « La croyance en un monde extérieur indépendant du sujet percevant est le fondement de toutes les sciences naturelles. Or, puisque la perception sensorielle ne nous renseigne que de manière indirecte sur ce monde extérieur, ou sur la « réalité physique », nous ne pouvons appréhender cette dernière que par des moyens spéculatifs. Il s'ensuit que nos notions de la réalité physique ne sauraient être définitives. Nous devons toujours être prêts à les modifier – c'est-à-dire à remettre en question le fondement axiomatique de la physique – afin de rendre compte des faits perçus de la manière la plus logique qui soit. »

Si l'on examine le discours même de Hume dans ses ouvrages, on constate que, même s'il nie explicitement la fiabilité de l'induction, il y recourt implicitement du mieux qu'il peut. Autrement dit, il s'appuie sur les faits et la logique, il conceptualise, généralise et propose des théories, il compare ses théories favorites à d'autres interprétations ou explications possibles, il justifie sa préférence par des observations et des arguments, et ainsi de suite. Tout cela relève de l'induction. Ainsi, la méthodologie même qu'il rejette est celle qu'il utilise (quoique de façon imparfaite) – et il en est nécessairement ainsi, car l'être humain ne dispose d'aucune autre méthodologie possible.

Affirmer cela pourrait laisser entendre que l'auto-contradiction est possible. Or, il n'en est rien si l'on considère comment les deux aspects, à savoir la théorie et la pratique, peuvent être contradictoires chez un même individu. Lorsque Hume affirme que l'induction est peu fiable, il entend bien sûr que l'induction, *telle qu'il la conçoit,* est peu fiable ; mais il ne se rend pas compte qu'il *se trompe* [13], c'est-à-dire qu'il existe une *contrepartie* . En effet, il ne semble pas réaliser que sa conception de l'induction *influence* la manière dont il se la forge, autrement dit qu'il s'induit lui-même en erreur.

Bien qu'il nie consciemment la validité de l'induction, il continue inconsciemment et naturellement à l'utiliser. Cependant, ayant choisi (par préjugé) de rejeter l'induction par principe, il ne peut l'étudier avec autant d'ouverture, d'impartialité et de rigueur qu'il l'aurait fait autrement, et il se trompe tant dans sa compréhension que dans son application. Une mauvaise théorie

---

12 Je ne saurais dire exactement où – j'ai trouvé cette citation hors contexte quelque part sur Internet.

13 Ou du moins, de manière incomplète – par exemple en étant conscient du côté positif (par exemple, la constance apparente), mais ignorant du côté négatif (par exemple, la vérification de l'inconstance).

engendre une mauvaise pratique. Et l'inverse est également vrai : de mauvaises pratiques favorisent de mauvaises théories. Il est pris dans un cercle vicieux dont il lui faut un effort d'objectivité considérable pour s'échapper.

Il faut toujours garder à l'esprit que ce qui paraît impossible ou nécessaire à un philosophe (ou à quiconque, d'ailleurs) dépend de sa vision plus globale des choses. Tout philosophe évolue dans le cadre de croyances et de choix fondamentaux. Ceux-ci ne constituent pas une prison éternelle, mais il faut du temps et des efforts pour s'en affranchir. Tôt ou tard, un philosophe se retrouve prisonnier de ses engagements passés, à moins de s'efforcer de rester ouvert et curieux.

# 2. Le principe d'induction

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

Par conséquent, ce « principe » ne peut être considéré que comme une idée heuristique, une règle empirique, une ligne directrice pratique, certes générale, mais imprécise, pour le raisonnement. Il ne formule aucune affirmation spécifique dans un cas particulier. Il nous rappelle simplement qu'il existe (ou qu'il nous semble exister) des « similitudes » dans ce monde de matière, d'esprit et d'âme. Il ne vise pas à nier l'existence de « dissimilitudes » (apparentes). Il ne s'agit évidemment pas d'affirmer que tout est un et identique, ni de nier la multiplicité et la diversité (du moins dans le monde des apparences [14]). Parler d'uniformité dans la Nature ne signifie pas impliquer l'uniformité de la Nature.

*sans aucune « uniformité »* est-il possible ? Un monde de différence universelle, où deux choses ne seraient jamais identiques, est inconcevable. Pourquoi ? Parce que caractériser ainsi le monde reviendrait à faire appel à l'uniformité. Un monde uniformément non uniforme est une contradiction dans les termes. Il faut donc admettre l'existence *d'une certaine* uniformité dans le monde. Le monde n'a pas besoin d'être uniforme en tout point pour que le principe d'uniformité s'applique. Il suffit qu'une certaine uniformité existe.

Étant donné ce degré d'uniformité, aussi minime soit-il, nous pouvons et devons logiquement parler de généralisation et de particularisation. Il existe bel et bien des « uniformités » ; par conséquent, nous devons les prendre en considération dans notre construction de la connaissance. Le principe d'uniformité n'est donc pas une idée farfelue, comme Hume semble le suggérer. Il s'agit simplement d'une première tentative des philosophes pour expliquer l'induction ; une première tentative, certes, mais certainement pas la dernière. Vient ensuite un traitement formel et détaillé du sujet. Celui-ci se fonde sur des spécificités, symbolisées par X et Y, et sur la logique rigoureuse.

***Le principe d'uniformité*** n'est pas une généralisation de la généralisation ; il ne s'agit pas d'un raisonnement circulaire, contrairement à ce que prétendent certains critiques. En quoi consiste-t-il ? Simplement ceci : ***lorsque nous constatons une uniformité dans notre expérience ou notre pensée, nous pouvons aisément supposer que cette uniformité se maintient jusqu'à ce***

---

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

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

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

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

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

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

Hume doutait de la validité de la généralisation car il estimait que nous n'adoptons une proposition générale comme « Tous les X sont Y » *que* sur la base du cas particulier correspondant « Certains X sont Y ». Or, si ce dernier suffisait *à* établir (inductivement) la première, alors face à une contingence telle que « Certains X sont Y et d'autres ne sont pas Y », nous serions autorisés à généraliser aussi bien les cas particuliers positifs que négatifs, et nous nous retrouverions face à une contradiction [15]dans notre connaissance, à savoir : à la fois « Tous les X sont Y » et « Aucun X n'est Y ».

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

Le principe d'uniformité doit être considéré comme une application d'un principe beaucoup plus vaste et important, que l'on peut appeler simplement ***le principe d'induction*** (par opposition au problème de l'induction). Ce principe fondamental pourrait être formulé ainsi : ***étant donné une***

---

15 Ou plus précisément une contradiction.

***apparence quelconque, on peut la considérer comme réelle, jusqu'à ce qu'elle soit démontrée illusoire*** .[16]

C'est le principe fondamental de la logique inductive, dont toutes les autres dérivent tant par leur forme que par leur contenu. Et c'est ainsi que tous les êtres humains fonctionnent en pratique (à de rares exceptions près, comme Hume, qui cherchent à paraître plus intelligents que leurs pairs). Il constitue, avec les trois lois de la pensée d'Aristote, le principe méthodologique suprême, tant pour la pensée ordinaire que pour la pensée scientifique, quel que soit le domaine étudié [17].

On pourrait en effet interpréter ce principe d'induction comme ***la quatrième loi de la pensée*** . De même que les trois lois proposées par Aristote sont en réalité trois facettes d'une seule et même loi, cette quatrième loi doit être considérée comme implicite dans les trois autres. L'induction étant l'aspect le plus pragmatique de la logique, ce principe constitue le fondement le plus concret du discours rationnel.

Le principe d'induction est une vérité phénoménologique, car il ne présuppose pas d'emblée que les données de l'apparence soient réelles ou illusoires, matérielles ou mentales, pleines ou vides, etc. C'est un principe parfaitement neutre, sans préjugés quant au contenu éventuel de l'expérience et de la connaissance rationnelle. Il ne s'agit pas d'une vision du monde particulière, ni d'une hypothèse *a priori* sur le contenu de la connaissance.

Cependant, dans un second temps, après réflexion, ce même principe privilégie l'hypothèse de la réalité à celle de l'illusion. Ce biais intrinsèque est non seulement utile, mais aussi (et c'est un point crucial que les sceptiques doivent comprendre) d'une solidité logique à toute épreuve, comme le démontre clairement le raisonnement suivant :

Ce principe est évident, car le nier est contradictoire. Si quelqu'un affirme que *toute apparence est illusoire, c'est-à-dire irréelle* , ce qui signifie que toute notre connaissance supposée est fausse, cette personne prétend posséder une certaine connaissance de la réalité (à savoir, la connaissance que tout est irréel, inconnaissable) – et se contredit donc. Il s'ensuit que la *cohérence n'est possible* qu'en admettant notre capacité à connaître certaines choses (ce qui n'implique pas de tout connaître).

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

---

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

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

Si nous n'adoptions pas cette position, selon laquelle l'apparence tend vers la réalité plutôt que vers l'illusion, nous serions prisonniers d'un agnosticisme inextricable. Tout serait « *peut-être réel, peut-être illusoire* », sans issue. Or, une telle posture problématique constitue elle-même une prétention à la connaissance, au même titre que l'affirmation que tout est illusoire, et est donc également incohérente. Il s'ensuit que l'interprétation de l'apparence comme réalité, jusqu'à preuve du contraire, est *la seule* alternative plausible.[18]

Si l'apparence n'était pas, du moins *d'emblée* , admise comme réalité plutôt que comme illusion ou source de problèmes, nous la nierions ou la remettrions en question sans raison valable – et pourtant, nous conférerions à cette négation ou à ce doute injustifié le statut de vérité première qui n'a pas besoin d'être justifiée. Ce serait une posture arbitraire et contradictoire – une imposture se faisant passer pour une intuition logique. Tout discours *doit* partir d'une vérité admise – et dans ce cas, la vérité la plus crédible et la plus cohérente est la présomption que l'apparence est la réalité, jusqu'à preuve du contraire.

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

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

> Notez bien que je ne conçois pas l'apparence de la même manière qu'Edmund Husserl, comme quelque chose *d'initié* et d'intrinsèquement mental ; une telle conception est plus proche de Hume, voire de Berkeley, que de la mienne.
>
> Le fondement de la phénoménologie de Husserl et le mien diffèrent par la primauté accordée aux concepts de conscience et de sujet de la conscience. Ma propre approche se veut la plus neutre possible : les apparences sont d'abord considérées comme de simples « ce qui apparaît », sans les juger d'emblée comme des « contenus de la conscience de quelqu'un ». En revanche, chez Husserl, le contexte plus large de l'apparence est dès le départ considéré comme partie intégrante de celle-ci.
>
> Pour moi, le contenu précède l'apparition, et *ce n'est qu'ensuite* , par déduction, par inférence inductive, ou plus précisément par intuition (un acte de conscience réflexif,

---

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

secondaire et additionnel), que nous prenons conscience du contexte de la conscience et du sujet conscient. À ce stade ultérieur, nous revenons en arrière et qualifions l'apparition de « contenu de » la conscience, c'est-à-dire de quelque chose dont l'apparition (mais non l'existence) est rendue possible par un acte de conscience d'un sujet. Le contenu est chronologiquement premier, le contexte est secondaire.

Dans la philosophie de Husserl, le fait de conscience et son sujet sont présents dès l'origine, dès l'apparition de la conscience. L'erreur de Husserl, à mon sens, est de confondre ordre logique et ordre chronologique, ou encore ordre ontologique et ordre épistémologique. Certes, logiquement et ontologiquement, l'apparition implique la conscience et l'existence d'un être conscient ; mais chronologiquement et épistémologiquement, ces deux éléments se succèdent.

De cette différence découle le fait que son approche est plus subjective que la mienne, et la mienne plus objectiviste. Notons toutefois que, dans ses œuvres plus tardives, Husserl s'est efforcé de plus en plus de passer d'un subjectivisme implicite à un objectivisme explicite.

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

L'induction est une réponse flexible à l'évolution des données, un effort constant d'adaptation intelligente aux faits apparents. Rares sont les logiciens et les philosophes qui réalisent, ou prennent en considération, que l'une des disciplines principales de la logique inductive est **l'harmonisation** . Ils abordent l'observation et l'expérimentation, la généralisation et l'adduction, ainsi que la déduction, avec une perspicacité et une habileté variables, mais la logique de résolution des contradictions parfois rencontrées par ces autres moyens inductifs leur est pratiquement inconnue, ou du moins très peu discutée ou étudiée. Cette ignorance, ou cet aveuglement face à une composante cruciale de l'induction, a engendré de nombreuses théories erronées [19].

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

---

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

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

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

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

# 3. Causalité, nécessité et lien

L'un des principaux points d'achoppement de la critique de l'induction par Hume concerne son traitement de **la causalité** . Ce n'est pas un hasard, car l'une des fonctions les plus importantes de l'induction est de trouver et d'établir des relations causales. Si nous nous penchons maintenant sur cette question, nous retrouvons presque exactement la même erreur de la part de Hume.

Il définit la causalité comme une « conjonction constante », ignorant son aspect inverse ( *a contrario* ), tout aussi important. En réalité, la causalité (dans sa forme la plus stricte) de Y par X se définirait ainsi : « X est toujours accompagné ou suivi de Y » (aspect positif), *et* « non X est toujours accompagné ou suivi de non Y » (aspect négatif).

La conjonction constante de *la présence* de X et Y ne suffirait pas à elle seule à établir une relation de causalité entre eux ; il faudrait également constater que *leurs absences* sont liées de la même manière. Ceci est vrai, du moins, dans le cas de la détermination la plus forte de la causalité, appelée causalité complète et nécessaire. Il existe certes des déterminations moindres, mais celles-ci comportent elles aussi un aspect positif et un aspect négatif, et l'argument leur est donc également valable [20].

Définir la causalité, comme le faisait Hume, en se référant uniquement à son aspect positif, reviendrait nécessairement à fragiliser le lien en jeu. C'est l'aspect négatif qui confère toute sa force à l'aspect positif. La question est à double tranchant. Si l'on se concentre uniquement sur la causalité complète et que l'on ignore la causalité nécessaire sous-jacente, il n'est pas étonnant que l'on (comme Hume) ne perçoive aucune « nécessité » dans la causalité.[21]

L'idée de causalité implique donc non pas une, mais deux généralisations : une conjonction apparemment constante entre X et Y, *et* une conjonction apparemment constante entre la négation de X et la négation de Y. Il est important de noter que l'on ne peut parler de « conjonction constante » sans admettre la généralisation.

On ne peut parler de causalité sans tenir compte de la présence et de l'absence de la cause et de l'effet présumés. Je dis « présumés » car il est incorrect de qualifier les deux événements ou choses concernés de cause et d'effet tant qu'ils n'ont pas été formellement établis comme tels [22]. Une cause est généralement comprise comme ce qui *influe sur autre chose* , c'est-à-dire ce qui a un effet sur autre chose. Si quelque chose n'a aucun effet, on ne peut pas légitimement le qualifier de cause.

---

20 Comme je le démontre en détail dans mon ouvrage *La logique de la causalité.*

21 En effet, si l'un ou les deux éléments X et Y sont catégoriquement constants, la conjonction constante de X et Y est formellement vraie, même si les deux éléments sont indépendants l'un de l'autre. Pour que la constance s'applique spécifiquement à la conjonction de X et Y, il doit exister une inconstance dans les circonstances opposées.

22 De nombreux arguments fallacieux contre la causalité consistent à désigner les éléments considérés comme cause et effet avant même qu'il ait été démontré qu'ils le sont.

Une autre façon d'exprimer cela est de souligner que l'expression « conjonction constante » est très ambiguë, car elle ne précise pas le sens. À première vue, elle signifie que la cause (X) est toujours suivie (ou accompagnée) par l'effet (Y) – c'est-à-dire « si X, alors Y ». Mais après réflexion, elle peut aussi désigner le sens inverse, à savoir que l'effet implique (ou présuppose) toujours la cause – c'est-à-dire « si Y, alors X ». En dernière analyse, la compréhension correcte (pour la forme la plus forte de causalité) est que les deux sens doivent être envisagés – car cela garantirait la double condition de causalité mentionnée plus haut ; c'est-à-dire que la relation possède à la fois un aspect positif et un aspect négatif (puisque « si Y, alors X » peut être opposé à « si non-X, alors non-Y »).

L'expression « conjonction constante » ne serait une description correcte de la causalité (nécessaire et complète) que si elle était comprise dans cette double acception. L'imprécision de la phrase permet à Hume de la traiter comme signifiant simplement « chaque occurrence de C est associée à une occurrence de E », alors que, simultanément, elle nous est inconsciemment présentée comme une constance réciproque de la conjonction, incluant « chaque occurrence de E est associée à une occurrence de C ». Du fait de cette dissimulation du sens tacite, nombre d'affirmations sceptiques de Hume concernant la causalité semblent superficiellement crédibles, alors qu'elles ne le sont pas.

Du fait du caractère vague de son analyse, Hume ne semble considérer que les causes complètes comme des causes, ignorant totalement les causes partielles. De plus, il paraît avoir complètement négligé la causalité nécessaire et contingente. Ces soupçons sont alimentés par sa définition de la causalité comme « conjonction constante ». Une telle définition ne prend pas en compte les causes partielles positives, ni les causes nécessaires et contingentes négatives. Elle ne couvre qu'une infime partie du domaine de la causalité. (Et bien sûr, comme nous le verrons plus loin, elle ignore également la causalité indéterministe, c'est-à-dire la volition.)

Hume soutient par ailleurs que la généralité de la conjonction ne se confond pas avec **la nécessité** . Si deux choses *sont* constamment conjointes, cela ne signifie pas qu'elles *doivent l'être* nécessairement. C'est exact, mais soulever cette objection revient à méconnaître la relation logique précise entre la modalité actuelle (« sont ») et la nécessité (« doivent être »). Ce sont deux *catégories modales* , et leur relation est simplement la suivante : la nécessité est *plus générale que* l'actualité, tout comme l'actualité est plus générale que la possibilité.

Autrement dit, affirmer la « nécessité » d'une relation revient à généraliser davantage que d'affirmer son actualité « générale ». Il s'ensuit que si l'on admet la signification et la validité d'une conjonction d'actualité générale, il faut également les admettre pour la conjonction de nécessité, plus marquée. Si la généralisation peut aller aussi loin, elle peut en principe aller encore plus loin. Accepter l'une sans l'autre, sous prétexte que la nécessité est plus abstraite (plus élevée sur l'échelle modale) que l'actualité générale, serait arbitraire. Il n'y a aucun fondement logique à une approche sélective comme celle de Hume.

En effet, lorsque Hume nie la possibilité de la connaissance humaine de la nécessité (admettant tout au plus une généralité, et encore), que fait-il en réalité sinon revendiquer lui-même une nécessité ? Après tout, l'impossibilité (c'est-à-dire la négation de la possibilité) est simplement la forme négative de la nécessité (c'est-à-dire la nécessité de la négation). Par conséquent, Hume se trouve ici encore une fois dans une situation d'inextricable contradiction.

De plus, il est logiquement impossible de nier la nécessité tout en admettant la possibilité. Dès lors qu'on admet certaines choses comme possibles (car leur réalité l'implique logiquement), il

faut également admettre que d'autres sont impossibles. Autrement dit, toute possibilité a ses limites. Si tout était possible, rien ne le serait, car les contradictions s'entremêleraient. Par conséquent, nier toute nécessité est une position logiquement intenable.

Il existe une autre manière dont l'approche sceptique de Hume concernant la causalité se rapporte à son problème avec l'induction. Il demande à plusieurs reprises sur quelle base nous croyons en une « **connexion** » causale. Selon lui, tout ce que nous observons et pouvons observer, ce sont les coïncidences de la conjonction ; *nous n'observons jamais et ne pourrons jamais observer de lien entre les choses jointes* .

La connexion n'est pas un fait observable à partir duquel on peut généraliser, même en admettant la validité de la généralisation. La causalité est, au mieux, suggère-t-il, une généralisation de la conjonction – mais elle ne nous apprend rien sur un lien sous-jacent plus fort, qui est pourtant ce que nous entendons communément par causalité. L'idée de connexion est donc une projection a posteriori d'une force obscure sur un rapport essentiellement statistique ; elle présuppose quelque chose qui dépasse ce qui est empiriquement établi.

En réponse, il convient de préciser d'emblée que la « conjonction » n'est pas un objet concret, mais une abstraction. Phénoménologiquement, elle renvoie à l'apparition de deux objets côte à côte dans un certain contexte. Le terme ne désigne pas un phénomène, quelque chose doté de qualités sensibles en soi ; il renvoie plutôt à une relation entre des phénomènes (ou, de même, d'autres apparences ou concepts) que nous projetons pour les unifier à des fins rationnelles. C'est un outil de raisonnement.

Le terme « connexion » est lui aussi abstrait. On peut donc se demander pourquoi Hume reconnaît la conjonction mais pas la connexion. La réponse tient au fait que cette dernière est une abstraction plus complexe que la première. La connexion n'est pas aussi directement liée à l'observation que la conjonction. Elle exige davantage d'imagination pour être appréhendée, car elle renvoie à des propriétés collectives plutôt qu'individuelles des choses.

Il est vrai, comme le suggère Hume, que la causalité (c’est-à-dire la causalité déterministe, par opposition à la volonté) n’est jamais connue ni connaissable dans les cas individuels, sauf par la connaissance du comportement de catégories d’objets. Par conséquent, la causalité ne peut être une généralisation des liens individuels perçus, mais seulement une généralisation à partir de conjonctions individuelles. La notion de lien est davantage une construction rationnelle et descendante qu’une construction empirique et ascendante. Elle est imaginée à partir de nombreuses observations, et non simplement observée.

Même si Hume l'a correctement compris, son objection à la connexion n'a aucun poids, car selon la logique inductive (c'est-à-dire les principes de l'adduction), nous pouvons imaginer n'importe quelle chose que nous choisissons comme hypothèse, et l'affirmer comme vraie, pourvu qu'elle reste compatible avec toute l'expérience (tant du côté positif que négatif), significative, cohérente avec elle-même et avec toutes les autres connaissances empiriques et abstraites, et plus cohérente, pertinente [23]et crédible que toutes les hypothèses alternatives.

---

[23] La pertinence, ici, ne se limite pas à la simple compatibilité entre la thèse et les données empiriques ; pour être pertinente, la thèse doit en impliquer certaines et, inversement, être ainsi confortée par elles. Elle est donc utile, car elle contribue à expliquer les données. Et elle doit être plus utile que d’autres thèses, car si sa pertinence et sa solidité se limitent à celles de ses alternatives, elle demeure problématique (c’est-à-dire qu’il est impossible de trancher entre elles).

Autrement dit, Hume refuse ici de comprendre que la majeure partie du savoir humain repose sur l'abstraction et l'imagination. Il ne saisit pas que cela est parfaitement légitime, pourvu que ce savoir soit correctement encadré par les règles de l'adduction. La généralisation directe à partir de l'expérience n'est qu'une forme d'induction, la plus simple. Plus largement, on a le processus d'adduction, c'est-à-dire la formulation d'hypothèses complexes et leur vérification répétée, tant expérimentale que rationnelle.

L'idée de lien causal n'est qu'une hypothèse parmi d'autres. Il ne s'agit pas d'une généralisation directe tirée de l'expérience, comme la « conjonction constante », mais d'une déduction empirique tout à fait légitime et courante. C'est une construction rationnelle que nous jugeons utile à notre compréhension, cohérente avec toutes les données empiriques dont nous disposons et cohérente en elle-même. Autrement dit, la genèse du concept de lien est conforme à la méthode scientifique.

Une objection courante est la suivante : « La nuit succède au jour et le jour à la nuit, mais nous ne disons pas que le jour cause la nuit ni l'inverse. » En effet, plus généralement, toute chose impermanente est inévitablement suivie, tôt ou tard, par sa négation ; mais nous ne considérons pas de telles séquences d'événements comme conséquentialistes. La séquence n'est pas toujours la conséquence. Par conséquent, la causalité est pour nous bien plus qu'une simple conjonction répétée. Nous avons besoin d'une notion de connexion, qui dépasse celle de simple conjonction constante, pour pouvoir exprimer cette pensée importante. Il ne s'agit pas d'une tautologie.

On pourrait ajouter que la notion de « lien » n'est généralement pas perçue comme un concept général, un même élément abstrait présent dans tous les cas particuliers de causalité. En pratique, un élément spécifique et relativement concret est identifié dans chaque cas comme étant le lien opérant. Une analyse plus précise est nécessaire pour déterminer la nature de ce lien. Par exemple, dans le cas du jour et de la nuit, l'élément commun est la lumière du soleil et la rotation de la Terre, à quelques exceptions près lors des éclipses dues à la lune.

Ainsi, on peut dire que les phénomènes du jour et de la nuit sont dus à l'action de causes communes. Leur conjonction constante s'explique par le fait qu'ils sont tous deux des effets alternatifs de certains autres phénomènes. Ils doivent se succéder, car ils ne peuvent se produire simultanément. Dans certaines circonstances, l'un se produit ; dans les autres, c'est l'autre. Le Soleil, la Terre orientée dans une direction et la Lune dans une autre donnent le jour ; la Terre orientée dans l'autre direction donne la nuit ; et ainsi de suite.

On peut généraliser cet exemple en disant que la conjonction constante ne doit être considérée que comme un premier *indicateur* de causalité. Elle est généralement révélatrice de causalité, constituant la catégorisation initiale par défaut. Cependant, dans certains cas, il faut admettre que les phénomènes conjoints se succèdent en raison d'un troisième facteur (ou ensemble de facteurs), avec lequel ils sont tous deux constamment conjoints. Ils ont une ou plusieurs causes communes, ou conjonctions constantes, qui expliquent plus précisément leur surprenante régularité de succession.

Dans de tels cas, nous ne qualifierions pas les deux phénomènes de « directement » liés causalement (même s'ils alternent invariablement). Nous considérerions plutôt chacun d'eux comme étant effectivement lié causalement au troisième phénomène (ou ensemble de phénomènes) [24]. Ainsi, notre idée de lien causal est une sous-catégorie de la conjonction

[24] On peut alors également dire que les deux phénomènes sont liés causalement «indirectement» *par* le biais du troisième phénomène.

constante, et non un mystérieux additif universel à celle-ci. C'est pourquoi nous avons besoin de deux concepts distincts.

Si l'on prend la peine d'analyser le discours de Hume lui-même, on y trouvera assurément des milliers de concepts et de croyances *aussi abstraits que* celui de lien de causalité qu'il dénonce avec tant de mépris [25]. Son acharnement à attaquer cette abstraction particulière n'est qu'un refus arbitraire de reconnaître la validité d'arguments parfaitement rationnels. Il n'apporte aucune preuve ni raison solide démontrant que ce concept est plus fragile que ceux qu'il accepte lui-même. Nous ne devons pas tolérer un tel double discours.

La généralisation et l'adduction sont tout aussi justifiées et, logiquement, ce sont des processus très proches. En effet, chacune pourrait être considérée comme un cas particulier de l'autre. On ne peut admettre l'une et rejeter l'autre. On ne peut plus ou moins admettre l'une et plus ou moins rejeter l'autre. Elles sont essentiellement identiques. Toutes deux sont *indispensables . et* des moyens incontournables de la connaissance humaine, essentiellement conceptuelle et théorique. Nul ne saurait prétendre les critiquer rationnellement sans y recourir.

Des penseurs comme Hume nourrissent une insatisfaction obsessionnelle face au caractère provisoire et incertain inhérent à la connaissance induite, car leur esprit étroit est fermement ancré dans l'idée que seule la déduction permet d'obtenir une « preuve ». Rien n'est plus faux. La plupart, voire la totalité, des vérités apparemment déduites reposent, dans une certaine mesure, sur l'induction à partir de l'expérience. La déduction n'est qu'un outil parmi d'autres dans la démarche essentiellement inductive de la connaissance humaine. Même l'empiriste le plus fervent ne peut formuler aucune idée sans recourir à l'induction.

La validité (et la nécessité) de l'induction est égale à celle de la déduction. La déduction n'est en aucun cas supérieure à l'induction. La validation de la déduction (c'est-à-dire la science de la logique déductive, incluant les lois de la pensée) repose sur une multitude d'inductions. La validation de l'induction repose également sur une multitude d'inductions. Dans les deux cas, nous nous appuyons sur notre *intuition logique* , sur ce qui paraît logique et crédible, ou non, ainsi que sur une masse d'informations.

Les sceptiques ne peuvent refuser de tels raisonnements logiques sans faire appel à cette même faculté en nous. Lorsqu'un sceptique affirme qu'une idée ou une croyance est ou n'est pas logique, crédible, fiable, convaincante, prouvable, valide, ou quoi que ce soit de ce genre, il invoque une intuition logique et nous invite à faire de même. Nous pouvons être d'accord ou non. Il ne peut en aucun cas prétendre agir au-delà de l'intuition logique. Il n'est pas surhumain, doté de privilèges particuliers.

---

[25] Pour n'en citer qu'une : la notion d'« association » d'idées. Quel est le contenu concret de ce terme abstrait ? L'« association » possède-t-elle une qualité sensible, comme une couleur, une mélodie, une odeur, un goût ou une sensation ? Manifestement non – et pourtant, Hume recourt abondamment à cette abstraction. Elle constitue même pour lui la force principale (une autre abstraction) à l'œuvre dans la mécanique des idées qu'il souhaite instituer en psychologie, à l'instar de la méthode newtonienne en physique.

# 4. La psychologie de l'induction

Hume s'est efforcé de discréditer la science de l'induction en psychologisant notre compréhension de celle-ci. Certes, il existe une psychologie de l'induction, puisque l'être humain possède un psychisme et induit. Mais Hume a tenté de réduire l'induction à des mécanismes psychologiques, c'est-à-dire de substituer une psychologie de la pensée inductive à la logique de la pensée inductive. Il a proposé une description qui éliminait de fait toute possibilité d'évaluation et de prescription. Il cherchait à saper définitivement toute tentative de validation de l'induction.

Dans cette optique, Hume a proposé une théorie psychologique **Hume concevait** la **généralisation** comme une simple réaction quasi mécanique ou instinctive d'attente, due à des empreintes répétées dans l'esprit ; il s'agissait, en réalité, d'une habitude acquise. Essentiellement, Hume soutenait que l'expérience répétée de cas X qui sont Y nous pousse à conclure que tous les X sont Y (c'est-à-dire à nous attendre à ce que les cas encore inconnus se conforment à l'expérience passée), même si, en principe, les choses pourraient très bien (et souvent le font) se dérouler autrement.

Or, selon la logique inductive, la théorie de Hume n'est qu'une hypothèse qui doit, comme toute hypothèse, être confirmée à maintes reprises et jamais infirmée. Hume ne peut la considérer comme exempte ou transcendante de la logique inductive ; elle y est soumise, au même titre que toute autre théorie. En réalité, il n'existe pas de pulsion psychologique telle que celle que Hume imagine – et sa théorie en est la preuve même, puisqu'il est conscient que les choses peuvent (et souvent se déroulent) différemment de ce qui était prévu.

Il est important de noter qu'en pratique, bien que nous généralisions fréquemment, nous le faisons souvent avec prudence, pleinement conscients que nous pourrions avoir des raisons de changer d'avis ultérieurement. De plus, nous nous abstenons souvent de généraliser, soit par crainte de précipiter les choses, soit parce que nous avons déjà connaissance d'éléments contraires. Enfin, il nous arrive fréquemment de particulariser après avoir généralisé, suite à la découverte de nouveaux éléments qui contredisent nos conclusions.

Il découle de ces simples considérations que *l'affirmation de Hume concernant une loi psychologique est empiriquement inexacte* . Il s'agit d'une observation erronée, d'une généralisation hâtive tirée d'une introspection limitée ou sélective. Non seulement elle n'explique pas le phénomène de généralisation, ni ne dispense d'un traitement logique et épistémologique de la question, mais c'est une affirmation psychologique erronée, une psychologie incorrecte.

Une autre tentative de psychologisation réductionniste fut celle de Hume de réduire la causalité à une simple **association d'idées** . En substance, cela suggère que Hume avait une difficulté personnelle à distinguer le fait de la causalité de notre manière d'y accéder ; confondant les deux, il tenta de les amalgamer.

*reposait* sur sa conviction que ce que nous percevons (lorsque nous semblons percevoir le monde) n'est pas une réalité extérieure, mais une image de cette réalité produite par l'esprit grâce aux sensations. Du fait de cette analyse erronée (car incohérente et contradictoire) du processus expérientiel, certains lui attribuent une certaine crédibilité lorsqu'il affirme que la causalité n'est qu'une simple association d'idées.

Hume a en effet adopté la théorie de la connaissance humaine de John Locke comme point de départ. Cette théorie semble, il faut l'avouer, relever du bon sens : nous possédons des sens et ceux-ci produisent, de toute évidence, des images et des souvenirs. Or, elle constitue le fondement de la vision du monde que l'on appelle aujourd'hui réalisme naïf (ou matérialisme acritique). Elle paraît raisonnable, mais à y regarder de plus près, elle se révèle fragile.

Si les sens produisent réellement dans notre esprit des images du monde extérieur, il s'ensuit que nous n'avons aucune connaissance directe de ce monde, mais seulement une connaissance de ces images (ce terme englobant ici toutes les modalités phénoménales, c'est-à-dire non seulement la vue, mais aussi l'ouïe, l'odorat, le goût et les diverses sensations tactiles). Dès lors, comment pouvons-nous avoir connaissance des sens corporels, et sur quelle base pouvons-nous affirmer l'existence d'un monde au-delà ? C'est un dilemme apparemment insoluble.

À première vue, affirmer que notre rapport cognitif au monde extérieur est médiatisé par les idées semble anodin. Il paraît évident que nos idées, ou du moins la plupart d'entre elles, « représentent » ou « correspondent » d'une manière ou d'une autre au monde. Mais à y regarder de plus près, une telle conception de la constitution et de la justification de notre connaissance est logiquement intenable. Comment prétendre que nos idées sont représentatives ou correspondantes à la réalité si nous n'avons aucun contact direct avec elle pour porter ce jugement ? Comment, en effet, prétendre que nos idées ne représentent *pas* ou ne correspondent pas à la réalité ? Nous semblons condamnés à une ignorance totale.

À son crédit, Hume (contrairement à Locke [26]) a pris conscience de la difficulté insurmontable que soulevait la théorie de la connaissance fondée sur le sens commun. À son crédit, en revanche, il a tiré un profond scepticisme de cette énigme, car il supposait de fait qu'il n'existait aucune autre approche. Autrement dit, plutôt que de considérer l'approche théorique particulière de Locke comme la cause du dilemme, il voyait dans ce problème une raison définitive de douter de toute connaissance humaine en tant que telle.

Le fait qu'un doute aussi radical puisse remettre en question sa propre faculté de connaissance et de conclusion ne semble pas avoir effleuré l'esprit de Hume (ou pas suffisamment). Car, bien que désormais fondamentalement sceptique, il continua de rechercher et de revendiquer la connaissance. Mais il ne s'efforça guère de trouver une solution au problème inhérent. Il ne découvrit jamais la solution rendue possible par une approche phénoménologique.[27]

---

[26] Je simplifie un peu, car en réalité, Locke était plus ou moins conscient du problème, tout comme Berkeley après lui (et avant Hume). Le philosophe le plus à blâmer est peut-être Descartes. Mais je ne peux pas ici entrer dans les détails historiques.

[27] Cela s'est produit bien plus tard dans l'histoire de la philosophie. Même Emmanuel Kant, successeur intellectuel de Hume, n'a jamais saisi la phénoménologie, mais a plutôt élaboré un système philosophique complexe qui a accentué le fossé entre apparence et réalité. Précisons que lorsque j'emploie ce terme, je ne fais pas nécessairement référence aux tentatives hégéliennes ou husserliennes de phénoménologie, bien que ces deux philosophes postérieurs y aient certainement joué un rôle important.

Cette approche est résumée par le *principe d'induction susmentionné* , qui amorce la recherche de la connaissance à partir des apparences plutôt que des perceptions sensorielles. Le terme « apparences » désigne le contenu de la conscience indépendamment de sa source ; il est donc dépourvu de présuppositions, contrairement à celui de « perceptions sensorielles ». Il ne s'agit pas d'une question verbale, mais d'une question d'organisation de la connaissance, il est important de le noter. Dans une perspective phénoménologique, la théorie de Locke sur les sensations et les idées n'est rien d'autre qu'une tentative d'explication de certaines apparences. Considérées sous cet angle, les difficultés qu'elle soulève semblent bien moins insurmontables.[28]

Tout ceci n'est dit ici que pour expliquer pourquoi Hume était plus ou moins contraint d'opter pour une réduction de la causalité à une « association d'idées ». Puisque son point de vue *dissociait de fait* les idées de leurs objets, il ne pouvait parler des objets eux-mêmes sans éprouver un certain malaise, et il se trouvait en quelque sorte contraint de discuter des idées.

Il convient toutefois de souligner que pour nous, affranchis du dilemme posé par la théorie de Locke grâce à une approche plus phénoménologique, le tableau est tout autre. Nous pouvons logiquement distinguer les idées des objets qu'elles désignent – qu'ils soient physiques, mentaux ou spirituels. Bien que les idées puissent concevablement toujours apparaître selon certaines séquences, cela ne constitue pas pour nous une raison suffisante pour affirmer que les objets qu'elles désignent sont liés causalement.

Là encore, nous devons appliquer des critères déductifs et inductifs pour trancher la question.

D'emblée, il convient de souligner que le concept d'association d'idées est intrinsèquement lié à la causalité. Sans même aborder la conception humienne de la causalité comme simple conjonction constante par opposition à connexion, affirmer que des idées sont associées d'une manière ou d'une autre revient à postuler l'existence d'une connexion entre elles. Si l'on raisonne en termes d'une idée « donnant naissance » à une autre, ou si l'on emploie toute autre expression de ce genre, on raisonne en termes de causalité. L'implication peut être tacite, mais elle est indéniable.

Le fait que la séquence causale concerne ce que nous appelons des idées, plutôt que ce que nous appelons des objets, est sans incidence sur la relation elle-même, conçue comme techniquement identique quelle que soit la nature de l'élément en relation. La causalité est un certain type de relation entre des termes ou des thèses, indépendante de leur contenu réel.

Affirmer que l'idée de X cause l'idée de Y revient à établir une relation de causalité, tout comme affirmer que X cause Y. La démonstration formelle consiste à considérer « l'idée de X » comme un cas particulier de X, et « l'idée de Y » comme un cas particulier de Y. En logique formelle, X et Y sont des symboles désignant deux termes quelconques ; ils ne sont pas réservés aux objets par opposition aux idées. C'est pourquoi les principes développés à l'égard de X et Y sont universels.

Si l'on admet formellement une relation causale entre les idées (ou impressions, sensations, concepts, croyances, pensées, ou tout autre phénomène mental de ce genre), rien ne nous empêche d'admettre une relation causale entre d'autres types de choses (c'est-à-dire entre les non-idées, à savoir les objets de la plupart des idées). Accepter l'une et refuser l'autre, comme le fait Hume, ne peut être qu'arbitraire, car rien ne permet de les distinguer formellement. Les variables diffèrent, mais la relation sous-jacente qui les unit est la même.

---

[28] Le lecteur est invité à consulter mes travaux sur la phénoménologie pour plus de détails sur ce sujet.

En bref, notre emploi du terme « association » dans un cas et de « causalité » dans l'autre n'est qu'un ornement verbal. L'argument principal de Hume repose donc sur une distinction verbale superficielle. Et là encore, sa tentative de substituer la psychologie à la logique est peu convaincante. Les vérités de la logique sont indépendantes de toute thèse psychologique.

Deuxièmement, Hume est incohérent lorsqu'il formule un concept d'association d'idées visant *à exclure* un concept de causalité entre les objets auxquels ces idées se réfèrent. Une telle opposition exclusive entre les deux concepts constitue le sophisme du concept volé. En effet, pour invalider l'association d'idées, c'est-à-dire pour souligner que des idées peuvent être associées à tort, il est nécessaire de disposer d'une connaissance plus objective à laquelle se référer. Il est logiquement impossible d'affirmer que les associations d'idées sont parfois ou intrinsèquement erronées sans prétendre posséder une connaissance distincte de la véritable causalité entre les objets concernés.

*En* minimisant ou en niant la causalité entre les objets par l'hypothèse d'une association d'idées, Hume s'appuie sur son expérience passée, partagée par nous, selon laquelle les associations ne correspondent pas toujours aux causalités. Sans une telle expérience, nous ne pourrions ni comprendre son argument, ni y adhérer. Le discours de Hume sous-entend tacitement sa capacité, et la nôtre, à appréhender la causalité indépendamment de toute association, c'est-à-dire que nous avons tous accès à une certaine réalité objective.[29]

Hume commet ici la même erreur grossière que Kant commettra plus tard en affirmant que les choses telles qu'elles sont réellement (« en soi ») sont radicalement différentes des choses telles qu'elles apparaissent. Comment pouvait -*il* le savoir ? Nul ne peut postuler de manière cohérente un conflit entre réalité et apparence sans avoir accès aux deux. Si quelqu'un accuse les humains d'illusion totale, il perd tout droit logique de discuter du monde supposément « réel », car toute discussion de ce type (même hypothétique) serait contradictoire, puisqu'elle constitue en elle-même une prétention à la connaissance.

Le critique ne saurait prétendre faire exception à la règle générale qu'il énonce. Nous ne pouvons concevoir un scénario qui nous exclut – et pourtant, certains s'y obstinent ! Certes, nous avons tous parfois des illusions ; nul n'est infaillible – mais cela est bien loin de l'aveuglement total.

Il convient de noter que nous sommes parfaitement capables de distinguer les deux classes, à savoir les idées et les objets. Hume le fait dans la pratique, bien qu'il nie notre capacité à le faire théoriquement. En effet, comment son discours pourrait-il avoir le moindre sens pour lui et pour nous, si nous ne pouvions pas tous faire cette distinction ? Si les objets apparents n'étaient véritablement que des idées, il est douteux que nous puissions même concevoir une telle distinction ; elle serait assurément logiquement contradictoire, à l'instar de la dichotomie kantienne ultérieure.

Troisièmement, examinons plus en détail les faits de l'espèce. Notons que, d'ordinaire, nous ne nous demandons pas si nos idées sont constamment associées, mais nous nous intéressons uniquement à leurs objets. De plus, on pourrait se demander si, dans notre expérience réelle, deux idées sont jamais constamment associées ; la réponse me semble évidente : non. En revanche, de nombreux objets nous apparaissent effectivement constamment associés.

---

[29] Hume croyait manifestement en l'existence du monde extérieur, puisqu'il a consacré une grande partie de son temps à écrire et à publier des livres destinés à être lus par d'autres !

De plus, une introspection suffisante nous permet de constater aisément que des idées peuvent s'associer dans notre esprit pour des raisons sans rapport avec les objets qu'elles désignent. Une telle association ne repose pas sur des conjonctions constantes, mais sur une simple coïncidence. La force d'une association mentale n'est pas due à sa fréquence statistique. Par exemple, un certain air de musique me rappelle une certaine femme, simplement parce qu'il passait au restaurant où nous étions assis le jour où je l'ai rencontrée. J'aurais très bien pu entendre ce même air une centaine de fois auparavant, sans qu'aucune association ne se produise.

Cela signifie que, dans notre expérience quotidienne, sans référence à Hume, la conjonction des idées et la conjonction des objets qu'elles désignent sont deux choses bien distinctes. *Même si* nous observions nos idées et constations qu'elles sont constamment associées, nous n'en conclurions pas nécessairement que les objets qu'elles désignent sont liés par une relation de cause à effet ; nous ne sommes pas (la plupart d'entre nous) assez naïfs pour cela. De même, nous sommes parfaitement capables de croire que deux objets sont liés par une relation de cause à effet *même si* nos idées relatives à ces objets ne surgissent pas spontanément ensemble.

Il convient également de souligner que, intuitivement, nous avons le pouvoir volontaire (souvent sinon toujours) de faire naître ou de supprimer des idées, alors que nous ne semblons pas disposer d'un pouvoir similaire vis-à-vis des objets apparents. Nous pouvons ignorer des objets, ou les oublier, mais cela ne les fait pas disparaître : si nous les recherchons, ils réapparaissent ou quelqu'un d'autre peut encore les voir. Mais dans le cas des idées, ou plus précisément de nombreux souvenirs et constructions imaginaires, nous expérimentons un pouvoir de manipulation plus grand. De ce fait, nous nous attendons à ce que les associations entre les idées soient plus ténues : elles dépendent davantage de notre volonté.

Toutes ces observations et arguments simples nous amènent une fois de plus à la conclusion que Hume s'est livré à une généralisation excessivement hâtive, sans grande introspection ni réflexion. Il était soit paresseux, soit malhonnête, se concentrant sur les données qui confirmaient sa théorie favorite et ignorant celles qui la contredisaient. La question est ouverte à un jugement objectif : il ne s'agit pas de ma parole contre la sienne ; chacun peut examiner attentivement les données et se forger sa propre opinion.

Les sciences philosophiques que sont la logique, la phénoménologie, l'épistémologie et l'ontologie fournissent le cadre et les lignes directrices de l'induction. Il est également nécessaire de considérer la psychologie de l'induction, puisque celle-ci relève de l'activité psychique humaine. Grâce à cette étude complémentaire, nous pouvons mieux comprendre comment l'induction se produit. Mais la psychologie et la logique sont deux domaines très différents.

En résumé, je décrirais la psychologie de l'induction comme suit. L'âme humaine possède des facultés de cognition, de volonté et d'évaluation. Ces trois fonctions interviennent dans tout acte inductif. La fin est cognitive ; le moyen est volitionnel (combiné à des éléments non volitionnels, fournis par le système nerveux, principalement le cerveau) ; la motivation provient de la valeur accordée à la connaissance, ou aux choses ou événements auxquels la connaissance peut servir de moyen.

La relation entre lesdites sciences philosophiques (y compris la logique) et la psychologie de l'induction (chez un individu à un moment donné) réside dans le fait que ces sciences (dans la mesure où elles sont connues et présentes à l'esprit de la personne concernée) *influencent* son activité inductive. Elles ne la déterminent pas, il est important de le noter, mais elles l'influencent. Cette relation laisse ainsi place aux facteurs cognitifs, volitionnels et axiologiques de l'induction.

Si une personne possède peu de connaissances ou de compréhension des fondements scientifiques de l'induction, elle commettra naturellement des erreurs. Cependant, même sans formation formelle ni réflexion approfondie sur les enjeux de l'induction, la plupart des gens raisonnent inconsciemment et logiquement, ce qui leur permet souvent d'obtenir un certain succès dans leurs raisonnements inductifs. Après tout, l'être humain possède une intelligence naturelle considérable ; sinon, il n'aurait pas survécu jusqu'à présent. Les sciences en question sont, après tout, des créations très récentes de l'esprit humain.

Le problème de Hume avec l'induction réside peut-être dans sa conception erronée de la nature des idées [30]. Je suggère que, selon lui, les idées sont des amas de « matière mentale » produits par la sensation. Ces amas ressemblent souvent aux objets qui ont généré nos sensations, mais nous ne pouvons en être certains, car nous n'avons accès à ces objets que par le biais des idées. Ainsi, ce que nous percevons et connaissons réellement n'est qu'idées. Les idées sont donc des voiles qui nous séparent de la réalité, plutôt que des voies d'accès à celle-ci.

Cette conception est, comme nous l'avons déjà souligné, contradictoire, puisqu'elle s'accuse elle-même d'ignorance et d'erreur. Cependant, ce que je souhaite souligner ici, c'est la manière dont les idées sont *réifiées* dans le discours de Hume. En les concevant comme des atomes de substance mentale, sa vision de la connaissance humaine dans son ensemble s'en trouve profondément faussée.

En réalité, une idée est quelque chose de très abstrait, une intention [31]envers un objet, une *relation* qui consiste à pointer dans une certaine direction, à orienter notre attention vers un objet, plutôt qu'une entité substantielle. Une idée est l'idée *d'* un objet. Elle n'existe pas indépendamment d'un objet quelconque (même si, bien sûr, cet objet n'est pas nécessairement réel, mais peut être illusoire).

Il est indéniable que les processus physiques de la sensation jouent un rôle central dans notre rapport noétique à un domaine qui transcende notre corps physique apparent. Mais *il ne s'ensuit pas* que ce que nous percevons lorsque nous ressentons ce « monde extérieur » soit des sensations, ni même des images [32]du monde.

---

30 Alors que Locke employait le terme « idée » de manière très générale (englobant tous les phénomènes mentaux, y compris les émotions), Hume distingue les impressions primaires des idées dérivées, c'est-à-dire les sensations empiriques simples des constructions mentales plus complexes qui en découlent. Cependant, j'utilise ici le terme « idée » à la manière de Locke, car la distinction plus subtile de Hume n'a pas d'incidence sur la question qui nous occupe.

31 Le mot « intention » est ici très bien choisi, notez-le bien. Ce n'est pas l'idée, ni son nom, qui vise l'objet – c'est nous, le sujet, qui agissons. Ce mot ne renvoie pas principalement à un acte de conscience, au sens où Husserl définissait la conscience par rapport à une mystérieuse « intentionnalité ». La conscience n'est pas essentiellement une action, mais plutôt un événement réceptif. Non, vouloir se référer à *un acte de volonté* . Le sujet (moi, vous) programme une telle intention dans chaque notion ou symbole qu'il produit. Le sujet oriente son attention (sa conscience) vers l'objet concerné lorsqu'il rencontre à nouveau cette idée ou ce mot. Lorsque nous communiquons, nous nous transmettons mutuellement ces guides de l'action mentale.

32 Il est essentiel de toujours garder à l'esprit la difficulté d'interprétation du mot « sensations » : employé au sens large, il désigne l'ensemble des informations sensorielles, tandis qu'au sens plus spécifique, il évoque les sensations tactiles. De même, le mot « images » tend à évoquer des images visuelles, mais dans le contexte présent, il se réfère à toute ressemblance, c'est-à-dire aussi bien aux phénomènes auditifs qu'aux autres phénomènes sensoriels. Ces ambiguïtés peuvent paraître anodines, mais elles induisent nombre de personnes en erreur.

- **La seule théorie cohérente est que ce que nous percevons est *le monde lui-même* .**
- ***des souvenirs* a posteriori de ce que nous avons perçu [33].**
- **Les concepts abstraits que nous formons ensuite ne sont pas de simples manipulations de souvenirs concrets, mais *des relations que nous établissons avec les objets initialement perçus* .**

Le fait que nous percevions les objets extérieurs, et non des impressions ou des idées de ces objets, est assurément merveilleux, à tel point que nous ne comprenons toujours pas comment cela est possible. Mais notre difficulté, voire notre incapacité, à expliquer cette merveille de la nature ne suffit pas à nier son existence. Que nous percevions le monde est une évidence ; comment cela est possible est une question distincte, à laquelle nous ne répondrons peut-être jamais. La science ne nie généralement pas l'existence même de ce qu'elle ne peut expliquer jusqu'à présent.

Il est important de noter que nous pouvons affirmer savoir *que* nous percevons directement le monde extérieur, sans pour autant prétendre savoir *comment* nous y parvenons. Nous savons que nous en sommes capables, car il s'agit de la seule théorie cohérente que nous puissions formuler, comme expliqué précédemment. Cependant, le rôle exact des sens et du cerveau (outre la production, le stockage et la réactivation des souvenirs) dans cette perception directe reste une question ouverte. Le fait qu'une question partielle demeure n'invalide pas la validité de la réponse partielle déjà obtenue. De nombreuses questions en sciences particulières restent à ce jour irrésolues – et nous ne rejetons pas pour autant les connaissances que nous possédons déjà.[34]

Une théorie objectiviste et non sceptique de la connaissance n'implique pas que la perception ou la conception ne puisse jamais être erronée. Les erreurs dans la connaissance humaine sont essentiellement conceptuelles, et la logique a pour tâche de les minimiser. Il arrive qu'une perception semble erronée a posteriori, car nous prenons conscience de perceptions ultérieures qui paraissent contredire les précédentes. Dans ce cas, nous réalisons que nous avons en fait tiré une inférence conceptuelle des perceptions initiales, inférence que les perceptions ultérieures démontrent comme injustifiée, et nous corrigeons notre hypothèse précédente. Il s'agit

---

[33] Plus précisément, **les souvenirs** sont des éléments *physiques* (produits par des sensations visuelles et auditives) stockés dans le cerveau qui, lorsqu'ils sont réactivés (volontairement ou involontairement), projettent des images ou des sons *mentaux* que nous percevons intérieurement et reconnaissons comme ayant été perçus directement dans le monde physique, le cas échéant. Concernant les odeurs, les goûts ou les sensations tactiles, je pense que nous ne pouvons pas « nous rappeler » de cette manière des perceptions passées ou présentes, mais seulement les « reconnaître » comme familières ; le terme « mémoire » a donc une signification légèrement différente. Il est important de noter que nous ne confondons généralement pas nos perceptions des choses et des événements matériels avec nos souvenirs de ces perceptions ; seuls des philosophes de salon comme Locke et Hume assimilent ces deux expériences, de manière tout à fait irréfléchie.

[34] Par exemple, qu'est-ce qu'une « force » comme la gravité en physique ? Ou qu'est-ce que l'« énergie » ? Isaac Newton reconnaissait son ignorance en disant « *hypotheses non fingo* » (c'est-à-dire, je n'ai pas d'explication) ; et même après les développements modernes de la physique, comme la relativité et la théorie quantique, nous ne savons toujours pas précisément « à quoi » ces abstractions se réfèrent concrètement ni « pourquoi » ces processus se produisent. Malgré cette ignorance partielle (et même cruciale), nous ne considérons pas la physique comme une science moindre. Car qu'est-ce que la science ? Ce n'est pas l'omniscience, mais simplement la garantie que nos opinions actuelles sont les meilleures possibles dans le contexte actuel de l'expérience – car les plus *rigoureusement* induites.

simplement d'une application des lois de la pensée et du principe d'induction pour résoudre des perceptions contradictoires.

Dès lors que l'on comprend la connaissance humaine de cette manière véritablement éclairée, on comprend mieux pourquoi Hume était si confus et contradictoire dans ses conceptions de l'induction et d'autres questions logiques et philosophiques. Partir de prémisses fausses conduit très probablement à des conclusions fausses. Il aurait dû être plus rigoureux.

Des philosophes comme Hume ont toujours eu du mal à comprendre et à expliquer l'idée que nous puissions percevoir et concevoir le monde extérieur, et non pas seulement nos impressions et nos idées à son sujet. Cela se comprend aisément, car cette capacité apparente (à savoir la conscience externe) est véritablement surprenante, voire *miraculeuse* – aucun autre terme ne saurait mieux la décrire.

Or, ces mêmes philosophes tiennent pour acquis que nos perceptions et conceptions intérieures sont valides et n'ont pas besoin d'explication. Ils ne semblent pas réaliser que cette capacité (à savoir la conscience intérieure) est elle aussi miraculeuse, tout autant, en réalité. Car la différence entre les deux, après tout, n'est qu'une question de distance. Et qui peut dire quelle est la taille de l'âme (le sujet de la conscience) ou où elle se situe réellement ? Pourquoi supposent-ils qu'elle est plus « à l'intérieur » qu'« à l'extérieur » du corps apparent ?

Dans les deux cas, il y a quelque chose de merveilleux, d'inexplicable : la conscience, un lien entre un objet et un sujet. Comment un être existant (une âme, une entité spirituelle) peut-il faire l'expérience d'un autre (un phénomène mental ou matériel) ? Dans le cas de l'intuition de soi, le sujet et l'objet ne font qu'un. Mais même cela est un événement merveilleux, qu'une chose puisse faire l'expérience d'elle-même.[35]

L'existence même de la conscience est le plus grand mystère. En comparaison, les questions de savoir jusqu'où elle peut aller, et comment, dans certains cas, elle est éveillée et rendue possible par la sensation sans que le corps n'entrave ni ne déforme notre perception, sont des questions relativement mineures.

Bien sûr, une théorie du rôle exact des sens demeure hautement souhaitable. De toute évidence, chaque organe sensoriel (chez l'humain comme chez les autres animaux) permet à l'organisme d'accéder à un ensemble de données spécifiques, et à aucune autre : par exemple, les yeux humains captent une gamme d'ondes lumineuses (le spectre visible), mais pas toutes les fréquences (ni les ondes radio, ni les ultraviolets, ni les micro-ondes, par exemple), ni d'autres modalités (comme le son ou les signaux chimiques). Les différents organes sensoriels ont évolué pendant des millions d'années (à des rythmes et dans des directions différents selon les organismes).

Sans ces organes sensoriels, nous serions (semble-t-il) incapables de percevoir la réalité extérieure. Leur rôle ne se limite donc pas à la production de souvenirs ; ils sont en quelque sorte essentiels au contact effectif entre l'organisme, en tant que sujet, et les objets matériels qu'il perçoit. Pourtant, il convient de le répéter, on ne peut affirmer avec certitude que ce que le sujet perçoit soit un produit interne de la sensation. L'explication selon laquelle les organes sensoriels

---

[35] Je laisse ouverte la question de la possibilité de faire l'expérience *d'autres* âmes. Certains l'évoquent, parlant d'une sorte d'intuition extrasensorielle. D'autres affirment même avoir fait l'expérience de Dieu.

servent à filtrer une partie de la réalité extérieure est également insuffisante. Les organes sensoriels doivent jouer un rôle plus important dans l'interface sujet-objet. Mais lequel ?

# 5. Le soi ou l'âme

Comme nous l'avons vu dans les exemples des théories psychologiques de Hume sur la généralisation comme habitude et sur la causalité comme association d'idées, il avait tendance en pratique à recourir à une induction erronée (et bien sûr, à une déduction erronée).

Il synthétisait ses conclusions à partir de quelques données ou d'une analyse superficielle, sans tenir compte des informations ou des arguments qui auraient pu nuancer ou contredire ses idées préconçues. Il privilégiait les aspects positifs d'un problème, ceux qui confirmaient ses thèses, et ignorait ou écartait allègrement les aspects négatifs, ceux qui affaiblissaient ses positions.

De telles erreurs de sa part ne sont pas surprenantes, compte tenu de son opposition théorique à l'induction, c'est-à-dire de sa conviction que l'induction présente un problème intrinsèque. Un défaut général de compréhension logique se traduira inévitablement par des erreurs de pratique. Inversement, l'erreur théorique résulte elle-même d'un échec pratique. Bien entendu, une telle erreur n'est jamais généralisée ; sinon, celui qui la commet ne pourrait tout simplement pas participer au discours.

On retrouve cette même tendance à l'induction erronée dans la conception qu'a Hume de l'âme humaine et du libre arbitre. Rejetant d'emblée l'inférence cartésienne « *cogito, ergo sum* », Hume niait l'existence ou la connaissabilité d'un moi ou d'une âme humaine, concevant notre croyance commune en une telle chose comme ne résultant que du « regroupement » de nos diverses perceptions.

> *« Il doit provenir d'une seule et même impression, à l'origine de toute idée réelle. Or, le soi, ou la personne, n'est pas une impression unique, mais ce à quoi nos diverses impressions et idées sont censées se référer. Si une impression quelconque donne naissance à l'idée de soi, cette impression doit demeurer invariablement la même tout au long de notre vie, puisque le soi est censé exister de cette manière. Mais il n'existe aucune impression constante et invariable. La douleur et le plaisir, le chagrin et la joie, les passions et les sensations se succèdent et n'existent jamais simultanément. L'idée de soi ne peut donc provenir d'aucune de ces impressions, ni d'aucune autre ; et par conséquent, une telle idée n'existe pas. »*[36]

Bien que sa réflexion sur cette question importante, comme sur bien d'autres, repose clairement sur l'observation et l'intuition personnelles, faisant de Hume un véritable philosophe digne d'un profond respect, son raisonnement est ici encore erroné. Il soutient qu'il faudrait faire l'expérience d'une unique « impression », imprégnant toute notre expérience, pour justifier l'idée de soi. Par là, il semble entendre un phénomène mental concret et distinct. Ne trouvant pas une telle expérience fondamentale, il réduit notre identité personnelle, au mieux, à la somme de toutes les impressions

---

36 *Traité* , Livre I, Partie IV, Sect. VI.

fugaces et de toutes sortes que nous possédons. Mais nous pouvons contester ce point de vue pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, sur quel fondement Hume exige-t-il d'emblée que le soi soit configuré comme une unique « impression » permanente sous-tendant toute expérience intérieure ? Il faut considérer cela comme une hypothèse de sa part, qu'il convient de démontrer par induction, et non comme la seule conception possible du problème, telle qu'il la conçoit. Le soi n'est peut-être pas une entité aussi phénoménale qu'il le projette (c'est-à-dire une impression), et il serait peut-être plus judicieux de le définir en se référant à ses fonctions (cognition, volition et évaluation) plutôt qu'à sa substance.

Concernant la condition de singularité de l'impression selon Hume : affirmer que le soi est la somme de toutes les impressions ne serait pas erroné d'un point de vue inductif. On pourrait comprendre que toutes nos impressions sont révélatrices, voire la cause, d'une entité sous-jacente qui, bien qu'imperceptible, est supposée perdurer dans le temps. Autrement dit, le tout est plus que la somme de ses parties. Une telle supposition constituerait une simple hypothèse conceptuelle, à l'instar de l'hypothèse des électrons en physique, entités sous-jacentes aux phénomènes électriques. Une abstraction n'est pas nécessairement identique aux données expérimentales qui la sous-tendent.

Concernant la condition de permanence de l'impression selon Hume : exiger, comme il le fait, une conscience de soi permanente, voire partielle, avant d'y croire, est contraire à la logique inductive. Cette dernière nous permet d'extrapoler d'une conscience de soi apparente et occasionnelle à une présomption de présence permanente d'un soi réel – ce qui relèverait de la généralisation abusive. On pourrait même postuler un soi sans en avoir directement conscience, à la manière d'une hypothèse adductive à étayer par diverses autres expériences et considérations. Les deux approches seraient conformes à la logique inductive, pourvu que l'on respecte les règles habituelles de l'induction (notamment l'absence de preuves contraires ou d'incohérences).

Deuxièmement, Hume raisonne de manière circulaire lorsqu'il affirme (dans la citation ci-dessus) : « Il ne peut donc se détacher d'aucune de ces impressions, *ni d'aucune autre* . » Même si l'on acceptait (ce que je ne fais pas, comme je l'ai expliqué) son argument selon lequel le soi ne peut être déduit d'impressions autres que la sienne, il ne s'ensuit pas que nous n'ayons pas, en réalité, d'impressions de soi. Lorsqu'il dit « ou d'aucune autre », il entend exclure catégoriquement cette expérience particulière, qu'il prétend ne jamais avoir.

Il nous faut examiner sérieusement le statut empirique et inductif de l'affirmation de Hume selon laquelle il n'a pas conscience de soi. Il est important de noter que cette affirmation est *négative* , ce qui signifie qu'elle relate une recherche infructueuse de quelque chose (une impression qu'il pourrait identifier au soi). *Sur quelle observation introspective cette affirmation repose-t-elle réellement ?* A-t-il médité avec acharnement une heure par jour pendant cinq ans, par exemple, à la recherche de son soi ? Ou bien, comme je le soupçonne, a-t-il simplement jeté un coup d'œil furtif à son esprit pendant quelques secondes, à deux ou trois reprises, pour conclure ce qu'il avait déjà décidé d'affirmer comme vrai, à savoir qu'il n'a pas de soi ?[37]

[37] Je ne prétends pas que si Hume avait suffisamment médité, il aurait nécessairement affirmé l'existence du soi. Nombre de méditants réputés nient l'existence du soi (par exemple, la doctrine bouddhiste *de l'anatman* ), ou du moins sa connaissabilité (par exemple, dans la *Brihadaranyaka Upanishad* : « Nul ne peut connaître l'atman, car l'atman est le connaisseur de toute chose ») – et je ne partage pas toujours leur raisonnement. Mais l'avis d'un observateur occasionnel comme Hume n'est pas comparable à celui de tels méditants. Quoi qu'il en soit, nous sommes toujours confrontés à de simples

De plus, qu'elle soit formulée par préjugé, par simple insouciance ou après une enquête très consciencieuse, une affirmation négative de ce type *implique toujours et nécessairement une généralisation* . On généralise de « J'ai cherché partout en moi pendant longtemps, et je n'ai pas trouvé ce que je cherchais » à « Ce que je cherchais n'existe ni en moi ni chez personne d'autre ». Il s'agit là, je le répète, d'une généralisation, et il n'existe aucun autre moyen de parvenir à une affirmation négative empirique.

Hume généralise : des rares instants où il ne percevait aucun soi, à l'ensemble de son existence temporelle ; et de sa propre vie intérieure à la même condition chez tous les autres. Pourtant, Hume ne croit pas officiellement à la généralisation ! En est-il exempté ? Devons-nous supposer qu'il est autorisé à généraliser (et même à le faire à partir de données très ténues, issues de son introspection douteuse), mais que personne d'autre ne l'est ? Il s'agit là manifestement soit d'un double standard, soit d'une contradiction de la part de Hume. Il se pose en empiriste [38], et est largement considéré comme tel, mais son empirisme est manifestement très superficiel et illusoire.

Troisièmement, il existe une autre position (à laquelle j'adhère), pleinement conforme aux principes de la logique inductive. Selon cette position, nous faisons tous l'expérience de notre propre soi assez fréquemment, bien que cette expérience puisse varier en intensité et dépendre des circonstances. Le soi est toujours implicite et présent, à chaque instant de cognition, de volonté ou d'évaluation. Mais pour en être conscient, ou suffisamment conscient pour affirmer sa présence avec certitude, un effort de « conscience de soi » est nécessaire.

De plus, cette conscience de soi n'est pas une perception, mais une intuition, car le soi n'est pas une entité phénoménale (c'est-à-dire dotée de qualités visibles, audibles ou sensibles), mais *non phénoménale* . Pour en faire l'expérience, il faut orienter sa conscience vers l'intérieur, c'est-à-dire vers le sujet recherché, et non vers l'extérieur, en direction d'objets mentaux ou physiques.

Une pratique méditative intensive est nécessaire pour apaiser et calmer suffisamment l'esprit afin de contempler le soi avec clarté et assurance. Si un stade existe où le soi disparaît véritablement, ou apparaît comme « vide », comme le prétendent certains méditants avancés, ce stade est bien plus profond que celui qu'a manifestement atteint Hume. Par conséquent, la philosophie orientale ne saurait être invoquée pour étayer la pensée de Hume.

Si l'on s'attend à trouver le soi dans de grossières « impressions » sensorielles ou mentales telles que les concevait Hume, on sera bien sûr déçu. Mais si l'on comprend que le soi est une apparence bien plus *subtile* , à appréhender plutôt qu'à percevoir, alors on peut légitimement prétendre faire l'expérience directe de l'âme.[39]

---

ouï-dire, qu'il convient d'évaluer empiriquement et rationnellement. Ces méditants ont peut-être raison, mais nul ne peut les croire sur parole et s'abstenir de méditer. Pour s'approprier cette connaissance, il faut méditer personnellement comme ils l'ont fait. Ensuite, il faut aussi examiner leurs affirmations théoriques, et non les considérer comme des génies infaillibles.

38 Même en tant qu'empiriste extrême, au sens du « positivisme logique » moderne.

39 Si l'on tente d'expliquer la couleur à un aveugle, il nous demandera peut-être si elle est bruyante, si elle sent bon, si elle a bon goût ou si elle est rugueuse au toucher. Mais nous ne pouvons répondre à sa question en nous référant à de telles qualités phénoménales, car la réponse relève d'une expérience d'une toute autre nature. Il pourrait alors s'exclamer : « La couleur n'existe pas ! » Mais c'est simplement parce *qu'il* ne peut la voir. De même, pour faire l'expérience du soi, il faut l'intuiter ; on ne peut le percevoir, car il ne possède aucune caractéristique phénoménale.

Elle apparaît plus aisément comme une « présence » inhérente à toutes les intentions et tous les actes de conscience, de volonté et d'appréciation, plutôt que comme un objet isolé. Cependant, certains suggèrent qu'à un niveau plus profond, le soi peut être contemplé « en soi », et plus encore (d'un point de vue plus mystique) comme une partie ou un aspect d'un Soi universel.

*conception* justifiable du soi. Nous pourrions accepter le soi comme une simple construction conceptuelle – ce qui serait logiquement une position acceptable. Il est logique, et même recommandé, de proposer des hypothèses qui *unifient et expliquent* les données empiriques.

On pourrait aisément soutenir que des phénomènes tels que la conscience, la volonté et l'évaluation impliquent un soi. Ils sont incompréhensibles sans cette présomption. Être conscient, c'est avoir un soi ; vouloir, c'est avoir un soi ; désirer ou éprouver de l'aversion, c'est avoir un soi. Le cerveau et les autres organes sensoriels et moteurs ne sont pas conscients en eux-mêmes ni dotés du pouvoir de volonté ; ils ne sont ni sujets ni agents, mais de simples canaux ou instruments.

Mais à mon avis, cette position constructiviste restrictive ne permettrait *pas* d'expliquer tous les aspects de l'expérience. Comment, dès lors, prétendr connaître *les détails spécifiques* de notre propre fonctionnement mental à partir d'une abstraction aussi générale ? Pour surmonter cette difficulté, il nous faut adhérer à un postulat intuitionniste.

Par exemple, si une pensée me traverse l'esprit en ce moment, je peux parfaitement discerner si elle émane de ma propre volonté ou si elle survient malgré moi. Je suis tout à fait capable de distinguer mes propres croyances, volontés et valeurs de celles qui me sont imposées par mon cerveau ou par des influences extérieures. Sans une intuition directe de moi-même, ou du moins de mes propres actions intérieures, une telle distinction serait impossible.

Aucune connaissance théorique du soi ne peut engendrer de telles certitudes intimes. Il faut donc admettre que nous faisons l'expérience du soi lui-même – ne serait-ce qu'occasionnellement, par exemple lorsque nous nous y efforçons spécifiquement. Il ne s'agit pas pour nous d'un simple concept, mais d'une expérience directe.

La difficulté à accéder à la conscience de soi tient peut-être à notre incapacité, sauf éventuellement en méditation profonde, à percevoir le soi comme tel. Habituellement, nous faisons l'expérience de notre soi à travers son fonctionnement effectif, c'est-à-dire lorsque nous sommes engagés dans des actes particuliers de cognition, de volonté ou d'évaluation. Lorsque le soi ne s'exprime pas dans de tels actes, il est transparent, comme l'espace l'est à nos yeux, sauf peut-être (et je le répète) en méditation. Bien que l'intuition de soi soit aussi un acte du soi, il semble nécessaire que le soi s'exprime d'abord autrement que par l'intuition, avant que celle-ci puisse le percevoir.

Hume refusait de considérer ces manifestations de conscience de soi comme des données valides. Il s'adonnait à l'introspection, mais manifestement pas suffisamment ; peut-être était-il trop impatient et a-t-il tiré une conclusion hâtive. Il a généralisé, partant de sa propre absence d'expérience de soi à un ou plusieurs moments, à tous les êtres humains pour toujours. Pour ces raisons, sa conclusion négative ne peut être considérée comme un fait indéniable (contrairement à ce que beaucoup pensent). Ce n'est qu'une théorie, étayée par des preuves très minces et non concluantes.

Pour ma part, j'insiste : il *existe* des données expérientielles non phénoménales à partir desquelles une idée concrète du soi peut légitimement être tirée. Ce soi momentané peut ensuite être

généralisé et raisonnablement considéré comme plus permanent, au moins pour la durée de vie terrestre de l'individu. On peut également supposer que le soi existe avant et après la mort ; mais c'est une autre question, bien plus difficile à établir par induction, voire impossible à établir tout court.

Nous pouvons *en outre* , à partir de ces données subtiles et en nous référant aux impressions phénoménales, postuler par adduction un concept de soi, un soi abstrait. Une telle adduction est même possible sans recourir aux données intuitives, mais uniquement à partir des données plus grossières que Hume reconnaît. L'abstraction ainsi amorcée soutient alors les données intuitives, et ces dernières, à leur tour, confirment et enrichissent l'abstraction.

En conclusion, la méfiance de Hume envers lui-même s'explique principalement par ses difficultés personnelles avec l'introspection et le raisonnement inductif. Il établit des critères théoriques erronés d'observation et de jugement, et, de surcroît, ne parvient pas à respecter ses propres règles et restrictions.

# 6. libre arbitre

Examinons maintenant les opinions de Hume concernant le libre arbitre. Compte tenu de ses opinions sur le moi et la causalité, nous pouvons aisément anticiper son raisonnement sur la volonté humaine et l'éthique.

Puisque Hume a nié l'existence du soi, on ne peut s'attendre à ce qu'il croie à la volition au sens ordinaire, c'est-à-dire à la liberté de l'âme individuelle de vouloir ou de ne pas vouloir quelque chose, indépendamment de toute influence extérieure. Dès lors, on peut supposer qu'il a opté pour une forme de déterminisme [40]. Bien qu'il ait nié la causalité, ou notre connaissance de celle-ci, dans le domaine physique, cela n'exclut pas logiquement la causalité dans le domaine « mental », et un tel déterminisme serait donc cohérent pour lui.

Pourtant, il s'efforce de préserver chez l'être humain un semblant de libre arbitre. Nous ne sommes pas, à ses yeux, de simples balles de caoutchouc réagissant aux événements de manière parfaitement prévisible. Nous sommes, semble-t-il, relativement libres d'agir selon notre bon vouloir. Nos actions sont liées à notre caractère, à nos désirs, à nos passions ; ce sont ces attributs distinctifs qui rendent nos actions uniques. Nous sommes ainsi déterminés par nos impulsions, nos préférences et nos émotions – ou plutôt, elles *sont* « nous », nous sommes leur somme. Ceci est cohérent avec sa conception du moi comme un ensemble de phénomènes mentaux passagers.

Il ne s'agit évidemment pas de ce que nous appelons le libre arbitre. C'est plutôt un asservissement à des passions aléatoires. Hume le reconnaît d'ailleurs lorsqu'il affirme : « La raison est, et ne doit être que, l'esclave des passions, et ne peut prétendre à aucune autre fonction que celle de les servir et de leur obéir [41]. » Il entend par là que, si l'induction et la déduction nous fournissent des informations susceptibles d'influencer nos actions, elles ne peuvent les déterminer. Selon lui, seules les passions peuvent véritablement nous émouvoir ; c'est finalement à elles que nous nous identifions et que nous nous soumettons.

Ceci nous en apprend beaucoup sur le fonctionnement de l'esprit de Hume, et même sur celui de nombreuses autres personnes, mais ne reflète pas fidèlement toute la complexité de la nature humaine. Cela peut s'appliquer à certains individus à certains moments, mais pas à tous en permanence. Car s'il est vrai que la raison n'influence pas nécessairement nos actions, il est tout aussi vrai que les passions ne le font pas forcément. De même que les informations que nous fournit la raison peuvent influencer nos actions sans pour autant être déterminantes, il en va de

---

40 Incidemment : il faut reconnaître à Hume le mérite de comprendre que le libre arbitre ne saurait se réduire à la simple spontanéité. L'indéterminisme, qu'il relève du domaine physique ou mental, constitue une forme de déterminisme à l'égard des êtres humains. Si des événements nous arrivent de façon aléatoire, sans cause apparente, nous y sommes soumis au même titre que s'il s'agissait de facteurs causaux déterministes. Autrement dit, leur absence de cause ne diminue en rien leur impact causal sur nous.

41 *Traité* , Livre II, Partie III, Sect. iii.

même pour les passions. Nous ne sommes pas condamnés à être esclaves de nos passions ni à nous identifier à elles ; nous leur sommes en réalité distincts et capables de les transcender.

Il est vrai que beaucoup (voire la plupart) ignorent cette liberté de choix et se laissent guider par leurs passions. D'autres, d'ailleurs, sont également soumis à la raison, c'est-à-dire tourmentés par des obligations familiales, sociales, politiques ou religieuses, et incapables d'y résister. Mais une telle passivité ou dépendance n'est ni normale ni inévitable ; c'est un mal de l'âme qui peut être guéri. Les passions, comme la raison, ne peuvent qu'influencer l'âme, non la déterminer ; l'âme conserve en toutes circonstances la capacité et la responsabilité de choisir et de décider de la voie à suivre. Cela est évident pour quiconque pratique la maîtrise de soi.

Nous pouvons, avec des efforts, apprendre à maîtriser nos propres pensées, et cette maîtrise est en effet la sagesse même. Mais cette vertu exigeante repose sur notre capacité à distinguer clairement la causalité (ou causalité déterministe) de la volonté (ou causalité personnelle), et sur notre compréhension du sens du terme « influence ».

On dit qu'une personne est influencée par quelque chose pour agir (ou ne pas agir) d'une certaine manière si sa perception ou sa conception de cette chose facilite (ou complique) l'action. Cette *facilitation* (ou au contraire, cette entrave) de la volonté n'est jamais déterminante : la personne reste libre de ne pas vouloir aller dans le sens (ou contre) l'influence ; elle peut toujours agir dans l'autre sens. Le potentiel de la volonté est accru (ou diminué), mais la personne conserve le choix final.

L'influence constitue donc une forme particulière de conditionnement de l'action volontaire. L'action n'est pas causée (au sens de la causalité) directement par l'événement ou la chose qui l'influence ; c'est plutôt notre *conscience* , à un certain degré, de cet événement ou de cette chose (concret ou abstrait) qui nous affecte (nous, l'auteur de l'acte), en rendant cette action plus ou moins aisée. La pensée influente nous pousse ou nous freine, mais nous devons toujours (tant que nous possédons le libre arbitre) fournir un effort pour réaliser quoi que ce soit.

Une fois que nous comprenons la relation causale appelée influence, nous pouvons prendre du recul par rapport à nos passions, voire à notre raison, et les considérer comme de simples informations influentes, à prendre en compte pour motiver ou décider d'une action, mais qui ne doivent jamais usurper la souveraineté de l'âme, laquelle seule, en définitive, commande à la volonté et est responsable de ses orientations. Mais Hume ne peut le voir, car il est encore trop inconscient et trop impliqué dans ses passions. Ayant nié l'existence même d'un soi ou d'une personne, il conçoit naturellement la volonté comme subordonnée aux passions.

Ainsi, Hume confond ses opinions et comportements personnels avec des vérités générales sur la nature humaine. Là encore, on le voit formuler des observations inexactes et généraliser à outrance. Il ne perçoit pas toujours le caractère hypothétique de ses propositions, ni la nécessité de les établir par des procédures inductives rigoureuses. Ayant d'emblée mal compris le principe d'induction, il s'est lui-même trouvé méthodologiquement incapable de le démontrer.

Les philosophes ne possèdent pas de dons particuliers d’« intuition » de la vérité, indépendants de l’examen et de la correction logiques. Ils pensent comme tout le monde, par induction, et peuvent se tromper comme tout le monde s’ils ne sont pas vigilants.

# 7. La dichotomie être-devoir

Les opinions de David Hume sur de nombreux sujets philosophiques semblent (à mon sens) motivées par le désir de s'exempter de toute « moralité ». Cela apparaît souvent comme la force motrice sous-jacente de toute sa philosophie sceptique, vers laquelle elle tend manifestement. En niant l'induction, la causalité, le soi et un libre arbitre effectif, il justifie l'idée que « tout est permis » en matière de connaissance et de comportement individuel. Cette tendance générale se confirme lorsqu'on examine certaines de ses positions concernant le raisonnement éthique.

Hume remet en question la possibilité de déduire des énoncés normatifs, qui nous indiquent ce que nous devrions faire ou ne pas faire, à partir d'énoncés descriptifs, qui nous disent comment les choses sont ou ne sont pas. La distinction entre ces deux types d'énoncés est, selon lui, si radicale que l'un ne peut être réduit à l'autre. Cela signifie concrètement que les propositions morales ou éthiques n'ont aucun fondement formel dans les faits, c'est-à-dire qu'on ne peut les affirmer comme vraies de manière absolue. Il n'existe, à son avis, aucun moyen logique de déduire ou d'induire un « devoir-être » à partir d'un « être ».

Selon Hume, les énoncés normatifs ne sont donc, au mieux, que des conseils pratiques sur la manière de poursuivre nos propres intérêts et ceux des personnes auxquelles nous accordons de la valeur (ou, plus largement, avec lesquelles nous éprouvons de la sympathie ou de l'empathie). Il s'agit d'une forme de pragmatisme ou d'utilitarisme, qui se substitue aux notions morales plus complexes de devoir ou d'obligation. De cette façon, l'éthique se trouve fondamentalement amorale : une question de commodité, une simple description des moyens les plus efficaces de satisfaire nos valeurs arbitraires. Il en résulte une forme de relativisme et de convention.

Il convient d'ajouter que la conclusion de Hume, qui rejette l'éthique ou considère l'éthique comme relativiste, est cohérente avec sa position sur le libre arbitre. En effet, si nous ne possédons pas réellement le libre arbitre, mais sommes inévitablement guidés par nos passions, et pouvons de surcroît nous fier à elles plutôt qu'à la raison pour nous orienter, alors l'éthique nous est inutile. *L'éthique n'a de sens que si nous avons un réel pouvoir de choix et sommes donc tenus de prendre des décisions.*

La conception humienne de la logique éthique présente un mélange intéressant de vérité et d'erreur, ce qui explique pourquoi beaucoup l'ont approuvé et pourquoi d'autres ont eu du mal à le réfuter. L'éthique est bien sûr un sujet vaste et complexe, et je ne me propose pas ici de l'aborder

en détail [42]. Je souhaite simplement montrer brièvement comment et pourquoi l'approche de Hume, malgré son apparente maîtrise sceptique, se révèle ici encore superficielle et réductrice.

La question soulevée est essentiellement formelle. Que sont les propositions prescriptives et quel est leur lien avec les propositions descriptives ? La réponse évidente serait que les prescriptions *établissent un lien entre les fins et les moyens* . Je dois faire (ou ne pas faire) ceci *si* je veux (ou ne veux pas) obtenir cela. La modalité « devoir » (ou « être obligé ») constitue l'élément fondamental d'une proposition conditionnelle de type « si-alors », avec un désir ou une « valeur » comme antécédent et une action ou une « vertu » comme conséquent.

Ces propositions conditionnelles ne sont pas descriptives en elles-mêmes, mais découlent déductivement de formes descriptives. Lorsque nous disons « si nous voulons ceci et cela, alors ceci et cela est la manière de l'obtenir », nous affirmons que « ceci et cela » est la ou les *causes de* « ceci et cela » [43]. Cette dernière affirmation est un fait, qui peut être vrai ou faux. Il s'ensuit que l'énoncé prescriptif peut également être jugé vrai ou faux, du moins quant à la validité du lien implicite entre son antécédent et son conséquent.

Il convient de mentionner au passage que les énoncés prescriptifs peuvent être positifs (impératifs) ou négatifs (interdictions). Notons également que les négations des énoncés prescriptifs, à savoir l'absence d'impératif (exemption) et l'absence d'interdiction (autorisation), constituent aussi des modalités éthiques importantes. Par souci de concision, nous nous concentrerons ici uniquement sur les impératifs, le reste en découlant logiquement.

Notre définition de l'impératif nous montre qu'il est *conditionnel* . Bon ou mauvais signifie bon ou mauvais *pour* quelque chose ou quelqu'un. L'impératif n'est vrai que *si* l'on admet que la valeur recherchée a effectivement de la valeur. Mais comment savoir si nos valeurs ont une valeur absolue ? C'est la question que se pose Hume, et elle est tout à fait pertinente. Cependant, sa conclusion selon laquelle les valeurs sont nécessairement arbitraires (c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être déduites de faits concrets) est discutable.

---

[42] Il est important de noter que je ne crois pas qu'il incombe au philosophe de l'éthique de prévoir toutes les situations de la vie et de prescrire la conduite optimale pour chacune d'elles. Certes, le philosophe est appelé à examiner des cas généraux complexes et à proposer des réponses judicieuses. Mais chaque situation est unique à certains égards ; aussi, la principale mission dans ce domaine est-elle d'apprendre aux individus à réfléchir par eux-mêmes – avec sensibilité, intelligence et logique – aux questions éthiques. La philosophie de l'éthique est avant tout une logique éthique, et ne traite de certains contenus que de manière secondaire. Ce n'est pas une doctrine totalitaire. Chacun est libre de vivre sa vie comme il l'entend.

[43] Je n'entrerai pas ici dans le détail des différentes déterminations de la causalité. Il suffit de dire que si A est le seul moyen d'atteindre X, alors je peux affirmer : « Je dois faire A pour atteindre X ». Mais s'il existe d'autres moyens d'atteindre X – par exemple A, B et C –, alors je ne peux que dire : « Je dois faire A, B ou C pour atteindre X », autrement dit, ma prescription est disjonctive.

Notre tâche consiste à démontrer qu'il est possible de parvenir à des impératifs [44]*catégoriques* , c'est-à-dire à des normes éthiques qui fondent et justifient tous les impératifs conditionnels qui en découlent. Une manière envisageable d'y parvenir est d'utiliser un raisonnement dilemmatique : « Que vous désiriez ceci, cela ou quoi que ce soit d'autre, la poursuite de tel ou tel objectif serait de toute façon une condition préalable. »

Une chose possède une valeur absolue si elle est nécessaire à la poursuite de *toutes* les valeurs arbitraires que l'on choisit personnellement. Une valeur relative peut être contournée dans la poursuite d'autres valeurs relatives, mais une valeur absolue est présupposée dans toute poursuite et doit donc être respectée sans condition.

Existe-t-il des valeurs absolues ? Assurément. *La vie* elle-même en est une : sans elle, rien d'autre ne peut être entrepris ; il faut donc la protéger et la cultiver. *Le soi constitue une autre valeur absolue* : si l'âme est à l'origine de toutes nos actions, bonnes ou mauvaises, alors son bien-être est une valeur absolue. Quel que soit notre désir, nous avons besoin des moyens physiologiques et psychologiques qui le rendent possible, c'est-à-dire de nos facultés corporelles et mentales. Et surtout, nous devons être pleinement présents à nous-mêmes !

Ce sont là des exemples flagrants. Que nous apprennent-ils ? Si nous voulons comprendre, utiliser et valider des propositions éthiques, nous devons prendre conscience *de ce qui rend tout discours de ce type possible et nécessaire* . Une illustration simple, qui en est la preuve, est que si je vous dis « ne suivez aucune doctrine éthique », j'énonce une doctrine éthique et commets donc une contradiction.

Les principes éthiques ne s'appliquent pas aux objets inanimés. Ils ne concernent que les êtres vivants, car seuls ces êtres ont quelque chose à gagner ou à perdre. Cependant, les appliquer à tous les êtres vivants est incorrect, car même si l'on peut objectivement affirmer que les plantes, les insectes et les animaux inférieurs possèdent des valeurs, leur fonctionnement est soit automatique, soit instinctif, et ils ne peuvent ni comprendre ni appliquer volontairement l'éthique.

Seuls les humains, et peut-être les animaux supérieurs comme les chimpanzés ou les dauphins, sont capables de pensées éthiques et de la volonté de les mettre en œuvre. Ces pensées sont verbales ou non verbales chez l'humain, et nécessairement non verbales chez les animaux supérieurs. Ainsi, en dernière analyse, le discours éthique explicite ne concerne que les êtres humains.

On peut affirmer d'emblée que, pour s'engager dans un discours éthique, les êtres humains doivent étudier et prendre en considération leur nature, leur véritable identité. Ils doivent prendre conscience de leur nature biologique et spirituelle, de la nature de leur organisme physique et mental, et de la nature de leur âme. De plus, puisque la biologie et la spiritualité ne concernent

---

[44] Il est important de préciser que, bien que j'utilise cette expression intentionnellement, je ne lui donne pas le même sens qu'à Kant. Il s'agit de la forme, non du contenu. Je traite ici de logique éthique formelle, et non de l'impératif catégorique, qu'il soit général ou particulier. Kant considère un impératif comme catégorique s'il est universel, c'est-à-dire applicable à tous, à tous *les agents* . Or, à mon sens, un impératif catégorique peut être tout à fait singulier. Ce qui confère à un impératif son caractère catégorique, et non hypothétique, c'est sa nécessité pour tous *les buts* accessibles à cet agent. Logiquement, cette approche est plus symétrique. Quels moyens sont universels en ce sens, c'est-à-dire universels pour tous les buts (et non nécessairement pour tous les individus) ? La vie, l'intégrité et la santé corporelles, l'âme, la cognition, la volonté, l'évaluation, l'intégrité et la santé mentales : ce sont là les moyens dont nous avons toujours besoin pour réussir, quels que soient nos buts particuliers.

pas seulement l'individu isolé, mais aussi des groupes plus larges et la société dans son ensemble, l'éthique se doit d'avoir une portée tout aussi vaste.

Si l'on ignore ce vaste contexte factuel lors de la formulation de propositions éthiques, on risque inévitablement d'être arbitraire et, tôt ou tard, de tomber dans l'erreur. En conclusion, il est possible d'élaborer une éthique fondée sur des valeurs absolues et des vérités factuelles. L'éthique apparaît clairement non arbitraire si l'on considère les conditions qui la font naître : notre fragilité, nos besoins et nos limites naturels, et notre nature de personnes, dotées de facultés de connaissance, de volonté et de jugement.

Si l'on tient compte de tous les faits pertinents, un « devoir-être » englobe une grande quantité d'informations factuelles et peut donc être considéré comme une forme particulière d'« être ». Autrement dit, correctement élaborée, une affirmation éthique peut être déclarée vraie, au même titre que toute autre affirmation factuelle. Il s'agit d'un fait éthique, par opposition à un fait « aéthique ». Bien entendu, si elle n'est pas correctement induite et déduite, une affirmation éthique peut être déclarée fausse – mais toutes les propositions éthiques ne sont pas fausses.

Hume n'a pas saisi les prérequis logiques de toute éthique et s'est donc enfermé dans l'idée superficielle que l'éthique ne peut être profondément ancrée dans les faits. Son champ de réflexion étant partiel, il pouvait au moins constater qu'un « devoir-être » est par nature conditionnel, mais il ne pouvait concevoir comment il pourrait devenir inconditionnel. Il en a donc conclu, à tort, que déduire un « devoir-être » à partir d'un « être » est un raisonnement fallacieux. Ce raisonnement fut plus tard qualifié, avec emphase, de « sophisme naturaliste » [45].

[45] George Edward Moore, dans ses *Principia Ethica* (1903), affirme : « Je dis “avec emphase” pour souligner qu’il ne s’agit, à mon sens, d’aucun sophisme. C’est un problème logique, certes, mais qui peut être résolu. Mon rejet de ce prétendu sophisme ne vise pas à réfuter d’emblée la thèse centrale de Moore, à savoir la primauté intellectuelle du concept de “bien”, c’est-à-dire l’idée que nous comprenons tacitement ce terme avant même toute théorie qui tente de le définir. »

# 8. Le paradoxe de la confirmation de Hempel

Carl Gustav Hempel [46]a mis en évidence un prétendu « paradoxe de la confirmation », suggérant l'impossibilité d'une logique inductive formelle parfaitement cohérente. Ce paradoxe, communément appelé « paradoxe du corbeau », peut être décrit comme suit :

a) L'observation que certains corbeaux sont noirs (certains A sont B) confirme l'hypothèse que tous les corbeaux sont noirs (tous les A sont B).

Cette dernière proposition peut être opposée à « Toutes les choses non noires ne sont pas des corbeaux » (Tout ce qui n'est pas B n'est pas A).

b) Considérons ensuite l'observation suivante : « Certaines pommes sont vertes (certains C sont D) ». Ceci se traduit par : « Certaines choses vertes sont des pommes (certains D sont C) ».

Il découle de cette proposition que certaines choses non noires ne sont pas des corbeaux (certains non-B ne sont pas des A), puisque les choses vertes ne sont pas noires et les pommes ne sont pas des corbeaux.

De même que le fait que certains corbeaux soient noirs (certains A sont B) confirme l'hypothèse que tous les corbeaux sont noirs (tous les A sont B), de même le fait que certaines choses non noires ne sont pas des corbeaux (certains non-B ne sont pas A) confirme l'hypothèse que toutes les choses non noires ne sont pas des corbeaux (tous les non-B ne sont pas A).

Cette proposition induite peut à son tour être opposée à « Tous les corbeaux sont noirs » (Tous les A sont B), et c'est là que réside la difficulté, car il semble que la simple observation de quelques pommes vertes suffise à confirmer l'hypothèse que tous les corbeaux sont noirs ! Notons bien que, pour parvenir à ce résultat, nous n'avons même pas eu besoin d'observer de corbeaux noirs.

c) Il découle de ce qui précède que nous pouvons tout aussi bien, en utilisant le même processus logique, étant donné que certaines pommes sont vertes, confirmer l'hypothèse que tous les corbeaux sont roses, ou de toute autre couleur (sauf le vert) d'ailleurs.

d) Ceci constitue en soi un mystère : comment les pommes peuvent-elles nous renseigner sur les corbeaux ? Intuitivement, il faut considérer cela comme un *non-sens* .

De plus, dans le cas des corbeaux noirs, leur existence est étayée par des observations empiriques, comme indiqué précédemment ; l'« inférence » tirée des pommes vertes vers « Tous les corbeaux sont noirs » semble donc encore relativement plausible. En revanche,

---

46 Allemagne-États-Unis, 1905-1997.

concernant les corbeaux roses, nous n'en avons jamais observé ; l'« inférence » tirée des pommes vertes vers « Tous les corbeaux sont roses » paraît donc tout à fait injustifiée.

De plus, sachant par observation que certains corbeaux sont noirs, comment pouvons-nous « conclure » que tous les corbeaux sont roses ? Même si nous n'affirmons pas que tous les corbeaux sont noirs, mais seulement qu'ils sont roses, nous soutiendrions alors des propositions contradictoires : la proposition particulière selon laquelle certains corbeaux sont noirs et la proposition générale selon laquelle tous les corbeaux sont roses.

De plus, même si nous n'avons jamais observé la couleur d'aucun corbeau, nous pouvons, selon le processus inductif ci-dessus, conclure simultanément à de nombreuses affirmations contradictoires telles que « Tous les corbeaux sont noirs », « Tous les corbeaux sont roses », « Tous les corbeaux sont oranges », etc. Ceci aussi est un résultat qui contrevient au principe de non-contradiction.

De plus, on peut faire le même raisonnement non seulement pour les pommes vertes, mais aussi pour les pommes de toutes les couleurs (sauf les noires ou les roses, etc.), et même pour des choses autres que des pommes (autres que les corbeaux). Dès lors, presque tout est permis en matière de connaissance, et *nous pouvons à volonté affirmer ou nier à peu près n'importe quoi sur à peu près tout* !

Selon les présentations traditionnelles [47], il s'agit donc du paradoxe de Hempel. Il ressort de cette analyse que les processus inductifs de confirmation d'hypothèses (tels que les généralisations tirées directement de l'expérience ou indirectement de ses dérivés logiques) sont fondamentalement erronés. L'analyse sous-jacente est très *formelle* ; elle peut être effectuée à l'aide de symboles comme A, B, C, D, et possède donc une portée universelle.

Il s'ensuit que l'induction aboutit inévitablement à diverses absurdités : des non-sequiturs apparents, de nombreuses contradictions, et implique finalement l'arbitraire de toute connaissance humaine. De toute évidence, Hempel a mis au jour ici un défi de taille pour la logique inductive et la logique en général.

Comme je vais le démontrer en détail, *l'analyse précédente comporte des inexactitudes importantes* . Je montrerai que, bien que Hempel ait effectivement mis au jour un problème formel intéressant pour les logiciens, ce problème ne conduit pas à ce que nous appellerions un paradoxe. Autrement dit, le paradoxe de Hempel (comme on peut continuer à le nommer par convention) recèle de précieux enseignements, mais il ne place pas la logique face à une difficulté insurmontable.

a) La première opération décrite ci-dessus est le processus inductif de *généralisation , couramment utilisé* . Une proposition particulière (Certains A sont B) est transformée en une proposition générale (Tous les A sont B). Le particulier soutient le général de la même manière qu'une preuve positive confirme une hypothèse. Leur relation logique est adductive. « Certains » signifie ici « au moins certains, éventuellement tous et éventuellement seulement certains » ; en généralisant, nous privilégions l'hypothèse « tous » à l'hypothèse « seulement certains ».

Il serait toutefois erroné de considérer que l'affirmation « Certains A sont B » suffit *à elle seule* à justifier par induction l'affirmation « Tous les A sont B ». Une telle généralisation est une inférence inductive admissible *à condition que nous ayons cherché, sans en*

[47] Voir par exemple : l'article de Wikipédia à l'adresse http://en.wikipedia.org/wiki/Raven_paradox.

*trouver jusqu'à présent, aucun* A qui ne soit *pas* B. Car si nous *avions* constaté (par observation directe ou par un raisonnement quelconque) que certains A ne sont pas B, nous n'aurions certainement pas généralisé. De plus, si nous rencontrions *ultérieurement* un A qui n'est pas B, nous devrions *particulariser l'affirmation «* Tous les A sont B » pour revenir à « Certains A sont B ».

Cette condition *sine qua non* de la généralisation, à savoir la nécessité de rester vigilant face aux cas contradictoires et d'ajuster son jugement en conséquence, n'est ni soulignée ni même mentionnée dans la présentation précédente ; il convient de le noter. Or, il s'agit d'une règle reconnue et acceptée de la pensée scientifique au moins depuis l'époque de Francis Bacon, qui insistait sur l'importance du « contre-exemple » dans le raisonnement inductif. Négliger cette condition conduit inévitablement à des contradictions.

Concernant l'opposition entre « Tous les A sont B » et « Tous les non-B ne sont pas A », il s'agit bien sûr d'un raisonnement déductif. Toutefois, il faut garder à l'esprit que la conclusion « Tous les non-B ne sont pas A » découle uniquement de l'inférence inductive préalable « Tous les A sont B » à partir de « Certains A sont B ». Aucune observation n'est requise pour la déduction, mais nous restons tenus de vérifier constamment le raisonnement inductif précédent, c'est-à-dire de rester attentifs aux éventuels cas où A ne serait pas B.

b) Admettons maintenant que « Certains C sont D », comme indiqué précédemment. L'affirmation « Certains C sont D » se convertit aisément en « Certains D sont C ». Cependant, « Certains D sont C » n'implique pas formellement que « Certains non-B ne sont pas A » ; une inférence syllogistique est ici tacitement impliquée et mérite d'être explicitée. De toute évidence, nous tenons tacitement pour acquis les prémisses que *le vert n'est pas noir* et *que les pommes ne sont pas des corbeaux* , d'où découlent les deux syllogismes successifs suivants :

1ère figure, EIO :

Rien de vert n'est noir (Aucun D n'est B)

Certaines pommes sont vertes (Certaines C sont D)

Par conséquent, certaines pommes ne sont pas noires (certaines C ne sont pas B).

3ème figure, AII :

Toutes les pommes ne sont pas des corbeaux (Tous les C ne sont pas des A)

Certaines pommes ne sont pas noires (certaines C ne sont pas B)

Par conséquent, certaines choses non noires ne sont pas des corbeaux (certains non-B ne sont pas des A).

Par généralisation, on obtient : tout ce qui n'est pas noir n'est pas un corbeau (tout ce qui n'est pas B n'est pas A) ; et par contraposition : tous les corbeaux sont noirs (tout ce qui est A est B). Notons que les prémisses qui ont conduit à cette conclusion générale n'incluent pas « Certains corbeaux sont noirs » ; autrement dit, cette conclusion ne repose sur aucune observation empirique de corbeaux noirs.

Notons également que nous aurions pu obtenir le même résultat avec les prémisses « Aucun corbeau n'est vert (Aucun A n'est D) » et « Aucune pomme n'est noire (Aucun C

n'est B) ». Notons aussi que, bien que les syllogismes en jeu soient des raisonnements déductifs, toutes ces prémisses implicites nécessitent des observations et des généralisations préalables (c'est-à-dire des inductions) pour être valides.

De plus, il est important de noter que ces syllogismes seraient impossibles à construire si les couleurs des corbeaux et des pommes considérées étaient identiques (tous deux verts ou tous deux noirs), ou si les corbeaux et les pommes ne constituaient pas des classes mutuellement exclusives. Nous supposons également ici qu'un corbeau ne peut avoir qu'une seule couleur (par exemple, être partiellement noir et partiellement vert, ou tantôt d'une couleur, tantôt de l'autre) ; il en va de même pour une pomme.

L'étape suivante consistait à généraliser « Certains non-B ne sont pas des A » à « Tous les non-B ne sont pas des A ». Mais là encore, la généralisation n'est permise que si nous n'avons aucune preuve ni déduction d'aucune autre source indiquant que certains non-B ne sont pas des A. Autrement dit, dans notre exemple, nous devons garder à l'esprit qu'il est possible que certains êtres non noirs ne soient pas des non-corbeaux, c'est-à-dire des corbeaux, ce qui signifie que nous pourrions encore trouver des corbeaux non noirs (albinos).

Ici aussi, nous devons nous assurer, conformément au principe fondamental d'adduction de Bacon, qu'aucune observation contradictoire ne vienne entraver notre *élan d'expansion* . Ceci est d'autant plus nécessaire que la prémisse de généralisation « Certains non-B ne sont pas-A » a été obtenue indirectement par déduction à partir de résultats d'induction antérieurs, alors que précédemment, notre prémisse « Certains A sont B » était (supposément) observée directement.

Il convient de noter que ces deux généralisations sont soumises aux conditions régulatrices suivantes : « Certains A ne sont pas B » ou « Certains non-B ne sont pas non-A », respectivement, ne doivent pas être vraies. Or, ces conditions sont identiques puisque ces deux propositions sont logiquement équivalentes par contraposition. Cela signifie que, dans les deux cas, que l'on raisonne directement à partir de corbeaux noirs ou indirectement à partir de pommes vertes, la condition implicite de généralisation reste la même : jusqu'à présent, aucun corbeau non noir n'a été observé dans notre expérience ou notre raisonnement.

Ainsi, quelle que soit la généralisation choisie, la condition d'absence d'instances connues de A qui ne soient pas B demeure inchangée, et la vérité de l'affirmation « Tous les A sont B » dépend de cette condition. Notons également que cette même condition est valable avant et après de telles généralisations. Autrement dit, même après un tel processus inductif, si nous découvrons de nouvelles preuves du contraire, nous pouvons et devons logiquement *revenir sur notre conclusion* .

Comme indiqué précédemment en c) et d) : en utilisant le même raisonnement, étant donné que certaines pommes sont vertes, on peut tout aussi bien confirmer l'hypothèse que tous les corbeaux sont roses, et bien d'autres hypothèses farfelues qui se contredisent [48]. De toute évidence, nous commettons une erreur quelque part et devons agir pour éviter de telles

[48] Pour démontrer que des propositions ayant des prédicats différents sont contradictoires, on utilise le syllogisme. Par exemple, « Tous les corbeaux sont noirs » et « Tous les corbeaux sont roses » sont incompatibles, car sachant que rien de noir n'est rose, on obtient, par syllogisme (1re figure, EAE) : « Aucun corbeau n'est rose », ce qui est contraire à « Tous les corbeaux sont roses ».

conséquences absurdes ou les corriger si elles se produisent. Je vais maintenant expliquer la solution à ce problème.

La généralisation n'est jamais irréversible. Si une généralisation conduit à des contradictions, nous sommes libres, voire tenus, de la particulariser. La question demeure : *dans quelle direction précise et jusqu'où devons-nous remonter ?* Cela signifie qu'il n'existe pas de « paradoxe » en logique inductive comme en logique déductive ; presque tout (à l'exception de la logique elle-même, et notamment des lois de la pensée sur lesquelles elle repose) est et restera toujours « négociable ».

En déduction, une contradiction est un événement bien plus grave, car le processus qui y conduit est présumément nécessaire. *En induction, en revanche, nous savons d'emblée que le lien entre la ou les prémisses et la conclusion est conditionnel ; des contradictions sont donc prévisibles, et c'est précisément le rôle de la logique inductive de déterminer comment y répondre.*

Le traitement des contradictions relève de la logique inductive et s'appelle ***l'harmonisation*** ou la résolution des conflits. Ce n'est ni rare ni exceptionnel : c'est un processus constant dans le développement des connaissances. *Parfois, les conflits sont résolus avant même qu'ils n'apparaissent, parfois après. Si nous les anticipons, nous les prévenons ; sinon, nous procédons aux corrections nécessaires.*

La particularisation d'une proposition générale est une rétractation. Plus largement, la rétractation signifie le rejet ou la modification d'une théorie à la lumière de nouvelles preuves. Ainsi, par exemple : jusqu'à présent, je n'ai vu que des corbeaux noirs et j'ai supposé qu'ils étaient tous noirs ; demain, je pourrais apercevoir un corbeau blanc et revoir mon opinion sur les couleurs possibles des corbeaux.

Hempel semble ignorer cet aspect crucial du raisonnement inductif, sans quoi il n'aurait pas considéré comme paradoxales les contradictions surgissant au cours de l'induction. Néanmoins, la situation qu'il décrit est intéressante dans ce contexte, pour des raisons dont il n'a pas (je crois) perçu la portée.

Après la première généralisation, partant de « Certains corbeaux sont noirs (Certains A sont B) », si l'on découvre tardivement que « Certains corbeaux ne sont pas noirs (Certains A ne sont pas B) », *on revient simplement à notre observation initiale* : « Certains corbeaux sont noirs (Certains A sont B) ». En revanche, après la seconde généralisation, partant de « Certaines choses non noires ne sont pas des corbeaux (Certains non-B ne sont pas A) », si l'on découvre tardivement la même preuve contradictoire, on ne peut pas simplement nier que « Tous les corbeaux sont noirs (Tous les A sont B) ».

Pourquoi ? Parce que *cela nous laisserait encore seuls. Avec une partie de notre généralisation* , à savoir l'affirmation que certains corbeaux sont noirs (certains A sont B). Autrement dit, on s'attendrait à ce que « tous les A sont B » plus « certains A ne sont pas B » aboutisse à la conclusion harmonieuse « certains A sont B et certains A ne sont pas B ». Le cas particulier négatif n'élimine pas le cas particulier positif sous-jacent à la généralité positive ; puisque nous croyions auparavant (en raison de cette généralisation), il nous reste un élément à expliquer.

Dans le cas de l'affirmation « Tous les corbeaux sont noirs », une telle rétractation n'est pas remarquable, puisque nous savons par expérience que certains corbeaux sont noirs ; mais dans le cas de l'affirmation « Tous les corbeaux sont roses », nous avons un problème sérieux, car il n'existe pas la moindre preuve que certains corbeaux soient roses ! Autrement dit, la rétractation

proposée ne peut suffire dans la situation présentée par Hempel, c'est-à-dire lorsque l'affirmation « Tous les A sont B » est déduite de l'affirmation « Certains non-B ne sont pas A ».

À mon avis, c'est là le nœud du problème révélé par l'étude de Hempel. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un paradoxe, puisque *la validité de la généralisation repose formellement sur le fait que ce processus ne donne lieu à aucune contradiction* .[49]

Le fait que l'observation de quelques pommes vertes nous permette de généraliser et de conclure que tous les corbeaux sont noirs et que tous les corbeaux sont roses, ainsi que bien d'autres conclusions contradictoires, est amusant, mais non inquiétant. Car, face à une telle contradiction, nous pouvons, par une rétractation, retrouver le moyen d'harmoniser nos connaissances. Le problème est temporaire.

En revanche, Hempel a mis en évidence que l'on ne peut pas toujours réfuter une thèse par une simple particularisation. La particularisation semble acceptable dans certains cas (par exemple, avec les corbeaux noirs), mais dans d'autres, elle aboutit à des résultats inacceptables (par exemple, avec les corbeaux roses), car la suite logique de cette réfutation est dépourvue de fondement empirique.

Supposons, en utilisant la méthode de Hempel et en partant des pommes vertes, que nous induisions les deux généralités suivantes : « Tous les corbeaux sont roses » et « Tous les corbeaux sont oranges ». Ces deux conclusions sont contradictoires. Supposons que nous décidions de résoudre ce conflit en les niant toutes les deux ; il nous reste alors deux propositions : « Certains corbeaux sont roses » et « Certains corbeaux sont oranges ».

Ces deux propositions ne sont pas contradictoires – et admettons qu'aucune ne repose sur des bases empiriques –, et pourtant, elles se sont toutes deux insidieusement « implantées » dans notre savoir ! Introduites par des généralisations à partir de pommes vertes, elles n'ont pas été délogées lorsque nous avons abandonné les généralisations correspondantes. Nous y sommes contraints, même si les processus complexes qui y ont conduit ont été remis en question.

Il est inconcevable que de tels *détails* (vrais ou faux) puissent émerger de l'observation sans lien apparent de pommes vertes (ou de tout autre élément). C'est là, à mon avis, le problème fondamental mis en lumière par Hempel. Il ne s'agit pas d'un conflit entre généralités ou entre propositions générales et particulières, ni donc d'un paradoxe. Le problème concerne les « dommages collatéraux » causés à la connaissance par une correction incomplète des erreurs.

Je propose la solution suivante : lorsqu'on généralise de « Certains A sont B » à « Tous les A sont B », puis qu'on découvre que certains A ne sont pas B, on particularise « Tous les A sont B » pour revenir à « Certains A sont B ». C'est la procédure habituelle, que nous pratiquons tous couramment.[50]

---

49 Un paradoxe est une thèse qui se contredit formellement ou qui conduit déductivement à des propositions contradictoires. Face à un tel paradoxe, on peut conclure que la thèse en question est fausse ; la logique en tant que telle n'est pas remise en cause, car la contradiction est simplement conditionnelle. Un double paradoxe, en revanche, constitue une menace sérieuse pour la logique ; ici, la thèse *et* sa contradiction sont toutes deux paradoxales, la contradiction est donc *inconditionnelle* . Dans ce cas, la logique ne peut déclarer ni l'une ni l'autre vraie ou fausse, mais doit y déceler soit un non-sequitur (comme dans le paradoxe du barbier), soit un terme dénué de sens (comme dans le paradoxe du menteur). Autrement dit, la logique doit contester une ou plusieurs implications, et/ou un ou plusieurs termes ou thèses. Le scénario de Hempel ne donne pas lieu à un paradoxe inconditionnel/double.

50 Symboliquement, A + O = IO.

En revanche, lorsqu'on obtient « Tous les A sont B » par généralisation de « Certains non-B ne sont pas A » à « Tous les non-B ne sont pas A » (suivie de la contraposition de cette dernière), alors, lorsqu'on découvre que « Certains A ne sont pas B », on ne peut pas simplement particulariser « Tous les A sont B » pour revenir à « Certains A sont B », mais il faut également rétracter l'intermédiaire prémisse de la proposition Tous les A sont B, à savoir Tous les non-B ne sont pas A, et retour à Certains non-B ne sont pas A.

Compte tenu de cette dernière rétractation, nous n'avons en réalité plus de fondement pour affirmer que certains A sont B (ceci ne peut être déduit de l'affirmation que certains non-B ne sont pas A). Ce serait une erreur d'induction que d'oublier la *source même* de notre croyance que tous les A sont B. Il est essentiel de garder à l'esprit la distinction entre les fondements inductifs « certains A sont B » et « certains non-B ne sont pas A », afin que, dans le cas de la découverte de preuves contradictoires, à savoir que certains A ne sont pas B, nous puissions revenir *exactement à notre position initiale* dans chaque cas.

Nous pouvons donc formuler la nouvelle loi suivante de la logique inductive, que l'on peut appeler ***la loi de la rétractation commensurable*** : un produit de la généralisation comme « Tous les A sont B » ne peut être traité sans égard à sa source particulière ; lorsqu'il est un jour réfuté par de nouvelles preuves, nous devons revenir au même particulier initial et non à *un autre* particulier qui était impliqué par la généralité lorsqu'elle semblait vraie, mais qui ne l'est plus maintenant puisqu'elle n'est plus vraie.

Autrement dit, si nous rencontrons une contradiction de ce type, nous devons comprendre qu'elle ne discrédite pas seulement la généralité précédemment induite, mais plus profondément encore l'acte inductif qui l'a engendrée. Par conséquent, nous ne devons pas nous rétracter par simple particularisation, mais vérifier soigneusement si le particulier restant repose sur un fondement indépendant et, dans le cas contraire, remonter suffisamment loin dans le temps jusqu'à l' *état initial* pour nous assurer qu'aucun particulier non confirmé ne subsiste.

Cela semble être une instruction parfaitement raisonnable : annuler et effacer toute trace d'un acte inductif jugé illicite, c'est-à-dire qui nous a conduits à une impasse logique.

Tout cela signifie qu'en utilisant les procédures logiques ordinaires, nous ne nous retrouverions jamais dans une situation contradictoire (par exemple, affirmer paradoxalement que tous les corbeaux sont noirs et que tous les corbeaux sont roses). Le fait que des généralisations puissent aboutir à des résultats incompatibles est courant ; nous gérons quotidiennement de tels conflits sans difficulté. Lorsque de tels conflits surviennent, nous sommes logiquement tenus de les harmoniser. Si nous ne trouvons pas de solution spécifique au conflit, celui-ci est résolu de manière générique, c'est-à-dire que toutes les généralisations concernées sont remises en question.

Dans une situation où deux propositions ou plus sont mises en doute par un conflit mutuel, nous accorderons naturellement plus de crédit à celle qui repose sur une base empirique directe (comme « Tous les corbeaux sont noirs ») qu'à celle qui résulte simplement d'une projection indirecte (comme « Tous les corbeaux sont roses »). Il n'est pas nécessaire de traiter toutes les propositions contradictoires avec le même degré de doute ; nous pouvons être sélectifs quant à leur origine inductive.

Concernant les arguments en faveur d'une thèse contradictoire : il est évident que, sans données sur les corbeaux noirs ou roses, nous ne saurions quelle généralisation adopter, et les deux approches seraient problématiques. En revanche, si nous avons observé des corbeaux noirs et

jamais de corbeaux roses, nous opterions naturellement pour la généralisation « Tous les corbeaux sont noirs » (tout A est B). Par contre, si nous avons observé à la fois des corbeaux noirs et des corbeaux roses, nous ne formulerions aucune généralisation et nous nous contenterions de combiner les deux observations.

Concernant les processus inductifs utilisés, la généralisation directe serait naturellement privilégiée par rapport à la méthode indirecte envisagée par Hempel. Si le conflit en question peut être résolu par des moyens ordinaires, par exemple par des considérations empiriques, il n'est pas nécessaire de revenir sur le processus. Mais lorsqu'aucun autre moyen de décision n'est possible, le processus ferait naturellement l'objet d'une révision.

On pourrait objecter à la loi de rétractation proportionnelle qu'en pratique, il est rare de pouvoir retracer précisément les sources de nos généralisations. Une telle ignorance pourrait se produire et engendrer des perturbations du type de celles décrites par Hempel dans notre savoir.

Cependant, il convient de souligner qu'en *pratique, nous ne nous trouvons quasiment jamais dans la situation décrite* par Hempel. Combien de fois généralise-t-on à partir d'une proposition comme « Certains non-B ne sont pas-A » ? Statistiquement, la réponse est « probablement jamais » : le paradoxe de Hempel n'est *qu'une possibilité formelle, certes lointaine* , que les logiciens doivent prendre en compte, mais son impact pratique est pratiquement nul.

De plus, il est peu probable que nous parvenions à une proposition de la forme « Certains non-B ne sont pas-A » autrement que par le raisonnement décrit précédemment, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'autres termes comme C et D. Nous ne pouvons pas *observer directement* que certains non-B ne sont pas-A. L'observation concerne principalement les phénomènes positifs ; elle peut concerner les phénomènes négatifs, mais seulement indirectement. Cela suggère que si nous étions confrontés à une situation relevant du paradoxe de Hempel, nous serions probablement conscients de son origine.

Il convient également de noter que la solution proposée au problème soulevé par le paradoxe de Hempel peut être qualifiée d'heuristique ; il s'agit d'un travail de réparation par tâtonnement. J'ai cependant déjà proposé dans mon ouvrage *la Logique du futur*[51] un détaillé, systématique, Traitement formel de l'induction, au moyen de la factorisation et de la révision des formules. Je crois que ce traitement est exempt du problème de Hempel, puisque toutes les possibilités formelles sont incluses dans les formules factorielles développées.

En ce qui concerne les solutions au paradoxe de Hempel proposées par d'autres logiciens, par exemple celles de Goodman et de Quine décrites dans l'article Wikipédia mentionné précédemment :

> Nelson Goodman a suggéré d'imposer des restrictions à notre raisonnement, par exemple en ne considérant jamais une instance comme un argument en faveur de « Tous les P sont Q » si elle pouvait également soutenir « Aucun P n'est Q ». Goodman, puis un autre philosophe, W.V. Quine, ont utilisé le terme *de prédicat projectible* pour décrire les expressions, telles que *« corbeau »* et *« noir »* , qui *permettent* une généralisation inductive ; les prédicats *non projectibles* sont, par opposition, ceux tels que *« non noir »* et *« non corbeau »* qui, apparemment, ne le permettent pas. Quine suggère que la question de savoir quels prédicats, le cas échéant, sont projectibles est une question empirique ; et il note que dans un domaine infini d'objets, le complément d'un prédicat projectible

[51] Publié pour la première fois en 1990, quelques années avant la mort de Hempel. Voir la partie VI.

> devrait toujours être non projectible. Il en résulterait que, bien que « Tous les corbeaux sont noirs » et « Toutes les choses non noires ne sont pas des corbeaux » doivent être également soutenus, ils tirent tous deux leur soutien des corbeaux noirs et non des non-corbeaux non noirs.

Je trouve ces propositions raisonnables et compatibles avec les miennes. Cependant, je pense que les miennes cernent avec plus de précision le problème et sa solution.

La suggestion de Goodman de restreindre le raisonnement inductif à partir d'une proposition si ce processus aboutit à des conclusions contradictoires est logiquement fondée. Toutefois, cette instruction ne peut être appliquée préventivement, mais seulement *après* avoir constaté que le processus aboutit à des conclusions contradictoires. Il ne s'agit donc pas d'une mesure préventive, comme il semble le penser, mais d'une correction a posteriori. On peut par conséquent la considérer comme équivalente à la loi de rétractation commensurable que j'ai proposée précédemment. La seule différence réside dans le fait qu'il ne semble pas avoir fait de distinction entre le conflit des généralités et les cas particuliers sous-jacents.

Concernant les « prédicats non projectibles », je conviens que les termes négatifs (compléments) posent un problème général en induction. Si la logique déductive ne fait aucune distinction entre termes positifs et négatifs, la phénoménologie, elle, distingue la présence des phénomènes positifs de leur absence. Alors que l'on peut observer un phénomène positif (comme un corbeau noir) sans tenir compte de sa négation, on ne peut mentionner un terme négatif (comme non noir ou non corbeau) sans avoir d'abord cherché le phénomène positif correspondant, sans le trouver.[52]

Ainsi, un terme véritablement négatif ne peut jamais être véritablement empirique. Son contenu n'est jamais « j'ai vu quelque chose », mais toujours « j'ai cherché avec diligence quelque chose et je ne l'ai pas trouvé ». Une négation est « empirique » dans un sens plus restreint et plus dérivé qu'une affirmation. Elle implique déjà une forme de généralisation, passant de « introuvable » à « n'était pas là pour être trouvé ».

Il découle de cette observation que toute généralisation à partir de termes négatifs, tels que « Certains non-B ne sont pas-A », ne peut être entreprise qu'avec une prudence et un scepticisme extrêmes. Le scénario de Hempel justifie d'ailleurs davantage cette prudence. On pourrait même être tenté, comme solution radicale, d'interdire systématiquement toute généralisation pour un sujet véritablement négatif. Si un discours quelconque a des conséquences illogiques probables, les logiciens ont intérêt à formuler une loi logique préventive de ce type.

Une autre tentation consiste à nier tout contenu significatif aux propositions de la forme « Certains non-B ne sont pas-A ». Une telle proposition est formellement impliquée par « Tous les A sont B », et compatible avec « Certains A sont B », « Aucun A n'est B » et « Certains A ne sont pas B » – mais nous apprend-elle réellement quelque chose ? En effet, puisqu'on ne peut rien inférer sur A ou B (en tant que sujets) à partir de « Certains non-B ne sont pas-A », quelle information contient une telle proposition ? Ne pourrait-on pas concevoir d'affirmer une telle proposition en utilisant deux termes presque quelconques choisis au hasard ? Ce type de doute pourrait servir à justifier davantage l'interdiction de généraliser à partir de telles propositions.[53]

---

[52] Voir mon essai sur ce sujet dans *Ruminations* (partie I, chapitre 9).

[53] Ces questions s'éclaircissent si l'on considère la négation éventuelle de « Certains non-B ne sont pas-A », c'est-à-dire la forme « Aucun non-B n'est non-A », ce qui implique « Tous les non-B sont A ». Si cette dernière proposition est vraie, nous aurions un terme négatif (non-B) inclus dans un terme positif (A). On pourrait en déduire que presque tout le monde (à l'exception des choses qui sont B) relève de A. Pour

Toutefois, puisqu'une solution moins radicale est possible, à savoir la loi de rétraction commensurable proposée ci-dessus, il n'est peut-être pas nécessaire d'aller aussi loin. Plutôt que d'interdire d'emblée certains procédés douteux en toutes circonstances, je préfère les autoriser au cas où ils fonctionneraient occasionnellement, et prévoir le mécanisme correctif approprié lorsqu'ils échoueraient.

En résumé, je crois que nous avons démontré ici de manière convaincante que le prétendu paradoxe de Hempel ne pose aucun problème insurmontable à la logique ; il est présenté comme quelque peu plus complexe qu'il ne l'est réellement. Il n'en demeure pas moins une contribution intéressante à la réflexion des logiciens.

---

cela, A devrait être un concept très vaste. Un tel concept serait très exceptionnel et presque dénué de sens. Dès lors, on peut dire que « Certains non-B ne sont pas-A » est presque toujours vrai, et en même temps peu informatif.

# 9. Le paradoxe de la prédiction de Goodman

Nelson Goodman [54]proposa une « énigme de l'induction » (selon sa propre appellation [55]) ou un « paradoxe de la prédiction » (selon d'autres appellations) , qui semblait mettre en évidence une difficulté formelle de généralisation. On peut la formuler ainsi :

> Goodman a introduit la couleur « grue », qui s'applique à toutes les choses examinées avant un certain instant *t,* au cas où elles seraient vertes, mais aussi à d'autres choses, au cas où elles seraient bleues et n'auraient pas été examinées avant cet instant *t* . Si l'on examine des émeraudes avant l'instant *t* et que l'on constate que l'émeraude *a* est verte, l'émeraude *b* est verte, et ainsi de suite, chaque observation confirmera l'hypothèse selon laquelle toutes les émeraudes sont vertes. Cependant, les émeraudes *a, b, c, ...* etc. confirment également l'hypothèse selon laquelle toutes les émeraudes sont « grue ». Dans ce cas, les émeraudes *a, b, c, ...* examinées après l'instant *t* devraient être « grue », **et donc bleues** ! (Soulignement ajouté)[56]

L'importance de cet artifice, selon ses partisans, réside dans le fait que, bien que « vert » et « grue » aient la même forme linguistique et devraient donc être soumis aux mêmes processus logiques (en l'occurrence, le processus inductif de généralisation), il s'agit de concepts fondamentalement différents, puisque le premier implique une similarité entre ses instances passées et futures, tandis que le second suggère un changement de couleur au fil du temps, de sorte que le résultat est paradoxalement très différent si l'on généralise en se référant à l'un ou à l'autre.

Cependant, comme je vais le démontrer formellement, il ne s'agit là que d'un tour de passe-passe. En effet, bien que la généralisation soit valable pour le vert et le gris, il ne s'ensuit pas que l'on puisse déduire que toutes les émeraudes sont bleues de la proposition générale induite selon laquelle toutes les émeraudes sont gris. Autrement dit, la conclusion « et donc bleues » présentée ci-dessus est une déduction erronée.

Pour mettre en évidence cette simple erreur, il faut reformuler le scénario donné avec plus de précision (les symboles X, A, B, C sont de mon invention) :

- Supposons que nous examinions toutes les émeraudes disponibles (X), jusqu'à un certain moment (t), et que nous les trouvions toutes vertes (A), nous concluons généralement par généralisation que toutes les émeraudes sont vertes (tous les X sont A), bien que nous sachions [par expérience passée avec l'induction en général] que la prochaine émeraude que

---

54 États-Unis, 1906-1998.

55 Ou, plus prétentieusement, « le nouveau problème de l'induction ».

56 Je cite ici : http://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Goodman . Ailleurs, on apprend que « s'applique à toutes les choses examinées avant *t* juste au cas où elles seraient vertes, mais à d'autres choses juste au cas où elles seraient bleues » est la formulation même de Goodman dans sa présentation originale dans *Fact, Fiction, and Forecast* ( http://en.wikipedia.org/wiki/Grue_%28color%29 ).

nous trouverons, après le temps t, pourrait bien s'avérer être bleue (B) [ou en effet, être d'une autre couleur [57]] !

- Introduisons maintenant, à la suite de Goodman, un nouveau concept « grue » (C) à définir comme le groupe de classe regroupant toutes les choses qui ont été examinées avant un certain temps t et qui se sont révélées être vertes (A) et toutes les choses *qui n'ont pas* été examinées avant le temps t et qui se trouvent *être* bleues (B) [ou en effet, être d'une autre couleur].[58]
- En appliquant cette définition, tous les X (émeraudes) examinés avant l'instant t et jugés A (verts) sont également C (gris) ; autrement dit, par syllogisme, on peut déduire que certains X sont C. Quant aux cas restants de X, ceux qui ne seront examinés qu'après l'instant t (le cas échéant), *chacun sera soit A (vert), soit B (bleu) (ou d'une autre couleur)* ; en ce sens, ces derniers X sont également C. Par conséquent, la conclusion que tous les X sont C semble raisonnable.
- Mais il ne découle certainement pas logiquement de ce qui précède que toutes les émeraudes seront d'une autre couleur que le vert, c'est-à-dire que tous les X seront B (c'est-à-dire bleus, ou toute autre couleur non verte) ! Car, correctement comprise, la catégorie C n'est *pas* formulée comme une disjonction de A ou B qui actualiserait nécessairement à la fois certains cas de XA et certains cas de XB.
- En y regardant de plus près, on constate que C inclut d'une part des éléments déjà *identifiés* comme étant de type A (des émeraudes vertes déjà observées) et d'autre part un ensemble d'éléments dont la nature reste *inconnue* , c'est-à-dire soit A, soit B (bleu) [ou même d'une autre couleur]. Cette dernière disjonction représente des résultats *possibles* , et non des résultats *inévitables* . En déduire que XB est un résultat *réel* serait donc un *non-sens* .
- Le fait que nous ignorions si un X futur sera A ne nous permet pas de déduire de cette disjonction de possibilités qu'un X futur sera nécessairement B. Nous ignorons également si un X futur sera B. Il se peut fort bien que l'affirmation « Tous les X sont A » (Toutes les émeraudes sont vertes) reste valable indéfiniment après l'instant t comme avant l'instant t (conformément à la généralisation initiale).
- Les prémisses « Tous les X sont C » et « Tous les C sont A ou B » aboutissent bien à la conclusion syllogistique « Tous les X sont A ou B ». Cependant, la disjonction « A ou B » ne peut être interprétée différemment dans la prémisse majeure et dans la conclusion. La

---

57 Il s'agit d'une interpolation personnelle visant à préciser la thèse de Goodman. En effet, rien ne permet de supposer a priori que seules des émeraudes bleues pourraient être trouvées. Nous ne faisons qu'émettre une hypothèse quant à la possibilité de trouver des émeraudes bleues, sans nous appuyer sur des observations concrètes ; par conséquent, toute autre couleur est tout aussi probable (ou improbable). Néanmoins, ma réfutation de Goodman reste valable même sans ce commentaire.

58 Il convient de noter que ces dernières choses sont simplement décrites comme « non examinées jusqu'à l'instant t [si jamais elles le sont] » ; il ne faut pas confondre cela (comme certains commentateurs l'ont fait) avec « examinées après l'instant t », car quel que soit le nombre de choses que nous examinons finalement, nous n'atteindrons évidemment jamais (ni ne saurons jamais avoir atteint) une énumération complète de toutes ces choses dans l'univers. Notons également que le concept de « grue » est ici défini comme un prédicat général pour tout sujet éventuel (« choses »), plutôt que spécifiquement pour les émeraudes.

disjonction de la prémisse n'étant pas extensionnelle, celle de la conclusion ne peut être considérée comme telle [59]. Ce serait commettre le sophisme des quatre termes.

Il ressort donc clairement de notre exposé que *l'introduction du concept de « grue » n'a absolument rien changé aux possibilités inductives offertes par les données fournies* . La conclusion inductive correcte demeure intacte malgré les jeux de logique de Goodman. Ce dernier n'est parvenu qu'à dissimuler habilement son raisonnement *déductif fallacieux* (une mauvaise interprétation du type de disjonction en cause) ; il ne s'agit là que de sophismes.

Dans le brouillard épais de la rhétorique de Goodman, on pourrait croire que les émeraudes bleues sont aussi faciles à prédire que les vertes. Or, ce n'est absolument pas la conclusion logique selon le raisonnement inductif. Pourquoi ? Parce que, dans le cas de l'hypothèse selon laquelle les futures émeraudes observées seront vertes, nous disposons de données concrètes à l'appui : toutes les émeraudes observées, passées et présentes, se sont révélées vertes.

En revanche, concernant l'hypothèse de Goodman selon laquelle des émeraudes bleues apparaîtront, nous ne disposons à ce jour d'aucune preuve empirique. Nous pouvons seulement affirmer qu'il n'est pas impossible que des émeraudes bleues soient un jour découvertes, sans pour autant que cela soit certain. « Pratique » ne justifie pas une prédiction. Cela signifie simplement « imaginable dans le contexte actuel des connaissances ».

En d'autres termes, nous ne disposons que d'un principe épistémologique général nous enjoignant de rester ouverts à toutes les éventualités, en nous appuyant sur l'expérience passée relative à toutes sortes d'objets, et en reconnaissant que la nouveauté apparaît parfois. Mais cette ouverture d'esprit scientifique n'équivaut pas à une prédiction positive de changements spécifiques. Il s'agit simplement d'un appel, au nom du réalisme, à éviter les préjugés et la rigidité.

Une question que nous devrions nous poser est de savoir si le concept de «grue» de Goodman est un concept bien formé ?

Le terme courant de « vert-bleu » se définirait simplement par « vert et/ou bleu ». Il peut s'avérer utile d'introduire une telle définition, ne serait-ce que pour souligner la proximité des couleurs vertes et bleues, ou encore que certaines choses sont à la fois vertes et bleues, ou parfois vertes et parfois bleues, ou encore que certaines teintes intermédiaires sont difficiles à classer comme étant clairement vertes ou clairement bleues. La frontière entre ces couleurs est, après tout, assez arbitraire.

Étant donné que certaines émeraudes sont vertes, on pourrait en déduire que certaines sont grises. Il serait tout aussi valable d'en déduire que toutes les émeraudes sont vertes ou que toutes les émeraudes sont grises. Cela n'impliquerait aucune contradiction intrinsèque, car affirmer que toutes les émeraudes sont grises n'implique (ni n'exclut) pas qu'il puisse exister des émeraudes bleues. L'affirmation « toutes les émeraudes sont grises » est formellement compatible avec l'éventualité que toutes les émeraudes soient vertes. Il n'y a donc pas de « paradoxe de prédiction ».

Le concept de « grie » de Goodman ne diffère en rien de ce concept ordinaire quant à son implication logique. Sa différence ne réside pas dans l'utilisation de la disjonction (vert ou bleu),

---

[59] Autrement dit, la base de la disjonction donnée est « Certains C *pourraient être* B », tandis que la base correspondante de la disjonction prétendument inférée est « Certains X *sont* B ». Or, imaginer un événement ne prouve pas qu'il se produise nécessairement. La conclusion ne découle pas de la prémisse.

car une telle disjonction est tout à fait courante ; par exemple, le concept de « coloré » signifie (en gros) « rouge, orange, jaune, vert, bleu, indigo ou violet ». La différence significative du concept de Goodman tient à son implication de conditions spatio-temporelles. Ceci sert un objectif rhétorique : brouiller les pistes.

Définir le concept de « vert » comme l'ensemble des choses examinées avant l'instant t et jugées vertes, et de toutes les choses *non* examinées avant t qui se trouvent *être* bleues, implique une certaine contradiction. Si je n'ai pas encore examiné les choses après l'instant t, comment puis-je affirmer avec certitude que certaines d'entre elles sont bleues ? Je ne pourrais faire une telle affirmation *qu'a posteriori* , après avoir examiné certaines de ces choses après l'instant t et les avoir trouvées bleues.

Autrement, il faudrait *qu'un tiers* , ayant examiné certains objets avant l'instant t et les ayant trouvés bleus, l'affirme, et qu'il observe ma situation avant que je n'aie fait de même. Or, l'ensemble des observateurs actuels ne peut logiquement adopter une telle hypothèse concernant des objets qui se trouvent être bleus alors qu'ils n'ont pas encore été observés comme tels. Nous ne pouvons parler de manière cohérente que des objets qui *pourraient encore* être trouvés bleus. C'est pourquoi le concept de « grue » de Goodman est mal formé.

Le terme « grue » se définit principalement comme l'union des choses vertes et des choses bleues ; mais il ne découle pas de cette définition que si certaines choses (comme les émeraudes) sont vertes, alors d'autres choses *de même nature* (c'est-à-dire d'autres émeraudes) doivent être bleues. Dire qu'une catégorie de choses (les émeraudes) est « grue » ne signifie pas que ses exemples doivent couvrir l'ensemble des possibilités incluses dans le terme « grue ». Le concept de « grue » reste légitime tant que l'on retrouve les prédicats qu'il rassemble (vert, bleu) dispersés dans diverses catégories de choses (émeraudes, mer, etc.).

Ainsi, tout prédicat ordinaire comporte une part d'incertitude quant à son application à des sujets spécifiques. De plus, cette applicabilité peut varier dans le temps : selon notre contexte de connaissance et selon les changements survenant dans les objets observés. Par conséquent, il n'est pas nécessaire d'intégrer de tels facteurs épistémiques et temporels dans la définition des concepts que nous proposons. Ces facteurs sont inhérents à la conceptualisation.

Si Goodman a introduit de telles complications dans sa définition de « grue », c'est parce qu'il voulait réfuter (ou donner l'impression de réfuter) le processus de généralisation que nous utilisons couramment pour développer nos connaissances sur la base d'observations limitées.

Selon le raisonnement inductif, si l'on observe que certains X sont A, et que l'on n'a jusqu'à présent trouvé aucun X qui ne soit pas A, on peut généraliser et affirmer que tous les X sont A. Cela reste vrai tant que l'on n'a aucune preuve de l'existence d'un X qui ne soit pas A. La généralisation implique la prédiction, c'est-à-dire l'affirmation d'une chose concernant des cas de X que nous n'avons pas encore observés et que nous n'observerons peut-être jamais.

Goodman souhaitait démontrer que nous sommes tout aussi justifiés de prédire un résultat négatif (c'est-à-dire différent de A, par exemple B) qu'un résultat positif (c'est-à-dire A) [60]. Il n'a pas saisi la *justification logique* de nos généralisations [61]. Nous ne prédisons pas arbitrairement que les cas

---

60 Pour ce faire, il lui fallait construire un concept englobant à la fois A et non-A, afin de démontrer formellement que la généralisation pouvait s'effectuer dans les deux sens. Cependant, un concept incluant des contradictoires étant non informatif, il y a inclus les contraires, à savoir « A ou B » (où B n'est pas A). Cela masque légèrement le problème, sans pour autant le résoudre.

61 Voir mon ouvrage **Logique du futur** , chapitre 50.

de X que nous observerons à l'avenir seront A plutôt que différents de A. Nous nous en tenons simplement à *la même polarité* (A), car c'est la seule pour laquelle nous disposons, à ce jour, de preuves empiriques. En comparaison, prédire *la polarité opposée* (différente de A, dans ce contexte) serait purement arbitraire – une affirmation hasardeuse. Concernant X en particulier, la première hypothèse bénéficie d'un certain soutien empirique, tandis que la seconde n'en bénéficie d'aucun.

Goodman n'a tout simplement pas saisi cette différence de justification entre les deux approches, pourtant évidente pour quiconque prend le temps d'y réfléchir. Il a ainsi omis d'appliquer le principe inductif selon lequel une hypothèse confirmée est toujours préférable à une hypothèse non confirmée. De plus, comme nous l'avons vu, dans son empressement à invalider le raisonnement inductif, il a commis l'une des erreurs les plus élémentaires du raisonnement déductif !

Derrière l'énigme de Goodman se cache une autre question importante pour la logique inductive : jusqu'à quel point une généralisation peut-elle être légitimement poussée sur une échelle de classification ? Si l'on a généralisé un certain prédicat pour un sujet donné, pourquoi ne pas généraliser davantage à un prédicat plus large ?[62]

Considérons un sujet X et deux prédicats quelconques S et G, liés comme *espèce et genre* , c'est-à-dire tels que tout S est G mais que tout G n'est pas S (certains non-S sont aussi G). Remarquons ici que S et G sont des concepts ordinaires, comme vert et coloré.

- Si tous les cas de X que nous avons observés jusqu'à présent sont de type S, et que nous n'avons rencontré aucun cas de X qui ne soit pas S, nous pouvons inférer par induction que tous les X sont S. Cette généralisation reste valable tant qu'aucun cas de X qui ne soit *pas* S n'est trouvé ; mais si des cas de X non S apparaissent finalement, la logique inductive nous oblige à réviser notre jugement précédent et à le particulariser en : certains X sont S et certains X ne sont pas S. Car l'induction procède conditionnellement [63].
- Le même raisonnement s'applique à G. [64]Par ailleurs, admettant que tous les S sont G, on peut déduire, par syllogisme (1re figure, AAA), que tous les X sont G à partir de l'affirmation que tous les X sont [S.] *Ainsi* , on peut postuler que si la généralisation est justifiée pour un sujet X donné, jusqu'au prédicat spécifique S, elle l'est également pour un niveau de classification supérieur, jusqu'au prédicat plus général G. Ce raisonnement est logiquement valide s'il est correctement compris et appliqué.
- Toutefois, ce serait une grave erreur de jugement [65]que de *déduire* d'une telle généralisation valide qu'il pourrait exister des X qui sont G mais pas S (même si nous savons qu'il existe *des*

---

62 J'ai abordé ce sujet (indirectement, en ce qui concerne la logique éthique) dans mon *ouvrage Logique judaïque* , chapitre 13.3.

63 L'adduction, ou généralisation, se justifie par *deux* principes essentiels : (1) la confirmation d'une hypothèse par un exemple positif et (2) la non-réfutation de cette même hypothèse par un exemple négatif. Ces *deux* principes doivent être respectés sans distinction pour que le raisonnement soit logique. Bien entendu, de nombreuses autres conditions entrent en jeu – voir mon essai « Principes de l'adduction » dans *Phénoménologie* (chapitre VII.1).

64 Autrement dit, étant donné que certains X sont G (ou en déduisant cela de certains X sont S), nous pouvons généraliser à tous les X sont G, à condition qu'il n'existe aucun cas négatif connu (X-nonG) pour le contredire.

65 C'est là, comme nous l'avons vu, l'une des erreurs commises par Goodman dans la formulation de son « énigme ». Cette erreur est de nature déductive plutôt qu'inductive.

*choses (À l'exception des X* qui sont G mais pas S). À ce stade, le contenu de « Tous les X sont G » est identique (dans son extension et implicitement dans son intension) à celui de « Tous les X sont S » dont il est dérivé [66]. La différence entre les deux énoncés réside uniquement dans une éventuelle *particularisation corrective* …

- Supposons que demain nous découvrions *un X qui, bien que toujours G, n'est pas S* (par exemple, une émeraude d'une autre couleur que le vert). Dans ce cas, nous devrions préciser la première affirmation (la plus spécifique) en « Certains X sont S et certains X ne sont pas S » ; mais la seconde affirmation (la plus générique) « Tous les X sont G » resterait inchangée.[67]
- Mais, du fait de cette particularisation, l'affirmation « Tous les X sont G » prend *un sens plus vague* , puisque G ne désigne plus seulement l'espèce S de G, mais également une autre espèce (non-S) de celui-ci. Ainsi, bien que la règle inductive nous pousse à généraliser aussi loin que possible, il faut garder à l'esprit que plus on généralise, plus la portée de notre généralisation s'en trouve diluée.[68]

Ainsi, bien qu'en principe la généralisation vers le haut soit libre, en pratique nous procédons relativement lentement afin de préserver l'utilité noétique de nos idées et énoncés. À titre d'exemple formel : la proposition « Tous les X sont S » peut servir de prémisse mineure dans un syllogisme où S est le moyen terme, tandis que la proposition « Tous les X sont G » – même si elle est identique en extension et en intension à la précédente – serait inutile dans ce même contexte (c'est-à-dire avec S comme moyen terme).

De plus, considérer « Tous les X sont G » comme une généralisation plus avantageuse que « Tous les X sont S », en ce sens qu'elle nous fournit des informations sur davantage de choses pour le même prix en termes de données données, révèle une confusion [69]entre la généralisation d'un sujet donné d'un prédicat plus étroit à un prédicat plus large, et la généralisation d'un prédicat donné d'un sujet plus étroit à un sujet plus large.

Ce dernier cas représente la forme de généralisation véritablement profitable. Supposons que tous les X soient P et que Y soit une surclasse de X (c'est-à-dire que tous les X sont Y, mais que tous les Y ne soient pas X) ; alors, cela consisterait à induire que tous les Y sont P — du moins jusqu'à ce qu'un Y non P soit découvert. Les règles de cette généralisation sont traitées en détail dans mon ouvrage **Logique du futur*,* sous le titre « Induction factorielle » (Partie VI).

---

66 Cela est évident si l'on considère que l'on peut tout aussi bien obtenir « Tous les X sont G » : (a) par généralisation à partir de « Certains X sont G », que l'on déduit de « Certains X sont S », ou (b) par déduction à partir de « Tous les X sont S », que l'on généralise à partir de « Certains X sont S ». En réalité, on pourrait arguer que ces deux approches diffèrent légèrement, puisque (a) exige de s'assurer qu'il n'existe aucun cas de X qui ne soit pas G, tandis que (b) exige de s'assurer qu'il n'existe aucun cas de X qui ne soit pas S. Cette différence apparaît cependant lors de l'étape suivante de particularisation éventuelle.

67 Notons que si nous découvrons un X qui n'est pas G, il n'est nécessairement pas non plus S, étant donné que tous les S sont G. Dans ce cas, les deux propositions générales devraient bien sûr être particularisées.

68 Dans ce contexte, on pourrait comparer le concept de « grue » de Goodman au concept d'« oomph » de Feynman. Ce dernier, défini (avec une pointe d'ironie) comme « une sorte de tendance au mouvement », pourrait sembler utile pour « expliquer » divers phénomènes, mais il est si vague qu'il ne peut rien prédire et est donc sans valeur (p. 19).

69 Ce dont Goodman s'est rendu coupable en formulant son « énigme », soit dit en passant.

# 10. L'induction de l'induction

Les deux tentatives récentes mentionnées ci-dessus pour imiter Hume ont été menées par des auteurs et professeurs renommés d'universités prestigieuses. Leur traitement confus de l'induction soulève des interrogations [70]. En réalité, ils ne faisaient que suivre une tendance moderne. Après que David Hume, au XVIIIe siècle, sur la base d'une conception très fragmentaire de l'induction, a remis en question divers aspects de la connaissance humaine, nombreux sont ceux qui ont cherché à étendre et à intensifier cette critique. Son influence sur la philosophie ultérieure, à commencer par Kant, fut immense [71].

Le mythe selon lequel le raisonnement de Hume contre l'induction, la causalité et nombre de croyances humaines fondamentales était irréfutable persiste encore aujourd'hui, perpétué par de nombreux philosophes et enseignants qui ne font pas suffisamment d'efforts de réflexion, ou qui manquent peut-être de l'intelligence requise. De cette manière, la philosophie est freinée de génération en génération, alourdie par des personnes qui s'accrochent machinalement à ce qu'on leur a enseigné et qui, à leur tour, répètent les mêmes mantras en quête d'une intelligence douteuse et d'une gloire illusoire.

a. Ma première réaction (peut-être un peu émotionnelle) à cette tendance moderne est le sermon suivant sur l'éthique professionnelle des philosophes.

On pourrait penser que le rôle du philosophe ou du logicien responsable serait d'apporter un soutien méthodologique à la quête de la connaissance humaine et de justifier, d'accroître et d'améliorer les moyens disponibles. Mais un tel rôle constructif exige une réflexion approfondie, un travail ardu, et la plupart des gens trouvent plus facile de démolir que de construire. Le scepticisme est souvent perçu comme une attitude moderne, mais j'y décèle plutôt une résistance au progrès.

Cela ne signifie pas pour autant que les écrits de sceptiques comme Hume soient dénués de valeur pour le développement de la logique et de la philosophie. Au contraire, ils ont souvent suscité davantage de réflexion et de découvertes que des auteurs plus apologétiques. En créant une incertitude épistémologique, aussi fallacieuse soit-elle, les sceptiques ont stimulé des

---

70 Je suis ici quelque peu sarcastique, pour les besoins de la discussion. Ces hommes ont bien sûr apporté des contributions importantes. Par exemple, Carl Hempel fut membre du Cercle de Vienne ; plus tard, il écrivit un essai réfutant la théorie de la « vérifiabilité » du sens (une théorie chère à ce groupe) en soulignant que cette théorie ne pouvait être « vérifiée » empiriquement comme elle l'exigeait, et devait donc être considérée comme dénuée de sens (voir Yourgrau, p. 166). Concernant Nelson Goodman, voir par exemple ses précieux commentaires sur le paradoxe de Hempel.

71 Bien que Kant ne soit généralement pas considéré comme un sceptique, du fait de son système philosophique élaboré, le fossé infranchissable qu'il établit entre les choses en soi et les choses telles qu'elles apparaissent constitue en réalité une forme de scepticisme, car il nous prive d'accès à la réalité et nous limite aux apparences. Kant tenait pour acquis l'analyse sceptique de la connaissance proposée par Hume.

contre-arguments plus imaginatifs et plus profonds qu'on n'en avait besoin jusqu'alors. Ainsi, nombre d'entre eux méritent la place de choix qu'ils occupent dans l'histoire, même si ce n'est pas grâce à leurs propres efforts.

Bien sûr, il serait également injuste de les qualifier *uniquement* de sceptiques. Nombre d'entre eux ont apporté des contributions positives considérables, voire majeures, à la compréhension humaine en général et à la philosophie en particulier. Leur grande intelligence mérite notre admiration, notre respect et notre gratitude. Il convient de rendre hommage à qui de droit.

Il va sans dire que je ne préconise pas de jeter leurs œuvres aux oubliettes. Tout philosophe – même celui qui commet de nombreuses erreurs, même celui qui induit délibérément en erreur – présente un intérêt philosophique en tant qu'expression possible de l'esprit humain, et son étude revêt une importance historique majeure. L'histoire de la philosophie est, et a toujours été, une composante essentielle de la démarche philosophique [72]. En effet, elle nous fournit des données brutes sur la pratique philosophique elle-même.

Néanmoins, ils sont coupables d'avoir semé une confusion considérable dans l'esprit de nombreuses personnes. Certes, un esprit non critique est épistémologiquement indésirable ; la connaissance discursive ne peut progresser chez un naïf confiant, il faut poser des questions avant de proposer des réponses. Mais un esprit enclin au doute excessif est tout aussi indésirable ; c'est une sorte de maladie mentale, une névrose. Un esprit sain trouve un juste milieu entre ces deux extrêmes : il cherche à formuler des questions pertinentes, mais aussi à y apporter des réponses pertinentes.

Un élément essentiel de la démarche scientifique consiste à rechercher les failles et les difficultés de toute théorie proposée, quel que soit le sujet. L'esprit critique est une vertu intellectuelle, moteur du progrès intellectuel [73]. Il ne s'agit donc pas ici d'affirmer que les sceptiques nous déstabilisent tous, mais simplement que leur démarche n'est pas scientifique. Si tel était le cas, ils s'efforceraient davantage de vérifier la validité formelle et le fondement empirique de leur propre raisonnement. Ils sont prompts à critiquer autrui, mais rechignent à appliquer la même rigueur à leurs propres idées.

Comme je l'ai démontré à maintes reprises, un examen attentif des idées et des critiques des sceptiques les plus éminents révèle des failles assez évidentes dans leurs raisonnements et leurs observations. On a l'impression qu'ils étaient si prompts à critiquer les raisonnements courants qu'ils n'ont fait aucun effort pour vérifier la validité de leurs propres arguments. Ils posaient des questions, mais sans chercher suffisamment à y répondre. Leur curiosité n'allait pas assez loin ; ils ont vite sombré dans l'orgueil ou la paresse, et sont passés à côté de précieuses perspectives nouvelles.

Cela laisse supposer que certains d'entre eux nourrissaient des motivations destructrices : ils *souhaitaient* invalider le savoir humain. Certains éprouvent du ressentiment envers les autres, la société, la vie, le monde ou Dieu, et veulent riposter. D'autres aspirent à l'absurde et au nihilisme, car ils veulent justifier leur affranchissement de toute contrainte morale ; si la raison se révèle infondée, pensent-ils, alors tout est permis, nous pouvons faire ce que bon nous semble !

Dans d'autres cas, le motif était peut-être moins malsain : un simple désir de gloire, voire de notoriété. Car, face au succès de Hume, le scepticisme est devenu à la mode dans de nombreux

---

72 Bien plus que, par exemple, l'histoire de la biologie fait partie intégrante de la science biologique.

73 Voir par exemple : les commentaires de Feynman dans le même sens, p. 27.

cercles intellectuels. Beaucoup le considèrent comme une preuve d'intelligence, alors qu'il témoigne en réalité d'une faiblesse intellectuelle. Nombreux sont ceux qui, par conformisme, laissent les éloges dont bénéficie une personne dans les médias, etc., influencer leur jugement.[74]

Bien sûr, nombre de philosophes et de logiciens nourrissent des motivations et des objectifs plus sains. Mes propres écrits, d'ailleurs, constituent une tentative constante d'inaugurer une attitude nouvelle et constructive.

La connaissance humaine peut effectivement être comprise, validée dans ses principes et développée davantage si les philosophes et les logiciens adoptent une attitude plus saine et positive. De même que les médecins ou les ingénieurs ne sont pas récompensés uniquement pour le diagnostic des problèmes, mais aussi pour la proposition de solutions, il devrait en être de même pour les philosophes et les logiciens. La véritable mesure de l'intelligence et du respectabilité devrait résider dans les capacités constructives plutôt que destructives.

b. Après réflexion, ma réaction à la tendance anti-inductive instaurée par Hume est plus modérée, comme suit.

La logique déductive est en grande partie l'œuvre d'un seul homme, Aristote (qui, bien sûr, eut pour maître Platon). Elle s'est considérablement développée depuis, grâce à la contribution de nombreux penseurs, mais l'influence de son fondateur demeure fondamentale. Certes, d'autres pratiquaient la déduction avant lui, mais il a apporté à cette pensée logique une rigueur et une précision remarquables. Sous son influence directe, de nombreux esprits ont commis moins d'erreurs de raisonnement.

En revanche, *l'histoire de la logique inductive* montre clairement que cette discipline fondamentale n'est pas née il y a longtemps et d'un seul coup. Rétrospectivement, on peut affirmer que l'induction a toujours été utilisée par l'être humain, et même, d'une certaine manière, par ses ancêtres et cousins animaux. Nous avons toujours pratiqué l'induction, avec plus ou moins d'efficacité, sans avoir besoin de logiciens et de philosophes pour la décrire et l'expliquer.

Aristote et ses successeurs avaient certes une certaine connaissance de l'induction, mais pas suffisamment pour en élaborer une théorie systématique. La théorie de l'induction a émergé à une époque plus récente, avec, selon moi, Francis Bacon. L'œuvre de ce dernier a été plus importante qu'on ne le croit souvent. Après lui, que ce soit sous son influence ou indépendamment, des physiciens comme Galilée, Newton et bien d'autres encore, jusqu'à nos jours, ont utilisé et compris l'induction avec une clarté croissante.

En revanche, les successeurs philosophiques directs de Bacon, tels que Locke, Hume et bien d'autres jusqu'à nos jours, ne sont jamais vraiment parvenus à moderniser la logique de l'induction qu'il avait initiée [75]. À certains égards, ils ont même régressé. Il est surprenant de constater à quel

---

[74] Ce qui est peut-être le plus étonnant et le plus agaçant, c'est que, dès qu'un philosophe a acquis une certaine notoriété, quelles que soient les réfutations répétées et approfondies de son œuvre, il continue d'être admiré. On enseigne à l'université, on lui consacre des documentaires dithyrambiques, etc. Malheureusement, la crédulité du public se fonde trop souvent davantage sur les apparences que sur le fond. C'est particulièrement vrai en philosophie.

[75] Alors que les scientifiques faisaient preuve d'une ingéniosité remarquable dans la conception des expériences et, plus largement, dans la formulation et le choix des théories au sein de leurs domaines respectifs, la compréhension et la justification générales de l'induction par les philosophes et les logiciens sont souvent restées largement en retrait. À l'époque moderne, des figures comme Karl Popper ont bien sûr contribué à un meilleur équilibre entre la théorie et la pratique de l'induction.

point le scepticisme à l'égard de l'induction demeure répandu. Hume semble avoir durablement marqué de son scepticisme nombre de penseurs postérieurs.

Pour vous donner un exemple moderne, deux cents ans après Hume – A.J. Ayer rapporte que Bertrand Russell pensait que les postulats de la pensée scientifique devaient être acceptés sans réserve, et que (selon les termes d'Ayer) :

> *…il n'existe d'autre nécessité que la nécessité logique, de sorte que la nécessité causale n'existe pas. La causalité se réduit à ce que Hume définissait initialement, à savoir la conjonction constante, et est de nature purement contingente.*[76]

Ayer partage son avis. Nombre d'autres philosophes et logiciens considèrent également l'induction comme dépourvue de tout fondement logique solide et s'étonnent de son fonctionnement. Il ne s'agit pas d'un préjugé contre le raisonnement inductif ; ils souhaiteraient ardemment le démontrer, car ils sont empiristes dans l'âme et fervents défenseurs de la science moderne. L'exemple de Russell révèle leur sincère perplexité.

Tout ceci nous enseigne une leçon importante : *l'élaboration d'une théorie de l'induction* a pris du temps, bien plus que quiconque ne l'aurait imaginé. Et c'est tout à fait normal et acceptable ; la question n'est pas simple, il ne faut donc pas s'étonner que beaucoup n'aient pas réussi à y répondre de manière satisfaisante. Après tout, l'induction est un processus d'essais *et d'erreurs* . Elle tolère l'erreur, et de longues périodes d'aveuglement et d'incompréhension.

L'histoire des sciences regorge de situations similaires [77]. Certains faits nous paraissent aujourd'hui d'une évidence criante, et pourtant, les scientifiques ont déployé des efforts considérables avant de les découvrir. Nombre de faits sont restés longtemps inexpliqués. De même, dans l'histoire de la logique, bien que Bacon ait clairement précisé et souligné l'importance de l'exemple négatif dans l'induction, Hume a tout simplement ignoré cette recommandation dans ses formulations sur l'induction et la causalité.[78]

Ainsi, après mûre réflexion, nous devrions considérer Hume et les sceptiques semblables sans aversion, mais avec compassion. La découverte moderne de l'induction et les tentatives pour en formuler une description et une justification théoriques s'inscrivaient pleinement dans un processus d'apprentissage. Si beaucoup ont éprouvé des difficultés et en ont tiré des conclusions hâtives et défaitistes, il ne faut pas les blâmer. Ils ont fait de leur mieux, même si le succès n'a pas été total. Nous sommes tous faillibles et nul ne prétend tout savoir.

Laissons le passé derrière nous ; il s'agit désormais d'éduquer, d'enseigner le principe d'induction et toutes les méthodes qui en découlent. Assez de négativité, de scepticisme et de

---

[76] Voir Magee, pp. 313 et 315.

[77] Stephen Jay Gould documente de nombreuses histoires de ce genre et nous livre des commentaires méthodologiques éclairants à leur sujet, dans un recueil d'essais que je recommande vivement. Voir par exemple ses commentaires aux pages 96 et 97, sur les « longs efforts pour penser et voir autrement » et sur la nécessité de « faire jaillir la lumière de la logique dans les recoins les plus tortueux des anciennes prisons conceptuelles, dans les masses les plus inextricables d'observations confuses ».

[78] Il est assez surprenant de constater, à y regarder de plus près, la fréquence des erreurs de raisonnement et des manifestations d'ignorance dans l'œuvre de Hume – et d'ailleurs dans celle de nombreux autres grands et moins grands philosophes occidentaux (et orientaux, soit dit en passant). Je me souviens de ma surprise et de ma déception lorsque, après avoir terminé * *La Logique de la causalité* *, j'ai revu mon analyse des « méthodes d'investigation expérimentale » de John Stuart Mill et découvert combien d'erreurs un homme aussi instruit et intelligent pouvait commettre.

pessimisme ! Ne perpétuons pas ces erreurs du passé. Inaugurons plutôt une ère nouvelle de bien-être mental et de générosité.

# 11. La dichotomie corps-esprit de Descartes

Le scepticisme de David Hume était en partie dû au dualisme « esprit *contre* corps » que la philosophie de Descartes avait engendré dans la pensée occidentale plus d'un siècle auparavant. En réalité, ses racines sont bien plus profondes, remontant à la pensée chrétienne et, plus anciennement encore, à la pensée grecque. Mais au sein de la philosophie moderne, Descartes fut assurément une source de nombreuses confusions et controverses (involontaires), ainsi que d'un véritable apport des Lumières (volontaire).

René Descartes [79]considérait son esprit comme la plus accessible à la connaissance et cherchait à déduire de cette introspection l'existence d'un monde extérieur, incluant la matière. Recourant à un raisonnement proche de l'argument ontologique de saint Anselme, il inféra d'abord Dieu de sa propre existence mentale, puis le reste du monde apparent de Dieu. Dieu, nécessairement un médiateur impartial, devait garantir que la connaissance humaine puisse s'étendre au monde matériel extérieur.

La motivation de Descartes dans cette construction complexe était avant tout épistémologique : il souhaitait établir la validité de principe de la connaissance humaine. Cependant, cette conception particulière des choses posa problème aux philosophes qui lui succédèrent, car elle semblait impliquer un fossé ontologique radical entre l'esprit et le corps. On pouvait connaître l'esprit directement et avec certitude, mais le corps seulement indirectement et de manière incertaine. Certains philosophes commencèrent à douter de toute relation causale entre l'esprit et le corps. « Étant donné leur différence substantielle, comment l'un pourrait-il engendrer des changements dans l'autre ? », argumentaient-ils.

Or, tout ce problème, ou cet ensemble de problèmes, n'est qu'une pure invention de l'imagination de ces philosophes. C'est une mystification, une complication fantaisiste. On peut affirmer sans risque d'erreur que Descartes n'avait pas l'intention d'établir une dichotomie entre l'esprit et le corps ; il cherchait au contraire à les harmoniser, d'abord épistémologiquement, puis ontologiquement. Sa présentation des enjeux n'était pas parfaite ; mais c'était une tentative sincère qui peut être améliorée.

**Phénoménologie** . La première erreur de Descartes fut de Il convient *de partir de* la distinction de bon sens entre l'esprit et le corps, ou entre le domaine mental et le domaine corporel. Cette distinction ne saurait constituer un point de départ raisonnable, car elle n'est qu'une supposition, une construction. Fort de cette prise de conscience, la difficulté apparente se résout aisément…

Si nous adoptons une approche phénoménologique des questions en jeu, nous constatons qu'il s'agit initialement d'une multitude d'apparences, dont certaines peuvent *sembler*

[79] France, 1596-1650.

fondamentalement différentes les unes des autres. Nous pouvons alors, à titre d'hypothèse pour ordonner ces données, supposer que cette différence apparente est significative et qualifier un ensemble d'apparences de « mentales » et l'autre de « matérielles » (ou « physiques »).

Ce choix n'est pas arbitraire, mais vise à organiser nos expériences et à expliquer pourquoi certaines sont plus claires que d'autres, pourquoi certaines se comportent de manière plus erratique, ou pourquoi certaines nous semblent plus faciles à maîtriser, etc. Tant que cette hypothèse de différence substantielle remplit ses objectifs, elle est maintenue ; mais si elle s'avérait logiquement ou expérimentalement insuffisante, elle serait rapidement remplacée.

Un tel comportement cognitif est conforme au *principe d'induction* , qui nous permet, et même nous enjoint, de nous fier aux suggestions de l'apparence jusqu'à ce qu'il soit spécifiquement démontré qu'elles sont illusoires.

Si Descartes avait procédé de manière plus phénoménologique, il n'aurait pas accordé *d'emblée* la primauté à l'esprit sur la matière, ni l'inverse, mais aurait considéré les deux domaines comme des apparences d'égale importance initiale, à trancher ultérieurement. Ainsi, aucune dichotomie n'aurait surgi. Descartes cherchait en réalité à adopter une approche phénoménologique, mais sa réflexion ne remontait pas suffisamment loin dans le temps.

Sans cette approche naturelle et *inductive* , les adversaires de Descartes auraient bien du mal à expliquer comment ils parviennent à aborder simultanément l'esprit et le corps. Comment ceux qui croient uniquement en l'esprit peuvent-ils connaître ou comprendre les affirmations relatives au corps ? Comment ceux qui croient uniquement en le corps peuvent-ils connaître ou comprendre les affirmations relatives à l'esprit ? De toute évidence, les deux groupes partent *des apparences du* corps et de l'esprit, et c'est grâce à cela qu'ils peuvent communiquer et débattre.

**Le soi** . Par ailleurs, parler d'une dichotomie corps-esprit est inexact et trompeur à d'autres égards. Notre expérience semble couvrir *trois* domaines, et non deux. Outre les phénomènes physiques que nous percevons extérieurement par les sens, et les phénomènes mentaux que nous percevons intérieurement, que nous appelons souvenirs et imaginations (ces dernières étant des souvenirs remaniés), nous croyons en un troisième facteur.

Il s'agit du Soi – ce qui, en nous, perçoit et pense les deux autres domaines. Ce Soi – auquel nous nous identifions le plus, plutôt qu'aux phénomènes mentaux et physiques qui l'entourent – est également vécu. Il est connu non seulement par des moyens conceptuels, mais principalement par un moyen cognitif direct que nous appelons *intuition* (ou connaissance de soi – c'est-à-dire la connaissance de soi par soi-même).

Le soi (ou l'âme ou l'esprit) peut être défini comme ce qui est conscient de diverses manières, exerce sa volonté et porte des jugements de valeur. Ces actes ou fonctions du soi sont également perçus par l'intuition. La différence entre les objets de l'intuition (c'est-à-dire le soi et ses fonctions) et tous les objets mentaux et matériels de la perception réside dans le fait que ces derniers sont phénoménaux (ils possèdent des apparences phénoménales telles que la couleur, la forme, le son, le toucher, l'odeur, le goût), tandis que les premiers sont non phénoménaux.

On a souvent tendance à regrouper l'âme et ses fonctions (manifestations spirituelles [80]), les phénomènes mentaux (souvenirs, imaginations – et par extension, constructions conceptuelles) et certains phénomènes corporels (le système nerveux, incluant le cerveau et toutes les fonctions sensorielles et motrices) sous le terme d'« esprit » (ou, je préfère dire : « psyché »). Mais cette unification est une simplification et ne doit pas être prise au pied de la lettre dans le contexte présent.

En effet, si l'on se réfère à l'affirmation cartésienne « Je pense, donc je suis », on y trouve trois éléments : le « je » (le soi), la « pensée » (les phénomènes mentaux, supposément observés par le soi) et l'« être » (l'existence inférée). Logiquement, l'« être » inféré est précisément celui du soi (et, bien qu'il ne le dise pas explicitement, les phénomènes mentaux de la pensée) ; mais Descartes sous-entend tacitement l'existence d'un substrat physique à cette existence, c'est-à-dire un corps et, plus largement, un monde physique.

En tout cas, c'est ainsi que l'argument est généralement compris : comme une inférence du corps et de la matière à partir du soi et de la pensée (l'esprit). La raison en est que seule l'existence physique est considérée comme l'existence « véritable », tandis que l'existence mentale, et plus encore l'existence spirituelle, sont considérées comme de simples existences « virtuelles ». Du moins, c'est l'opinion sous-jacente aux partisans d'une dichotomie entre l'esprit et le corps qui ont une préférence matérialiste.

Ceux qui ont des inclinations plus mentalistes ou spirituelles interprètent cette dichotomie comme une réfutation de l'existence d'un monde matériel. Autrement dit, ils soulignent que la prémisse de Descartes (« Je pense ») n'implique logiquement aucune autre conclusion que « Moi et ma pensée existons » – de sorte que l'inférence habituelle selon laquelle le corps et la matière existent est un *non-sens* (elle ne découle pas de la raison). Leur erreur, bien sûr, est d'accepter l'approche de Descartes – alors que, comme nous l'avons déjà montré, la démarche phénoménologique correcte diffère légèrement de celle qu'il proposait.

**Causalité** . Quant à la « loi de causalité » avancée par certains critiques, selon laquelle les domaines de l'esprit et du corps seraient si « substantiellement » différents qu'ils ne pourraient inconcevablement interagir, il s'agit là aussi d'une pure invention, fruit d'une imagination biaisée. Sur quoi fondent-ils cette prétendue loi de causalité ? Si l'on considère les concepts de causalité (causalité déterministe) et de volition (causalité par la volonté) [81], on ne trouve aucun fondement à une « loi » exigeant que les substances de la cause et de l'effet soient identiques. Une telle loi pourrait être envisagée comme une hypothèse ; mais pourquoi le faire, si une telle hypothèse soulève des difficultés insurmontables ?

La causalité peut être formellement définie en référence à des termes de nature indéterminée. Par exemple, la forme la plus forte de causalité entre deux éléments C et E peut être définie comme suit : « si C, alors E ; et si non C, alors non E ». Un tel énoncé formel peut s'appliquer à toute

---

80 J'utilise le mot « spirituel » dans un sens très simple, signifiant « relatif à l'esprit ». Notez également que les termes soi, âme et esprit sont pour moi synonymes – bien que certains croient en un soi sans âme ni esprit, notamment les bouddhistes (qui considèrent le soi comme « vide ») et les behavioristes (qui identifient entièrement le soi aux phénomènes perceptibles que la plupart des gens considèrent comme ses simples effets).

81 Pour une analyse détaillée de ces concepts, veuillez consulter mes ouvrages **La logique de la causalité* et *de la volonté* et *Concepts causaux apparentés** .

paire d'éléments, même si l'un est mental et l'autre matériel, ou inversement. Rien ne justifie de refuser d'appliquer cette définition aux cas où les termes se réfèrent à des substances différentes.

Concernant la volonté, il est important de clarifier les enjeux et de ne pas tout mélanger. Nous pouvons (dans un premier temps, du moins) nous référer à nos croyances intuitives pour nous guider, toujours en nous appuyant sur le principe d'induction mentionné précédemment.

Cela inclut le fait que le soi (l'âme) peut vouloir certains événements mentaux (par exemple, certaines imaginations) et certains événements matériels (par exemple, certains mouvements physiques du corps) [82]. Il peut le faire (comme l'introspection le démontre) dans son propre esprit et son propre corps – et aussi indirectement, dans d'autres esprits et corps (au moins par ses actes physiques, sinon dans certains cas par ses actes mentaux).

Inversement, le moi peut être *influencé* dans de tels actes de volonté mentaux ou physiques par des choses mentales et/ou physiques *dont il est conscient* , ou il peut être affecté *causalement* par de telles choses (c'est-à-dire qu'elles peuvent limiter ou élargir de manière déterministe son pouvoir d'agir).

Une « influence » agit par le biais de la conscience et module la facilité ou la difficulté d'un acte volontaire, sans toutefois le déterminer ; l'acte demeure libre si son agent (le moi volontaire) y consacre suffisamment d'énergie (volonté). Un « causatif », en revanche, agit même à l'insu du moi et n'affecte pas la volition en tant que telle, mais en délimite ou en élargit la portée. Tout ceci est parfaitement cohérent et aucune objection logique ne peut être soulevée contre cette hypothèse étiologique.

Ainsi, dans le sens du corps vers l'esprit, nous croyons que les objets mentaux (comme les sensations et les souvenirs) peuvent provenir de causes matérielles ; et que soit (dans certains cas) par l'influence de ces objets lorsqu'ils sont perçus, soit (dans d'autres cas) plus directement par causalité, les actes de volonté du soi et d'autres aspects du comportement peuvent être affectés.

Inversement, dans le sens de l'esprit vers le corps, nous croyons que le soi possède un pouvoir que nous appelons « volonté » et qui peut agir sur le corps, soit indirectement par le biais d'événements qu'il produit dans l'esprit et qui, à leur tour, affectent le corps, soit directement en produisant des changements dans celui-ci. Ces effets de la volonté peuvent, à leur tour, affecter d'autres corps et esprits.

Nous disposons assurément de nombreuses données introspectives sur lesquelles fonder ces croyances. Celles-ci ont le statut phénoménologique d'apparences, c'est-à-dire la crédibilité minimale initialement accordée à toute apparence. Conformément à la logique inductive, nous sommes libres d'utiliser cette base de données pour élaborer une théorie cohérente et intelligente de ce qui se passe, pourvu que nous ne créions pas ainsi des problèmes insolubles.

Inversement, les critiques de cette vision simpliste des événements doivent fournir des preuves et des arguments tout aussi crédibles, voire plus, à l'appui de leurs thèses. Ils ne doivent pas se contenter, comme ils ont tendance à le faire, de nier, mais doivent aussi expliquer comment et sur

---

[82] Je dis « certains » événements mentaux et physiques pour souligner que certains événements mentaux ne sont pas causés par la volonté, mais par le cerveau (ou tout autre mécanisme), et il en va de même pour certains événements corporels. L'esprit et le corps sont des domaines affectés par diverses causalités, et non par la seule volonté ou par la seule causalité. Il n'existe aucun domaine réservé à une seule de ces causes.

quelle base ils sont en mesure d'aborder la question et d'adopter les positions intellectuelles qu'ils défendent.

**Le matérialisme** . Or, il existe un problème que certains considèrent comme particulièrement insoluble : la théorie du sens commun d'un soi, doté de conscience et de volonté, interagissant avec un monde matériel, est incompatible avec la *thèse exclusivement matérialiste* selon laquelle le monde n'est constitué que de matière et que celle-ci ne peut se mouvoir que dans un cadre déterministe.

Ceux qui adhèrent à cette dernière thèse, et qui se qualifient flatteusement de scientifiques, sont prêts à accepter l'indéterminisme dans une certaine mesure, au sens où on l'entend en mécanique quantique ou dans la théorie du Big Bang – mais ils refusent toute influence possible d'une âme immatérielle sur les processus matériels. Cela impliquerait, à leurs yeux, une violation de l'universalité des lois physiques modernes.

Ce problème se résout aisément. La solution réside simplement dans le fait que toutes les prétendues « lois » de la physique sont connues par induction, c'est-à-dire par des généralisations ou des théories fondées sur des raisonnements adductifs. Ces propositions ou idées générales reposent indubitablement sur des observations empiriques ; mais elles les *complètent* , et ces ajouts pourraient fort bien, avec le temps, s'avérer injustifiés par de nouvelles observations. Les véritables propositions scientifiques ne sont pas exclusivement empiriques ; elles dépendent aussi du raisonnement.

Dès lors, il est absurde d'affirmer que, puisque ces « lois » n'admettent aucune influence du non-physique sur le physique, toute notion de volonté est invalide. C'est *un raisonnement circulaire, une pétition de principe* . Ces lois ne prouvent en rien que les entités spirituelles (notre moi ou notre âme) ne peuvent affecter les événements physiques (même par le biais d'événements mentaux) ; elles *se contentent* de l'affirmer.

Ce n'est pas une conclusion de leur part, mais une prémisse. Ce n'est pas la conclusion d'une quelconque démonstration expérimentale ou mathématique, mais un préjugé (proposé pour simplifier le monde à leurs yeux limités). C'est un dogme moderne, aussi fermé d'esprit que les anciens dogmes religieux que la science était censée remplacer.

Ce qui saute aux yeux de tout observateur lucide et de tout penseur honnête, c'est que l'apparente universalité de toutes ces lois physiques est rendue possible par le fait que leurs défenseurs *n'abordent* absolument pas les données introspectives. Ils ignorent (c'est-à-dire rejettent, refusent même de considérer) les données qui ne correspondent pas à leur vision matérialiste du monde, et ils appellent cela « science ».

Mais la science implique strictement *l'utilisation d'une méthodologie cognitive rigoureuse* : la logique, le raisonnement inductif et déductif ; elle ne se limite pas à une thèse matérialiste. Une telle réserve dogmatique n'est jamais philosophiquement justifiée ni justifiable.

# 12. Quelques remarques supplémentaires sur la logique causale

Les notes qui suivent visent à développer mes écrits précédents sur la causalité.

**L'erreur du réductionnisme.** Dans mes recherches sur la logique de la causalité, j'ai établi qu'« une cause d'une cause de quelque chose n'est pas nécessairement elle-même une cause de cette chose » (voir la liste des syllogismes causatifs valides et invalides pour les conditions précises dans lesquelles cela s'applique et dans lesquelles cela ne s'applique pas).

Il me semble que ce résultat peut être interprété comme *une preuve formelle que le « réductionnisme » ne s'applique pas toujours* .

Lorsque nous tentons de « réduire » quelque chose à ses éléments constitutifs, nous affirmons que les lois qui s'appliquent aux parties s'appliquent finalement au tout ; autrement dit, nous disons que le tout n'est rien de plus que la somme de ses parties. Cela est parfois vrai, mais pas toujours. C'est vrai lorsque le syllogisme suivant est valide, et faux dans le cas contraire.

Y cause Z, et

X cause Y,

Par conséquent, X cause Z.

Dans certains cas, je dis que même si le tout (Y) possède une certaine propriété (Z), il ne s'ensuit pas que la partie (X) possède cette même propriété (Z). Dans de tels cas, on peut logiquement affirmer que le tout est plus que la somme de ses parties. Par exemple, même si l'organisme humain vivant dans son ensemble possède conscience et volonté, il ne s'ensuit pas que chacune de ses parties possède ces facultés.[83]

Il convient d'ajouter que cette intuition de la logique causale est valable pour tous les modes de causalité. Autrement dit, elle s'applique indifféremment à la causalité naturelle, extensionnelle, spatiale, temporelle ou logique. Ainsi, la réduction ou l'irréductibilité revêt autant de sens qu'il existe de modes de modalité. Il s'ensuit qu'une chose peut être réductible dans un sens et irréductible dans un autre.

Nous disposons donc, précisément exposées dans mon ouvrage **La Logique de la Causalité** , des règles formelles permettant de trancher impartialement les débats sur la réductionnisme dans des cas particuliers. Le réductionnisme est parfois applicable, parfois non ; et nous avons les moyens de déterminer quand il l'est et quand il ne l'est pas. Le réductionnisme est une erreur,

83 Voir aussi par exemple Gould, p. 283.

notez-le bien, non pas parce que toute réduction est erronée, mais parce qu'elle l'est dans certains cas.

**Listes de causes incomplètes.** Il convient de préciser que le schéma présenté ci-dessus n'est pas la seule forme de raisonnement fallacieux par réduction. Parfois, la réduction consiste simplement à déclarer un certain nombre d'éléments comme causes partielles ou alternatives d'un phénomène. L'erreur possible, dans ce cas, réside dans *une liste incomplète des causes partielles ou possibles (c'est-à-dire contingentes)* . Même si les éléments proposés comme causes le sont effectivement, la liste proposée est incomplète. L'effet d'une telle liste trop courte est de restreindre notre vision et de multiplier nos erreurs de jugement causal. C'est pourquoi nous devons la qualifier d'erreur : elle nous conduit à raisonner de manière erronée.

Par exemple, l'expression « inné ou acquis » est généralement comprise comme signifiant que les causes des phénomènes physiologiques et psychologiques sont génétiques et/ou environnementales [84]. Mais il existe une *troisième* possibilité, ou déterminant partiel : la volonté. La volonté désigne le choix et l'effort personnels, le changement auto-induit ; elle est tout à fait distincte, voire antithétique, aux causalités physiques et mentales. L'omettre de la liste revient à biaiser le jugement en l'éloignant, au profit d'explications biologiques et psychologiques plus déterministes.

On pourrait, par générosité, considérer ce chaînon manquant comme implicite dans les autres, mais il n'en est rien. Souvent, lorsqu'on parle d'éducation, on pense à l'influence d'autrui – par exemple, les parents et les enseignants – sur l'apprentissage. Il s'agit bien d'éducation, même s'il faut garder à l'esprit qu'elle renvoie à des actes de volonté d'autrui qui influencent la volonté du sujet. Cependant, raisonner uniquement en ces termes ne met pas suffisamment l'accent sur la volonté du sujet – en l'occurrence, sa volonté d'apprendre. Classer cela aussi dans la catégorie « éducation » serait inapproprié. Il s'agit assurément d'un troisième facteur : le choix et l'effort personnels. Ainsi, pour expliquer le comportement humain, il convient toujours de parler de « nature et/ou d'éducation *et/ou de volonté* ».

Il convient de noter que la disjonction « génétique et/ou environnement » est encore plus problématique que « inné ou acquis », car le terme « environnement » n'implique aucune intervention humaine, qu'elle soit d'autrui ou la sienne propre. Il connote les effets du climat, la composition des aliments, les agents pathogènes – tout sauf l'action humaine. Le choix de ce terme est rarement fortuit. Nombre de scientifiques modernes (biologistes, médecins, psychologues, etc.) ont tendance à éviter délibérément toute mention explicite de la volonté dans leurs explications. Ils estiment qu'évoquer la volonté rendrait leur discours non scientifique et craignent de perdre la crédibilité auprès de leurs pairs. Ainsi, même s'ils considèrent la volonté comme un facteur pertinent, ils la sous-entendent. Un tel comportement discursif est malhonnête et malavisé.

**Un argument causal courant.** À ce propos, et puisqu'on aborde la logique causale, lorsqu'on affirme qu'un événement (X) est la cause d'un autre événement (Y) *dans un cas particulier* , on entend que parmi toutes les causes possibles de Y , la cause X est celle qui s'applique dans ce cas *précis* . Par exemple, pour affirmer que Jean est mort d'une crise cardiaque, il suffit de vérifier que son cœur présentait un problème suffisamment grave et qu'aucune autre cause de décès n'était

84 Voir par exemple Gould, p. 288.

possible dans ce cas-ci ; ainsi, par démonstration et élimination, on conclut que Jean est mort d'une crise cardiaque.

Ceci appuie l'affirmation déjà formulée selon laquelle la causalité s'applique toujours aux *catégories* , et non aux individus. Lorsque nous identifions les causes dans des cas particuliers, nous n'identifions pas le fait général de la causalité, mais son *application particulière* à une instance donnée. Ainsi, dans notre exemple, nous savons, grâce à des études scientifiques générales, qu'un être humain peut mourir de diverses causes. Lorsqu'un être humain décède et que nous souhaitons connaître la cause du décès, nous utilisons nos connaissances générales sous forme disjonctive comme prémisse majeure, associée à une prémisse mineure appropriée concernant le cas particulier.

Le raisonnement se déroule comme suit :

> La mort chez un être humain peut être causée par une insuffisance cardiaque, un cancer, ou… etc.
>
> Dans le cas de John, nous avons trouvé des signes d'insuffisance cardiaque, et aucune preuve d'une autre cause possible de décès.
>
> Par conséquent, John est (probablement) décédé d'une insuffisance cardiaque.

Bien entendu, cet argument peut s'avérer erroné s'il apparaît que la liste des causes de décès est incomplète ou si l'on découvre que certains problèmes chez John n'ont pas été décelés. C'est pourquoi il est judicieux de qualifier la conclusion de seulement probable, afin de rappeler les hypothèses inductives qui sous-tendent le raisonnement.

**Le positivisme** peut être perçu comme une thèse s'opposant au réductionnisme, ou comme un frein à la tentation de réduire. Il s'agit d'un refus (parfois arbitraire, parfois judicieux) d'approfondir la question ou de rechercher plus avant les causes ou explications sous-jacentes.

Le principe d'incertitude d'Heisenberg en est un exemple. Certains philosophes (notamment Niels Bohr) le considèrent, de manière quelque peu arbitraire (en guise de concession à l' *esprit du XXe siècle* ), comme un principe épistémologique (impliquant un doute sur notre capacité même à connaître, puisque nos antennes de connaissance sont limitées), alors qu'il ne s'agit en réalité que d'un principe de physique.

La dualité onde-corpuscule est souvent présentée comme une réfutation empirique du principe de non-contradiction. Or, il s'agit là d'une interprétation erronée. En réalité, un phénomène physique en cours peut, *dans certaines circonstances,* se comporter comme une particule et, *dans d'autres,* comme une onde. *Les circonstances en jeu ne sont assurément pas identiques* .

Il n'existe empiriquement aucune *superposition* ni « interdépendance » réelle entre l'onde et la particule, sous le même rapport, au même endroit, au même moment et du même point de vue de l'observateur. Les deux états sont clairement séparés par l'espace, le temps ou d'autres circonstances. Par conséquent, le principe de non-contradiction n'est jamais enfreint. Dès lors, aucune difficulté épistémologique ou métaphysique ne se pose.

Le problème soulevé par la dualité onde-corpuscule est au pire purement rationnel : il s'agit d'une incapacité surprenante de nos instruments *théoriques* , c'est-à-dire la théorie et l'expérimentation

physiques ainsi que les mathématiques, à prédire et à expliquer pleinement de tels développements des phénomènes matériels.

Ainsi, en réponse aux positivistes de l'incertitude, on pourrait affirmer que ce qui nous empêche d'accéder à une connaissance complète au niveau quantique est un ou plusieurs des éléments suivants :

- Peut-être, comme ils le prétendent, le monde physique est-il constitué de manière si grossière qu'il n'existe pas de niveaux de matière plus fins que ceux que nous observons. Dans ce cas, nos facultés cognitives ne sont pas en cause ; le monde est ainsi. Mais alors, comment en être absolument certains ?
- Il se peut que le monde possède en réalité des niveaux plus subtils et plus profonds, mais que nos sens et nos instruments expérimentaux soient insuffisants pour les détecter et les mesurer. Dès lors, il n'est pas inconcevable que des expériences plus sensibles soient un jour conçues, permettant une détection physique, directement ou (sous certaines hypothèses physiques) indirectement.
- Il se peut que les outils mathématiques dont nous disposons actuellement soient insuffisants. Dans ce cas, il n'est pas inconcevable que nous développions un jour des mathématiques suffisamment sophistiquées pour unifier harmonieusement les phénomènes quantiques observés.

Nos facultés de perception et notre intelligence sont, il est vrai, *limitées* . Nous aurions pu concevoir une faculté sensorielle suffisamment développée pour nous permettre de distinguer les particules des ondes, mais ce n'est malheureusement pas le cas. Nous aurions pu trouver un moyen indirect d'y parvenir, mais nous ne l'avons pas fait – du moins jusqu'à présent. Nous aurions pu élaborer une théorie mathématique capable de résoudre les problèmes rencontrés, mais nous ne l'avons pas fait – du moins jusqu'à présent. En ce sens, le principe d'incertitude peut tout au plus être considéré comme un énoncé épistémologique.

Mais ceux qui raisonnent ainsi oublient que leurs facultés conceptuelles (bien que non illimitées elles aussi) ont compensé cette limitation sensorielle et technique, ne serait-ce que pour appréhender la vérité (actuellement apparente) du principe d'incertitude. Le problème est donc essentiellement factuel plutôt qu'épistémologique. Il ne remet pas en cause la connaissance humaine en tant que telle, mais en est une expression. Notre connaissance est limitée, mais pas pour autant nécessairement fausse.

Il est important de souligner ici la tendance moderne à déduire un « est » à partir d'un « pourrait être ». Cette erreur est manifeste dans le raisonnement de Bohr, qui passe d'une incertitude (quant à ce qui se trouve à un niveau de matière plus profond que celui que nous sommes « en principe » – du moins en l'état actuel de la physique – capables d'observer) à une certitude de négation (c'est-à-dire à la certitude qu'il n'y a rien au-delà). On retrouve la même erreur dans le raisonnement de Goodman, qui déduit le bleu (une couleur spécifique) du « gris » (un ensemble de couleurs possibles).

**La causalité dans les « champs de force »** . Le lecteur qui consulte les définitions et analyses de la causalité dans mon ouvrage * *La Logique de la causalité** pourrait s'interroger sur le lien avec les « champs de force », tels que la gravité, l'électricité et le magnétisme (pour ne citer que les

plus connus), qui sont au cœur de la théorie physique moderne. La réponse à cette question est déjà proposée dans mon ouvrage **Logique judaïque** , annexe 1.3.

Nous décrivons *la force en chaque point d'un champ* , autour d'une « particule » ou d'un « corps » central (ensemble de nombreuses particules interagissantes de nature diverse), au moyen d'énoncés conditionnels. Ces énoncés ont approximativement la forme suivante : « Un autre corps possédant telles caractéristiques (par exemple, une masse, une charge électrique ou toute autre caractéristique appropriée), placé en ce point du champ (c'est-à-dire à une certaine position par rapport au corps central considéré), sera soumis à une force d'intensité et de direction données, calculées à l'aide d'une certaine formule quantitative (une hypothèse préalablement établie par un raisonnement inductif, par exemple une loi en carré inverse) ». Il va sans dire que cette proposition est *purement descriptive* : elle ne nous explique ni pourquoi ni comment une telle force (invisible et lointaine) se manifeste – je laisse cette question complexe aux physiciens !

Ces énoncés « si-alors », qui sont *des propositions conditionnelles naturelles ou extensionnelles* en logique formelle, constituent les propositions causales sous-jacentes (ou plus précisément, causatives) analysées dans mes travaux sur la logique causale. Il est important de comprendre que les propositions causatives correspondant aux champs de force se rapportent généralement à la *causalité partielle et contingente* , puisque les forces peuvent s'amplifier ou s'atténuer mutuellement (et, dans certains cas, s'annuler). Autrement dit, le rapport de force opérant entre deux corps, calculé au moyen de la formule algébrique appropriée, leur est applicable, à condition qu'aucun autre corps ne se trouve à proximité. Il va de soi que si plusieurs forces interviennent simultanément, leur effet net doit être calculé avant de pouvoir prédire correctement le mouvement ultérieur (le cas échéant) du ou des corps concernés.

En parlant de mouvement, peut-on décrire le mouvement issu des champs de force comme un mouvement issu du repos ? Dans mon ouvrage **Volition et concepts causaux associés** , chapitre 8.1, je suggère que la génération du mouvement à partir du repos est une caractéristique distinctive de la volition.

À première vue [85], les champs de force semblent contredire mon affirmation. Par exemple, tenez une pierre au-dessus du sol, puis laissez-la tomber ; ou encore, placez deux aimants légers côte à côte, immobiles, et lorsque vous les lâchez, ils s'attireront ou se repousseront. Dans ces cas, une accélération à partir de l'état de repos se produit manifestement. Pourtant, cela diffère clairement de ce que nous supposons être le rôle de la volonté. Dans le cas de la gravité ou du magnétisme (ou d'autres types de champs de force), le mouvement est préprogrammé, c'est-à-dire que, dans les mêmes circonstances, il sera toujours de même amplitude et de même direction. Tandis que dans le cas du libre arbitre, le même agent peut, dans les mêmes circonstances, choisir une amplitude et une direction de volonté différentes. En ce sens, la volonté initie véritablement le mouvement à partir de l'état de repos.

Remarquez également que, dans les exemples précédents, la volonté a permis de placer la pierre ou les aimants dans leur position initiale, et de les y maintenir momentanément immobiles. Le mouvement de ces objets est comme suspendu artificiellement ; d'où le concept physique d'énergie « potentielle ». Le mouvement est la configuration principale du monde naturel (le

[85] Les physiciens pourraient un jour, ou peut-être l'ont-ils déjà fait, élaborer une vision plus dynamique du fonctionnement des champs. Certaines théories semblent suggérer l'implication de particules ou d'ondes en mouvement (par exemple, des gravitons). Mais pour l'instant, considérons les champs tels quels.

domaine de la causalité déterministe), tandis que l'immobilité y résulte d'un équilibre temporaire de forces opposées. Dans le monde spirituel (c'est-à-dire le domaine de la causalité personnelle), en revanche, le mouvement émerge occasionnellement et de manière en quelque sorte volontaire d'un état essentiellement au repos.

**L'« harmonie préétablie » de Liebniz** . La tentative de Hume d'affaiblir le lien de causalité trouve son origine, dans une certaine mesure, dans la doctrine de l'« harmonie préétablie » de Gottfried Liebniz [86]. Cette idée substitue une forme de *parallélisme* au concept usuel de causalité. Autrement dit, selon cette doctrine, la cause et l'effet supposés *se produisent* régulièrement ensemble ou successivement.

Selon Liebniz, la régularité observable n'est pas due à une relation causale entre les deux phénomènes (appelés ici cause et effet supposés). Chacun fonctionne indépendamment, selon sa propre nature, et pourtant ils se trouvent être en phase (ou ont été programmés par Dieu pour cela). On peut illustrer cela par l'exemple de deux horloges qui affichent toujours la même heure, bien que leurs mécanismes soient indépendants.

J'évoque ici cette doctrine afin de la réfuter, car elle peut receler une apparence de vérité due à une incompréhension courante de la nature de la causalité. Après tout, qu'est-ce que ce que nous appelons la nature des choses sinon le *hasard* de leurs diverses caractéristiques observées ? Or, le concept de causalité ne repose pas sur de simples faits ; il s'appuie sur des concepts modaux, c'est-à-dire sur les concepts de possibilité et de nécessité. Et en particulier, la causalité naturelle repose sur les modalités naturelles correspondantes. Ce concept dépasse les données perceptives, bien que nous nous efforcions de le fonder sur elles.

Autrement dit, affirmer que P est une « cause complète et nécessaire » de Q (par exemple, en prenant pour exemple la détermination causale la plus forte) ne revient pas simplement à affirmer que la présence de P s'accompagne de la présence de Q et que l'absence de P s'accompagne de l'absence de Q. Non, il s'agit d'affirmer que cette conjonction ou séquence d'événements est non seulement constante, mais invariable. Elle est nécessaire ; c'est-à-dire, dans le cas de la modalité naturelle : il s'agit d'une nécessité naturelle. En d'autres termes : sa négation est impossible par la nature même des choses concernées. Si une telle affirmation n'est pas faite, nous ne pouvons véritablement dire que nous discutons de causalité.

Cela peut être clarifié si l'on examine l'analyse matricielle de la détermination en question, c'est-à-dire le tableau simple suivant (tiré de mon livre *La logique de la causalité* ) :

Matrice de « P est une cause complète et nécessaire de Q ».

| Articles | | Relation |
|---|---|---|
| **P** | **Q** | **mn** |
| 1 | 1 | 1 |
| 1 | 0 | 0 |
| 0 | 1 | 0 |

86 Allemagne, 1646-1716.

| | | |
|---|---|---|
| 0 | 0 | 1 |

Dans ce tableau macroanalytique, le « 1 » et le « 0 » sous les éléments P et Q indiquent respectivement la présence et l'absence de ces éléments dans différentes combinaisons. En revanche, le « 1 » et le « 0 » sous la relation « **mn** » (symbolisant la causalité complète et nécessaire) signifient respectivement « possible » et « impossible ». Autrement dit, dans ce dernier cas, la simple non-occurrence continue de la combinaison PQ concernée ne suffit pas à prouver la causalité énoncée ; il faut supposer que cette combinaison ne se produira jamais, car elle est impossible. Une telle preuve est logiquement possible grâce au principe d'induction, et elle n'est possible que par ce moyen.

La doctrine de Liebniz accepte de fait la causalité temporelle, spatiale, extensionnelle, et même logique, mais rejette arbitrairement la causalité naturelle. Ces différents modes de modalité, et donc de causalité, sont tous identiques en principe, ne différant que par le fondement de la généralisation (et, le cas échéant, de la particularisation) qu'ils impliquent. La nécessité temporelle (« est toujours ») exige une généralisation de certains instants à tous les instants d'un existant ; la nécessité spatiale (« est partout »), de certains lieux à tous les instants ; la nécessité extensionnelle (« est en tout cas »), de certains cas à toutes les instances d'un concept ; la nécessité logique (quelle que soit son expression), de certains contextes à tous les contextes d'une connaissance.

La seule distinction de la nécessité naturelle (quelle que soit la formulation employée) réside dans son exigence de généralisation de certaines circonstances à toutes celles qui entourent un événement donné. Si l'on admet un type de généralisation, il n'existe aucune justification technique pour en rejeter un autre ; le processus épistémologique et le raisonnement inductif sont identiques en toutes circonstances. Comme nous l'avons déjà expliqué, certains actes de généralisation peuvent s'avérer faux, mais on ne peut nier le processus en principe sans se contredire. Hume commet la même erreur, comme nous l'avons montré précédemment.

Il convient d'ajouter que Liebniz a élaboré cette théorie causale non modale (c'est-à-dire sans nécessité naturelle) pour étayer son étrange théorie des « monades », selon laquelle le monde est peuplé d'entités (appelées monades) existant et fonctionnant de manière totalement indépendante les unes des autres. Pour expliquer comment, malgré leur prétendue indépendance mutuelle, nous pouvons observer des comportements apparemment coordonnés entre les choses, il a postulé l'idée d'une harmonie préétablie.

De plus, il ne s'agissait pas, à ses yeux, d'une simple coïncidence, mais d'un ordre illusoire délibérément programmé par Dieu. Apparemment, Liebniz n'a pas réalisé que les concepts d'indépendance et de programmation divine des monades exigeaient une conception modale de la causalité pour être formulés. Il affirmait en réalité que les événements terrestres ne s'influencent pas mutuellement, mais ont Dieu pour cause commune ; ce qui revient à admettre la causalité en tant que telle. Il se livrait donc tacitement à un plagiat conceptuel, voire à une contradiction interne – à moins de considérer qu'il ne niait pas la causalité comme Hume, *de jure* (en principe), mais seulement *de facto* (dans un domaine limité).

Le problème plus profond de la théorie des monades indépendantes de Liebniz réside dans l'imposition d'une construction « purement rationnelle » à la réalité, indépendamment de l'expérience. C'est un exemple de ce que Boorstin a judicieusement appelé « la méthode *a priori*

*allemande* » (p. 237). On retrouve cette même psycho-épistémologie chez Kant et Hegel, ainsi que chez nombre d'autres philosophes allemands (mais pas tous) : une propension à construire des systèmes intellectuels massifs (fondés sur quelques observations et intuitions tendancieuses, et ignorant allègrement les données empiriques contraires et les limites logiques). Il ne s'agit pas seulement d'un manquement à l'empirisme rigoureux, mais plus largement d'une incompréhension des multiples exigences de l'induction humaine objective. Ces penseurs – malgré leur intelligence et leurs précieuses contributions – se laissent emporter par leurs conceptions ésotériques, sans égard pour leurs obscurités et leurs aspects anti-empiriques. Ils sont animés par l'ambition d'être le grand génie qui résout tous les problèmes d'un seul coup, et donc facilement séduits par les panacées apparentes.

# 13. Addenda (2009)

1. Concernant **le principe d'uniformité** , abordé au chapitre 2, il convient de noter que son postulat sous-jacent est la proposition particulière suivante : « certaines choses (qu'il s'agisse d'éléments de l'expérience ou de produits de l'abstraction) ont des caractéristiques communes ». Il ne s'agit manifestement pas d'une généralisation, car ce n'est pas une généralité ! C'est simplement la constatation que le monde qui nous entoure semble présenter une certaine répétitivité, sans aucun préjugé quant à l'étendue de cette répétitivité.

Quant à la manière dont cette proposition particulière est avérée vraie, elle repose moins sur l'expérience que sur la logique. Car si nous affirmions qu'elle est contradictoire, c'est-à-dire que « rien ne partage de caractéristique avec quoi que ce soit d'autre », nous nous contredirions. En effet, l'emploi de tout concept (comme « chose », « a », « caractéristique », « en commun », etc.) suppose que deux choses ou plus possèdent certaines caractéristiques communes, grâce auxquelles nous pouvons leur attribuer un nom commun. Or, on ne peut affirmer que les choses n'ont rien en commun d'autre que le nom que nous leur donnons conventionnellement (nominalisme), car même le recours à un nom commun implique que les deux ou plusieurs occurrences de ce nom sont reconnaissables comme « le même » nom. Cette objection est donc incohérente.

Ainsi, le principe d'uniformité repose sur une proposition particulière logiquement nécessaire.

2. Dans la discussion sur la perception sensorielle au chapitre 4, j'ai omis de mentionner **Thomas Reid** (Écosse, 1710-1796). Bien que les histoires modernes de la philosophie aient tendance à l'ignorer ou à le survoler, ce contemporain et compatriote de David Hume était, de son vivant, plus respecté que ce dernier, en raison de son approche pragmatique de la philosophie. Reid rejetait l'affirmation sceptique de Hume (et d'autres) selon laquelle ce que l'homme perçoit serait des impressions internes, c'est-à-dire des produits mentaux du processus physiologique de la sensation, et défendait avec brio la thèse réaliste directe selon laquelle ce que l'homme perçoit serait la cause physique externe des sensations. Hume était conscient des critiques formulées par Reid à l'égard de son œuvre, mais demeura indifférent à ses arguments, bien que ceux-ci fussent plus perspicaces et raisonnables que les siens. Plus tard, Emmanuel Kant (un contemporain plus jeune de Reid) accorda également peu d'importance aux arguments de ce dernier.

Il convient de noter que le réalisme direct est parfois confondu, à tort, avec le réalisme naïf. En réalité, il ne s'agit pas de concepts philosophiques identiques, même s'ils peuvent parfois se recouper. Le réalisme naïf renvoie essentiellement à la vision du monde de l'homme ordinaire, qui tient pour acquis la réalité et la matérialité du monde qui l'entoure apparemment, sans s'interroger sur la véracité et la substantialité de cette apparence. Le réalisme direct découle peut-être logiquement du réalisme naïf, mais l'inverse n'est certainement pas vrai. Le réalisme direct est,

comme indiqué précédemment, la conception selon laquelle nous percevons le monde tel qu'il est, et non de prétendues représentations mentales du monde.

Les opposants au réalisme direct prétendent que défendre cette philosophie ne serait qu'une affirmation arbitraire ou un raisonnement circulaire. Or, cette accusation est infondée. La principale justification du réalisme direct réside dans l'incohérence logique manifeste de la thèse opposée, défendue par Hume, puis par John Locke et Kant. Les impressions, les idées, les représentations, dissociées par principe des objets extérieurs, mènent inévitablement à la contradiction et sont, de ce fait, méthodologiquement bien plus erronées. On ne peut prétendre que des idées ou des impressions représentent (c'est-à-dire donnent un accès indirect à) quoi que ce soit au-delà de la représentation si l'on affirme d'abord n'avoir aucun accès direct à ce qui les dépasse. Dès lors que le défenseur du réalisme direct a ainsi (et de bien d'autres manières) exposé sa thèse, on ne peut plus l'accuser de réalisme naïf. Son réalisme doit alors être qualifié de (relativement) subtil.

Cependant, la distinction la plus importante et la plus précise entre le réalisme naïf et le réalisme subtil ne réside pas dans la contradiction inhérente à l'antithèse du réalisme direct, mais dans une perspective phénoménologique. Si le réaliste direct se contente d'affirmer que la perception sensorielle est la perception de la réalité physique (par opposition à ses représentations), il demeure à un niveau relativement naïf. Sa compréhension n'est pleinement subtile que lorsqu'il saisit que ce qui précède est une hypothèse inductive (la meilleure qui soit) qui admet les phénomènes perçus comme de simples apparences (c'est -*à*- dire non pas nécessairement des réalités ou nécessairement des illusions, mais possiblement des réalités et possiblement des illusions).

Ainsi, bien que l'approche pragmatique de Reid concernant le réalisme direct fût logiquement préférable aux philosophies cognitives représentationnelles absurdes de Locke, Hume et Kant, elle n'en constituait peut-être pas le dernier mot, la phénoménologie étant encore peu développée. Cela ne signifie pas pour autant que l'approche de Reid était totalement dépourvue de phénoménologie, mais simplement qu'il ne s'agissait pas d'une phénoménologie exhaustive. Reid, en tout cas, n'a jamais prétendu avoir répondu à toutes les questions relatives au réalisme direct, et de fait, à ce jour, de nombreux problèmes cruciaux demeurent irrésolus (comme expliqué dans mon texte principal).

3. Dans la discussion des moyens et des fins éthiques du chapitre 7, j'ai souligné que, par exemple, la vie et l'âme étaient deux choses qui pouvaient logiquement être affirmées comme étant des normes de valeur naturelles et absolues, puisqu'elles sont des conditions préalables à tout discours éthique, c'est-à-dire que le discours éthique n'est applicable qu'aux êtres dotés de vie et plus spécifiquement d'âme, c'est-à-dire aux êtres dotés de facultés de conscience, de volonté et d'évaluation comme nous, les humains.

Comme je l'ai suggéré dans mon ouvrage *Volonté et concepts causaux associés* , le terme « vie », dans ce contexte, ne désigne pas uniquement la vie corporelle, bien que ce soit sans doute son sens premier. On peut aussi légitimement l'entendre comme une référence à la vie spirituelle, c'est-à-dire à la vie de l'âme. En effet, en dernière analyse, l'éthique ne se préoccupe du bien-être corporel que de façon accessoire : son principal souci est le bien-être de l'âme.

Une conséquence évidente de cet élargissement du sens est que ceux qui croient en la vie après la mort (comme dans le judaïsme, le christianisme et l'islam) ou en la réincarnation (comme dans le

bouddhisme et l'hindouisme) peuvent élaborer une éthique sans commettre d'erreur logique. Autrement dit, l'éthique ne se limite pas nécessairement à cette vie et à ce monde.

De toute évidence, si l'on part du principe que notre vie continue ou revient sous une forme ou une autre même après la mort de notre corps, il est tout à fait acceptable (même si cela peut paraître paradoxal au premier abord) de construire une éthique dans laquelle le corps pourrait être délibérément mis en danger ou sacrifié en faveur des intérêts à long terme de l'âme.

Ceux qui perçoivent leur vie terrestre comme une simple étape d'un voyage plus long évaluent naturellement et logiquement leurs pensées, leurs paroles et leurs actes en fonction de ce contexte plus large, et non uniquement de leur survie physique. Bien que cette survie soit importante sur le plan éthique, elle peut parfois être supplantée par des considérations plus abstraites, plus vastes ou plus élevées. Ces occasions permettent de mettre à l'épreuve ses véritables valeurs.

Bien sûr, un tel sacrifice de soi peut facilement reposer sur des fantasmes et des illusions, car nous ne connaissons l'au-delà que par ouï-dire ou supposition. Dans la plupart des cas, il est sage de considérer que la survie est la solution la plus avantageuse. Mais dans certaines circonstances particulières, on peut juger qu'accepter un mal présent mettrait en péril sa vie future. Par exemple, certains saints ont préféré mourir plutôt que d'être contraints de tuer un innocent.

Il est concevable, et cela arrive parfois, que des personnes risquent ou donnent leur vie pour défendre leur famille, leur peuple ou leur nation, l'humanité tout entière, la vie elle-même, ou au service de Dieu, car elles se perçoivent non comme des corps délimités et des individus indépendants, mais comme des parties d'un tout plus vaste : un groupe de personnes, d'êtres vivants, ou l'âme collective ou primordiale qu'est Dieu. La valeur de la vie individuelle est alors fonction de la valeur de l'ensemble.

En résumé, bien que nous puissions utiliser le terme « vie » comme une norme concise et simple de discours éthique, ce terme ne doit pas être exclusivement compris dans son sens matériel le plus simple, mais peut logiquement être élargi pour admettre des objectifs plus spirituels, qu'ils soient de ce monde ou de l'autre monde.

# Book 2. UNE BRÈVE CRITIQUE DE LA DÉRAISON DE KANT

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

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

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

**Note de l'auteur**

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

# 1. La réalité transcendantale de Kant

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

On peut dire la même chose d'Emmanuel Kant [87]. Tout en s'efforçant de réparer certains dégâts causés à la philosophie par ses prédécesseurs, il a engendré des ravages plus profonds et inutiles. Par exemple, sa théorie de la réalité a considérablement exacerbé (bien qu'il l'ait nié) la dichotomie cartésienne corps-esprit. Ce qui, dans la philosophie de Descartes, était une question non résolue devient, chez Kant, une institution. Nous examinerons d'abord cet héritage philosophique, à savoir sa fameuse dichotomie entre :

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

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

Kant, à l'instar de Hume, considérait la « connaissance » humaine comme nécessairement limitée et déformée, du fait même de sa médiation par les sens. Nous ne percevons que ce que les sens nous présentent, ignorant tout de la réalité au-delà des impressions qu'ils nous procurent. Kant s'efforça de nuancer, voire de dépasser, ces conclusions négatives en revendiquant une forme de connaissance par d'autres moyens, c'est-à-dire par des moyens radicalement non empiriques.

Selon lui, notre perception et notre compréhension du monde résultent du filtrage ou du modelage de nos impressions sensorielles par des intuitions *a priori (d'espace et de temps) et des concepts a priori* (comme la causalité). Ces « formes pures de sensibilité et d'entendement » nous imposent

---

[87] Allemagne, 1724-1804. *La Critique de la raison pure de Kant* (1781 ; 2 <sup>e</sup> éd. 1787) est disponible en ligne à l' adresse http://philosophy.eserver.org/kant/critique-of-pure-reason.txt . Pour un bref exposé, voir http://en.wikipedia.org/wiki/Critique_of_pure_reason (attention toutefois aux divergences d'interprétation entre les commentateurs).

une certaine vision fondamentale du monde, indépendamment de tout contenu sensoriel (c'est-à-dire sans tenir compte de celui-ci). Elles constituent les conditions structurelles de toute perception et de toute compréhension conceptuelle, *déterminant ainsi, dans une certaine mesure,* nos pensées sans aucun lien avec l'expérience, c'est-à-dire de *manière subjective* (au sens propre du terme, c'est-à-dire, du moins, non objective).

Kant qualifiait cette approche novatrice de la connaissance humaine (qui renverse l'hypothèse empiriste traditionnelle selon laquelle toutes les idées proviennent de l'expérience) de « révolution copernicienne » [88]. Mais en tentant une telle solution au problème que Hume lui avait soumis, Kant ne faisait que confirmer davantage ce problème.

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

Toutes ses affirmations sont des prémisses et non des conclusions. Si l'on se demande quelle méthodologie validée Kant a employée pour justifier ses convictions, il est difficile d'apporter une réponse convaincante. Puisque Kant a (à l'instar de Hume) renoncé aux subtilités de la logique inductive, ou peut-être ne les a-t-il jamais connues ni comprises, les arguments qu'il avance ne constituent qu'un habillage superficiel d'une philosophie intuitive et déclarative [89]. Une telle approche autoritaire (il nous *dicte* la vérité, depuis un point de vue privilégié) est vouée à l'erreur et à l'incohérence.

La meilleure façon de réagir à de telles idées n'est peut-être pas de s'attarder sur leur genèse complexe et douteuse, fondée sur des prémisses contestables, mais plutôt de s'attacher à identifier et à évaluer le produit final. Il serait insensé de rejeter en bloc la pensée de Kant en raison de ses imperfections, car elle recèle également de nombreuses intuitions et perspectives nouvelles et intéressantes, qui enrichissent la philosophie. Cependant, sa pensée est aussi marquée par des lacunes et des contradictions ; et celles-ci peuvent et doivent assurément être mises en lumière.

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

Autrement dit, bien qu'il n'ait pas officiellement défendu l'idée d'une faculté humaine ayant accès au domaine nouménal, le simple fait qu'elle soit envisagée et discutée (comme une possibilité concevable) lui conférait une forme de légitimité. Ainsi, Kant pouvait concilier sa conception transcendantale ( *de jure* ) et son acceptation ( *de facto* ). Bien sûr, concevoir quelque chose n'implique pas nécessairement son existence. Mais placer cette idée d'existence possible au cœur de son discours signifie y croire et l'approuver. L'idée est utilisée indirectement et de manière voilée, et s'insinue progressivement [90].

---

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

89 J'utilise ici le mot « intuitif » dans son sens le plus péjoratif.

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

De plus, comme Kant considère le monde des apparences comme étant coextensif au monde communément admis et étudié par les sciences naturelles (c'est-à-dire le monde matériel), il a besoin d'un monde transcendantal pour justifier et expliquer des croyances moins matérialistes telles que Dieu, l'âme, l'esprit, la conscience, le libre arbitre, l'éthique, l'esthétique, etc. (c'est-à-dire la spiritualité). Car, tout en reconnaissant du bout des lèvres les limites apparemment scientifiques de la connaissance selon Hume, l'ambition philosophique de Kant est de dépasser ces limites et de redonner vie aux préoccupations philosophiques qu'elles semblent avoir invalidées [91]. Ainsi, en définitive, bien qu'il prenne soin de ne pas l'affirmer trop explicitement, Kant soutient implicitement une réalité transcendantale (c'est-à-dire d'un autre monde).

Néanmoins, la philosophie de Kant est clairement, dans l'ensemble, une forme de scepticisme. Car, bien que lui (contrairement aux sceptiques plus radicaux) ne nie pas ouvertement, mais présuppose plutôt tacitement (et parfois aussi explicitement), l'existence de choses en soi derrière les choses telles qu'elles apparaissent, il nie néanmoins notre capacité à y accéder par nos facultés de connaissance empirique (notamment nos organes sensoriels et notre cerveau), et nous condamne ainsi, de fait, à jamais au monde limité et virtuel des apparences.

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

Il convient de noter que ce dilemme malheureux découle du rejet par Hume de la logique inductive. Si l'induction est mise en doute, la pensée hypothétique devient une forme inacceptable de comportement cognitif humain, car dans une logique purement déductive (si tant est qu'une telle chose soit concevable), une thèse est soit vraie, soit fausse – aucun degré de vérité n'est admis. Une simple hypothèse, une thèse qui ne repose sur aucune preuve particulière autre que la signification de ses termes (le cas échéant), est, dans ce contexte, nécessairement fausse.[92]

*la spéculation* l'est d'autant plus (qu'elle soit métaphysique ou autre). Car une thèse spéculative n'est pas seulement hypothétique, mais de plus, il est impossible d'imaginer comment elle pourrait être un jour confirmée ou infirmée empiriquement. Autrement dit, non seulement elle n'est ni vérifiée ni falsifiée, mais elle est, par principe, ni vérifiable ni falsifiable. Dans ce contexte, la

---

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

92 Ceux qui raisonnent ainsi oublient que la science n'est pas la certitude, mais la discipline au sein de l'incertitude (voir Feynman, p. 15-28). La science progresse par l'imagination, qui est nécessairement, au départ et en un sens toujours, quelque peu hypothétique. Une thèse est hypothétique même si elle est « à peine concevable », c'est-à-dire même si sa crédibilité se situe à la limite inférieure de la vérité, pourvu qu'elle n'ait pas été réfutée par l'expérience ou la logique. Une telle thèse conserve un certain statut et une certaine valeur épistémologiques, même si sa certitude n'est pas comparable à celle des thèses étayées par davantage de preuves. À l'autre extrémité de ce spectre de vérités, on trouve les vérités évidentes, c'est-à-dire les données empiriques pures ou les contradictions d'énoncés contradictoires.

possibilité de trouver un jour un moyen de tester notre spéculation n'est pas recevable comme argument, car seules les certitudes, dans un sens ou dans l'autre, sont prises en compte.

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

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

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

De toute évidence, Kant fonctionne simultanément sur deux plans. Comme tout homme, il se considère en contact avec la réalité extérieure et capable de savoir, dans une certaine mesure, si ses idées y correspondent ou non, si elles en sont la conséquence ou non. Par ailleurs, en tant que philosophe influencé par l'argument de Hume selon lequel nous ne connaissons que nos impressions et non les faits extérieurs qui, selon nous, les ont provoquées, il est intellectuellement contraint de rejeter toute croyance relevant du sens commun. L'ensemble de son système philosophique est une tentative de concilier ces deux tendances ; mais il n'était pas suffisamment logique pour parvenir à une solution cohérente.

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

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

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

spontanément dans notre esprit, comme une sorte de récit indirect d'un monde extérieur au nôtre ; il se manifeste d'abord comme une caractérisation de la plupart des éléments de notre monde.

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

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

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

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

**Nos facultés** . Affirmer que les choses ne sont pas, par nature, telles qu'elles paraissent, revient à affirmer que nos facultés de connaissance (quelles qu'elles soient [93]) leur donnent une apparence différente de ce qu'elles sont réellement. En opposant réalité et apparence, Kant soutient en fait que *le simple fait que nous possédions des facultés* de perception et d'entendement les invalide. Il considère comme allant de soi que de telles facultés de connaissance déforment *nécessairement* la réalité – du simple fait qu'il s'agit de facultés, c'est-à-dire de structures quelconques par lesquelles la connaissance doit être acquise.

Bien sûr, Kant ne s'attaque pas aussi frontalement à nos facultés. Il prétend même les défendre, élargir leurs capacités. Mais en *leur attribuant* le pouvoir de donner un sens aux impressions sensorielles, il restreint considérablement *nos* facultés de connaissance et crée ainsi un *fossé infranchissable* entre nous et le monde qui nous entoure. Il découle logiquement de sa doctrine

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

que nos facultés sont incapables de nous mettre en contact avec la réalité véritable et ne peuvent nous en fournir qu'une apparence.

Mais cette affirmation implicite de sa part n'est absolument pas prouvée, ni par déduction ni par induction. Elle repose sur l'analyse de Hume sur la question ; or, si nous l'examinons, nous constatons qu'elle comporte de nombreuses erreurs factuelles et de raisonnement. De plus, en prétendant connaître les capacités et les limites de nos facultés, Kant se livre – dans le cadre de son propre système philosophique – à une connaissance transcendantale. Car si nous ne pouvons connaître que les *produits cognitifs de* nos facultés, alors non seulement la réalité extérieure est inconnaissable, *mais nos facultés elles-mêmes* le sont également. Selon son régime, connaître notre intermédiaire… Les facultés seraient en principe aussi impossibles à connaître que ce qui se trouve au-delà d'elles [94].

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

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

Il en va de même pour nos mécanismes sensoriels et notre cerveau. Il est tout à fait concevable que nos facultés transmettent l'information sans la déformer. Un filtre ne fonctionne pas nécessairement mal. Pour affirmer qu'il fonctionne toujours mal, il faudrait le démontrer précisément. On ne peut pas simplement le dire, ni généraliser à partir de certains dysfonctionnements. On ne peut pas supposer que tout ce qui se trouve entre nous et le monde bloque ou déforme nécessairement notre perception ; certains écrans sont parfaitement transparents.

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

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

---

94 Notez bien cette pensée réflexive, que beaucoup de commentateurs de Kant ont négligée.

profondeur des choses, comparant et contrastant leurs dimensions, notant mentalement les séquences d'événements, leurs présences et leurs absences, leurs fréquences.

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

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

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

Il est essentiel que la philosophie atteigne enfin sa pleine maturité et accepte d'être disciplinée par la logique inductive autant que déductive [95]. Les philosophes doivent comprendre, accepter et intégrer le fait que *toute* théorie aboutissant à une contradiction doit être abandonnée et remplacée par une autre, ou du moins modifiée jusqu'à devenir cohérente. Si nous évaluons la théorie kantienne de la connaissance à l'aune de ce principe indubitable et incontournable, nous sommes logiquement contraints de la rejeter. Toute philosophie est *une hypothèse inductive* qui doit gagner et conserver notre respect, au même titre que les thèses proposées dans d'autres disciplines.

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

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

---

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

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

Cependant, les effets négatifs que nos croyances acquises peuvent avoir sur nos perceptions et conceptions ultérieures ne doivent pas être considérés comme un aveuglement ou une distorsion due à nos facultés cognitives. Certes, nous ne sommes pas infaillibles, mais cela n'implique pas que nous soyons *entièrement* faillibles. Dans de tels cas, les problèmes résident simplement dans un manque d'information et, plus regrettable encore, dans une pratique logique imparfaite, comme le fait d'ignorer des détails, de tirer des conclusions hâtives, etc. La preuve que nos facultés ne sont pas en cause est que *c'est grâce à elles mêmes que nous décelons et corrigeons parfois les erreurs en question* .

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

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

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

**Le principe d'induction** est que *ce qui apparaît peut être considéré comme la réalité jusqu'à ce qu'une expérience ou une raison quelconque nous indique que nous sommes victimes d'une illusion* . L'apparence est la réalité, sauf preuve du contraire. Le scepticisme absolu est logiquement impossible ; les sceptiques doivent étayer leurs arguments par des preuves concrètes. Ce principe sous-tend les lois de la pensée d'Aristote et les unit en une formule méthodologique unique et très puissante.

On ne peut soutenir l'hypothèse contraire selon laquelle l'apparence elle-même prouverait l'illusion, car une telle affirmation serait contradictoire. Si toute apparence est illusoire, alors le caractère illusoire de l'apparence est illusoire. Il s'ensuit qu'au moins certaines apparences sont réelles – *qu'il faut admettre comme* telles. Pour affirmer qu'une chose, quelle qu'elle soit, est illusoire, il est nécessaire de présenter des preuves ou des arguments *précis* à cet effet. L'illusion ne peut être qu'exceptionnelle ; elle ne saurait être considérée comme la règle. Car l'illusion est par définition la négation de la réalité ; par conséquent, pour affirmer une illusion, il faut d'abord reconnaître une certaine réalité. Il n'y a pas d'échappatoire à cette logique, bien que les sophistes persistent à l'ignorer.

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

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

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

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

Ce que je souhaite souligner ici, c'est que, contrairement à nombre de philosophes qui m'ont précédé, en critiquant l'idée kantienne d'une réalité « transcendantale » ou « nouménale », je ne lui refuse pas, ainsi qu'à nous, le droit à la spéculation métaphysique (ou même à une forme de conscience transcendantale directe). Ce n'est pas la conception (ni même la perception ou l'aperception) d'une réalité au-delà de celle que nous expérimentons habituellement que je conteste. Dès lors, quel est le problème avec la conception de Kant ? Simplement ceci : il oppose le domaine transcendantal présumé *au* domaine ordinaire, tant sur le plan épistémologique qu'ontologique.

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

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

Pour donner un exemple concret : on peut imaginer que notre univers, l'univers matériel des physiciens et des astronomes [96], n'est qu'un grain de poussière dans un univers matériel infiniment plus vaste, rempli de milliards d'autres grains de poussière semblables. La science pourrait parvenir à une telle conclusion pour une raison ou une autre (une idée similaire est déjà suggérée par la théorie des cordes, avec ses nombreuses nouvelles dimensions). On pourrait aussi concevoir cela comme une possibilité toujours spéculative, en arguant que nos télescopes et autres instruments d'observation ne peuvent par définition nous permettre d'explorer l'univers au-delà des 13,7 milliards d'années qui nous sont visibles.

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

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

---

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

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

# 2. La dichotomie analytique-synthétique

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

Selon lui, une proposition comme « tous les célibataires sont des hommes non mariés » est analytique, c'est-à-dire qu'on peut en déduire sa vérité par la simple analyse des termes ou concepts impliqués [97]. Ainsi, « analytique » renvoie à une connaissance purement rationnelle, qui ne requiert pas l'expérience. Cela implique que toutes les propositions analytiques sont « a priori ». De plus, elles sont toutes (logiquement) « nécessaires », puisque leur vérité est incontestable. Les nier reviendrait à commettre une antinomie [98].

Ainsi, une proposition comme « tous les célibataires sont des hommes non mariés » est à la fois ***analytique, a priori et nécessaire*** (donc universelle, certaine et fixe). En revanche, une proposition comme « tous les célibataires sont heureux » est ***synthétique, a posteriori et contingente.*** (et donc particulier, incertain et variable) – car nous ne pouvons pas déterminer par des moyens rationnels seuls si cela est vrai ou faux, mais devons examiner la question empiriquement sans aucune certitude de succès [99].

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

---

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

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

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

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

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

Mais plus fondamentalement, que faisons-nous ? Nous *transférons délibérément le sens de l'expression* « homme non marié » au néologisme « célibataire ». Ce « sens » implicite n'est pas une simple définition verbale, mais nous renvoie en définitive à quelque chose qui dépasse le cadre des mots – à l'expérience (et aux abstractions que nous en faisons). Le sens d'un mot, c'est ce que nous lui *attribuons* , c'est-à-dire l'expérience (et plus largement l'abstraction) que nous avons inventée pour représenter dans notre pensée. L'intention d'un mot, c'est ce sur quoi nous voulons *attirer notre attention* .

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

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

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

Il s'ensuit que, même si notre choix du mot « célibataire » comme synonyme d'« homme non marié » est conventionnel et plus ou moins arbitraire, bien que nous préférions souvent nous

référer à l'étymologie pour créer de nouveaux mots [100], la signification de cette proposition repose néanmoins, en définitive, sur des données empiriques. Dans notre exemple, le sens dépend de notre existence au sein d'une société où les hommes et les femmes peuvent conclure un contrat appelé mariage, assorti de droits et d'obligations pour chacun. Un homme non marié est donc un homme qui n'a pas conclu un tel contrat. Et « célibataire » est alors considéré comme l'abréviation de « homme non marié ».

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

De toute évidence, tout cela implique un contenu empirique spécifique, et généralement aussi un contenu abstrait (issu d'autres expériences, mais ayant fait l'objet d'un traitement rationnel). Ce n'est pas quelque chose d'aussi détaché de l'expérience que Kant le laisse entendre. Si je vous dis « tous les célibataires sont des hommes non mariés », vous vous exclameriez « Quoi ? ». Ce serait un exemple de définition indépendante de l'expérience, c'est-à-dire dépourvue de tout sens (hormis le sens de la structure de la phrase et des mots « tous » et « sont », que j'ai délibérément conservés pour appuyer mon propos [101]). « Tous les célibataires sont des hommes non mariés » n'est évidemment pas une définition aussi fantaisiste.

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

---

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

101 Si j'avais dit : « shbam lkitzerlo abcumskil shworgers lik », vous auriez été encore plus perplexe. Les logiciens qui prétendent posséder des langages artificiels, ou des constructions purement symboliques, sont soit stupides, soit malhonnêtes, car ils oublient ou dissimulent le fait qu'ils ont besoin d'un langage existant (le français courant, ou autre) pour communiquer leurs idées, à eux-mêmes et aux autres. Ignorer ce « petit détail » est une faute intellectuelle grave.

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

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

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

Il convient également de préciser que l'ambiguïté et l'équivoque sont souvent intentionnelles, à l'instar d'un mensonge délibéré, d'une tentative de manipuler les mots ou les significations afin de se tromper soi-même ou d'induire autrui en erreur. Bien entendu, elles n'ont pas nécessairement de telles implications ; elles apparaissent souvent dans notre discours comme de simples expressions d'inattention, d'ignorance ou de stupidité. Quoi qu'il en soit, il est clair que de telles confusions de mots et de significations peuvent perturber considérablement le raisonnement. Par exemple, un syllogisme dont le moyen terme est ambigu peut aboutir à une conclusion erronée. De même, si le terme mineur ou majeur a un sens différent dans la conclusion et dans les prémisses, on se trouve face à une inférence illicite. C'est ce qu'on appelle communément le sophisme d'équivoque.

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

définition déductive). Cependant, dans de nombreux cas, sinon la plupart, on procède dans le sens inverse, *de manière plus inductive* .

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

Progressivement, nous sélectionnons un aspect du phénomène étudié comme définition. Il peut s'agir d'un prédicat catégorique ou conditionnel, ou d'une conjonction de prédicats, de toute nature. Par exemple : « Tous les X sont Y » ou « Les X font Y sous les conditions Z ». Nous pouvons ultérieurement juger ce choix inapproprié pour une raison ou une autre (par exemple, la définition proposée peut s'avérer non universelle, non inconditionnelle ou non exclusive) et choisir un autre élément de la description du phénomène comme définition.[102]

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

Compte tenu de cet acte alternatif de « définition », on peut constater l'insuffisance de la théorie de Kant [103]. Il s'est concentré uniquement sur un processus de définition, qui semblait superficiellement « analytique », et a ignoré le processus plus important que nous venons de décrire, qui est clairement inductif, c'est-à-dire manifestement « synthétique » [104].

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

---

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

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

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

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

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

Le mot a donc un sens pour nous, même si nous ne prétendons pas qu'il soit véridique, c'est-à-dire que nous ne prétendons pas qu'il désigne de véritables licornes physiques, notons-le bien. Ainsi, nous pouvons dire que la définition de « licorne » est superficiellement « vraie » quant à son assimilation de deux ensembles de mots, puisqu'il nous appartient entièrement d'inventer le mot que nous choisissons comme équivalent à l'expression « chevaux à corne ». Mais la proposition est résolument *fausse* dans son ensemble, puisque les chevaux à corne n'existent pas (du moins à notre connaissance) en dehors de notre imagination. Si un jour un tel animal était découvert dans la nature, ou créé artificiellement, la proposition pourrait alors devenir vraie. Par conséquent, nous avons ici encore une proposition clairement synthétique, a posteriori et contingente.

Le mot « licorne » renvoie à un phénomène imaginaire relativement concret. Il existe bien sûr des imaginaires plus abstraits. Le mot « célibataire » serait un imaginaire abstrait dans une société où tous les hommes seraient mariés. Néanmoins, si l'on examine de plus près les termes « hommes » et « mariés », on y trouve encore des traces de phénomènes visuels et sensoriels [105]. Ces traces nous viennent à l'esprit et donnent un sens concret à l'abstraction. On peut dire la même chose d'un terme abstrait comme « noumène » ; il n'est pas totalement dépourvu de contenu empirique [106].

Il convient d'ajouter que les traces empiriques sous-jacentes aux concepts abstraits peuvent être intuitives (au sens où je l'entends, c'est-à-dire non phénoménales), en plus ou à la fois perceptives (c'est-à-dire phénoménales, au sens mental ou physique). Par exemple, le concept de « champ de force » est essentiellement une construction qui renvoie à des événements physiques vécus, comme les mouvements de certains corps les uns par rapport aux autres, et nous pouvons utiliser des images avec des flèches pour le symboliser visuellement. Mais il ne peut être pleinement

---

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

106 Si l'on examine attentivement la manière dont nous nous représentons concrètement ce concept, on constate que nous projetons des images vagues, le qualifiant d'extérieur, de supérieur, d'inférieur ou de transcendantal à la réalité ordinaire. Autrement dit, le noumène requiert une certaine dose d'imagination géométrique pour être intelligible.

*compris* sans se référer à notre propre expérience intérieure de la « force » volontaire (notre volonté), à notre perception mentale de l'effort et à nos diverses sensations corporelles lorsque nous poussons ou tirons des objets, ou lorsque nous sommes bousculés par des objets.[107]

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

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

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

> Puisque j'écris pour des lecteurs contemporains, je me permets de préciser que le logicien Gottlob Frege aurait considéré une phrase comme « le roi de France actuel est monarchiste » comme impliquant un terme vide, un terme *qui a un sens mais sans référence* , c'est-à-dire doté d'une signification descriptive (une intension ou une connotation), mais sans objet concret auquel ce sens s'applique (une extension ou une dénotation). Cependant, il me semble inexact de présenter le cas présent de cette manière.
>
> Le « sens » ne constitue qu'une partie de la description, et la « référence » n'en constitue également qu'une partie. En effet, il est important de noter que *nous ne pouvons ni indiquer ni visualiser un objet particulier sans avoir conscience de certains de ses éléments descriptifs* ; et, quelle que soit l'approche, nous ne nous souvenons, n'imaginons ni ne désignons jamais plus qu'une partie du tout. Par exemple, que nous imaginions un roi au pouvoir dans la France actuelle, ou que nous nous souvenions d'une telle personne ou que nous la voyions réellement, le contenu mental est pratiquement identique.
>
> Si nous sommes attentifs à ce qui nous vient réellement à l'esprit lorsque nous évoquons les choses définies ou leur définition, nous constatons qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les deux événements mentaux ; dans les deux cas, nous pensons à *quelques cas et à quelques-uns de leurs caractéristiques* pour orienter notre attention là où elle est souhaitée. Qu'ils soient réels ou imaginaires, il n'y a pas de caractéristiques sans cas ni de cas sans caractéristiques. La différence entre le sens et la référence est donc tout au plus une question d'accentuation ; très souvent, le contenu mental est identique dans les deux cas.

---

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

> La doctrine fregienne du sens et de la référence, l'un des fondements de la logique moderne, est donc erronée, car insuffisamment attentive à nos processus de pensée réels. Il n'est pas étonnant qu'elle ait conduit au paradoxe de Russell, qui a déconcerté Frege. La véritable alternative consiste à comprendre que le sens peut être réel ou illusoire, et qu'il doit être l'un ou l'autre, et que même l'illusoire repose d'une certaine manière sur une réalité (puisqu'il apparaît). Grâce à cette compréhension, on voit qu'on ne peut pas agencer les mots n'importe comment, à sa guise.[108]

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

Il est absurde de constater comment certains logiciens formels ou mathématiciens ignorent l'évolution historique de leurs constructions abstraites et les conditions nécessaires à leur intelligibilité pour chaque être humain, à chaque nouvelle génération. Il est essentiel qu'ils gardent à l'esprit la distinction entre le niveau verbal de la pensée et les intentions et processus volitionnels sous-jacents. Il est important qu'ils se concentrent sur les mécanismes plus profonds (et leurs origines respectives) et ne s'enlisent pas dans des considérations superficielles.[109]

Par exemple, la forme « S est P » (sujet est prédicat) est une convention, en ce sens que l'ordre L'ordre des symboles ou des mots « S », « is », « P » importe peu ; ce qui compte, c'est leur signification. On pourrait (en anglais, et sans doute dans d'autres langues naturelles) les placer différemment, par exemple « P is S » ou « PS is ». De tels changements de position se rencontrent en poésie, et notamment en vieil anglais (par exemple, « blessed are the meek »). Nous adoptons l'ordre standard « S is P » afin de ne pas avoir à expliquer systématiquement le rôle de chaque mot [110]. Ces règles formelles sont avant tout pratiques, et non pas théoriquement significatives ou simplement arbitraires (comme le prétendent certains modernes).

En résumé, il est douteux que *l'on* puisse qualifier de propositions analytiques, a priori et nécessaires au sens précis que Kant leur prêtait. Toute connaissance humaine a nécessairement et a effectivement un fondement empirique, même indirect. Autrement, il ne s'agit ni de véritable connaissance, ni même de fausse connaissance, mais de simples bruits de fond ou de gribouillis dénués de sens. Elle est « idéaliste » au sens le plus péjoratif du terme, c'est-à-dire déconnectée de toute réalité. Certes, presque toute connaissance est traitée rationnellement dans une certaine mesure, mais *il est impossible de séparer entièrement les éléments purement rationnels des éléments purement empiriques,* comme Kant tente de le faire.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

philosophes à tendance phénoménologique. Pour définir de tels corps, il faut *également* prendre en compte les sensations tactiles, et notamment l'expérience de la résistance à la pression exercée par ces corps apparemment matériels. Les images mentales de ces corps sont dépourvues de cet aspect tactile, car (il me semble) nous sommes incapables d'imaginer concrètement le toucher.[111]

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

Lui comme nous devons nous référer à des expériences communes pour comprendre et partager ces mots. Que ces expériences relèvent du monde physique ou du monde mental importe peu, pourvu que nous ayons un domaine commun. S'il était (comme on pourrait logiquement le supposer) fondamentalement isolé de nous, physiquement et mentalement, au point que les termes « corps », « être » et « étendue » ne soient pour lui que des notions purement rationnelles, il ne pourrait communiquer avec nous sur ce sujet. Nous n'aurions aucun terrain d'entente, aucun canal de communication.[112]

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

Même les lois de la pensée, le principe d'induction et diverses autres généralités de la logique formelle dépendent de l'expérience pour leur signification et notre compréhension. Avant de pouvoir affirmer « A est A », de déceler un paradoxe dans un énoncé, de distinguer le vrai du faux, de formuler une inférence syllogistique ou de comprendre le sens de tout ce qui précède, nous avons besoin d'expériences [113]. Nos facultés cognitives ne peuvent fonctionner sans contenu, de même que nos mains ne peuvent rien manipuler si elles sont vides.

---

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

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

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

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

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

Les positivistes logiques [114]étaient pour la plupart des logiciens allemands, travaillant selon les principes kantiens. Il n'est donc pas surprenant que la plupart d'entre eux (à l'exception notable de Kurt Gödel, leur ennemi juré de l'intérieur [115]) aient adhéré à une philosophie paradoxalement composée à la fois d'un rationalisme extrême et d'un empirisme extrême ; autrement dit, une philosophie qui oppose la raison à l'expérience et l'empirisme à la logique, « et jamais les deux ne se rencontreront » [116].

---

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

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

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

# 3. Théorie de la connaissance

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

Kant distinguait deux types de représentations : les intuitions [117]et les concepts. Les premières sont des représentations « immédiates », les secondes « médiates ». Les représentations pouvaient être « pures », c'est-à-dire entièrement *a priori* , d'origine pré-empirique ; ou « empiriques », c'est-à-dire a posteriori, dépendantes de l'expérience. **Les intuitions pures** sont celles qui donnent forme à toutes les autres perceptions. Ce sont les « **formes de la sensibilité** », à savoir les intuitions d'espace et de temps, qui transforment nos sensations désordonnées en perceptions actuelles. **Les concepts purs** sont ceux qui, de la même manière, donnent leurs formes fondamentales à la connaissance conceptuelle. Ce sont les « **formes de l'entendement** », à savoir les douze « catégories » énumérées par Kant sur la base de la logique aristotélicienne.

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

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

---

[117] De nos jours, on préfère souvent le terme « intuition » à celui d'« intuition profonde », ce dernier étant beaucoup plus subjectif. Personnellement, j'utilise de préférence le terme « intuition » dans le contexte de la connaissance de soi. Cependant, certains continuent de l'employer dans un sens kantien.

par la logique. Kant nommait « esthétique » l'étude des aspects sensibles de la connaissance [118], et « logique » celle des aspects logiques.

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

La conception kantienne de la connaissance a une certaine crédibilité, car elle recèle bien sûr de nombreuses vérités. Le problème est qu'elle comporte également de nombreuses idées fausses et des accents erronés, sources de grandes difficultés et d'incohérences. À certains égards, la conception kantienne de la connaissance humaine était fidèle à la tradition ; mais sur de nombreux points, bien qu'il ait souvent repris la terminologie traditionnelle, ses interprétations étaient pour le moins étranges. La nouveauté n'est certes pas un défaut, mais elle peut parfois relever de la folie.

En réalité, la connaissance ne repose pas uniquement sur l'expérience, mais aussi sur la logique et le raisonnement. Si la connaissance se limitait à l'expérience, elle ne contiendrait que cela. Il nous faut un élément supplémentaire pour transformer l'expérience en discours conceptuel ; et cet élément ne consiste pas en un prétendu traitement par des facultés mécaniques, mais simplement en l' application *volontaire* par le sujet de toutes les lois de la logique (qu'elles soient perçues *de manière empirique* par une intuition personnelle ou acquises grâce à une étude théorique approfondie et étendue [119]).

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

La rationalité est nécessaire même pour défendre une philosophie de l'empirisme pur, ce qui signifie qu'une telle philosophie n'est pas, par nature, purement empirique. Il faut admettre une part de rationalisme pour pouvoir discourir et prendre en compte l'influence de la logique. Inversement, être *uniquement rationaliste* est également erroné et impossible, car cela revient à ignorer l'expérience ou à nier sa dette envers elle. Sans expérience, il n'y aurait aucun sujet de raisonnement.

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

---

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

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

étaient des formes de sensibilité et d'entendement connues avant tout contenu, du fait de nos facultés cognitives.[120]

Ces intuitions et concepts fondamentaux n'étaient *pas des formes extraites du contenu* , des abstractions isolées de l'expérience, comme le suggérait Aristote. Au contraire, selon la « révolution copernicienne » de Kant, ils *donnaient forme au contenu* ; ils façonnaient l'expérience de manière indépendante, de façon humainement sensible et compréhensible (sans garantie évidente d'exactitude). À mon sens, la théorie de Kant n'était pas dénuée d'intelligence – les humains enrichissent effectivement leur expérience, et nous devrions en être pleinement conscients ; mais il a mal conçu la manière dont cela pouvait se produire, puisque sa théorie a engendré des difficultés et des contradictions, tant potentielles que réelles [121].

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

Une « **propriété** » n'est pas nécessairement inhérente *à* l'objet ; on peut aussi considérer comme « propriété » d'un objet une chose (physique ou mentale) qui existe *dans un autre* objet (y compris un sujet), pourvu que cette chose soit causée ou influencée par le premier objet. Le terme « propriété » peut et doit donc être compris de manière encore plus large, en référence à *tout ce qui se rapporte de quelque manière que ce soit à* l'objet considéré (par exemple, qui en est un effet), et non seulement aux choses qui semblent y résider [122].

---

122 Dans mon ouvrage **Logique du futur** , chapitre 45, je démontre que le paradoxe de Russell est dû à une « permutation » trop hâtive. Puisque la permutation conduit parfois au paradoxe, elle n'est pas toujours réalisable. On peut en déduire qu'une propriété d'un objet ne lui appartient pas nécessairement. Dans certains cas, la relation entre deux objets doit donc être envisagée comme un pont abstrait les reliant, c'est-à-dire comme quelque chose existant en dehors d'eux deux. Un autre exemple important de proposition impermutable est la forme « X est potentiellement Y » (voir à ce sujet le chapitre 67 du même ouvrage). Concernant la forme « **X possède Y** », que l'on associe généralement à une propriété, il est important de noter qu'elle n'implique pas toujours que Y soit inclus dans X. Dans certains cas, comme dans « certaines roses sont roses », le prédicat (la couleur rose) est considéré comme faisant partie de l'objet (ces roses). Mais dans d'autres cas, une telle implication n'est pas voulue. Par exemple, « Jean a une femme » ne signifie pas que la femme est en Jean, mais désigne une relation complexe, largement abstraite et même conventionnelle entre deux entités distinctes. *Il s'ensuit que la forme « X est Y » a également une double signification* ; il est important de le noter. Ainsi, « certaines roses sont roses » suggère que le prédicat rose est présent dans les roses, mais « Jean est marié » ne signifie pas que la qualité d'être marié réside en Jean.

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

- Dans le cas de ***la perception*** , certains aspects concrets (phénoménaux) d'un objet sont *directement* appréhendés par le sujet. S'agissant d'un objet physique, la perception est (on peut légitimement le supposer) *aussi directe que* dans le cas d'un objet mental ; autrement dit, elle ne passe pas par l'intermédiaire d'impressions sensorielles ou d'idées (ce n'est pas le rôle des sensations et des idées) : il ne s'agit donc pas de la perception d'un objet mental « causée par » ou « représentant » l'objet physique, mais de la perception de l'objet physique *lui-même* , il est important de le noter. C'est grâce à cette directivité de la perception que nous pouvons tester nos conceptions (et déterminer si elles « correspondent » suffisamment aux objets concernés).
- Dans le cas de la ***conception*** , la cognition est *indirecte* . Autrement dit, ce que nous percevons est un phénomène *mental concret* (appelé abstraction) produit *par* des phénomènes physiques et/ou mentaux concrets faisant l'objet de notre perception. Ce phénomène mental concret étant *causalement lié aux* phénomènes physiques et/ou mentaux concrets considérés, il est perçu comme une propriété externe de ces derniers. Une telle propriété, *extérieure* à un objet et située dans un autre objet (ici, l'esprit du sujet, dans le cas des perceptions physiques, ou une autre partie de ce même esprit, dans le cas des perceptions mentales), est qualifiée d'« abstraite » pour la distinguer des propriétés « concrètes » perçues *en* son sein.

La « propriété » dont il est question ici est **abstraite** , car elle consiste en une relation causale (une causalité ou une influence) et un terme, à savoir les objets perçus (la cause ou l'influence). Il ne faut pas la confondre avec l'autre terme, à savoir le phénomène mental dont elle consiste concrètement (l'effet concret des objets sur l'esprit du sujet). Ainsi, on dit, de manière assez conventionnelle, que ce qui est perçu lors de la conception n'est pas (entièrement et exclusivement) phénoménal, mais que cela se rapporte aux aspects perceptifs des objets concernés ; c'est quelque chose qui les concerne et qui est connu indirectement.

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

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

Ce n'est que par une harmonieuse fusion de la raison et de l'expérience que nous pouvons espérer éviter le transcendantalisme ou l'idéalisme. La tentative de Kant de concilier raison et expérience n'a pas suffisamment insisté sur leur interdépendance ; il les a maintenues bien trop éloignées. Une abstraction n'est ni phénoménale ni nouménale. Elle n'est pas exactement perceptible, et pourtant elle n'est pas hors de ce monde. Elle ne peut être réduite aux seuls perceptions, mais elle ne peut en être totalement dissociée. Et ainsi de suite – c'est là la ligne de pensée plus subtile qu'il nous faut.

# 4. Expérience, espace et temps

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

Sur cette base – et à l'aide de nombreuses assertions arbitraires et d'arguments terriblement circulaires [123]– il a plaidé pour la primauté de ses « formes de sensibilité » a priori (pures intuitions de l'espace et du temps), c'est-à-dire que cette « connaissance » de l'espace et du temps est antérieure (voire antérieure) à toute expérience à laquelle elle s'applique et qu'elle permet de trier et d'expliquer.

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

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

Cependant, cette explication du rôle de la sensation est loin d'être une *théorie certaine* . En effet, comme je le soutiens à maintes reprises ici et ailleurs, elle est intrinsèquement incohérente et, par conséquent, intenable. Mais même en faisant abstraction du paradoxe qu'elle implique, considérons les faits empiriques en jeu. On ne peut raisonnablement supposer que les sensations soient suffisamment nombreuses et complexes pour produire des images, des sons et d'autres

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

phénomènes *aussi riches que* ceux que nous rencontrons lors de la perception des objets physiques.

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

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

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

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

La mémorisation rend l'imagination possible. L'imagination n'est possible qu'après et comme conséquence de la mémorisation, sous la forme d'un réarrangement des souvenirs d'expériences ou d'abstractions tirées de ces souvenirs. Les phénomènes mentaux ne sont – il est bien plus raisonnable de le supposer – que de faibles et imparfaits reflets des phénomènes physiques. L'imagination, la recombinaison volontaire des souvenirs, n'affecte pas ce que nous percevons, mais seulement ce dont nous nous souvenons. Les thèses imaginées, c'est-à-dire les hypothèses, peuvent être testées car nous pouvons nous référer à une perception indépendante de la mémoire ; si nous n'avions aucune perception directe des éléments extérieurs, mais seulement des souvenirs apparents, il serait inutile de les recombiner, car nous ne pourrions jamais les tester.

Le souvenir d'une expérience ne se confond pas avec l'expérience elle-même. L'expérience est primaire, un fait acquis ; le souvenir est secondaire, une construction à partir des sensations. Les souvenirs apparents d'objets externes ne peuvent être qualifiés de véritables souvenirs tant qu'ils ne sont pas validés par une perception directe et indépendante de ces objets. Jusque-là, ils n'ont que le statut logique de simples « impressions ou idées » (selon la terminologie de Hume) – c'est-à-dire de simples constructions mentales, non validées et donc incapables d'en valider

d'autres. C'est là, bien sûr, le « grain de vérité » de la théorie de Hume, ce qui lui confère une certaine force de conviction. Mais son « enveloppe de mensonge » réside dans le refus délibéré de Hume de prendre en compte la perception directe, ce qui engendre une contradiction interne.

Les souvenirs peuvent être « bons » ou « mauvais », c'est-à-dire des représentations fidèles ou inexactes de certaines expériences. Avec le temps, ils peuvent s'altérer (ou disparaître) ; nous pouvons aussi entraîner notre mémoire pour l'améliorer. Nous jugeons les souvenirs en fonction des expériences qu'ils prétendent représenter ou auxquelles ils correspondent, grâce à un raisonnement *adductif* – ce qui signifie que nous les considérons collectivement comme des hypothèses. Nous pouvons [124]généralement faire instinctivement la différence entre un souvenir et une imagination, mais il arrive que ces deux éléments soient confondus. C'est pourquoi nous avons besoin d'un raisonnement adductif fondé sur l'expérience réelle : pour juger objectivement de cette différence.

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

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

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

> C'est une vérité évidente pour quiconque a pratiqué la méditation jusqu'au stade de la contemplation. **On est constamment dans l'ici et maintenant, même si le paysage environnant change continuellement à divers égards** [125]. Dans cette posture cognitive,

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

[125] Cette perspective explique peut-être le *koan zen* « Bodhidharma n'est pas venu en Chine » (Dogen, p. 152). Cela signifie : la Chine est venue à Bodhidharma. Autrement dit, le flux des apparitions associées au fait d'aller en Chine, d'y être et d'y voyager, *y compris* les apparitions du corps de

on observe sans aucun commentaire (verbal ou non verbal). Et en effet, même si des pensées surgissent, elles sont perçues comme faisant simplement partie du paysage. Le non-ici et/ou le non-maintenant sont des projections mentales dans l'ici et maintenant ; c'est ici et maintenant que nous nous souvenons ou imaginons des choses au-delà de l'ici et maintenant.

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

La psychologie bouddhiste, à mon sens, explique bien ce qui nous fait passer de l'« ici et maintenant » à l'« ailleurs et/ou plus tard » [126]. Il s'agit de l'attraction et de la répulsion du désir (et de l'aversion). Nous nous accrochons à un contenu éphémère de l'ici et maintenant qui se déroule sans cesse, ou nous nous en éloignons, et nous en sommes absorbés. Notre attention s'y fixe un moment, nourrie par des souvenirs et des fantasmes, et les nourrissant en retour. Pour éviter ce malaise, il est nécessaire de pratiquer le détachement.

Le contenu de l'expérience brute est essentiellement un champ continu, non seulement à chaque instant, mais aussi d'instant en instant. La division de l'expérience en instants est déjà un acte rationnel ; l'expérience elle-même est une à travers le temps. Plus précisément, l'expérience est uniquement du présent, et toute considération du passé (souvenir) ou du futur (anticipation) est rationnelle plutôt qu'expérientielle. Nous sommes toujours dans le présent, dont l'apparence changeante fait partie intégrante du présent. Les impressions mentales du souvenir ou de l'anticipation peuvent se superposer à des apparences plus présentes, mais elles doivent être considérées phénoménologiquement comme appartenant elles aussi au présent, et ne peuvent en être séparées que par une réflexion rationnelle.

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

---

Bodhidharma au sein de ces lieux géographiques, était présent devant lui (ou tout autour de lui) – mais il ne bougea jamais, n'alla nulle part (si ce n'est là où son âme demeurait).

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

Ainsi, c'est nous qui découpons mentalement l'expérience pour ensuite la recomposer par divers actes rationnels. Ces actes se produisent dans le présent, comme toutes les choses et tous les événements existants. Avant de pouvoir localiser des « parties » de l'expérience dans l'espace ou le temps, ou de les classer, nous devons les différencier les unes des autres. Par exemple, nous pouvons choisir de considérer des taches de couleurs visibles comme des entités distinctes ; ensuite, nous pouvons les considérer comme spatialement ou temporellement séparées, ou encore cette couleur et une autre comme étant identiques ou du moins similaires (identiques dans une certaine mesure, mais différant par la nuance, par exemple).

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

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

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

Kant proposa sa théorie des formes de la sensibilité (l'espace et le temps), ainsi que celle des formes de l'entendement (les catégories de causalité, etc.), afin d'expliquer et de justifier, dans une certaine mesure, notre connaissance apparente d'un monde matériel au-delà de nos sens, c'est-à-dire en tentant d'atténuer la dichotomie corps-esprit de Descartes et les problèmes d'induction de Hume [127]. En réalité, malgré la noblesse de ses intentions, ses propositions ne firent qu'aggraver et perpétuer ces difficultés philosophiques.

Kant suggéra, *faute de meilleure explication et justification de la connaissance externe* , que la raison façonne l'expérience selon ces formes. Selon cette conception, les formes de la sensibilité agissent sur l'expérience entrante comme un carcan, et donc comme une camisole de force. Mais

---

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

son postulat d'une limitation forcée impliquait naturellement une distorsion de l'expérience par nos facultés, car ce qui est limité est nécessairement déformé – autrement dit, il est autre que ce qu'il serait autrement.

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

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

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

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

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

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

Il n'existe pas de domaine rationnel flottant dans les airs, au-dessus, en dessous, avant, derrière ou au-delà du domaine de l'expérience. Le domaine rationnel est un prolongement du domaine de l'expérience. La raison aide les humains à donner un sens au monde de l'expérience, *a posteriori* . Elle ne peut en soi ni affecter, ni modifier, ni déformer l'expérience, car l'expérience (c'est-à-dire notre façon de percevoir) la précède invariablement.

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

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

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

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

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

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

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

Les géomètres et philosophes grecs ont élaboré certaines conceptions de l'espace et du temps. Zénon y a relevé certaines difficultés. À l'époque moderne, Descartes a inventé la géométrie analytique. Newton et Leibniz ont développé le calcul différentiel et intégral. La conception déterministe et subjective de Kant a elle-même constitué une étape dans l'évolution historique de ces notions. De nombreux autres philosophes, notamment Husserl, ont depuis lors abordé les questions d'espace et de temps.[128]

Parmi les physiciens récents, Einstein a proposé des idées révolutionnaires, liant le temps à l'espace et adoptant une géométrie non euclidienne. Gödel a montré que la théorie laissait certaines questions sans réponse [129]. Hawking et d'autres ont récemment profondément influencé notre compréhension, notamment en ce qui concerne les trous noirs et le Big Bang. Et bien sûr, la

---

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

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

théorie des cordes, avec ses dimensions supplémentaires, complexifie encore davantage la situation.

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

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

À mon sens, l'espace et le temps sont *en partie des perceptions* directement issues de l'expérience, *et en partie des concepts* que nous construisons à partir de cette expérience grâce à la logique (notamment les lois de la pensée). Concernant l'espace : ses deux premières dimensions sont des faits empiriques manifestes par la perception, tandis que sa troisième dimension exige un effort logique supplémentaire pour être projetée et relève donc davantage du concept. Quant au temps : nous ne le percevons pas directement ; il est entièrement conceptuel, bien que fondé sur la perception du changement. Nous faisons l'expérience de phénomènes en perpétuel mouvement et postulons l'existence du temps pour rendre ce changement plus compréhensible.

Plus précisément, concernant l'espace, toute expérience *visuelle* implique une extension spatiale, au moins au sens de deux dimensions (bien que cette dernière caractérisation de l'espace, en termes de dimensions, soit un développement ultérieur et plus conceptuel). Ce que nous appelons la troisième dimension (là encore, plus tard, à un niveau conceptuel plus poussé) résulte d'une tentative rationnelle de notre part pour expliquer certaines contradictions apparentes dans les deux premières dimensions. Par exemple, le fait qu'un objet semble (avec le temps) se déplacer derrière ou devant un autre, ou les effets de la perspective (proximité et angle par rapport à l'observateur). Pour résoudre ces difficultés au niveau perceptif, ou interpréter ce que nous voyons, nous introduisons la troisième dimension, à la manière d'une hypothèse inductive réussie.[130]

La localisation spatiale des phénomènes auditifs est une question distincte. Ces phénomènes sont bien sûr perçus, mais leur localisation spatiale repose toujours sur une hypothèse inductive, parfois juste, parfois fausse. De même, la localisation précise de nos sensations tactiles et gustatives dépend d'une représentation *mentale* de l'espace, *après que* l'espace physique a déjà été

---

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

perçu et compris visuellement. Ainsi, le phénomène spatial est avant tout visuel et n'implique que secondairement les autres modalités phénoménales.

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

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

La géométrie, science mathématique, s'efforce d'expliquer et d'anticiper diverses régularités apparentes de l'existence spatiale. Mais cette science présente une difficulté intrinsèque majeure : ses unités de base, à savoir les points, les lignes et les surfaces, ne sont pas données empiriquement, que ce soit dans l'espace mental ou physique, mais requièrent *des suppositions négatives purement verbales* pour être définies adéquatement. On ne peut concevoir un point sans extension, ni une ligne ou une surface sans épaisseur [131]. Il nous faut préciser, par la négation verbale, ce que nous entendons par là . Ainsi, les points, les lignes et les surfaces étudiés par la théorie géométrique sont clairement et précisément des concepts ; ils idéalisent des perceptions, mais ne sont pas des perceptions. Ce sont, au mieux, des abstractions d'objets concrets approximatifs ; ce ne sont pas des objets purement empiriques.

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

*le concept d'espace* évolue progressivement , d'abord en lien avec une troisième dimension, puis en corrélation avec d'autres modalités phénoménales (son, toucher, goût), et enfin à partir de considérations plus abstraites. Par là, j'entends : nommer l'espace, élaborer une théorie de l'espace, la notion de dimensions, développer une géométrie de l'espace, d'abord euclidienne puis

---

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

non euclidienne, etc. À un stade avancé, on prend conscience de la relativité des mesures spatiales et temporelles et on élabore une théorie de la relativité, puis une théorie reliant l'espace et le temps. Et la conceptualisation de l'espace se poursuit sans cesse, car de nombreux mystères restent encore à élucider.

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

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

Nous constatons également l'existence apparente d'un temps intérieur et d'un temps extérieur. Autrement dit, les événements mentaux, tout comme les événements physiques, requièrent une conception harmonisante du temps[132] ; et puisque ces deux ensembles d'événements semblent se produire dans des domaines distincts, nous pouvons parler de deux flux temporels. Voire, peut-être, d'un seul flux temporel pour expliquer les deux ensembles d'événements. Ici encore, la question de la mesure se pose, qu'il s'agisse de l'utilisation d'une horloge physique ou d'un métronome mental (c'est-à-dire l'utilisation de certains mouvements ou changements standards pour la comparaison).

Là encore, le concept devient de plus en plus abstrait et complexe à mesure que nous cherchons à mieux le comprendre, à élaborer des théories autour de lui et à le relier à d'autres éléments (comme l'espace, dans la théorie de la relativité). Certes, le concept de temps est semé d'embûches, qu'il est inutile de détailler ici, car elles sont largement connues. Par exemple, quelle est la durée du présent ? Où sont passés les événements passés du présent, et d'où viendront les événements futurs ? Nous espérons qu'avec le temps, nous surmonterons la plupart de ces difficultés épistémologiques et ontologiques, ainsi que d'autres que nous n'avons pas encore identifiées. Le concept de temps n'en demeure pas moins très utile, et nous continuons donc à l'utiliser.[133]

Il convient de souligner ici que nos concepts d'espace et de temps se construisent inductivement à partir de diverses perceptions. Inductivement signifie utiliser la généralisation et la

---

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

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

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

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

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

# 5. Les « catégories » de Kant

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

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

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

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

Il est important de noter qu'un sujet particulier ne peut être un prédicat d'un sujet universel, mais qu'un sujet universel peut être un prédicat d'un sujet particulier (par exemple, « homme » peut être prédiqué de « Socrate ») ; ainsi, la substance est également un prédicable. Notons également que d'autres catégories peuvent être des sujets si on les entend comme des substances, « en tant que telles » (par exemple, « grande taille », « rougeur », « martelage », etc.).

Certaines de ces catégories me semblent *artificielles* ; je ne suis pas certain qu'on puisse leur attribuer le rôle de prédicats sans les forcer. Prenons, par exemple, la catégorie de « relation ». En réalité, toute proposition est relationnelle. La copule « est » dans la proposition « X est Y » est, notez-le bien, une relation spécifique entre les termes X et [134]Y.

---

[134] L'incapacité à comprendre ce fait simple a engendré une grande confusion en logique moderne. Ainsi, l'analyse arbitraire de Frege de « X est Y » en deux composantes : [X] et [est Y] – au lieu de trois :

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

Il est plus juste de considérer « est plus grand que » comme *l'aspect relationnel de* la proposition (c'est-à-dire comme la « copule », au sens élargi ne se limitant pas à « est »), et X et Y comme ses termes (appelés sujet et objet dans ce contexte relationnel). De plus, une telle copule comparative peut concerner d'autres catégories (en ce sens que « plus grand » concerne la quantité, « plus rouge » la qualité, « plus loin » le lieu, « plus tard » le temps, etc.).

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

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

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

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

---

[X], [est] et [Y] – a conduit au paradoxe de Russell (voir mon ouvrage * *Logique du futur* *, chapitre 45). On constate ici que la théorie aristotélicienne des catégories, inadéquate, a contribué à cette confusion.

Dans cette perspective, toutes les actions dites « de choses dépourvues de volonté », c'est-à-dire fonctionnant exclusivement sous l'effet du déterminisme, voire de la spontanéité, comme les pierres, les machines ou les particules subatomiques, sont en réalité des passions au sens large. Cela signifie que les termes « action » et « passion », tels qu'ils sont initialement employés, sont source de confusion et d'équivalence.

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

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

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

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

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

Il est important de noter ici que la recherche par Aristote des genres supérieurs, une liste de concepts englobant tous les autres, n'est pas illégitime *en soi* ; sa méthode empirique pour atteindre cet objectif n'est pas non plus fondamentalement critiquable. Ses erreurs méthodologiques ont plutôt consisté à supposer, à tort, que toutes les propositions étaient entièrement réductibles à la forme « X est Y », et à limiter artificiellement sa recherche empirique à dix catégories. Ces deux erreurs l'ont conduit à vouloir tout faire entrer de force dans son cadre, transformant ainsi sa démarche scientifique en dogme.

La leçon à retenir est la suivante : nous devons être attentifs à tous les niveaux de conceptualisation, et ce, avec ouverture d'esprit, sans préjugés rationnels. Les logiciens doivent rechercher *toutes les formes de proposition existantes* , plutôt que de supposer qu'il n'en existe

qu'une seule significative et d'en rechercher tous les sujets et prédicats possibles (comme le faisait Aristote). Nous devons examiner la logique de chaque forme (y compris la variété des contenus qu'elle peut accueillir). Nous ne devons jamais considérer notre liste de formes comme exhaustive, mais rester ouverts aux nouvelles découvertes et inventions.

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

Voici **la liste des douze « catégories » de Kant** , composées de quatre groupes (appelés « moments ») de trois catégories chacun [135], avec quelques commentaires explicatifs et critiques de ma part :

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

- **Quantité = unité, pluralité, totalité** . Ici, Quantité signifie Nombre (ou Portée). Unité se réfère à *un* seul élément, c'est-à-dire une chose unique et désignée ; pluralité se réfère à un nombre *indéterminé* d'unités, c'est-à-dire plusieurs choses ; et totalité à *l'ensemble* des choses d'un certain groupe. Notons que la totalité (l'ensemble) peut être considérée comme un cas particulier de la pluralité (un nombre indéterminé), ou comme son contraire (si cette dernière est comprise comme « *seulement* certains »). La totalité présuppose également que nous avons déjà délimité un groupe de choses. Ainsi, les catégories de Quantité doivent être liées à la catégorie de communauté, si l'on entend par là une classification (voir ci-dessous).

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

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

applicables spécifiquement au nombre *de conditions* . La modalité est également étroitement liée à la causalité.

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

Divers commentaires supplémentaires s'imposent.

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

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

Kant a qualifié (avec une emphase caractéristique) le passage susmentionné des propriétés des propositions aux faits de la réalité de « **déduction métaphysique** ». Il est important de s'attarder sur cette expression, car elle nous en apprend beaucoup sur sa pensée. Kant prend ici pour données les diverses distinctions logiques développées par Aristote et en « *déduit* » les faits de la réalité correspondants (qualifiés de « métaphysiques »).[136]

C'est, bien sûr, un raisonnement absurde. Kant peut se le permettre, car il s'appuie sur l'œuvre d'Aristote. Mais Aristote a dû procéder autrement, en déduisant la logique de la réalité ; il ne disposait d'aucun postulat doctrinal. Autrement dit, en réalité, relier la logique formelle à la réalité n'implique aucune déduction, mais une *induction* . Et j'oserais dire que même Kant, et nous-mêmes, successeurs d'Aristote, avons besoin de l'induction pour comprendre tout cela ; nous ne pouvons y parvenir par la seule déduction.

---

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

Ainsi, Kant raisonnait essentiellement comme un étudiant passif et conventionnel, tandis qu'Aristote devait procéder comme un chercheur créatif et original. Il n'est donc pas surprenant que Kant ait conçu une épistémologie inversée, où l'effet devient la cause et vice versa. Autrement dit, il était prévisible que Kant présente les catégories logiques comme déterminant les catégories métaphysiques, et non l'inverse. Il décrivait simplement son propre processus de pensée, plutôt déductif ; mais cette description n'était pas universellement applicable, car elle ignorait les processus de pensée plus inductifs qu'Aristote avait utilisés avant lui.[137]

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

La liste d'Aristote visait à clarifier *le contenu* possible *des propositions* , c'est-à-dire les types de choses que nous pouvons Et *réfléchissez-y* . La liste de Kant, en revanche, se voulait un recueil des *propriétés logiques possibles des propositions* , c'est-à-dire des diverses *caractéristiques formelles de nos pensées* . [138]Ces différents facteurs n'étaient pas inconnus d'Aristote ; en fait, c'est lui qui en a découvert et discuté la plupart. Ainsi, Kant ne découvrait pas de nouvelles idées, mais attirait simplement l'attention, d'une manière nouvelle, sur certaines idées déjà existantes.

Ainsi, tandis qu'Aristote avait dressé une liste de catégories *de contenu* , Kant proposa une liste de catégories *de forme* [139]. Kant (à juste titre, me semble-t-il) considéra cette dernière liste comme plus digne d'étude philosophique ; sa doctrine n'était novatrice que par l'importance qu'il accordait à des caractéristiques formelles déjà connues.

On pourrait également dire que, tandis qu'Aristote cherchait à identifier *ce* à quoi nous pensons, Kant cherchait à identifier *comment* nous le pensons. Autrement dit, si la liste d'Aristote peut être considérée comme une information *ontologique* , celle de Kant a une portée plus *épistémologique* (bien qu'il se soit trompé sur la nature exacte de cette portée).

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

---

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

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

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

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

(i) Considérons d'abord les polarités. Dans la logique d'Aristote, il existe deux polarités mutuellement exclusives et exhaustives : la positive et la négative. La limitation n'y figure pas. Kant semble avoir introduit cette troisième catégorie par souci de symétrie.

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

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

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

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

(ii) Considérons maintenant les quantités et les modalités. Ce sont des ensembles très analogues – non par hasard, mais parce que la quantité est un mode de modalité ! La quantité

renvoie à la modalité extensionnelle. Elle sert aussi à définir les autres modes de modalité. Par conséquent, le terme « modalité » dans la liste de Kant doit être compris comme désignant le mode naturel de modalité, et éventuellement les modes spatial et temporel également ; c'est-à-dire les autres modes *de re* . Cependant, il ressort clairement des références que Kant fait, dans ce contexte, aux propositions assertoriques, problématiques et apodictiques qu'il entend plutôt par modalité *de dicta* .

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

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

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

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

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

Par exemple, où exactement dans la liste de Kant devrait *se situer le positionnement dans L'espace et le temps* peuvent-ils être classés ? Aristote les considère comme des prédicats ; Kant le pense peut-être aussi (bien que « est dans » et « est à » soient plutôt, à mon sens, des copules relationnelles). D'ailleurs, où Kant mentionne-t- il le processus de [140]*comparaison ? Nulle part, alors que des propositions comparatives comme « X est plus Z que Y » sont essentielles pour distinguer et classifier* . Un autre ensemble de propositions catégoriques, crucial pour la connaissance humaine, concerne *les changements* de toutes sortes. Je pense à des formes comme « X devient Y » (altération), « X se transforme en Y » (changement radical) et « X évolue vers Y » (évolution). De telles propositions ne sont pas réductibles à des propositions prédicatives, du moins pas directement. Là encore, Kant ne classe pas la volition et la spontanéité naturelle dans ce contexte [141].

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

Kant commet la même erreur à l'égard des propositions hypothétiques. Il ne comprend pas que chaque mode de modalité *, de dicta* et *de re,* possède son propre ensemble de formes hypothétiques. Il conçoit les hypothétiques comme de simples propositions logiques (si-alors), alors que certaines diffèrent nettement par leur intention : « dans les cas où-alors » (extensionnel), « quand-alors » (naturel), « aux moments où-alors » (temporel) ou « en des lieux où-là » (spatial). Ces différents modes ne peuvent être réduits les uns aux autres et doivent être traités séparément pour rendre compte fidèlement de la pensée humaine. À chacun correspond un mode ou un type de causalité.

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

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

---

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

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

Car si l'on considère ce que Kant essayait de faire en établissant cette liste de catégories, il est clair qu'il a omis une *cinquième* rubrique, à savoir : **les processus logiques** , comprenant **les arguments déductifs** , **les arguments inductifs** et (si l'on insiste sur une troisième catégorie par souci de symétrie [142]) **les sophismes** , c'est-à-dire les arguments arbitraires ou irrationnels.

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

Ainsi, Kant aurait dû énumérer *quinze* catégories plutôt que douze. Notons cependant que la déduction et l'induction ne sont pas strictement incompatibles, bien que toutes deux se réfèrent à des raisonnements valides par opposition aux processus logiques invalides qualifiés de fallacieux. L'induction peut être considérée comme l'essence de la méthode humaine de connaissance ; dans ce cas, la déduction doit être vue comme l'un des outils parmi la vaste gamme des processus inductifs. On peut également considérer la déduction comme l'essence de la logique ; et dans ce cas, ce qui distingue l'induction est que le raisonnement inductif aboutit à deux conclusions alternatives ou plus, tandis que le raisonnement déductif n'aboutit qu'à une seule conclusion. Ainsi, ces catégories sont étroitement liées.

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

Notons également que l'induction et la déduction sont *précisément les moyens* par lesquels nous validons l'induction et la déduction et invalidons les raisonnements fallacieux. Il n'y a rien de circulaire à affirmer cela, si l'on garde à l'esprit que ces deux méthodologies reposent à la fois sur les lois de la pensée et de l'expérience.

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

---

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

# 6. Raisonnements

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

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

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

Je soupçonne et suggère que lorsque Kant a formulé sa théorie des « formes pures », c'est-à-dire les formes de la sensibilité et les formes de l'entendement, il cherchait à identifier les actes rationnels qui sous-tendent ce qui, en apparence, apparaît à la plupart d'entre nous comme la pensée. Sa distinction entre « la logique transcendantale… qui rend compte des origines de notre connaissance ainsi que de sa relation aux objets », et « la logique générale… qui fait abstraction des conditions dans lesquelles notre connaissance est acquise, et de toute relation que cette connaissance entretient avec les objets », semble aller dans ce sens [143].

Le programme de Kant était très intéressant et louable, bien qu'il ait commis l'erreur de se concentrer directement sur des concepts relativement complexes comme l'espace et le temps (qu'il considérait comme des intuitions) et la substance et la causalité (qu'il considérait comme des concepts plus simples), au lieu de s'intéresser aux concepts plus primitifs. Les actes rationnels qui donnent naissance à ces concepts. Ces derniers sont certes proches des concepts fondamentaux ; mais puisqu'ils peuvent (comme nous le montrerons plus loin) être réduits à des ensembles des premiers, ils ne sont pas aussi fondamentaux que Kant le laissait entendre.

Nous souhaitons néanmoins mettre en œuvre l'idée pertinente de Kant dans son essence et rechercher les éléments véritables, ou primaires irréductibles, de la raison. Que sont ces « rationalisations » ? Ce sont, avant tout, des actes de raison ou actes rationnels, à partir desquels (selon diverses combinaisons, dans diverses circonstances) se construisent progressivement tous

---

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

les autres. Dire qu'il s'agit *d'actes,* c'est dire qu'il s'agit *d'actes de volonté* , d'actes volitionnels, d'efforts volontaires *du sujet* de la connaissance rationnelle, c'est-à-dire l'âme, celui qui pense.

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

Ce que je veux dire, c'est que le sujet (c'est-à-dire vous ou moi) est *un agent actif* dans le processus de raisonnement. Ce n'est pas un hasard si la raison et la volonté se manifestent dans les mêmes entités biologiques : elles sont naturellement liées ; ce sont des facultés interdépendantes. Chez chaque individu, elles se manifestent en proportion l'une de l'autre, car elles sont essentielles au fonctionnement mutuel [144].

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

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

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

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

Alors que Kant nous a exposé ce qu'il considérait comme les conditions de la perception, je voudrais ici insister sur les conditions de la conception. Celles-ci incluent un sujet intelligent, doté du pouvoir de volonté, capable de construire des concepts à partir des perceptions. La raison est impossible sans volonté. La volonté est nécessaire pour s'interroger, méditer, avoir l'intention d'agir, rechercher, vérifier les résultats, évaluer logiquement les hypothèses, modifier son opinion,

---

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

etc. Ce ne sont pas des fonctions qu'une entité mécanique peut accomplir, mais seulement une personne dotée de libre arbitre.

Il est vrai que l'effort déployé dans nos actes de raisonnement les plus simples n'est pas toujours apparent. Autrement dit, une grande partie de notre raisonnement se déroule de manière subconsciente, voire inconsciente. Cela pourrait sembler confirmer la position essentiellement mécaniste de Kant. Le cerveau alimente en effet continuellement notre esprit de pensées de toutes sortes, que nous le voulions ou non. Et si un effort est nécessaire, il s'agit plutôt de celui requis pour arrêter de penser – une tâche loin d'être aisée. Ces pensées nous appartiennent-elles vraiment ? Sommes-nous de simples observateurs passifs ou des acteurs intelligents de leur fonctionnement ?

Nous pouvons néanmoins affirmer avec conviction que la pensée est essentiellement volontaire, en soulignant la simplicité, la facilité et la rapidité inhérentes aux actes rationnels élémentaires, et comment ils peuvent devenir réflexes et habituels, et ainsi nous paraître presque imperceptibles. La conscience n'implique pas toujours la conscience de soi, ni la conscience de tous les aspects d'une situation. Nous ne prenons conscience de nos actes rationnels que lorsqu'ils atteignent un certain niveau de complexité, de difficulté et de lourdeur, c'est-à-dire lorsqu'un effort de pensée inhabituel et plus conscient est requis de notre part. Il est donc tout à fait raisonnable d'affirmer qu'aucune pensée n'est possible sans une certaine « présence d'esprit », aussi minime (ou subliminale) soit-elle [145].

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

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

Certains actes rationnels sont primitifs (élémentaires, irréductibles), tandis que d'autres (tout aussi importants) sont composés de deux ou plusieurs actes rationnels plus simples. Plus précisément encore : les actes rationnels composés ne sont pas simplement la simultanéité ou la succession de deux actes primitifs, mais une combinaison d'actes telle que le second dépend du résultat du premier. Il est difficile de qualifier un tel acte de primaire, puisqu'il inclut un autre acte primitif ; mais il est tout aussi difficile de le qualifier de secondaire, puisqu'il ajoute un élément nouveau au précédent. Le terme « rationalisation » ne doit donc pas être employé de manière trop rigide et doit englober des actes rationnels allant des plus simples aux plus complexes.

---

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

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

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

- L'observation de la présence de quelque chose et son *affirmation subséquente* . Il s'agit là clairement d'un acte de raison simple et primaire, d'une reconnaissance de l'expérience conforme à la loi d'identité.

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

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

- *de se fixer* mentalement (ou plus précisément spirituellement) des intentions, et de les *désigner physiquement* . Ces actes rationnels nous permettent de nous indiquer (et de nous indiquer aux autres, à terme [146]) ce à quoi nous entendons faire référence lors d'actes rationnels ultérieurs.

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

- Il s'agit d'établir *des comparaisons et des contrastes* de mesure ou de degré. Cela implique d'observer les similitudes et les différences entre des éléments appartenant au même

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

domaine d'expérience ou à des domaines différents. La comparaison est positive et donc plus directe ; le contraste est négatif et nécessite donc un traitement plus approfondi.

- À partir des activités précédentes, nous *extrayons* des aspects des choses, puis *nous regroupons* les éléments similaires et séparons ceux qui sont dissemblables. Il est important de noter que la négation est un aspect fondamental de l'abstraction.

- L'abstraction est un aspect crucial de la formation ou de la conceptualisation. Elle nous permet de procéder à *la classification* , en regroupant les éléments distincts et similaires, puis en établissant des hiérarchies et des ordres de classes. Il est important de noter que la classification implique à la fois l'intégration et la différenciation ; inclure certains éléments dans une classe implique d'en exclure d'autres [147].

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

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

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

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

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

---

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

identiques ; ils peuvent aussi être différents, ou suffisamment différents pour constituer une négation.

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

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

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

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

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

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

- Un aspect important de la théorisation est la recherche des causes, que ce soit au sens épistémique de raisons (tentatives d'explication, prémisses ou éléments de preuve), ou au sens ontologique plus large de causalités, d'agents volontaires ou d'influences de toutes sortes. Car la connaissance des causes, sous tous ces sens, est la principale source de notre *compréhension.*

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

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

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

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

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

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

Si nous analysons attentivement nos actes rationnels, nous constatons qu'ils sont tous *intelligents. Les réponses à la façon dont les choses nous apparaissent* . Grâce à elles, nous utilisons des expériences données pour former des concepts de complexité variable (par exemple, la causalité ne peut être comprise ou connue dans un cas donné sans avoir préalablement saisi et utilisé l'affirmation, la négation, la classification, les statistiques et le conditionnement).

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

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

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

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

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

Rien de tout cela n'est véritablement nouveau dans mes propres travaux, ni d'ailleurs. L'accent est mis ici sur la nécessité de prendre conscience de tous les petits actes rationnels qui sous-tendent les mouvements de pensée plus vastes et plus couramment étudiés. De futurs travaux pourraient être menés par des logiciens afin d'étoffer cette liste et de décrire plus précisément les actes en question, mais nous nous contenterons de cette illustration. Une étude plus systématique consisterait idéalement à parcourir en détail l'ensemble de la logique formelle et à relever les raisonnements exacts qui sous-tendent chaque élément. Ce domaine de la logique pourrait être qualifié de logique descriptive ou générative (par opposition à la logique formelle) [148].

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

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

Il existe une échelle complexe de gradation et d'interactions entre la plupart de nos concepts fondamentaux. Certains peuvent assurément être considérés comme des résultats directs d'actes de raisonnement primaires. Mais d'autres sont des produits complexes de nombreux et variés raisonnements de ce type. Ce serait une simplification grossière que de regrouper tous les concepts fondamentaux en « catégories » égales, et encore moins de leur attribuer un pouvoir de contrôle particulier sur notre pensée, comme Kant l'a tenté. Rien ne justifie de considérer nos

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

facultés cognitives comme des entités mécaniques qui, utilisant une « logique » arbitraire, voire absurde, qui leur serait propre ou qui leur serait inscrite par la nature, pourraient fort bien déformer nos expériences.

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

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

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

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

# 7. Comment les nombres apparaissent-ils ?

Si l'on prête attention aux *actes de raisonnement qui constituent les fondements des mathématiques* [149], on remarque les intentions ou mouvements mentaux suivants :

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

***conjonction*** mentale d'une sélection de deux (ou plus) de ces unités, signifiant « ceci *et* cela ». Les unités concernées peuvent toutes être présentes dans l'expérience immédiate, ou certaines, voire toutes, peuvent devoir être rappelées par la mémoire. C'est le fondement du concept mathématique d'« addition » (symbolisé par un « + »), qui donne naissance à des composés d'unités, c'est-à-dire des nombres naturels supérieurs à un (à savoir deux, trois, etc.).

Troisièmement, il y a l' ***identification mentale*** de deux (ou plusieurs) unités sélectionnées, en les considérant comme « effectivement identiques », « numériquement équivalentes », « quantitativement égales » (ceci étant symbolisé par le signe « = »). L'équivalence ou l'égalité entre deux éléments signifie que l'un peut en pratique être *substitué* à l'autre en ce qui concerne la valeur numérique ou la quantité, même si symboliquement ils peuvent être constitués différemment (par exemple, deux 1 et un 2) [150].

Ainsi, vient d'abord l'idée de « 1 ».

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

Ces définitions nous permettent d'effectuer des raisonnements ou des démonstrations arithmétiques simples, grâce à diverses substitutions appropriées. Par exemple : 2 + 2 = 4 découle de 2 + 2 = 2 + (1 + 1) = (2 + 1) + 1 = 3 + 1 = 4. Les parenthèses « ( ) » servent ici à indiquer le changement de perspective sur les nombres en jeu.

Nous sommes désormais capables d'inventer une quatrième opération mathématique utile : *la soustraction* . Celle-ci formalise l'idée d' ***exclure mentalement*** une ou plusieurs unités d'un

---

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

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

ensemble d'unités considéré. Ainsi, par exemple : ayant deux éléments, en enlevant l'un, il en reste un ; ceci est symbolisé (à l'aide du signe « moins », écrit « – ») par 2 – 1 = 1. De même : 3 – 1 = 2 ; 4 – 1 = 3 ; et ainsi de suite (à comparer avec la série des additions et de leurs dérivées).

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

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

Tout ceci est assez simple et direct, et généralement bien connu. Partant de ce constat évident, la question suivante s'impose : « Les mathématiques sont-elles alors quelque chose de “subjectif” ou d’“objectif” ? » Autrement dit, quel est le *statut ontologique* des nombres ?

Historiquement, les mathématiques trouvent sans aucun doute leur origine dans les expériences et les besoins matériels des êtres humains. On peut aisément imaginer comment des activités économiques essentielles, telles que *l'isolement* d'une vache du troupeau [151], *le rassemblement* du bétail dans un enclos ou *l'échange* d'une vache contre des moutons, ont pu, au fil du temps (à mesure que la vie se complexifiait), donner naissance aux concepts mathématiques plus abstraits décrits précédemment.

L'expérience brute est manifestement non numérique. Elle est un tout, sans parties. La nature, par essence, est continue. C'est nous qui en faisons l'expérience, qui découpons mentalement ce tout en parties, que nous regroupons ensuite mentalement de diverses manières [152]. Nous n'accomplissons cependant pas ces actes de façon aléatoire et arbitraire, mais (plus ou moins) intelligemment et rationnellement.

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

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

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

---

151 Le manger, le donner ou l'échanger.

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

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

*Quelques remarques sur les « mathématiques modernes ».* Je parle ici, bien sûr, de la « logique mathématique ». À l'époque moderne, et plus précisément au XIXe siècle, on a cherché à rationaliser l'arithmétique, à mieux l'expliquer et à l'intégrer à l'ensemble de nos connaissances. Il s'agit là d'une entreprise louable, certes, mais elle a parfois donné lieu à des présuppositions erronées et à des conclusions injustifiées tirées de certains résultats.

On peut citer ici, à titre d'exemple majeur, l'œuvre de **Gottlob Frege** [153]. Son objectif était de rendre plus explicites toutes les étapes logiques du développement de l'arithmétique. Mais, dans la poursuite de ce but louable, il pensait se livrer à des actes purement formels et déductifs, sans se rendre compte à quel point il dépendait en réalité de l'expérience et de l'intuition conceptuelle.

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

Mais de nombreuses questions peuvent se poser. Premièrement, cette manière de présenter les choses correspond-elle à la façon dont les humains conçoivent réellement les nombres, individuellement et collectivement à travers l'histoire ? La réponse est, à mon avis, non. Le système de Frege peut certes intéresser les logiciens et les mathématiciens en tant qu'ordonnancement abstrait et a posteriori des connaissances mathématiques acquises jusqu'alors, et comme moyen d'en développer de nouvelles, mais il s'agit essentiellement d'une construction artificielle et récente.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

# 8. Logique géométrique

Il convient d'examiner brièvement le raisonnement à l'aide de propositions que l'on pourrait qualifier de « géométriques » [154], qui comparent les positions relatives dans l'espace de deux éléments géométriques (points, lignes, surfaces ou volumes) X et Y. Cela se réfère principalement à l'ensemble des formes suivantes, couramment utilisées dans le discours :

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

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

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

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

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

---

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

« X est dans {Y} » comme logiquement équivalent à « X est {dans Y} » serait erroné, car une telle approche pourrait induire des erreurs de raisonnement [155].

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

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

> Y est entièrement inclus dans Z (prémisse majeure),
>
> et X n'est que partiellement dans Y (prémisse mineure) ;
>
> par conséquent, X est soit entièrement dans Z, soit seulement partiellement dans Z (conclusion valide).

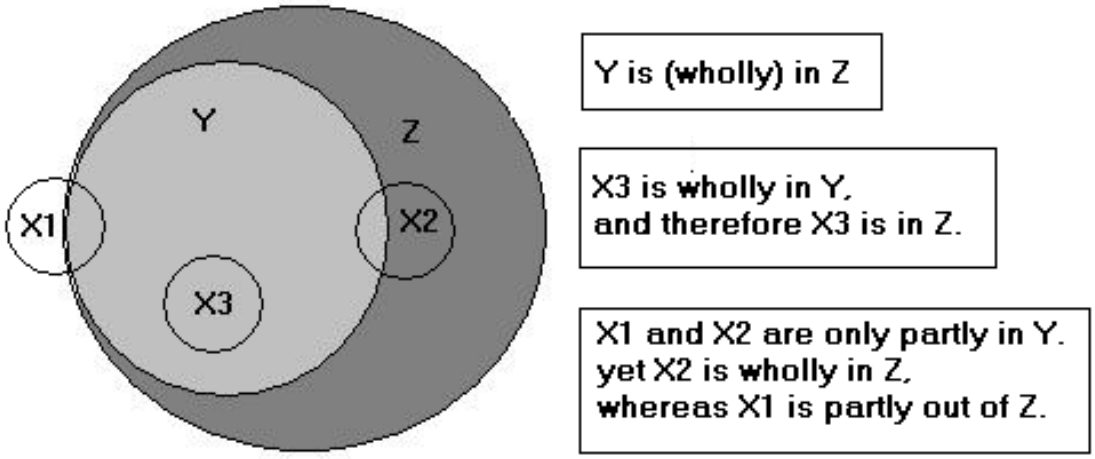



**Figure 1 Un syllogisme avec des propositions géométriques.**

---

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

Ces arguments peuvent être illustrés comme dans le diagramme ci-dessus (où X3 représente le terme mineur du premier syllogisme, tandis que X2 et X1 représentent les deux valeurs possibles du terme mineur du second syllogisme). Il est important de noter que, bien que ce diagramme d'Euler représente traditionnellement les domaines d'intersection par des cercles, il ne faut pas l'interpréter littéralement : *ces domaines peuvent avoir n'importe quelle forme, voire être physiquement dispersés* , pourvu que les intersections pertinentes soient vérifiées.[156]

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

Les propositions comparatives, telles que « X est plus grand que Y », « X est plus petit que Y », « X est de même taille que Y », etc., sont également à classer comme des formes géométriques. Il en va de même pour les propositions signifiant une séquence, comme « X est avant Y », « X est après Y », « X est simultané à Y », etc. D'autres formes courantes, telles que « à côté de », « au-dessus de », « en dessous de », « à l'est de », « à l'ouest de », etc., indiquent des directions relatives. L'idée principale est que le domaine de la géométrie (en tant que branche des mathématiques et, par extension, de la physique [157]) trouve un parallèle dans la logique formelle, qui se concentre sur l' *aspect spécifiquement discursif* de la pensée géométrique ; on peut alors la nommer logique géométrique.

**Aspects inductifs** . Lorsque la conclusion d'un argument est incertaine, au sens où notre inférence formelle valide consiste en une disjonction de deux (ou plus) conclusions catégoriques possibles (comme dans le deuxième exemple de syllogisme géométrique illustré ci-dessus), le syllogisme reste néanmoins très *informatif* , car s'il existe effectivement plus d'un résultat concevable, de nombreuses autres thèses sont ainsi formellement exclues (par exemple, la conclusion « X est entièrement dans Z » [comme démontré pour X3] est exclue des prémisses « X est seulement partiellement dans Y et Y est entièrement dans Z »), c'est-à-dire rendues logiquement inconcevables.

---

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

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

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

Il convient de bien noter ce dernier commentaire, car il concerne l'interface entre déduction et induction. Une façon de définir la distinction entre ces deux types d'inférence consiste à considérer les conclusions uniques comme déductives et les conclusions multiples possibles (surtout lorsque leurs probabilités relatives ont été calculées) comme des arguments inductifs ; dans cette perspective, la déduction est le cas limite de l'induction, lorsque la probabilité d'une certaine conclusion est de cent pour cent. On pourrait également considérer ces conclusions formelles disjonctives de certains syllogismes comme étant aussi « déductives » que les conclusions catégoriques ; mais dans ce cas, l'expression « déductif » correspond simplement à ce que nous entendons par « inférence ».

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

Lorsque les disjonctions sont classées par ordre de probabilité, la disjonction la plus probable constitue notre premier choix de conclusion. Si ce choix est infirmé par d'autres considérations (expérience ultérieure ou inférences conceptuelles plus fiables), nous optons alors pour la deuxième disjonction la plus probable. Si cette dernière est également éliminée, nous passons à la troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il ne reste (le cas échéant) qu'une seule option. Il s'agit là du processus d' *adduction* : face à plusieurs solutions à un problème, nous privilégions la plus crédible, mais pouvons être progressivement amenés (par des preuves concrètes ou des considérations abstraites) à préférer des solutions initialement moins évidentes.[158]

---

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

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

Il convient de noter ici que, compte tenu de la possibilité de prémisses erronées dans la déduction (que les conclusions soient finalement vraies ou fausses), la déduction est beaucoup plus incertaine qu'il n'y paraît de prime abord. En ce sens, la déduction doit être considérée comme un outil parmi d'autres dans la panoplie de l'induction (avec l'observation, la généralisation et la particularisation, l'adduction, etc.). Même les résultats des applications directes des lois de la pensée sont fondamentalement inductifs, en ce sens que les données empiriques ou conceptuelles auxquelles ces lois s'appliquent sont le fruit d'une induction préalable.[159]

Puisque la déduction est impossible sans information préalable permettant d'en déduire d'autres, toute connaissance est fondamentalement inductive. Toute connaissance requiert un apport expérientiel (sensoriel, mental ou intuitif) d'une source ou d'une autre pour se constituer. La logique déductive consiste simplement à ordonner cette connaissance selon les lois de la pensée (identité, non-contradiction et exclusion du juste milieu). [160]Ces remarques ne visent aucunement à dévaloriser la déduction. On peut, à l'inverse, souligner que l'induction au-delà de la simple observation est impossible sans déduction, et que dès lors que nous entreprenons d'analyser et de synthétiser des données purement empiriques, nous nous engageons dans des actes déductifs.

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

---

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

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

# 9. Addenda (2009-10)

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

Pour formuler une proposition, quelle que soit sa forme et *son contenu spécifique* , c'est-à-dire une proposition « matérielle » (ainsi nommée par opposition aux propositions formelles, qu'elle concerne des concepts concrets ou abstraits de matière, d'esprit ou de conscience), il faut disposer *d'une preuve empirique* que la relation en question se produit au moins dans certains cas. (Ceci est fondamentalement vrai, si l'on considère la connaissance dans son ensemble : bien que certaines de nos propositions particulières soient obtenues par déduction à partir d'autres propositions, l'information dont nous les avons déduites doit finalement être fondée sur l'expérience.) Ainsi, par exemple, une proposition comme « certains cygnes sont blancs » exige que nous observions effectivement des « cygnes blancs ». Nous n'accepterions pas spontanément (c'est-à-dire habituellement, en ignorant les intermédiaires déductifs) la proposition « certains cygnes sont verts [comme les perroquets] » sans en avoir été témoins. C'est à partir de ces particularités empiriques que toute notre connaissance générale est finalement dérivée, que ce soit par généralisation et particularisation ou par raisonnement adductif (ou par déduction à partir de propositions générales ainsi obtenues).

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

Par exemple, dans le cas de la doctrine des oppositions, la démarche est la suivante : il n'existe (selon les lois de la pensée) que sept oppositions possibles : contradictoire, contraire, subcontraire, implicante, subalternante, subalternée et non connectée. Il s'ensuit que, lorsqu'on ne peut rien prouver concernant l'opposition entre deux formes propositionnelles P et Q, on doit les supposer non connectées. Tout simplement parce qu'il *n'y a pas d'autre possibilité* ! [161]On

[161] De même, si l'on ne peut démontrer à la fois que P et non-Q ne peuvent être simultanément vraies et fausses, alors P et Q ne peuvent être considérées comme implantantes. Si l'on ne peut

procède toujours *par élimination des alternatives non prouvées* . On exige la preuve des relations fortes, non des relations faibles. Ces dernières découlent automatiquement, du fait que les premières n'ont pas été prouvées. C'est ainsi que procèdent toujours les logiciens. Rechercher les compatibilités est redondant , car il est impossible de le faire sans circularité ou sans infinité. Imaginons toutes les formes propositionnelles existantes : il n'est pas nécessaire de démontrer leur compatibilité avant de les utiliser. Elles sont considérées comme compatibles jusqu'à ce que… Nous parvenons à leur prouver le contraire.

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

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

Il ressort de ces considérations que la recherche par Kant de propositions « synthétiques a priori » est une fausse piste. Toutes les propositions sont synthétiques, même celles qui lui semblaient

---

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

analytiques. Et aucune proposition n'est purement a priori ; elles sont toutes, dans une certaine mesure, a posteriori, c'est-à-dire dépendantes de l'expérience à un moment donné. Autrement dit, toutes les propositions sont synthétiques a posteriori (qu'elles soient logiquement nécessaires ou logiquement contingentes).

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

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

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

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

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

4. J'ai évoqué les géométries euclidienne et non euclidienne au chapitre 4. Concernant **les axiomes de la géométrie** , j'aimerais ajouter ce qui suit. Ces axiomes sont induits, c'est-à-dire qu'ils *semblent* vrais (à un moment donné de l'histoire, pour certaines personnes), et nous « généralisons » à partir de cette apparence qu'ils *sont effectivement* vrais. Cette généralisation, du « semble être » au « est », se produit non seulement en géométrie, mais dans tous les domaines. Elle s'effectue toujours, comme toute généralisation, avec une réserve tacite ou explicite. Nous

pensons : « C'est ainsi », jusqu'à ce qu'une apparence ou une intuition contraire apparaisse ; si tel est le cas, nous réexaminerons naturellement cette généralisation et déciderons peut-être de la particulariser.

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

# Book 3. À LA DÉFENSE DES LOIS DE LA PENSÉE D'ARISTOTE

***L'ouvrage « À la défense des lois de la pensée d'Aristote »*** aborde, d'un point de vue phénoménologique, de nombreuses objections et idées fausses modernes et bouddhistes concernant les principes fondamentaux de la logique aristotélicienne.

De nos jours, nombreux sont ceux, en Occident comme en Orient, qui s'attaquent aux lois de la pensée d'Aristote. Il est important d'examiner et de réfuter ces idées dès leur apparition.

# 1. Les logiciens doivent s'introspecter

La tâche des logiciens peut se décrire comme une tentative de comprendre si, comment et dans quelle mesure la connaissance supposée peut être liée à ce que nous appelons « réalité ». Cet effort est appelé « logique », notamment lorsqu'il s'intéresse aux formes du discours. Plus largement, en association avec la « phénoménologie » (l'étude des apparences en tant que telles), il devient « épistémologie » (la théorie de la connaissance) et/ou « ontologie » (la théorie de l'être).

La logique est d'abord une science *descriptive* , une observation détaillée de notre façon de penser et d'acquérir nos connaissances (ou, plus précisément, nos opinions). Ensuite, c'est une discipline *normative* : en observant attentivement notre mode de pensée, nous devenons capables de juger plus clairement nos processus de pensée et de déterminer lesquels sont crédibles et lesquels ne le sont pas. Enfin, ces observations descriptives et normatives doivent être collectées et systématisées.[162]

Le premier point à clarifier est ce que l'on entend par « ***pensée*** ». La pensée n'est pas, comme certains le croient, un « flux de conscience ». Il s'agit plutôt d'un flux de *contenus de* conscience. La « conscience » est ce qui nous relie aux objets lorsque nous les percevons. La conscience en tant que telle est toujours la même, quel que soit l'objet auquel elle se rapporte. Ce sont les « contenus » de la conscience qui évoluent avec le temps. Il s'agit de tout ce qui apparaît devant nous et dont nous avons conscience, à un degré ou un autre. Cela inclut les perceptions sensorielles apparemment externes, les perceptions apparemment internes de notre « œil et de notre oreille intérieurs », nos intuitions de nous-mêmes et de nos fonctions, ainsi que les produits conceptuels de toutes ces perceptions.

Dans une perspective plus psychologique, la pensée se compose d'intentions non verbales et d'actes rationnels, d'idées et de discours verbaux, de réminiscences, d'anticipations, de fantasmes, de projets, de calculs, de jugements, de décisions, d'explications, d'accusations, de justifications, etc. Ces éléments peuvent être qualifiés d'utiles ou d'inutiles ; positifs, négatifs ou neutres (c'est-à-dire pour ou contre quelque chose ou quelqu'un, ou sans aucune inclination) ; agréables, désagréables ou dépourvus de charge émotionnelle ; et ainsi de suite.

L'être humain a tendance à réfléchir sur son expérience, à des degrés divers. Nous nous contentons rarement d'observer passivement les détails vécus, mais nous recherchons généralement activement des généralités à leur sujet. Pourquoi ? Parce que penser en termes de

---

[162] Le terme « logique » (avec un « l » minuscule) peut s'appliquer familièrement à tout type de *discours* , qu'il soit « logique » ou « illogique », c'est-à-dire qu'il relève d'une logique valide ou invalide. Lorsqu'on souhaite faire référence à la science de la logique, c'est-à-dire aux modes de pensée rigoureux, on peut écrire « Logique » (avec un « L » majuscule). Cependant, l'usage systématique de la majuscule peut s'avérer fastidieux pour les auteurs et les lecteurs ; aussi, on emploie généralement le mot « logique » même lorsqu'il s'agit de la Logique. Le contexte devrait permettre de clarifier notre intention.

généralités semble cognitivement plus économique et efficace. Bien sûr, nos pensées peuvent aussi bien porter sur des détails que sur des généralités.

La plupart des pensées sont particulières, en ce sens qu'elles concernent *des individus spécifiques* . Ces pensées portent sur moi, sur vous, sur une ou plusieurs autres personnes, ou sur un ou plusieurs objets individuels faisant l'objet de la discussion. Certaines pensées sont toutefois des discours visant à établir des principes. Ces dernières sont composées d'énoncés applicables à toutes choses *d'une même catégorie* , et/ou d'énoncés niant une telle généralité. Elles peuvent inclure des propositions concernant des individus, mais seulement de manière incidemment, dans la mesure où celles-ci fournissent une base adductive (c'est-à-dire une preuve) aux principes, ou des exemples illustratifs.

Toute pensée générale se fonde inductivement sur des pensées particulières et les implique déductivement. La plupart des pensées particulières impliquent des pensées générales (par exemple, un syllogisme singulier nécessite une prémisse générale pour aboutir à une conclusion valide) et suscitent généralement des pensées générales. De même, les pensées concernant un individu peuvent impliquer à la fois une généralisation et une particularisation, par exemple concernant son apparence ou ses comportements. Notons également que la négation d'un particulier est une généralité.

Les actes de pensée les plus élémentaires peuvent être qualifiés *de raisonnements* . Ce terme désigne les actes rationnels primaires tels qu'affirmer et nier, comparer et opposer, assimiler et différencier, isoler et assembler, joindre et séparer, estimer des mesures ou des degrés relatifs, etc. Les pensées et les processus de pensée plus complexes que nous étudions en logique formelle – comme les propositions prédicatives et autres propositions ; les syllogismes et autres inférences déductives ; la généralisation, l'adduction et autres arguments inductifs – sont constitués de nombreux raisonnements de ce type. Ces derniers pourraient être appelés *cogitations* , afin de les distinguer.

Les pensées peuvent être pensées sans ou avant l'utilisation de mots (c'est-à-dire de symboles significatifs de toute nature).

La pensée est très souvent (plus souvent qu'on ne le croit) non verbale, ou plus précisément préverbale. Dans cette pensée non verbale, les idées s'expriment par de simples intentions (actes de volonté du sujet). De plus, la pensée verbale est rarement exclusivement verbale ; elle s'accompagne généralement de projections visuelles et/ou auditives (issues directement de la mémoire ou après manipulation par l'imagination), ainsi que de phénomènes émotionnels et sensoriels connexes, qui font tous partie intégrante de la pensée.

On pourrait qualifier la pensée verbale *de discours* , car une fois formulée, une pensée acquiert un caractère complexe [163]. Souvent, une pensée est achevée bien avant d'être verbalisée ; elle n'est finalement mise par écrit que pour la rendre plus accessible au public. Cependant, la verbalisation est très souvent nécessaire à une pensée aboutie ; les mots, dans ce cas, permettent une pensée plus maîtrisée, efficace et précise. Mais il est tout aussi vrai que, utilisés à outrance, les mots peuvent alourdir, obscurcir et embrouiller la pensée.

---

163 Par analogie, on parle parfois de discours sous-jacent ou implicite, c'est-à-dire d'implications non exprimées d'un discours explicite et d'autres actes perceptibles. La « chaîne » dont il est question ici peut être une suite d'images et de sons dans l'esprit, une série de gestes symboliques ou une série de signes sur papier ou tout autre support.

Lorsque le discours vise la découverte de principes, on peut le qualifier *d'intellection* (ou de pensée intellectuelle) [164]. Ce terme désigne idéalement les recherches philosophiques et scientifiques raisonnées ; mais il peut aussi s'appliquer à des discours pseudo-rationnels, comme l'astrologie ou l'alchimie, dans la mesure où ces discours servent à appréhender la vie ou le monde par des généralités pour les personnes concernées. Autrement dit : l'intellection n'est pas nécessairement correcte ; une théorie politique ou éthique est intellectuelle, mais peut être très éloignée de la vérité.

Quelle que soit sa forme, la pensée discursive peut être rationnelle ou irrationnelle, selon qu'elle s'appuie sur la logique ou qu'elle la contredit délibérément. La nature de la logique [165]n'est évidemment pas immédiatement perceptible aux penseurs logiques ; elle doit être découverte et étudiée. Néanmoins, nous pouvons réfléchir a posteriori à cette distinction.

Une pensée, ou une partie ou un aspect d'une pensée, qui affirme quoi que ce soit, c'est-à-dire qui déclare qu'une chose est, à un degré ou un autre, vraie ou fausse, bonne ou mauvaise, belle ou laide, peut être qualifiée de *jugement* . Certaines pensées, ou parties ou aspects de pensées, ne sont pas des jugements en ce sens. Tous les raisonnements, et plus encore toutes les cogitations, sont, d'une manière ou d'une autre, des jugements.

On comprend progressivement que la démarche logique implique toujours certains jugements fondamentaux, appelés les trois « lois de la pensée » et le « principe d'induction » qui y est lié. Le terme « jugement » suggère toujours une forme de jugement de valeur. Mais, bien sûr, dans ce contexte, il n'a pas la même signification qu'en éthique ou en esthétique. Il se rapporte aux valeurs de « vérité ou de mensonge », et non (du moins pas directement) à celles de « bien ou de mal » ou de « beau ou de laid ». Ces jugements de valeur factuels ont été qualifiés d'« aléthiques » [166].

Le logicien a donc deux tâches, qui constituent toutes deux une entreprise vaste, sans fin et à durée indéterminée :

- L'une est essentiellement *observationnelle* – observer les processus de pensée réels (les siens et ceux des autres), et discerner les actes rationnels qu'ils impliquent, puis les formes qu'ils prennent [167].
- L'autre est plus *conceptuelle* : évaluer logiquement l'efficacité cognitive de telles pensées, c'est-à-dire déterminer dans quelle mesure elles sont adaptées à la connaissance de la réalité, en les plaçant dans un contexte plus large, c'est-à-dire dans un système cohérent de phénoménologie, d'épistémologie et d'ontologie.

---

164 L'intellectualisme s'oppose au discours non intellectuel, comme parler de son déjeuner ou de ses relations avec ses voisins. La frontière entre les deux n'est évidemment pas toujours évidente.

165 Le terme « logique » est ici entendu dans son sens absolu, et non en référence à des inclinations ou des schémas de pensée individuels ou culturels.

166 Le terme « athique » est ici employé, il convient de le noter, avec la connotation essentielle de fait neutre (par opposition, par exemple, aux vérités éthiques ou esthétiques). Compte tenu de cette distinction, le fondement de la logique pourrait être caractérisé comme une « axiologie ». Ce dernier terme (formé au début du XXe siècle ) est principalement utilisé en ce qui concerne les jugements éthiques, mais peut tout aussi bien s'appliquer à l'étude des lois de la pensée en général. On désigne également cette étude par le terme « métalogique ».

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

C'est un point essentiel que je tiens à souligner : les logiciens en herbe doivent apprendre à faire un effort considérable d' *introspection* , c'est-à-dire à se regarder en eux-mêmes. La logique n'est pas une discipline purement analytique ; elle est avant tout synthétique, fruit de l'observation de sa propre pensée. Bien entendu, les pensées d'autrui, telles qu'elles s'expriment dans leurs discours oraux et écrits, et telles qu'elles se manifestent dans leurs actions, constituent également d'importantes sources d'information logique.

Pour être un logicien efficace, il faut d'abord apprendre la méditation, c'est-à-dire l'observation patiente, attentive, précise et présente de ses propres processus de pensée. Ensuite, il convient bien sûr d'observer les modes de pensée d'autrui. L'un des avantages de cette pratique est de développer une plus grande conscience de soi, en ce sens qu'on est capable d' examiner son propre discours de manière ***réflexive et de se demander s'il est conforme à ses propres théories du discours.***

Trop souvent, les logiciens (et plus généralement les philosophes) omettent d'exercer un jugement critique sur leurs propres idées. Tellement désireux de donner leur avis (et d'acquérir de l'importance), et en même temps tellement soucieux de reconnaître leurs propres erreurs (et donc de perdre leur prestige), ils évitent compulsivement toute réflexion critique. Ce faisant, ils ratent d'importantes occasions de faire progresser leur discipline de manière désintéressée.

Nombre de logiciens se sont lancés avec énergie dans la conceptualisation sans consacrer au préalable suffisamment de temps à l'observation. De ce fait, ils ont élaboré des systèmes logiques qui n'ont que peu de rapport avec la pensée humaine. Notamment : des systèmes entièrement déductifs, qui ignorent complètement la nature largement inductive de la pensée humaine. Ou encore : des systèmes symboliques, fondés sur un minimum de formes simples, qui méconnaissent totalement l'immense richesse des modes de pensée humains. Je préfère qualifier ce genre de « systèmes logiques » de jeux pseudo-intellectuels ou de démonstrations de vanité.

Nombre de logiciens [168]ont élaboré leurs systèmes à partir d'observations très sommaires, faites fortuitement par le passé – des observations de portée limitée, réalisées de manière relativement inconsciente. Par conséquent, leurs idées ont souvent été grossièrement spéculatives – et ils se sont fréquemment trompés, imposant des limites artificielles à la pensée ou tirant des conclusions excessivement sceptiques. Une telle logique se résume alors à un exercice où l'aveugle guide l'aveugle.

Une erreur fréquente consiste à omettre de tester leurs théories sur elles-mêmes, c'est-à-dire à ne pas se demander comment ces théories ont émergé dans leur esprit ni comment cette genèse perçue pourrait influencer leur évaluation. Ils se lancent précipitamment dans la tâche relativement aisée de l'élaboration de théories sans avoir préalablement recueilli suffisamment de données et sans procéder ensuite à une vérification réflexive de leurs théories.

Leurs méthodes inductives sont défaillantes. Leurs observations sont vagues et insuffisantes. Ils généralisent trop tôt et trop loin, et omettent de préciser leurs conclusions lorsqu'ils découvrent ultérieurement de nouvelles données contradictoires. Ils élaborent des théories sans mécanismes de contrôle adéquats et ne parviennent pas à concilier les thèses divergentes.

Face à de tels comportements peu professionnels de la part de nombreux logiciens, d'hier et d'aujourd'hui, il apparaît évident que les aspirants logiciens devraient s'initier à la méditation dès

---

168 Je me permets de citer ici quelques figures majeures ; certains exemples sont mentionnés ailleurs dans le présent volume et dans d'autres ouvrages.

leur plus jeune âge, afin d'acquérir la conscience et la maîtrise nécessaires de leurs propres processus de pensée. En progressant dans cette pratique méditative, et bien sûr dans la connaissance et la compréhension de la théorie logique, on atteint un niveau où l'on est toujours pleinement conscient des processus de pensée à l'œuvre dans tout discours (le sien comme celui d'autrui).

# 2. La primauté des lois de la pensée

***Les*** lois de la pensée d'Aristote ne se résument pas à quelques clichés ; leur compréhension exige une étude approfondie. On peut les résumer ainsi[169] :

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

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

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

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

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

Ces raisonnements logiques transparaissent tant dans notre pensée ordinaire que dans la pensée scientifique. En examinant nos propos avec lucidité et honnêteté, nous constatons que nos convictions reposent systématiquement sur ces critères. Il arrive que certains avancent des

---

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

arguments contraires à ces critères ; mais une analyse plus approfondie permet toujours de démontrer de manière convaincante leur erreur.

Ces principes logiques généraux, et certains autres (notamment le principe d'induction, pour n'en citer qu'un), nous aident à réguler notre pensée, en veillant à ce qu'elle reste aussi proche que possible de la réalité et que nous ne nous perdions pas cognitivement dans un labyrinthe complexe d'absurdités fantaisistes.

Ils ne nous contraignent pas à la sincérité, ni ne garantissent le succès de nos efforts de recherche, mais ils nous fournissent des critères essentiels pour évaluer nos progrès en permanence. (Ces principes seront davantage développés dans ce volume, en complément des points déjà abordés.)

Si l'on ne recherche pas et n'étudie pas avec soin le rôle épistémologique et ontologique crucial des trois lois de la pensée d'Aristote dans la connaissance humaine, il y a peu d'espoir que ces joyaux de la compréhension humaine soient un jour chéris. Il faut toute une vie de réflexion sur les questions logiques et philosophiques pour en saisir pleinement la portée et l'importance.

Je suis stupéfait de ceux qui pensent pouvoir démontrer que la raison est déraisonnable. S'appuyant sur des sophistes postmodernes à la mode, comme Wittgenstein ou Heidegger, ou sur des penseurs plus anciens, comme Nagarjuna, ils affirment avec assurance que les fondements de la rationalité sont soit arbitraires, soit reposent sur la circularité ou la régression à l'infini. Ils ne réalisent pas que leurs prédécesseurs intellectuels ignoraient en réalité la logique ou étaient volontairement illogiques.

Nombreux sont les détracteurs des lois de la pensée qui, tout simplement, ne les comprennent pas ; rien d'étonnant, dès lors, à leur critique. Leur conception des lois de la pensée est très étroite et superficielle ; ils ne les ont étudiées ni en profondeur ni de manière approfondie. Par exemple, pour certaines personnes formées à la logique symbolique « moderne », les lois de la pensée se résument à X=X, ¬(X+¬X) et ¬(¬X+¬X). Face à de telles affirmations simplistes et superficielles, il n'est pas étonnant que ces lois leur paraissent arbitraires et superflues.

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

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

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

Une telle affirmation, relative à la non-existence ou à l'impossibilité de la connaissance en tant que telle, doit être reconnue comme une allégation de connaissance (cette reconnaissance étant une condition du principe d'identité). Dès lors, il est inconcevable qu'un sujet puisse acquérir une

telle connaissance alléguée de son ignorance totale (car une telle acquisition serait contraire au principe de non-contradiction). Nous ne saurions même adopter une posture négative consistant à nier à la fois la connaissance et la connaissance de l'ignorance (dans une tentative de contournement du principe du tiers exclu), car cela constitue également une assertion, une prétention à un fait établi, une prétention à la connaissance.

Ces observations rationnelles ne sont pas sujettes à débat.

L'opposition aux lois de la pensée est la preuve certaine et irréfutable d'une erreur de raisonnement. Comment justifier *systématiquement une telle opposition* sans faire appel à ces mêmes lois ? On ne saurait prétendre généraliser ou déduire de l'expérience, car cela reviendrait à invoquer la loi de généralisation ou le principe d'adduction, qui reposent eux-mêmes sur les lois de la pensée. On ne saurait prétendre tirer une conclusion syllogistique ou déductive, pour la même raison. Une telle opposition ne peut reposer que sur une assertion arbitraire, sans aucun fondement rationnel concevable.

Les arguments en faveur des lois de la pensée sont qualifiés de « circulaires » ou de « régressifs à l'infini », autrement dit arbitraires, par leurs opposants. Or, dénoncer le sophisme de la circularité ou de la régression à l'infini, c'est souligner la nécessité de fonder ses croyances sur l'expérience ou le raisonnement – ce qui est précisément le message des lois de la pensée. Dès lors, ceux qui nous accusent de circularité ou d'infinité font pire que de se contredire : ils font appel à ce qu'ils cherchent à combattre ; ils se contredisent, en plus d'être arbitraires !

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

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

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

Les lois de la pensée ne reposent sur aucun argument particulier, mais constituent le fondement même de tout raisonnement. Il ne s'agit pas d'un point de départ arbitraire ; c'est une intuition née de l'observation de tous les actes de raisonnement, la reconnaissance de ce qui, de toute évidence, nous convainc tous. Ces lois ne sauraient être ignorées ou rejetées sous prétexte qu'elles sont universelles. Le fait qu'elles ne conduisent à aucun paradoxe renforce leur force de conviction ; mais cela aussi n'est qu'une application de leur universalité. Elles résument ce qui nous paraît

naturellement convaincant dans la pratique, pourvu que nous ne cherchions pas, de manière malhonnête, à prétendre le contraire en théorie.

Les lois de la pensée peuvent être considérées comme des lois spécifiques de la nature : elles expriment la nature de la pensée rationnelle, c'est-à-dire du discours logique. Par logique, on entend ici simplement une masse d'expériences – à savoir, tous les « événements ayant la forme exprimée par les lois de la pensée ». Autrement dit, la logique renvoie aux occurrences concrètes qui sous-tendent les abstractions que nous appelons « lois de la pensée ». Il s'agit d'une donnée première pour laquelle aucune autre raison n'est nécessaire. Elle n'est pas arbitraire, car elle est la source de toute conviction. Demander une autre raison, c'est demander une source de conviction autre que l'unique source naturelle de conviction ! C'est exiger l'impossible, sans raison et contre toute raison. C'est absurde et injuste.

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

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

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

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

Une approche phénoménologique du problème de la connaissance est nécessaire pour éviter les conceptions erronées. Elle part de la simple *apparence* , qu'il s'agisse de phénomènes apparemment matériels ou mentaux (corps et idées), ou d'intuitions spirituelles (concernant le soi, ses cognitions, ses volitions et ses évaluations) [170]. Le contenu de notre conscience est, *ab initio* , constitué d'apparences ; il s'agit d'une caractérisation neutre de ce dont nous sommes conscients, les données brutes et le point de départ de la connaissance. Notre première tâche cognitive

---

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

consiste à reconnaître ces apparences, telles qu'elles apparaissent, en les observant froidement, sans interférence ni commentaire, avant toute autre chose.

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

Il existe un ordre dans le développement des connaissances qu'il convient de respecter. Tout ce qui dépasse les apparences relève de la « théorie », ce qui ne signifie pas nécessairement que c'est faux, mais simplement que cela doit être examiné avec un regard plus critique. La théorie fait appel, d'une manière ou d'une autre, à la faculté rationnelle. Ce qui relève de la théorie doit être trié, organisé, maintenu cohérent et rendu aussi complet que possible. C'est là que les lois de la pensée sont essentielles. Mais ces lois ne peuvent accomplir de miracles ; elles peuvent seulement nous aider (grâce à notre intelligence et à notre imagination) à formuler et à sélectionner la meilleure théorie dans le contexte actuel des connaissances.[171]

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

---

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

# 3. Le statut ontologique des lois

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

Au fil des années [172], ma réflexion sur ce sujet a évolué et je suis désormais convaincu que l'expression traditionnelle « lois de la pensée » est exacte, dans la mesure où ces énoncés sont avant tout *des impératifs* pour nous, êtres humains, sur la manière de penser la réalité, c'est-à-dire sur la manière de veiller à ce que nous traitions cognitivement correctement les données de l'apparence, afin que nos idées restent des expressions possibles raisonnablement crédibles de la réalité et ne dégénèrent pas en illusions.

Pourquoi ? Parce que la Nature ne peut que postuler ; la « négation » dépend donc de l'Homme. Autrement dit, le processus du monde est toujours positif ; la négation implique une relation particulière entre un être conscient et cette présentation. Pour que la négation ait lieu, un être conscient doit projeter et rechercher quelque chose de positif sans le trouver ; autrement, tout ce qui se produit est positif.

Ainsi, lorsque nous énonçons les lois de non-contradiction et du tiers exclu, formellement sous la forme « X et non-X ne peuvent être simultanément vrais » et « X et non-X ne peuvent être simultanément faux », nous entendons par là que de telles *affirmations* (c'est-à-dire « tous deux vrais » ou « tous deux faux ») ne peuvent raisonnablement être formulées dans le cadre d'un discours. Nous entendons par là que « X et non-X », respectivement « non-X et non-non-X », ne peuvent être considérés comme avérés ni même comme des opinions raisonnables.

Les conjonctions de contradictoires (positifs ou négatifs) se situent donc *hors du champ du discours logiquement acceptable* . Ces deux lois de la pensée, ensemble et indissociables, *définissent* ce que nous entendons naturellement par négation. Notons bien que les « intermédiaires » entre contradictoires sont aussi inconcevables que les contradictoires coexistants.

Il convient de noter que la loi d'identité est également tacitement impliquée dans cette définition de la négation, car avant de pouvoir comprendre l'acte logique de nier, il faut saisir le fait de la présence positive. Ainsi, ce ne sont pas seulement les deuxième et troisième lois qui définissent la négation, mais, à proprement parler, aussi la première.

Cette définition n'est, cela va sans dire, ni arbitraire ni hypothétique. Si quelqu'un proposait une autre définition de la négation (par exemple, en se fondant uniquement sur le principe de non-contradiction, ou sur une toute autre formulation), cela ne ferait qu'engendrer une

---

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

équivoque : la définition naturelle, en référence aux trois lois de la pensée, demeurerait nécessaire et sous-jacente à tout discours, même si elle est délibérément occultée.

Il s'ensuit, *par extrapolation* de la pensée logiquement légitime à la réalité au-delà de la pensée, que ces lois de la pensée (ou, de manière identique, de la logique – « logique » signifiant « discours » d'un penseur) sont aussi nécessairement des lois de la réalité.

Les mots sont des symboles, et l'on peut manipuler les symboles à sa guise, car ils ne sont pas, par nature, soumis aux lois de la pensée. Autrement dit, des manipulations mentales comme celle de placer le symbole X à côté du symbole non-X sont certes possibles, mais cela ne signifie pas que les choses que les symboles représentent puissent être tout aussi bien associées.

Qualifier de « *réelle* » une illusion observée ou une fantaisie délibérée ne la rend pas réelle pour autant. Nous pouvons aisément *imaginer verbalement* une « réalité » comportant des zones d'ombre, des contradictions et des nuances, mais nous ne pouvons *la faire surgir* de nulle part.

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

Retirez de l'univers tous ces sujets, et seuls les événements ou choses *particuliers positifs* subsisteront. Sans acte de négation, aucun mélange ni intermédiaire entre les contradictoires ne se produit dans la pensée ; à plus forte raison, ils ne peuvent se produire en dehors de la pensée. Il en va de même pour l'abstraction et les autres actes du sujet raisonnant.

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

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

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

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

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

# 4. Logique floue

Dans certains cas, X et non-X ne sont pas considérés comme contradictoires, car le terme ou la proposition X est trop *vague* . Si la nature précise de ce à quoi X se réfère est imprécise, ou si les limites exactes d'un élément individuel désigné par X sont incertaines, alors il en va de même pour son complément négatif « non-X » (voir schéma ci-après). Dans de tels cas, les termes ou propositions en question posent tout simplement problème.[173]

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

Il ne s'agit pas d'une simple critique épistémologique, mais d'une critique à portée ontologique. L'idée est que les choses, objets de notre conscience (qu'elles soient objectives ou subjectives), sont difficiles, voire impossibles, à cerner et à délimiter précisément. Cela vaut pour les individus concrets comme pour les classes abstraites. Cela vaut pour la matière (par exemple, où s'arrête le corps humain ? Si j'inspire ou expire de l'air, si j'avale de l'eau ou si je la recrache, à quel moment la matière qui entre ou sort devient-elle ou cesse-t-elle de faire partie de « mon corps » ?), et cela vaut pour l'esprit et l'âme (qui connaît leurs limites respectives ?).

En fin de compte, nous comprenons que tout forme un continuum, et que les divisions que nous établissons entre les choses ou les classes ne sont que des constructions rationnelles et intellectuelles. Nous ne pouvons même pas *concevoir* une ligne fine, une séparation sans épaisseur ; comment alors prétendre séparer *mentalement* et précisément une chose d'une autre ? À plus forte raison dans le domaine physique, une telle division est impossible, puisque tout est composé de champs continus et infinis.

Une autre approche critique consiste à affirmer que toute notre expérience (et par conséquent toute notre connaissance conceptuelle) est illusoire, à l'instar d'un rêve (comparé à l'expérience de l'état de veille). Dans le monde onirique, X et non-X *peuvent* apparemment coexister sans

---

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

enfreindre le principe de non-contradiction. Les distinctions s'estompent ; les contraires se confondent.

Mais cette critique de notre connaissance ordinaire est superficielle. Car ce qui est présenté comme coexistant ici, ce sont « l'apparence de X » et « l'apparence de non-X », et non « X » et « non-X » eux-mêmes. Nous avons affaire à des symboles, des substituts ou des effets, au lieu des objets eux-mêmes. Ainsi, rien ne remet en cause la loi, mais il s'agit plutôt d'un point de vue qui, par sa propre terminologie (la référence à l'illusion), confirme en principe l'adhésion à cette loi.

Ces réflexions nous amènent à la notion de logique floue, par opposition à la logique définie. La différence est illustrée dans le diagramme suivant :

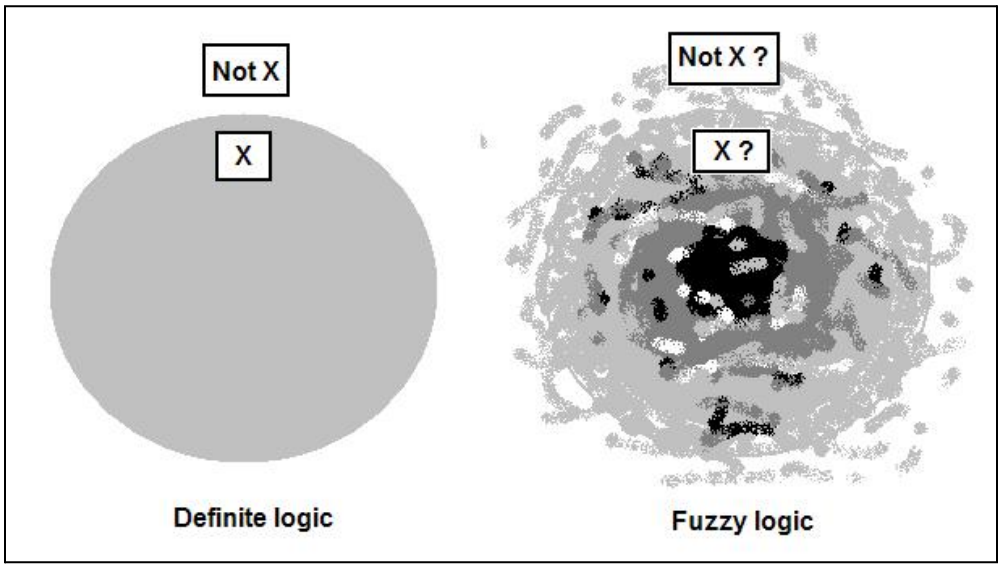



**Figure 2 Terminologie définie et indéfinie.**

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

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

Selon cette perspective, la perfection logique présupposée par Aristote relève en grande partie du mythe. Nos concepts, propositions et arguments sont, en pratique, généralement exploratoires,

provisoires, approximatifs, ouverts quant à leurs référents, susceptibles d'évoluer, d'une pertinence et d'une vérité incertaines, etc. Notre faculté rationnelle fonctionne par tâtonnement, essayant sans cesse différentes représentations susceptibles de correspondre à une réalité entrevue, puis, constatant une apparente inadéquation, essayant une représentation plus appropriée, et ainsi de suite indéfiniment.

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

Une telle posture logique ne constitue pas en réalité un rejet des lois de la pensée. Celles-ci continuent de nous aider à donner un sens aux choses. Leur précision nous permet de démêler le flou et l'incertitude auxquels nous sommes confrontés dans la pratique. Elles nous offrent un idéal ontologique et épistémologique vers lequel tendre, même si nous ne pouvons jamais espérer l'atteindre pleinement et définitivement.

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

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

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

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

# 5. Déformation des propos d'Aristote

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

À la fin du Moyen Âge en Europe, l'autorité de la philosophie aristotélicienne était sans égale. Cela s'explique par le fait qu'avant cette période, une grande partie des œuvres d'Aristote (384-322 av. J.-C.) avaient été perdues pour l'Europe chrétienne ; lorsqu'elles furent redécouvertes, la supériorité à bien des égards du savoir qu'elles recelaient fut telle que son influence devint considérable [174]. Cependant, en raison de cette foi aveugle en tout ce qui était aristotélicien, les savants de la Renaissance et des époques suivantes durent souvent lutter avec acharnement pour surmonter ce qui était devenu un préjugé académique.

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

Notons par ailleurs qu'Aristote n'était pas un idéologue rigide ; son approche était ouverte et adaptable, ce que nous appelons aujourd'hui « scientifique ». Bien que nombre de ses opinions matérialistes [175]se soient révélées fausses, elles étaient tout à fait raisonnables pour son époque – et pour le Moyen Âge. S'il vivait encore à l'époque moderne, il aurait sans doute revu ses positions.

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

---

174 La redécouverte s'est faite principalement par la traduction en latin (à partir de l'arabe, parfois via l'hébreu) de textes classiques grecs conservés dans les bibliothèques de l'Espagne musulmane. Parmi ces textes figuraient des œuvres d'Aristote sur la physique, la métaphysique et l'éthique. La pensée d'Aristote parvint également indirectement en Occident grâce à des commentateurs tels qu'Avicenne (Perse, XIe [siècle] ) et Averroès (Espagne musulmane, XIIe [siècle] ). Son influence atteignit peut-être son apogée avec les écrits de Thomas d'Aquin (Italie, XIIIe [siècle] ).

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

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

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

À titre d'exemple (choisi au hasard), voici une présentation tirée d'un site Internet [176]. Je cite :

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

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

Ces affirmations ne sont certes pas présentées comme des citations littérales ; mais elles ne sont pas non plus déclarées comme de simples lectures ou interprétations ; elles sont présentées comme des paraphrases fidèles. Cependant, elles ne rendent pas compte fidèlement de ce qu'est la logique aristotélicienne. Il ne s'agit pas de tautologie ou de son absence, même au sens ontologique.

*les Seconds Analytiques* d'Aristote , on trouve les énoncés suivants concernant le principe de non-contradiction : « il est impossible d'affirmer et de nier simultanément le même prédicat du même sujet », et concernant le principe du tiers exclu : « tout prédicat peut être soit véritablement affirmé, soit véritablement nié de tout sujet ».[177]

Mais l'auteur susmentionné semble plutôt fonder ses formulations sur des énoncés courants des lois de la pensée, tels que « A est A », « A ne peut être non-A » et « Soit A, soit non-A » [178]. Ces énoncés ne sont cependant pas conçus comme des expressions exhaustives, mais comme des formules abrégées ; ils s'apparentent davantage à des titres, des substituts d'énoncés plus complets qui englobent tout ce que l'on peut dire sur ces lois. La manière la plus simple de les lire est la suivante :

---

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

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

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

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

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

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

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

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

Même de telles interprétations ne doivent en aucun cas être considérées comme l'intégralité du sens des lois de la pensée, mais plus modestement comme un point de départ pour leur explication [179]. Elles montrent clairement, en tout cas, que ces lois ne portent pas sur l'équation ou la non-équation des choses ou des symboles avec eux-mêmes, comme le suggèrent à tort les formulations de l'auteur déjà mentionné.

De plus, la formulation qu'il propose pour le principe du tiers exclu – « Nul ne peut être *à la fois* soi-même *et* différent de soi-même » – est *formellement* erronée. On pourrait l'interpréter comme un énoncé du principe de non-contradiction, certes, mais le principe du tiers exclu devrait alors (en utilisant une formulation similaire) s'écrire : « Nul ne peut être *ni* soi-même *ni* différent de soi-même ».[180]

---

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

180 Une telle erreur formelle flagrante dans l'interprétation du droit en question en dit long sur le sens logique, ou plutôt l'absence de sens logique, du critique ! Lorsque je l'ai informé de cette faute par courriel,

De toute évidence, Aristote s'intéressait à la compatibilité des idées que nous nous forgeons sur le monde avec les données expérimentales et entre elles. Autrement dit, il s'intéressait à l'intersection entre l'apparence et la croyance, ou entre la réalité apparente et la connaissance supposée. Les deux composantes de la cohérence avec l'expérience et les autres idées correspondent approximativement aux tâches de la logique inductive et de la logique déductive, respectivement.

Ailleurs sur le même site web [181], ledit auteur prône apparemment, en lieu et place de ses lois pseudo-aristotéliciennes, une « dialectique matérialiste » qui « soutient que les règles fondamentales de la pensée correcte doivent refléter un univers non pas où le statique et l'immuable sont au centre, mais où le changement est au centre ». Il propose ensuite trois « lois » alternatives discutables, qui placent le changement au centre de tout.

Ainsi, la présentation discutable des lois de la pensée citée plus haut sert à véhiculer l'idée qu'Aristote avait une conception statique de l'existence et à proposer un ensemble de lois alternatif et plus dynamique. Il s'agit d'une réécriture tendancieuse de l'histoire.[182]

En réalité, Aristote *s'intéresse tout autant, dans son œuvre,* au devenir dynamique qu'à l'être statique. Ses lois de la pensée visent précisément à aider l'intellect à s'adapter à la variété et au changement, et à demeurer lucide et serein au milieu du tumulte des impressions sensorielles et des idées.

Considérons, par exemple, l'affirmation suivante tirée de sa Métaphysique [183]:

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

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

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

---

sa réaction fut d'abord désinvolte, puis il fit mine d'être ouvert d'esprit, mais finalement, il ne fit aucun effort pour corriger son propos. (NB : J'ai récemment consulté son site web et constaté qu'il semble, à son crédit, avoir corrigé cette erreur ainsi que d'autres.)

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

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

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

simultanément, ou sous le même aspect à différents moments, ou encore sous différents aspects à différents moments.[184]

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

De toute évidence, la tentative de reformulation des lois de la pensée citée précédemment, selon laquelle « Chaque existence est identique à elle-même ; non différente d'elle-même ; et ne peut être à la fois elle-même et différente d'elle-même », n'est pas seulement une interprétation inexacte d'Aristote, mais une interprétation extrêmement superficielle [185].

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

---

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

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

# 6. Pas sur le modèle géométrique

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

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

Si l'on accepte le modèle géométrique de la logique, l'affirmation de Wittgenstein selon laquelle « Les propositions de la logique sont des tautologies… [et] ne disent donc rien » [186]semble se confirmer. Mais si l'on suit son raisonnement et que l'on admet que la logique n'est qu'un bavardage incohérent, alors il faut considérer son propre énoncé comme dénué de sens – car, assurément, il se veut lui-même une « proposition de la logique », voire le principe suprême de la métalogique ! Dès lors, c'est comme s'il n'avait rien dit, et l'on peut l'ignorer et passer à autre chose.

De même, certains critiques ont accusé Aristote de « pétition de principe » dans sa défense [187]des lois de non-contradiction et du tiers exclu, c'est-à-dire de raisonner de manière circulaire en utilisant la ou les conclusions visées comme prémisses. Là encore, on peut se demander, de façon plus réflexive : cela signifie-t-il que le caractère fallacieux d'une telle *pétition de principe* est un axiome incontestable de la logique ? Si l'orateur est convaincu par ce principe rationnel comme principe premier irréductible, pourquoi ne le serait-il pas également – voire davantage – par les deuxième et troisième lois de la pensée ? Peut-il justifier son aversion pour la circularité sans y succomber lui-même ?

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

---

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

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

que la logique possède une validité indéniable. Ce n'est qu'à partir de cette admission minimale qu'il devient possible d'admettre quoi que ce soit d'autre comme vrai ou faux.

Je l'ai déjà dit et répété, mais je me dois de le faire face à la fréquence à laquelle j'entends aujourd'hui, dans les débats, des affirmations selon lesquelles les trois lois de la pensée d'Aristote ne seraient que de simples conventions. Affirmer cela revient à sous-entendre posséder une connaissance privilégiée de la réalité, tout en suggérant explicitement qu'une telle connaissance est inconcevable. Dès lors, une telle affirmation est contradictoire, et ceux qui la profèrent sont soit des imbéciles, soit des fripons, se berçant d'illusions et/ou dupant autrui.

Ces lois de la pensée ne doivent pas être considérées comme des axiomes de la connaissance au sein d'un modèle géométrique. L'idée même d'un tel modèle est une émanation de la logique d'Aristote, et plus particulièrement de son syllogisme à première figure, où un principe général (la prémisse majeure) sert à déduire un principe particulier (la conclusion). Il s'ensuit qu'un tel modèle ne saurait justifier la logique, car nous raisonnerions alors en rond et ne parviendrions manifestement pas à ancrer nos vérités dans la réalité.

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

Il n'existe pas de connaissance « purement théorique » : au mieux, elle se limiterait à des mots vides de sens ; mais à y regarder de plus près, parler même de mots reviendrait à les considérer comme des phénomènes vécus. Tenter de se référer à des intentions indicibles ne résout pas non plus le paradoxe, car des intentions qui ne visent rien n'ont pas de sens. Toute affirmation de connaissance doit reposer sur une base *expérimentale* . La question de savoir si cette connaissance est vraie, ou si son contraire l'est, est une autre affaire qu'il nous faudra examiner.

La logique intervient à ce stade, lorsqu'il nous faut distinguer le vrai du faux . Nous cherchons constamment à dépasser les apparences – et c'est là que nous pouvons nous tromper (ce qui ne signifie pas que nous ne puissions jamais avoir raison). Si nous restions au niveau de la pure apparence – le niveau phénoménologique –, nous ne serions jamais dans l'erreur. Mais comme nous avons besoin, par nécessité existentielle, de dépasser ce stade et d'accéder au niveau rationnel de la conscience, nous sommes parfois, de toute évidence, sujets à l'erreur.

De plus, il nous est très difficile de rester au niveau purement phénoménologique : nous semblons être biologiquement programmés pour raisonner, conceptualiser et argumenter ; nous n’avons donc guère d’autre choix que d’affronter de front les problèmes logiques. Les principes de la logique, c’est-à-dire les lois de la pensée et les techniques logiques spécifiques qui en découlent, sont nos outils pour distinguer le vrai du faux. Nous n’inférons pas la vérité de ces principes, comme s’il s’agissait d’axiomes contenant toute la vérité d’avance. Ces principes nous aident plutôt à discerner le vrai du faux dans la masse des apparences. Sans apparence sur laquelle s’appuyer, la logique ne pourrait aboutir à aucune conclusion ; elle ne pourrait même pas émerger.

La validité de la logique est donc en elle-même une vérité inductive, et non un axiome arbitraire. La logique est crédible car elle décrit comment nous procédons concrètement pour distinguer le vrai du faux dans la connaissance issue de l'expérience. Aucune autre logique que la logique standard des trois lois de la pensée n'est possible, car toute tentative de proposer une autre logique, aussi fantaisiste soit-elle, est inévitablement jugée à l'aune de cette logique standard. Les

trois lois de la pensée constituent toujours nos normes ultimes de conduite discursive et de jugement. Elles nous indiquent un idéal de connaissance que nous nous efforçons constamment d'atteindre.

Cette compulsion logique n'est pas une force déterministe qui contrôle notre cerveau ou notre esprit. Elle repose sur la nature même du raisonnement qui sous-tend notre élaboration de connaissances abstraites à partir d'apparences concrètes. L'acte premier du raisonnement est **la négation** : penser « *pas* ceci » face au « ceci » des données empiriques. Cet acte est le commencement de toute connaissance qui dépasse l'expérience, et c'est dans cet acte même que réside le secret des lois de la pensée, c'est-à-dire l'explication de leur nature et de leur absence de différence.

Car, tandis que la loi d'identité (A est A) reconnaît l'expérience telle qu'elle se présente, la loi de non-contradiction (rien ne peut être à la fois A et non A) et la loi du tiers exclu (rien ne peut être ni A ni non A) concernent les choses telles qu'elles ne se présentent *pas* . *Ces deux lois définissent pour nous ce que signifie la négation* de A ; elles établissent le critère de notre imagination de ce qui *n'est pas* présent dans l'expérience au moment considéré. Retenez bien cela, car personne auparavant ne l'avait remarqué aussi clairement.

La négation est le point de départ de l'émergence de la connaissance conceptuelle et argumentative, le passage de la simple expérience aux concepts et aux principes. *Seule* l'application des lois de la pensée permet de vérifier que notre cadre rationnel demeure en accord raisonnable avec les données de l'expérience. Les négations ne sont jamais vécues positivement de manière directe : elles expriment seulement le constat que nous n'avons pas fait l'expérience de quelque chose que nous avions auparavant imaginé possible. La bipolarité n'existe pas dans l'existence concrète ; elle est une construction rationnelle.[188]

Le concept ou l'expression « non X » peut s'interpréter comme signifiant « tout sauf X » (que X désigne ici une chose individuelle ou un groupe de choses). Nier le principe de non-contradiction revient à dire que ce « sauf » n'est pas censé être exclusif – autrement dit, que « non X » peut parfois inclure « X » (et inversement). De même, nier le principe du tiers exclu revient à dire que ce « tout » n'est pas censé être général – autrement dit, outre « X », d'autres choses peuvent être exclues de « non X ». Ainsi, nier ces principes de la pensée revient à dire : « Je ne pense pas ce que je dis ; ne prenez pas mes paroles au sérieux ; je suis prêt à mentir. »

---

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

# 7. Une décoction empoisonnée

Malgré son nom, la théorie moderne de la connaissance appelée intuitionnisme, développée par L.E.J. Brouwer [189], peut être qualifiée d'approche excessivement déductive. Conçue à l'origine pour les mathématiques, elle a ensuite été étendue, par extrapolation, à toute forme de connaissance [190]. Assimilant de fait la modalité logique de la preuve à celle du fait, la « logique intuitionniste » rejette le principe du tiers exclu (et donc l'inférence d'une affirmation positive à partir d'une double négation).

arguant qu'on ne peut affirmer la vérité d'une chose sans la *prouver* , prétend accepter le principe de non-contradiction (puisqu'on ne peut prouver à la fois A et non-A), mais réfute le principe du tiers exclu (puisqu'on peut ne pas prouver A ni non-A). Ainsi, tandis qu'Aristote formulait initialement ces principes en se référant aux faits (nul ne pouvant être à la fois A et non-A, ni être ni A ni non-A), Brouwer s'est concentré sur la seule démonstration.

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

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

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

---

189 Hollande, 1881-1966.

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

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

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

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

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

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

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

Dans le cas de l'intuitionnisme, la confusion provient d'une interprétation erronée de ce qui constitue une « preuve ». Seuls ceux qui ignorent la logique se laissent abuser par de tels subterfuges. Pourquoi serions-nous tentés d'accepter l'idée de « preuve » de Brouwer plutôt que le principe du tiers exclu (que cette idée réfute) ? A-t-il, d'une manière ou d'une autre, « prouvé » son idée, ou même simplement l'a-t-il rendue moins arbitraire, plus crédible ou plus convaincante

que le principe du tiers exclu ? Sa conception de la preuve n'est même pas « prouvée » selon ses propres critères – et elle n'est certainement pas prouvée (elle est même réfutée) par la logique véritable.

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

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

La racine profonde de la logique intuitionniste réside bien sûr *dans une incompréhension de la nature de la négation* . Que signifie réellement « ne pas » ? Comment appréhendons-nous les termes négatifs, et que nous apprennent-ils ? Quelle est la place de la négation dans les lois de la pensée ? Je n'approfondirai pas ici ce domaine pourtant fondamental, l'ayant déjà traité en détail par le passé[191] ; mais les remarques suivantes méritent d'être ajoutées.

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

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

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

Puisque « non X » signifie en réalité « nous avons cherché X mais ne l'avons pas encore trouvé », cette affirmation demeure toujours (à quelques exceptions notables près) quelque peu incertaine. En revanche, un élément positif, à savoir « X » ici, peut être considéré comme certain dans la

---

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

mesure où il peut être perçu ou ressenti directement (et dans ce contexte, l'expérience de « non trouvé » doit être considérée comme un élément positif, par souci de cohérence théorique).

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

De plus, l'expression « non (non X) » signifie inductivement « nous avons cherché la négation de X et ne l'avons pas trouvée ». Or, puisque « non X » signifie déjà « nous avons cherché X et ne l'avons pas trouvé », on peut légitimement se demander : la démarche « non non X » permet-elle de trouver X dans l'expérience ? Évidemment non ! Si nous cherchons X, nous le cherchons directement, et non indirectement par la négation de sa négation.

Notez également qu'après avoir trouvé « X » dans l'expérience, nous considérerions que « non pas X » en découle avec force déductive, même si la relation inverse est (comme déjà mentionné) beaucoup plus faible.

Ainsi, le problème de la double négation soulevé par Brouwer est un problème artificiel, sans lien direct avec la pratique cognitive réelle. Non seulement ce problème ne remet nullement en cause les lois de la pensée – pourvu qu'on prenne soin de distinguer induction et déduction –, mais il ne se poserait jamais dans le cours normal de la pensée. C'est un sophisme moderne.

# 8. Le jeu de la surenchère

Ceux qui pensent que le principe de non-contradiction et/ou le principe du tiers exclu sont superflus n'ont tout simplement pas suffisamment observé ni analysé la formation de la connaissance en eux-mêmes. Ils pensent qu'il s'agit d'un simple jeu de mots et s'autorisent à affirmer que certaines choses peuvent être « à la fois A et non A » et/ou « ni A ni non A ». Mais ils ne prêtent aucune attention à la manière dont ce jugement se forme et est lui-même évalué.

Ils considèrent les énoncés « A est A », etc. [192], comme des énoncés verbaux au même titre que les autres, et pensent pouvoir les nier comme tous les autres, en disant « A n'est pas A », etc. Or, en réalité, la négation est impossible en tant qu'acte rationnel sans accepter *la signification de la négation inhérente aux deuxième et troisième lois de la pensée* , par rapport à la première loi de la pensée. Pour affirmer « non » de manière pertinente, je dois d'abord accepter que « A ne peut pas être non A » et qu'« il n'existe pas de troisième voie possible entre A et non A ».[193]

Tenter d'introduire une autre définition (moins exigeante) de la négation est impossible, car la véritable négation devrait toujours être pensée (de manière implicite ou en utilisant d'autres termes). Inventer une « logique multivaluée » ou une « logique floue » ne saurait se débarrasser de la logique binaire standard ; cette dernière demeure opérante, même sans mots, à un niveau subconscient. Nous ne pouvons penser conceptuellement sans affirmation ni négation ; nous ne pouvons que faire semblant.

Nombre de logiciens « modernes » sont tellement prisonniers de la logique symbolique qu'ils ont perdu de vue le sens premier de leurs symboles. C'est pourquoi les symboles « X » et « non X » leur semblent équivalents, comme « X » et « Y ». Or, pour les logiciens classiques, un terme et sa négation entretiennent une relation particulière. La négation de X désigne *tout sauf* X, c'est-à-dire tout ce qui est ou pourrait être dans l'univers entier, à l'exception de X.[194]

---

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

193 Certains logiciens acceptent le principe de non-contradiction comme incontournable, mais considèrent le principe du tiers exclu comme superflu : cette conception moderne est pour le moins erronée. *Ces deux* principes sont nécessaires et font l'objet d'un recours aussi bien en logique déductive qu'en logique inductive. Ils ne servent pas uniquement à la validation (par exemple, des syllogismes ou des inductions factorielles), mais ils suscitent des questions et des recherches (par exemple, qu'implique ceci ? ou quelle relation causale peut-on en déduire ?). De plus, ils sont complémentaires, conçus pour épuiser toutes les possibilités, et ils s'impliquent mutuellement. Le principe d'identité implique et est impliqué par chacun d'eux.

194 Il est important de noter que différence n'implique pas incompatibilité. Deux choses, par exemple X et Y, peuvent être différentes tout en étant compatibles, voire s'impliquer mutuellement. Nous sommes parfaitement capables de distinguer deux choses (ou caractéristiques d'une ou plusieurs choses), même si elles apparaissent toujours ensemble et ne se rencontrent jamais ailleurs. Leur coïncidence invariable n'empêche pas qu'il existe entre elles une différence empirique ou intellectuelle qui nous permet et nous incite à les nommer différemment, et à dire que X n'est pas la même chose que Y. Dans ce cas, X, en tant

que tel, exclut Y, et non X, en tant que tel, inclut Y, même si l'on peut dire que X implique Y, et que non X n'implique pas non Y.

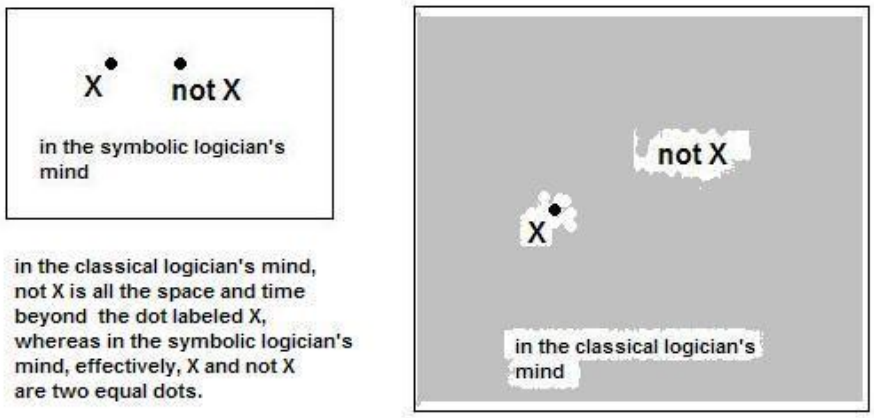



**Figure 3 Visualisations de la négation.**

Le diagramme ci-dessus illustre comment ces personnes visualisent différemment la négation :

De toute évidence, si une personne considère mentalement « X » et « non X » comme commensurables, elle ne comprendra pas pourquoi on ne peut les affirmer ou les nier simultanément ; les deuxième et troisième lois de la pensée lui paraîtront alors préjudiciables et conventionnelles. Pour revenir à un point de vue rationnel, cette personne doit prendre conscience de la portée radicale de la négation ; celle-ci ne laisse place à aucun mélange ni à aucune construction artificielle.

La logique bipolaire n'est pas une simple « convention », car l'élaboration d'une convention présuppose l'existence d'au moins deux alternatives, alors que la bipolarité est la seule voie possible pour la pensée rationnelle. Nous n'adhérons pas arbitrairement à la bipolarité, car elle est inhérente à la question même posée. Affirmer qu'une chose est conventionnelle, c'est déjà reconnaître le conflit entre elle et sa négation, et l'absence de toute possibilité intelligible entre les deux.

La motivation qui pousse certains penseurs à nier les lois de la pensée (c'est-à-dire les lois de l'affirmation et de la négation justes) n'est autre qu'une ambition égocentrique : celle de « déjouer le système », ou plus précisément (dans le cas des philosophes occidentaux) de surpasser Aristote (celui qui, le premier, a fait de ces lois des objets d'étude explicites). « Vous dites X ? Je vais surenchérir et dire Non X (etc.) – et ainsi prouver que je suis le plus grand ! »

Il ne s'agit pas d'une simple perversité, mais d'une sorte d'instinct de déni naturel poussé à l'extrême. Car, aussi étrange que cela puisse paraître, nier une suggestion (y compris celle de l'existence de trois lois de la pensée) est inhérent à la connaissance conceptuelle, un mécanisme de protection visant à garantir la prise en compte de toutes les interprétations alternatives des faits. C'est précisément la faculté de négation, celle-là même qui engendre le besoin des lois de la pensée ! Le problème, c'est qu'elle est retournée contre elle-même : elle est surutilisée, appliquée de manière absurde.

Cela peut se poursuivre indéfiniment. Supposons que je dise « A » (sous-entendant « A mais pas non-A »), que vous répondiez « pas A » (sous-entendant « pas A mais pas A »)[195] ; je réplique « A et non-A », vous opposez « ni A ni non-A » ; qu'avons-nous dit ou obtenu ? Peut-être dirai-je maintenant : « ces quatre alternatives » ; et vous répondrez : « aucune de ces quatre alternatives ». Puis je vous contredis en affirmant : « ces deux dernières alternatives » et vous répondez : « aucune des deux ». Et ainsi de suite. Où cela nous mène-t-il et dans quel but ?

On peut jouer à une version plus complexe de ce même jeu de surenchère en se référant aux lois de la pensée :

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

Ainsi en est-il de la première loi de la pensée, et de même pour les deux autres. Nous n'avons pas seulement le choix entre quatre alternatives (les quatre premières de la liste ci-dessus), un soi-disant « tétralème », mais un choix infini de négations de négations de négations… *Comment pourrions-nous seulement évaluer le sens de toutes ces alternatives sans utiliser les lois de la pensée ? Elles seraient toutes dénuées de sens, car toute interprétation proposée serait à son tour réfutable.*

Ainsi, toute tentative de proposer une logique « alternative » radicale, en lieu et place de la logique standard (aristotélicienne), marque *la fin de toute logique intelligible* , la dissolution de toute rationalité. Il ne s'agit pas d'une option valable, mais d'une manipulation vaine de symboles dénués de sens. Rien de tout cela n'est cohérent ; c'est simplement accumuler les mots pour donner une illusion de profondeur. Ceux qui se livrent à de tels jeux ineptes ne devraient clairement pas se voir accorder le statut de « logiciens ».

---

195 Il est à noter que si l'on admet la possibilité logique de « A et non A » (ou de « non A et non non A »), on ne peut plus mentionner « A » (ou « non A ») seul, car il devient alors impossible de savoir si l'on entend « A avec non A » ou « A sans non A » (etc.). Cela démontre simplement que, généralement, lorsque nous pensons à « A », nous entendons « *par opposition à* non A » ; nous ne considérons pas les termes contradictoires comme compatibles.

# 9. Dans le discours bouddhiste

L'opposition de certains logiciens occidentaux à une ou plusieurs lois de la pensée relève surtout de jeux symboliques naïfs, sans aucune réflexion épistémologique ou ontologique profonde ; l'opposition à ces lois que l'on trouve dans certains écrits bouddhistes est d'une tout autre nature [196]. Mais, moyennant un effort de réflexion, nous pouvons expliquer les apparentes antinomies de leur discours.

Lorsque des philosophes bouddhistes formulent des affirmations de la forme « ni X ni non-X », il ne faut pas (ou pas toujours) les interpréter comme une forme d'antinomie ou de rejet des lois de la pensée. Il s'agit plutôt d'expressions abrégées signifiant : « ne cherchez pas X et ne cherchez pas non-X », ou « ne pensez pas X et ne pensez pas non-X », ou « ne dites pas X et ne dites pas non-X », ou encore « ne vous attachez pas à X et ne vous attachez pas à non-X », etc.[197]

Une fois ainsi clarifiées, les énoncés de la forme superficielle « ni X ni non X » (ou, dans certains cas, « à la fois X et non X ») apparaissent parfaitement logiques. Car les lois de la pensée n'interdisent pas de rechercher « X » et « non X », ni d'ailleurs « à la fois X et non X », ni même « ni X ni non X ». De même, il en va de même pour le fait de *penser* ceci ou cela, d' *affirmer* ceci ou cela, de *s'attacher* à ceci ou cela, etc.

Les lois de la logique affirment seulement qu'on ne peut pas simultanément « chercher X » et « *ne pas* chercher X », et ainsi de suite. Elles n'affirment pas qu'on ne peut pas simultanément « chercher X » et « chercher *non* X », et ainsi de suite. Cette dernière affirmation se contente de dire que la question de savoir si X existe ou non doit rester *problématique* . Un problème non résolu n'est pas une antinomie. Tout au plus pouvons-nous dire que, tandis que le bouddhisme pourrait nous enjoindre d'accepter cette incertitude comme définitive, la logique occidentale recommanderait de persévérer dans la recherche d'une solution, quelle qu'elle soit.

Ainsi, dans certains cas, les contradictions apparentes et l'inclusion de termes moyens dans la philosophie bouddhiste (et de même dans d'autres textes) ne sont que d'ordre verbal. Elles résultent d' *une imprécision de l'expression* , omettant des aspects implicites importants du sens véritable. Cette concision verbale s'explique par le fait que ces énoncés visent une approche *heuristique* , et non *existentielle* . Ils sont conçus comme des « moyens habiles » (en vue de la Réalisation), et non comme des descriptions factuelles. Autrement dit, ce sont des énoncés qui indiquent au sujet *la voie à* suivre (cognitivement, volontairement ou dans ses évaluations), plutôt que de lui décrire la réalité telle qu'elle *est* .

---

196 Je généralise certes un peu, pour insister sur ce point. Il existe bien sûr des logiciens occidentaux plus érudits et des logiciens orientaux (y compris bouddhistes) moins érudits. J'ai traité en détail, dans des travaux antérieurs, le cas de Nagarjuna.

197 Par exemple, voici une recommandation pour éviter d'affirmer ou de nier la vérité : « N'affirmez ni ne niez… et vous serez déjà comme un être illuminé. » *Sutra de la Sagesse Suprême* , v. 30 – dans Jean Eracle (ma traduction du français).

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

> « *Les mortels ne cessent de créer l'esprit, affirmant son existence. Et les arhats ne cessent de nier l'esprit, affirmant son inexistence. Mais les bodhisattvas et les bouddhas ne créent ni ne nient l'esprit. C'est ce que signifie l'esprit qui n'existe ni ne n'existe… appelé la Voie du Milieu.* »[198]

Face à une contradiction ou un problème irrésolu, quel qu'il soit, nous nous trouvons, du point de vue de la connaissance, devant un vide. Ce « vide » peut susciter l'angoisse, être perçu comme un précipice, un manque de moyens pour relever les défis de la vie. On peut aussi le considérer comme porteur de sens, une occasion précieuse de plonger sans crainte dans l'infini. La première attitude donne naissance à la science occidentale, la seconde à la méditation zen.

Ou encore, considérez la citation suivante tirée des enseignements de Huang Po :

> *« Si seulement vous évitez les concepts d'existence et de non-existence à l'égard de toute chose, vous percevrez alors le Dharma. »* (P. 43.)

Là encore, le sens est clair. Le maître zen ne nie ni l'existence ni la non-existence, ni les deux ; il nous invite simplement à ne pas porter de jugements tels que « ceci existe » ou « ceci n'existe pas », inhérents à toute conceptualisation. Il qualifie ces jugements de « dualisme », car ils impliquent un choix entre deux alternatives. De toute évidence, l'affirmation de Huang Po n'est pas une proposition ontologique formellement contradictoire, mais une injonction épistémologique, *de prime abord* cohérente, à ne pas chercher à déterminer si ce que l'on perçoit est réel ou irréel.

Certes, certains bouddhistes [199]interprètent une telle affirmation comme signifiant que l'existence n'existe pas, ou qu'elle existe et n'existe pas à la fois, ou encore qu'elle n'existe ni n'existe pas. Mais selon la logique du sens commun, l'existence existe bel et bien – autrement dit, ce qui est, est (principe d'identité d'Aristote). Toute négation catégorique de cette vérité fondamentale serait tout simplement contradictoire ; elle reviendrait à ignorer délibérément le fait et les implications de son propre énoncé (à savoir, qu'une affirmation a été faite, prétendant être une vérité, par quelqu'un à quelqu'un, etc.).

Plus précisément, dans le contexte actuel, nous devons reconnaître que ***tout ce qui apparaît, existe certainement.*** – qu'elle soit finalement jugée réelle ou illusoire. Sur cette base, on peut raisonnablement interpréter Huang Po (du moins dans la citation ci-dessus) comme disant simplement : « Ne vous demandez pas si une chose particulière (ou générale) existe ou non, ou si elle est réelle ou non, car de telles interrogations détournent votre attention d'une compréhension bien plus importante de la nature de l'être. »

Il convient d'ajouter que, même si j'admets plus haut que la position de Huang Po semble cohérente à première vue, elle l'est beaucoup moins après un examen plus approfondi. À

---

198 P. 53. Ce passage est particulièrement clair dans son explication de « n'existe ni n'est » comme étant plus précisément « n'est ni créé ni nié ». Alors que la première formulation est logiquement contradictoire, la seconde ne l'est pas. Ce qui est préconisé ici, en termes simples, c'est la non-ingérence.

199 En réalité, Huang Po compte parmi eux, puisqu'il déclare pieusement ailleurs : « *du début à la fin, pas même le plus petit grain de quoi que ce soit de perceptible n'a jamais existé ni n'existera jamais* » (p. 127). C'est nier toute apparence, même en tant que telle. Bien sûr, une telle position est intenable, car l'existence de la simple apparence est logiquement indéniable ; sinon, de quoi parle-t-il ? Avant de pouvoir nier quoi que ce soit, il faut pouvoir affirmer quelque chose. De plus, l'acte de nier est en lui-même un existant.

proprement parler, il ne peut formuler une affirmation sans recourir à des concepts, et nous ne pouvons le comprendre sans utiliser notre faculté conceptuelle. Tout discours est conceptuel, même un discours anti-conceptuel. Autrement dit, en prônant l'abstinence des concepts, *il ne met en pratique ce qu'il prêche* .

Cela montre que même les personnes présumées éclairées ont besoin de concepts pour communiquer, et que cette conceptualisation n'affecte apparemment pas leur éveil (à en juger par les affirmations de ceux qui la pratiquent). Les concepts ne peuvent donc pas être intrinsèquement nuisibles à l'éveil, et l'affirmation selon laquelle il faut les rejeter est incohérente ! Il ne s'agit pas d'un simple jeu de mots (comme certains pourraient le prétendre), mais d'une intuition logique qu'on ne peut ignorer. On peut tout au plus s'opposer à une conceptualisation excessive.

Quoi qu'il en soit, il faut comprendre que la philosophie anti-conceptuelle bouddhiste vise le développement psychologique : elle est avant tout une voie. Elle s'intéresse à la manière de réagir aux expériences ordinaires afin de percevoir la réalité ultime qui les transcende. Elle se réfère à l'objet (X ou non X), non pas indépendamment (comme dans la plupart des logiques occidentales), mais comme un objet *du Sujet* (c'est-à-dire recherché, pensé, revendiqué ou auquel le sujet-agent s'attache). Cette dernière subjectivité (c'est-à-dire la dépendance au sujet-agent) est très souvent implicite, tant elle est omniprésente. Il existe néanmoins des contextes où l'intention est plus objective [200].

Il convient également de noter que nombre de contradictions ou de paradoxes que les philosophes bouddhistes présentent dans leur discours proviennent de leur tendance à formuler des affirmations apparemment générales qui, en dernière analyse, se révèlent incomplètes. Tout en reconnaissant que le monde dans son ensemble recèle plus que ce qui est communément évident, ils formulent leurs idées sur le monde phénoménal comme *des propositions universelles absolues* . Les exemples de cette tendance sont nombreux.

« Tout est illusoire », dit le *Dhammapada* (v. 279). Qualifier tout d'illusoire ou d'irréel est bien sûr possible *par l'imagination, c'est-à-dire verbalement* – en éloignant le prédicat « illusoire » de ses sujets d'application légitimes d'origine et en l'appliquant à « tous » les sujets. Cette manipulation sous-entend *une analogie* : de même que, dans le domaine des apparences, certains éléments sont considérés comme irréels et qualifiés d'illusoires, nous pouvons projeter un domaine plus vaste dans lequel le domaine des apparences actuel tout entier semblerait illusoire.

Cela explique comment on assimile cette affirmation bouddhiste souvent répétée, c'est-à-dire pourquoi elle paraît concevable et potentiellement plausible. Mais cela n'en constitue pas une justification logique. La seule justification possible serait de faire l'expérience personnelle d'un royaume au-delà de l'expérience ordinaire. Même alors, la formulation logiquement cohérente serait : « toute expérience ordinaire est illusoire » (car dire simplement « toute » inclurait forcément l'expérience extraordinaire).

Un autre exemple fréquent est celui de l'idée que « l'existence est souffrance [201]». Cette affirmation est vraie, hélas trop vraie, concernant le monde que nous expérimentons habituellement, c'est-à-dire le monde des phénomènes matériels et mentaux. Si l'on est attentif, on perçoit que nous ressentons toujours une forme de désagrément en filigrane de notre existence.

---

200 Pour commencer, qualifier un moyen d'habile constitue une forme de description factuelle.

201 La traduction habituelle du terme sanskrit est *« dukkha »* . Ce terme connote non seulement la douleur physique et émotionnelle, mais aussi, plus largement, les troubles et les carences mentales, le manque de pleine satisfaction et de contentement, le malheur et l'absence de paix intérieure parfaite.

Aucun bonheur terrestre n'est jamais total, ne serait-ce que parce qu'il est fragile. Même le plaisir sexuel ou l'orgasme – que de plus en plus de mes contemporains semblent considérer comme l'extase ultime et le but de l'existence – est une forme de souffrance [202].

Le bouddhisme a fait preuve d'une grande sagesse en soulignant la réalité de la souffrance, car en la reconnaissant, nous sommes déjà, par cette simple prise de conscience, en bonne voie de nous en libérer. Si l'on visitait l'enfer, on ne s'attendrait pas à y trouver le paradis ; de même, il est naturel, dans ce monde intermédiaire, de souffrir. Autrefois, je souffrais beaucoup en voyant des gens impunis pour des injustices ou autres actes odieux ; mais dernièrement, je me dis simplement : « Je suis dans le samsara et c'est un comportement normal dans ce cycle [203]– tant que je suis ici, je dois m'attendre à ce genre d'expériences désagréables et les accepter avec sérénité. »

L'affirmation « l'existence est souffrance » est, d'un point de vue logique, erronée et, de ce fait, sujette à des paradoxes. Si l'on croit (comme les bouddhistes) que la souffrance peut être surmontée (notamment par l'atteinte du nirvana), alors la vérité de la souffrance doit être formulée de manière moins universelle : « l'existence *terrestre* est souffrance ». La formulation habituelle de la première Noble Vérité, « l'existence est souffrance », n'est pas aussi englobante qu'elle n'y paraît, car la souffrance disparaît, selon la troisième Noble Vérité, lorsque nous atteignons l'éveil. Par conséquent, pour que la première soit cohérente avec la seconde, il est nécessaire de la reformuler de façon plus restrictive.

Un autre exemple de la tendance à refuser artificiellement de considérer l'expérience de l'éveil comme faisant partie intégrante du monde est l'idée que l'éveil nous conduit « au-delà du bien et du mal ». Ceci est logiquement incorrect – si nous considérons l'éveil comme le *summum bonum* , le bien suprême (ce que nous faisons, si nous enjoignons les gens à le préférer à toute autre quête).

L'expression « au-delà du bien et du mal » vise à souligner le problème pratique selon lequel la recherche du bien relève autant de l'attachement que l'évitement du mal. La quête des biens matériels est fondamentalement mauvaise, car elle nous enchaîne à ce monde et nous soumet à ses maux. De fait, même la recherche de la libération de ce monde, c'est-à-dire d'un bien transcendant, est problématique, car elle implique une attitude inadéquate, une attitude d'avidité et d'attachement qui ne favorise pas la réussite. Tout cela est vrai, mais tend vers le paradoxe.

Pour éviter toute confusion, il nous faut reformuler notre objectif comme suit : « au-delà *de la recherche du* bien et de l'évitement du mal ». Autrement dit, nous devons admettre que le nirvana est « bon » au sens le plus strict du terme, tandis que ce que nous appelons « bien » dans le monde du samsara (richesse, pouvoir, plaisirs sensuels, etc.) n'est en réalité guère meilleur que ce que nous appelons « mal ». On peut aussi distinguer le bien absolu (le bien du nirvana) et le bien relatif (les biens du samsara). Les biens relatifs seraient alors considérés comme moins bons d'un point de vue absolu.

Ce changement de perspective nous amène à considérer l'existence non plus comme fondamentalement mauvaise (en raison de la souffrance), mais comme fondamentalement bonne

---

202 Si nous sommes suffisamment attentifs, nous percevons la douleur inhérente aux sensations sexuelles. Non pas une simple douleur due à la frustration, mais une composante de douleur physique au cœur même du plaisir apparent.

203 Ou, en termes juifs : « Je suis en *galout* (exil, en hébreu), et il faut s'attendre à de telles épreuves ici. » Notons au passage l'étroite analogie entre le concept bouddhiste de samsara et le concept kabbalistique de galout.

(puisque le nirvana sous-tend toute existence samsarique). Notre conception et notre manière habituelles d'exister ne sont qu'une erreur, source de grandes souffrances ; si nous revenons à une connaissance et à un comportement justes, nous ferons l'expérience du bien naturel qui est au cœur de toute chose. Dès lors, le bien et le mal illusoires du monde matériel deviennent insignifiants, et nous sommes pleinement immergés dans le bien véritable.[204]

En conclusion, le discours bouddhiste conduit souvent à des paradoxes ou des contradictions car il persiste à employer les termes de manière conventionnelle et à formuler des généralités qui ne s'appliquent qu'à une partie de l'expérience totale (à savoir, la partie mondaine, à l'exclusion de la partie supramondaine). Pour éviter les problèmes doctrinaux que suscitent de telles pratiques discursives, il convient soit de préciser clairement le sens conventionnel des termes employés, soit de particulariser les affirmations formulées de manière trop générale (c'est-à-dire qui ne tiennent pas explicitement compte des données de l'éveil).

[204] On pourrait interpréter les propos de S. Suzuki comme exprimant une idée similaire lorsqu'il déclare : « Parce que nous ne sommes pas bons actuellement, nous voulons être meilleurs, mais lorsque nous atteignons l'esprit transcendantal, nous dépassons les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles devraient être. Dans le vide de notre esprit originel, elles ne font qu'une, et c'est là que nous trouvons la parfaite sérénité » (p. 130).

# 10. Appeler un chat un chat

Le bouddhisme, sans aucun doute depuis ses origines, mêle logique et illogisme dans son discours. Parmi ses quatre principales écoles philosophiques – Abhidharma, Prajnaparamita, Madhyamika et Yogacara –, Madhyamika est celle qui tend le plus à rejeter les trois lois de la pensée (identité, non-contradiction et exclusion du juste milieu) [205]. Toutefois, cette tendance était déjà présente dans l'école Prajnaparamita, comme en témoignent des exemples du *Sūtra du Diamant* [206].

Dans ce sutra, nous trouvons des exemples d'arguments logiques valides. Par exemple, on trouve un argument a fortiori bien formé dans la section 12[207] : « Partout où ce sutra, ou même quatre de ses versets, sont prêchés, ce lieu sera respecté de tous les êtres… Combien plus digne de respect est celui qui peut mémoriser et réciter ce sutra… ! » Mais nous y trouvons aussi des antinomies flagrantes, comme « le Dharma… n'est ni saisissable ni insaisissable » (affirmé alors même que « insaisissable » signifie insaisissable, et « non insaisissable » signifie saisissable).

Mais le *Sūtra du Diamant* recourt à plusieurs reprises à un raisonnement que, en tant que logicien, je qualifierais de nouvelle aberration de l'illogisme bouddhiste. Ce raisonnement affirme : « **Ce que l'on appelle X n'est pas X en réalité ; par conséquent, on l'appelle X** » (ou parfois : « **Ce que l'on appelle X n'est pas X ; ce n'est qu'un nom, c'est pourquoi on l'appelle X** »).

On trouve plus de vingt exemples de cet argument dans le sutra en question. En voici un : « Ce que le Tathagata a appelé la Prajnaparamita, la sagesse suprême et transcendante, n'est en réalité pas la Prajnaparamita, et c'est pourquoi on l'appelle Prajnaparamita. » En voici un autre : « …

---

205 Voir mon ouvrage **L'Illogisme Bouddhiste** sur ce sujet, ainsi que mes commentaires sur le discours de Nagarjuna dans mes **Réflexions **, partie I, chapitre 5. Je tiens à souligner que mon propos, dans les critiques précédentes comme dans la présente, n'est pas de rejeter le bouddhisme en tant que tel, mais de montrer qu'il peut s'harmoniser avec la raison. Je considère comme tout à fait inutile et contre-productive l'attitude de nombreux philosophes bouddhistes qui semblent considérer la réalisation (c'est-à-dire l'éveil, la libération, la sagesse) comme impossible sans rejeter la logique. Mon principe directeur est que ces deux dimensions sont parfaitement compatibles, et que la raison est même un moyen essentiel (avec la morale et la méditation) pour atteindre cette fin souhaitable.

206 À en juger par sa langue sanskrite, la place centrale qu'elle occupe dans l'idéal du bodhisattva et d'autres éléments importants, ce sutra est un texte mahayana. On estime qu'il a été composé et écrit en Inde vers 350 de notre ère, bien qu'au moins une autorité suggère une date aussi ancienne que 150 de notre ère. À titre de comparaison, Nagarjuna, le fondateur de la philosophie madhyamika, était actif entre 150 et 200 de notre ère ; ce texte de la Prajnaparamita a donc été écrit à peu près durant la même période, voire bien plus tard.

207 Mu Soeng, p. 111.

ceux que l'on appelle êtres ne sont en réalité pas des êtres. Ce n'est qu'un nom. C'est pourquoi le Tathagata en a parlé comme d'êtres. »[208]

Ce que je conteste ici, concernant ce type de discours, c'est uniquement la conjonction « *donc* » ou « *c'est pourquoi* » [209]. Je ne nie pas qu'on puisse désigner quelque chose par un nom inapproprié, ni même que les mots ne puissent jamais exprimer qu'une approximation de ce que l'on veut vraiment dire. Mais affirmer que l'on nomme quelque chose X *parce* qu'il n'est pas X est assurément absurde et intenable.

Il ne s'agit pas simplement de « ne pas appeler un chat un chat », mais d'appeler un chat un chat tout en croyant qu'il n'en est rien ! C'est, du moins en apparence, contraire à toute logique. Si l'étiquette n'est pas appropriée, pourquoi l'utiliser ? De plus, pourquoi se vanter de cette inversion absurde en disant « donc » ?

Affirmer que quelque chose « n'est pas en fait ou véritablement X » sous-entend que le mot X a un sens auquel la chose en question ne correspond pas ; dès lors, pourquoi appeler cette chose « X », contre toute logique ? Pourquoi ne pas simplement l'appeler « non X » (ou lui trouver un autre nom plus précis) et éviter ainsi le paradoxe ?

Un discours comme « ce n'est qu'un nom » est de toute façon contre-productif, puisqu'il utilise précisément des noms porteurs de sens. Cette phrase sous-entend qu'aucun mot n'a de référence valable, tout en s'appuyant sur l'efficacité des mots employés pour communiquer ses diverses intentions. C'est une affirmation qui tente de s'exonérer des critiques qu'elle adresse à *toutes* les affirmations de ce type.

Dans les exemples précédents, l'argument repose sur notre compréhension de termes tels que « Prajnaparamita » (c'est-à-dire la perfection de la sagesse) ou « êtres », tout en cherchant à invalider une telle compréhension. On ne peut donc affirmer qu'il communique quoi que ce soit d'intelligible.

Il est indéniable que nous ne pouvons exprimer pleinement la réalité ultime (ou Dieu) par les mots. Mais il n'en demeure pas moins vrai que nous pouvons exprimer verbalement le fait de l'ineffabilité (comme cela vient d'être fait dans la phrase précédente). Il n'est pas nécessaire de dévaloriser les mots en tant que tels pour admettre leurs limites.

De plus, il est fort douteux que de telles affirmations paradoxales (comme « nommez ceci X *car* ce n'est pas X ») soient psychologiquement efficaces pour atteindre l'éveil ; elles ne font que semer la confusion et paralyser l'esprit rationnel. Au lieu de faire taire la curiosité intellectuelle, elles ne font en réalité que l'exciter par des questions inconscientes restées sans réponse. Ces affirmations absurdes sont le fruit d'une mode regrettable qui s'est développée au sein du bouddhisme à une certaine époque [210].

---

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

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

210 Bien qu'elles ne soient pas totalement absentes de la littérature Abhidharma antérieure et de la littérature Yogacara postérieure, elles ne sont pas rares dans certaines littératures Prajnaparamita (y compris le *Sutra du Diamant* ) et sont plutôt courantes dans la littérature Madhyamika.

Ce genre de perversité intellectuelle a fini par paraître profond, comme c'est encore le cas pour certains penseurs postmodernes occidentaux aujourd'hui, précisément parce qu'une antinomie logique n'implique rien – et que ce vide de sens est (à tort) assimilé au Vide sous-jacent à tous les phénomènes. Le gouffre béant que représente l'antinomie pour la connaissance donne l'illusion d'être riche de sens, alors qu'en réalité, il n'est que la preuve de l'ignorance. Il est important d'y prêter attention.

Il convient d'ajouter qu'il existe bel et bien une sorte de paradoxe structurel dans l'acte méditatif – mais l' habitude du *Sūtra du Diamant* de « ne pas appeler un chat un chat » n'en est pas un. Le paradoxe réside dans le fait que si nous poursuivons l'éveil par la méditation, nous ne pouvons espérer l'atteindre, car alors notre ego (qui s'accroche à cette valeur transcendantale comme à un objet matériel) est entretenu ; or, la méditation est la meilleure voie vers l'éveil. Il nous faut donc simplement nous y mettre – nous asseoir et laisser notre éveil inné (notre « nature de Bouddha ») se manifester peu à peu.

Il convient également de rappeler que le bouddhisme est originellement motivé par un réalisme profond. Il s'agit essentiellement d'une quête de la Réalité. Dans cette perspective, la notion bouddhiste de « tel-tel » peut être considérée comme un engagement envers la Loi d'Identité. L'homme éveillé est celui qui perçoit les choses, en particulier et en général, *telles qu'elles sont réellement* .

Ceci est illustré, par exemple, dans l'échange zen suivant. Un moine demanda à Li-shan : « Quelle est la raison [de la venue de Bodhidharma de l'Occident, c'est-à-dire de l'Inde en Chine] ? », ce à quoi le maître zen répondit : « Simplement parce que les choses sont telles qu'elles sont », et dans le commentaire de D.T. Suzuki, cela fait référence à la « Telité » ( *Doctrine zen du non-esprit* , p. 93).

# 11. théorie bouddhiste de la causalité

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

Cette philosophie de l'« interdépendance » ou de la « codépendance » paraît séduisante au premier abord, car elle sous-entend que nul n'est une île. C'est un enseignement éthique qui s'oppose à l'égoïsme et à l'irresponsabilité. Nous faisons tous partie d'un réseau complexe de relations, et nul ne peut se targuer d'une indépendance totale. Nous devrions être reconnaissants les uns envers les autres et nous entraider avec bienveillance. En d'autres termes, et de façon très idéale : chacun est une partie indispensable de moi-même.

Mais d'un point de vue strictement logique, cette conception est difficile à défendre. Car si tout était causalement interconnecté, nous ne pourrions identifier inductivement les causes et les effets, puisqu'il nous serait impossible d'« enlever » ou d'« ajouter » une cause ou un effet ! Nous serions ainsi privés de l'une de nos principales techniques scientifiques : la logique causale.

Pour identifier la causalité, il faut considérer ce qui se passe autour d'un phénomène (disons X), en sa présence comme en son absence. Il faut expérimenter différentes situations. Or, l'idée que toute chose est à la fois cause et effet de toute chose implique, pour tout X, que X et sa négation soient toujours présents causalement, d'une manière ou d'une autre. Une contradiction universelle semble nécessaire ; autrement dit, la coexistence et l'activité simultanée de tous les contradictoires.

On pourrait tout au plus dire que cette thèse implique que rien n'entretient de relation causale complète et nécessaire avec quoi que ce soit d'autre, mais que toutes choses sont liées causalement par une causalité partielle et contingente. La spontanéité naturelle et le libre arbitre sont bien sûr exclus de cette thèse ; elle est, notons-le, essentiellement déterministe. Mais est-il seulement possible d'imaginer une causalité partielle et contingente sans causalité complète et nécessaire ? Je ne le crois pas. Mais à supposer que ce soit discutable, il n'y aurait aucun moyen logique de le prouver.

Logiquement, une telle affirmation ne peut être qu'une supposition arbitraire. Il s'ensuit que la causalité mutuelle universelle revendiquée par les bouddhistes n'est connaissable, le cas échéant, que par des moyens purement intuitifs – aucune preuve scientifique n'est possible. De plus, une telle intuition universelle suppose une omniscience de toute chose, partout et en tout temps. Or, bien que nous supposions que Dieu possède un tel pouvoir cognitif, et que les bouddhistes considèrent qu'un être humain peut l'acquérir par l'éveil, l'omniscience n'est pas quelque chose que nous rencontrons habituellement ou que nous savons prouver.

Dans un de mes travaux précédents [211], j'explique comment la doctrine bouddhiste de la codépendance ne doit pas être considérée comme une négation du principe d'identité selon lequel « les faits sont les faits ». Je souhaite le réaffirmer ici, car cette intuition a parfaitement cerné la signification de la codépendance. Les partisans de la codépendance l'avancent explicitement à l'aide d' exemples *diachroniques* (la lumière du soleil favorise la croissance des plantes, les plantes nourrissent les animaux, etc.), c'est-à-dire dans le temps ; mais, par la suite, ils l'entendent tacitement de *manière synchronique* , c'est-à-dire au présent.

Voici le mensonge caché de cette doctrine : l'implication que le présent n'existerait pas de manière ferme et définitive, mais « dépendrait » actuellement de choses extérieures (passées ou futures). En réalité : une fois accomplie, l'existence du présent n'a besoin d'aucun soutien extérieur ; elle est, tout simplement. La codépendance implique que même l'existence présente est, d'une certaine façon, fragile. Bien sûr, cette antinomie est précisément l'aspect « paradoxal » de la codépendance qui la rend si séduisante pour les lecteurs postmodernes, et qui distingue nettement cette doctrine de toute autre philosophie causale.

Il est important de noter que je n'affirme pas que la causalité implique nécessairement un changement. On peut établir une causalité entre des existants statiques – en se référant à différentes instances d'une classe, c'est-à-dire en se référant au mode extensionnel de la causalité. Le mode naturel de la causalité, en revanche, implique des changements sous-jacents chez les individus – même lorsqu'on l'exprime verbalement comme une relation de caractères statiques, on sous-entend que le passage de la présence à l'absence, ou inversement, de ces caractères est en jeu.

L'aspect paradoxal de la thèse de la codépendance réside dans son affirmation de la possibilité d'une causalité sans différences spatio-temporelles, c'est-à-dire entièrement ancrée dans l'ici et maintenant. Il s'agit d'une causalité logiquement impensable et inconnaissable. Il devrait être presque superflu de préciser que le présent, une fois accompli, est figé ; il ne peut plus être affecté ni par le présent, ni par le passé, ni par le futur. Le passé, une fois révolu, est révolu ; il n'est plus modifiable. Seul le futur est potentiellement modifiable [212].

Ces observations logiques nous permettent de réfuter la conception bouddhiste du mode d'existence de l'âme. Selon eux, l'âme n'a pas d'« existence réelle » (en soi, en tant qu'essence) du fait de son interdépendance avec toute chose. Ils affirment que l'âme a des causes passées et actuelles de génération (par exemple, les parents, la nourriture, etc.) et des causes futures possibles de destruction (par exemple, si le corps meurt, l'âme disparaît). Or, en réalité, ces causalités rétrospectives et prospectives ne changent rien au fait que, dès lors que l'âme est, et tant qu'elle est, son existence présente est réelle et indépendante de toute autre chose.

Les partisans de cette idée, selon laquelle l'existence de l'âme est illusoire, tirent profit d'une confusion entre deux termes : dépendance ontologique et dépendance épistémologique. Certes, les causes passées démontrables sont révélatrices de ce qu'ils appellent « production conditionnée », mais les causes futures ne peuvent être assimilées par anticipation à ce même concept. On pourrait tout au plus les décrire comme des cas d'« effacement conditionné » ! Le fait que, dans notre esprit actuel, l'existence de l'objet (ici, l'âme) soit au centre d'un ensemble de

211 *L'illogisme bouddhiste* , chapitre 8.

212 Et ce, uniquement si l'on admet une part d'indéterminisme ; autrement, si l'avenir est inévitable, on peut difficilement le considérer comme modifiable. Certes, bien que les amateurs de science-fiction et certains théoriciens des sciences aiment imaginer le voyage dans le temps, sa possibilité n'a jamais été démontrée empiriquement à ce jour, et il ne faut donc pas le prendre au sérieux.

causes passées, présentes et futures n'implique pas que tous ces éléments puissent être considérés indifféremment comme des causes présentes.

Il est néanmoins possible et pertinent de considérer le monde entier comme un vaste océan, et tout ce qui s'y trouve apparemment comme des vagues et des tourbillons complexes de ses eaux, en perpétuel mouvement. Cette image est souvent proposée dans les enseignements bouddhistes, semblant justifier l'idée de codépendance, ainsi que celle d'impermanence, entre autres.

De même que dans une vaste étendue d'eau – mer, lac, rivière –, toutes les vagues, malgré leurs tourbillons et leurs turbulences, sont indissociables de l'ensemble, de même les vagues de matière, d'esprit et de conscience dans l'univers forment un tout continu. La multiplicité et le changement constants forment en définitive une harmonie. Toutes les subdivisions de l'Un dans l'espace ou le temps ne sont que des illusions ou des projections artificielles d'un observateur. Du fait de l'interdépendance, une pression exercée en un point quelconque de l'ensemble affectera nécessairement, d'une manière ou d'une autre, tous les autres points.

Cette image concilie les points de vue apparemment contradictoires des philosophes grecs Héraclite et Parménide. La philosophie héracléenne met l'accent sur l'apparence, la matérialité, la multiplicité et le changement : « on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve » (ni même une seule fois), car entre-temps, l'être et le fleuve ont changé. La philosophie parménidienne, quant à elle, insiste sur le contraire : « tout est un et identique ». À première vue, ces conceptions semblent contradictoires – l'une est pluraliste et relativiste, l'autre moniste et absolutiste ; mais l'image d'une étendue d'eau permet de les rendre compatibles et complémentaires.

De prime abord, cette analogie avec l'eau semble impliquer l'existence d'une substance sous-jacente universelle – un « éther » supposé. Or, comme l'a souligné Einstein, puisque la vitesse de la lumière est la même dans toutes les directions et ne présente aucun effet Doppler, l'éther ne peut exister ! Ainsi, tout est un et un est néant ! Cette découverte fascinante de la science moderne semble confirmer la conception bouddhiste, bien plus ancienne, selon laquelle l'océan universel est un océan de Vacuité ( *Shunyata* ). Le judaïsme partage également cette notion du Tout comme Néant originel ( *Yesh me-Ayin* ).

Quoi qu’il en soit, nous devons continuer à considérer et à appréhender le monde tel qu’il apparaît, dans toute sa diversité, son évolution et ses liens de causalité. Et cette tâche doit être accomplie avec responsabilité, c’est-à-dire de manière crédible, empirique et logique. Les déclarations vagues, imagées et idéalistes, aussi poétiques soient-elles, ne sauraient suffire.

Ainsi, en ce qui concerne l'interdépendance, il convient de souligner que l'on peut démontrer formellement, par référence au syllogisme causal, que la cause d'une cause ne peut pas nécessairement être considérée comme une cause à son tour – l'image d'une infime perturbation dans une partie de l'océan ayant un effet sur toutes les autres est donc incorrecte.[213]

---

213 Pour une discussion plus approfondie de ces questions, voir mon ouvrage *La logique de la causalité* , en particulier les chapitres 10 et 16.

# 12. Une logique formelle du changement

J'ai par le passé [214], à la suite d'Aristote et de Darwin, proposé trois formes de changement à considérer d'un point de vue logique. À savoir :

a) *L'altération* , exprimée par « X devient Y », signifie qu'une chose est caractérisée comme X et non Y à un moment donné, puis comme X et Y ultérieurement. Cela implique que, tout en restant X pendant toute la période considérée, la chose en question n'est successivement ni Y ni non Y. Il s'agit donc d'un simple changement d'attributs (de non Y à Y), sans changement fondamental (X reste constant).

b) *La mutation* , exprimée par « X devient Y », signifie qu'une chose est caractérisée comme X (et non Y) à un moment donné, puis comme Y (et non X) ultérieurement. Cela implique que la chose en question ne reste pas X ou Y pendant toute la période considérée, mais devient successivement X puis Y (ces deux caractérisations étant différentes, voire incompatibles). Il s'agit d'une métamorphose ou d'un changement essentiel (de X à Y), dans la mesure où la chose en question est ici définie par son état X ou Y.

c) *L'évolution* , formulée comme « les X évoluent vers les Y », signifie qu'un *ensemble* d'éléments caractérisés comme X (et non Y) à un moment donné *donne naissance à un autre ensemble* d'éléments caractérisés comme Y (et non X) ultérieurement. Il est important de noter que les individus inclus dans les classes X et Y sont des entités distinctes, malgré une relation causale significative entre eux. Par exemple, dans l'évolution d'une espèce vivante, les premiers individus (les X) ne sont plus présents au stade ultérieur (parmi les Y), mais ils sont leurs ancêtres biologiques.

Les deux premières formes de changement peuvent être exprimées l'une en fonction de l'autre. « X devient Y (après n'avoir pas été Y) » peut se formuler ainsi : « X + nonY devient X + Y » ; et inversement, « X devient Y » peut se formuler ainsi : « Quelque chose devient nonX + Y (après avoir été X + nonY) ». Ceci est souligné pour montrer que la distinction entre les changements d'attribut et d'essence est relative, selon ce que l'on considère comme substrat du changement : dans le cas de l'altération, le substrat est précisément l'étiquette « X », tandis que dans le cas de la mutation, il s'agit plus vaguement d'« une chose ».

Alors que les deux premières formes de changement se retrouvent dans la logique aristotélicienne, la troisième n'a été pleinement formulée (en philosophie occidentale [215]) qu'avec Darwin et ses successeurs. L'évolution est souvent confondue avec la mutation, mais il s'agit de

---

214 Voir mon ouvrage *Future Logic* , chapitre 17, et *Volition and Allied Causal Concepts* , chapitre 14.

215 Sans compter quelques brèves déclarations vagues allant dans le même sens dans la philosophie grecque antique.

formes logiques clairement distinctes ; il convient de le noter. Deux types de subsomption très différents sont en jeu.

La mutation concerne une entité *individuelle* qui persiste de son état initial (X) à son état final (Y). Au pluriel (c'est-à-dire que certains ou tous les X deviennent Y), ce terme désigne plusieurs entités, toujours considérées comme des individus. L'évolution, quant à elle, se réfère spécifiquement à des groupes, de sorte que les individus mentionnés au début du changement (X) ne sont *pas* les mêmes que ceux mentionnés à la fin (Y). Dans ce dernier cas, il s'agit non seulement d'un changement qualitatif chez les mêmes individus, mais d'un changement plus profond d'individus. Néanmoins, il est important de noter que les deux ensembles d'individus sont liés causalement d'une certaine manière ; autrement dit, il existe une certaine *continuité* entre eux. C'est pourquoi nous disons qu'un ensemble a évolué vers l'autre.

Ces trois formes de changement semblent englober tout notre discours ordinaire sur le changement. À première vue, cette analyse du changement paraît irréfutable ; mais comme nous allons le voir, il est possible de la critiquer radicalement.

# 13. Critique bouddhiste du changement

L'analyse de l'altération et de la mutation présentée ci-dessus, inspirée de la logique aristotélicienne, présente une faiblesse : elle se réfère à un « quelque chose », une essence sous-jacente et permanente ou un substrat statique au sein des formes de changement considérées. Ainsi, nous avons défini l'altération comme « *quelque chose* est caractérisé comme X et non Y à un moment donné, puis comme X et Y ultérieurement », et la mutation comme « *quelque chose* est caractérisé comme X (et non Y) à un moment donné, puis comme Y (et non X) ultérieurement ».

Dans le cas d'une altération, l'entité concernée conserve la qualification X tout au long du processus de changement ; tandis que dans le cas d'une mutation, la seule constance implicite est son existence même. Ce « quelque chose » relativement constant au sein du changement peut sembler évident au premier abord, mais, à y regarder de plus près, il est sujet à critique. Il s'agit au moins d'un élément de notre analyse qui doit être discuté et, dans une certaine mesure, justifié, à moins que nous ne trouvions aucune raison de le rejeter catégoriquement.

L'altération est présentée comme un simple changement de prédicat, et la mutation comme un changement de définition plus radical, mais dans les deux cas, on présume qu'il existe une chose à laquelle ces prédicats et définitions changeants sont attribués, quelque chose d'assez unitaire pendant ces changements pour que l'on puisse continuer à le nommer par la même étiquette (à savoir « X » dans l'altération ou « quelque chose » dans la mutation).

Le critique bouddhiste soutiendrait qu'il est illégitime de présumer une telle constance sous-jacente sans l'avoir préalablement établie ; or, cela paraîtrait difficile, compte tenu de la nature transitoire de toute expérience. Il suggérerait que le changement en général s'inscrit davantage dans le cadre de l'évolution que dans celui de l'altération ou de la mutation. Car, dans le modèle évolutionniste, les deux termes de la proposition ne se réfèrent pas aux mêmes instances individuelles, mais à des instances en perpétuel mouvement, liées entre elles par une simple succession causale plutôt que par une identité uniforme.

Les altérations et les mutations sont bien sûr impliquées en pratique même au cours du changement évolutif (par exemple, dans l'évolution des espèces, les individus d'une espèce à n'importe quel stade sont eux-mêmes sujets à des altérations et des mutations), mais de tels événements sous-jacents restent tacites dans la présentation formelle de l'évolution, car même si l'on imaginait que de tels changements individuels étaient totalement absents, la définition de l'évolution resterait applicable pourvu que les espèces antérieures aient engendré les espèces ultérieures.

Ainsi, le modèle théorique de l'évolution pourrait être considéré comme universel si l'on ne suppose pas (comme Aristote) que les individus subissent des altérations et des mutations, mais plutôt (comme le suggèrent les bouddhistes) que nous sommes confrontés à des successions

d'apparences individuelles, que l'on peut supposer liées causalement. Dès lors, plutôt que de considérer qu'il existe une constance d'identité, un individu porte le même nom au fil du temps.

Autrement dit, mon chien d'hier n'est pas, à proprement parler, le même chien que celui d'aujourd'hui ou de demain. Chaque apparition, de sa naissance à sa mort, est la conséquence d'une apparition antérieure et, à son tour, d'une apparition ultérieure. C'est pourquoi je peux désigner à plusieurs reprises ces apparitions apparemment liées par l'expression « mon chien ». À proprement parler, l'expression « mon chien » se réfère toujours au présent, mais différentes instances de ce présent, à travers le temps, peuvent être identifiées ensemble sous certaines conditions logiques (notamment la continuité causale), et l'expression se généralise alors à toute l'existence de mon chien, comme s'il formait une essence unique et permanente.

De plus, on pourrait avancer que ce qui dit « mon chien » (c'est-à-dire moi) est lui aussi en constante évolution et ne reste pas tout à fait le même au fil du temps. Cependant, malgré des critiques pertinentes, cette perspective bouddhiste présente elle aussi des faiblesses, voire des failles.

Sa principale faiblesse conceptuelle réside dans le recours à un lien de causalité entre des apparitions successives. Qu'entend-on ici par causalité, et sur quel fondement une telle relation entre les apparitions peut-elle être établie ? Autrement dit, comment prétendre à une connaissance théorique de la causalité en tant que telle, et comment prétendre la connaître dans un cas particulier ? Car la causalité (ou du moins, la causalité) ne se connaît jamais à partir d'exemples isolés, mais par des généralisations – et pour généraliser, il faut supposer certaines uniformités.

Ainsi, notre reconnaissance et notre conception de la causalité semblent logiquement postérieures à notre reconnaissance et notre conception de l'identité, et non antérieures (comme l'exige la critique bouddhiste). Il n'existe aucune connaissance immédiate et irréfutable ni de la similarité ni de la causalité ; toutes deux relèvent de raisonnements, c'est-à-dire de formats ou de modèles logiques que nous (le sujet connaissant) expérimentons prudemment sur les apparences, afin de les organiser progressivement de manière rationnelle. Ces raisonnements sont des hypothèses inductives, reflétant ce qui nous paraît applicable et vrai à un stade donné de notre développement cognitif, tout en restant ouverts à d'éventuelles adaptations et corrections si jamais les choses apparaissent différemment ultérieurement.

De plus, il faut bien comprendre que ce discours du critique bouddhiste est à la fois conceptuel et verbal. Dès lors, une question se pose : la thèse proposée par le critique échappe-t-elle elle-même à la critique qui la soutient ? Autrement dit, si nous appliquons la même critique au discours du critique, n'aboutissons-nous pas au même doute à son sujet ? La réponse est, de toute évidence, oui.

Puisque le discours du critique est lui-même verbal, il sous-entend tacitement une certaine uniformité au sein même du changement, tout en rejetant explicitement cette uniformité comme étant « purement verbale ». Admettre ne serait-ce qu'une uniformité purement verbale revient à admettre l'uniformité en tant que telle. Si l'on ne pouvait même pas dire de deux mots qu'ils ne font qu'un en forme et en contenu, aucun discours ne serait possible. Si l'uniformité verbale est possible, alors d'autres types d'uniformité peuvent également être postulés. Puisque le critique recourt aux mots, il doit admettre les répercussions logiques d'un tel acte [216].

---

216 C'est précisément ce que le philosophe indien Nagarjuna refusait d'admettre, préférant critiquer autrui par la logique tout en revendiquant pour ses propres idées une exemption privilégiée de toute logique. Une telle logique *sélective* ne saurait être qualifiée de logique.

Concernant l'affirmation bouddhiste selon laquelle « tout est en perpétuel changement », il ne faut pas l'accepter naïvement, même si ses défenseurs la présentent comme l'essence même de la sagesse. Sur le plan empirique, à un instant donné que notre conscience perçoit comme « le présent », nous faisons l'expérience de phénomènes à la fois changeants et immuables. Ces derniers peuvent à leur tour modifier l'instant présent suivant ou ultérieurement ; mais la comparaison fait intervenir la mémoire et la notion de temps qui passe, et n'est donc pas purement expérientielle, mais aussi en partie subjective. Nous pouvons certes percevoir des changements à un instant donné, mais la plupart des changements que nous « percevons » se produisent au fil du temps et ne sont donc pas purement empiriques.

Si nous prenons du recul et examinons l'existence de tous les phénomènes à travers le temps, nous pourrions conclure que tout ce que nous percevons est sujet à un changement inévitable. Mais il faut admettre et garder à l'esprit que *le rythme de changement* des différents phénomènes varie considérablement. Pendant qu'une chose change, une autre semble immobile. Pendant qu'une partie d'un tout change, une autre semble immobile. Il n'y a pas l'anarchie totale que sous-entend l'expression « tout change ». Nous pouvons donc, mentalement, nous accrocher à quelque chose pendant un certain temps à un instant donné, même si nous ne pouvons pas tout saisir.[217]

Cet élément « conservé » peut constituer le sujet sous-jacent d'une proposition relative à l'altération ou à la mutation. De telles propositions sont donc logiquement justifiables.

[217] Par exemple, je sais que mon ordinateur finira par rendre l'âme un jour, mais en attendant, il est là et je peux parfaitement l'utiliser et compter dessus. Je m'attends à vivre plus longtemps que mon ordinateur, car les gens vivent généralement plus longtemps que les machines.

# 14. Différentes strates de connaissances

En réalité, nous percevons tous les apparences comme semblables et/ou différentes à divers égards. C'est un fait fondamental de notre expérience ordinaire, qu'il nous faut admettre, tout en reconnaissant qu'il ne faut pas le considérer comme nécessairement vrai en toutes circonstances. Cette dernière réserve n'est pas une forme de connaissance transcendantale, mais simplement le fruit de l'expérience commune : parfois, ce qui nous a paru semblable au premier abord nous apparaît différent par la suite (après réflexion), et inversement.

Notre organisation rationnelle de l'expérience repose sur l'expérience elle-même. Nous ne prenons conscience de son organisation rationnelle qu'à un stade bien plus tardif, après une longue réflexion philosophique ; initialement, nous agissons instinctivement et y croyons. La qualification de naïveté de cette rationalité initiale n'est possible que *grâce à* cette même faculté ; aucune autre faculté, supérieure, ne nous le permet. La subtilité de la distinction entre expérience pure et expérience organisée rationnellement est *elle-même un produit de* cette organisation rationnelle et ne saurait servir ni à la justifier ni à la critiquer.

Une fois cet ordre naturel des choses compris, nous pouvons commencer à appréhender le développement et la validation de la connaissance humaine. Afin d'éviter d'adopter des théories superficiellement logiques mais profondément illogiques, nous devons toujours veiller à vérifier chaque argument ou explication proposé par lui-même. Cette réflexion réflexive nous épargne bien des efforts et du temps. Il en résulte que la connaissance humaine est essentiellement inductive, et non déductive. La logique déductive peut certes nous aider à éliminer les constructions absurdes et inappropriées, mais une théorie positive repose principalement sur l'induction progressive, utilisant l'expérience pour former et développer des idées par tâtonnement.

Le « quelque chose » sous-jacent au changement (selon la conception aristotélicienne) semble se justifier par l'expérience : lorsque nous percevons le monde qui nous entoure ou qui est en nous, à un instant donné, certains aspects de l'ensemble du champ de l'expérience (y compris tous les organes sensoriels) paraissent en perpétuel mouvement, tandis que d'autres semblent statiques. Rien ne nous oblige à admettre la réalité du mouvement tout en niant les données sensorielles relatives aux aspects immuables. Il faudrait fournir une raison très convaincante pour autoriser une telle différence d'évaluation. En l'absence de justification, une telle différence de traitement relèverait d'un préjugé arbitraire. Il est donc logique d'admettre les deux perceptions comme des données empiriques égales *dès le départ* .

Nous pouvons néanmoins, *à un stade beaucoup plus tardif de l'organisation* de la connaissance, à la manière d'une théorie soumise aux règles de la logique inductive, postuler une réalité ultime statique par nature, donnant lieu à des apparences changeantes – ou, à l'inverse, postuler que seul le changement existe réellement. Cependant, puisque cette dernière proposition est contradictoire (étant elle-même, dans une certaine mesure, statique), il serait plus judicieux de privilégier la

première. Néanmoins, cette dernière mérite d'être sérieusement considérée, car elle présente de nombreux atouts en tant que description de notre monde d'expérience.

Le changement et l'immobilité sont tous deux immédiatement perceptibles dans notre expérience. Ce sont des données concrètes et perceptives, inscrites dans les champs physique et mental de l'expérience. C'est une vérité phénoménologique, quelles que soient les théories conceptuelles que nous puissions élaborer ultérieurement à leur sujet. Lorsque je regarde, écoute ou que je perçois physiquement ou mentalement, je vois ou entends parfois des choses statiques, parfois des événements en mouvement, parfois un peu des deux, et jamais aucun des deux (sauf dans l'expérience intuitive, qui est non phénoménale).

Le changement n'est pas une simple construction conceptuelle issue de l'expérience ; il est vécu en soi. De même, l'immobilité n'est pas une simple construction conceptuelle issue de l'expérience ; elle est vécue en soi. Ainsi, bien que l'immobilité et le changement soient opposés, il ne faut pas définir l'un par la négation de l'autre. Ce sont, par essence, des perceptions indépendantes. À tout instant, je peux percevoir des choses statiques, des choses en mouvement, et d'autres encore partiellement ceci et partiellement cela. Les concepts que nous avons de changement et d'immobilité sont des dérivés ultérieurs de ces perceptions. C'est uniquement au niveau conceptuel que le changement et l'immobilité sont corrélés comme étant l'opposé l'un de l'autre.

Il est essentiel de comprendre cette nuance entre perception et concept pour éviter des analyses erronées de l'immobilité et du changement, qui réduisent l'un à l'autre et inversement. De telles analyses relèvent de la théorie et doivent être distinguées des faits expérimentaux de l'immobilité et du changement. Ces théories ne sont pas nécessaires pour prouver l'existence de l'immobilité ou du changement : leur existence est déjà établie par l'observation directe à chaque instant. La simple apparition de l'immobilité et du changement suffit à justifier les concepts respectifs d'immobilité et de changement.

Il suffit que l'immobilité *paraisse apparente* pour admettre catégoriquement son existence ; et il suffit que le changement *paraisse apparent* pour admettre catégoriquement son existence. Leur justification est pré-conceptuelle, phénoménologique et antérieure à toute hypothèse épistémologique ou ontologique. Cela reste vrai, même si, à un stade plus avancé de la connaissance, nous émettons l'hypothèse que les phénomènes apparemment statiques sont en réalité sous-tendus par le changement et donc essentiellement illusoires, ou inversement que les phénomènes apparemment changeants sont en réalité sous-tendus par l'immobilité et donc essentiellement illusoires.

Nous devons admettre cette position ; sinon, nous ne serions pas en mesure d'expliquer pourquoi ni comment les choses *apparaissent à la fois* statiques et changeantes.

Ainsi, bien que la table que je regarde en ce moment semble parfaitement statique, la science m'apprend qu'en réalité, à des niveaux microscopiques de plus en plus fins, elle est composée de molécules, elles-mêmes constituées d'atomes vibrants, réductibles à des particules subatomiques en mouvement, etc. Même en admettant la validité de cette théorie scientifique, je dois reconnaître que, selon ma perception, la table apparaît statique. La connaissance conceptuelle que la science m'apporte à son sujet *ne remplace pas* ma connaissance perceptive, mais la complète.

De même, bien que je puisse affirmer, à un niveau plus profond encore, que les changements postulés par la science ne sont eux-mêmes que quelques-uns des mouvements d'une même trame universelle de l'être, une telle philosophie moniste ultime ne doit pas être interprétée comme

invalidant le fait observé du changement des phénomènes au niveau perceptif, ni le fait conçu du changement dans les descriptions scientifiques de ce qui se passe sous la surface des phénomènes statiques ou changeants. Le monisme est une philosophie, une construction théorique, destinée à expliquer [218], et non à nier, les faits du changement.

De plus, si par la méditation nous parvenons finalement à une expérience directe de l'unité essentielle et du repos de toutes choses, une telle expérience mystique ne saurait être considérée comme annulant les expériences de changement et d'immobilité de niveau inférieur, ni les théories relatives à ces expériences.

Il convient également de noter que tous les commentaires précédents peuvent être appliqués à l'uniformité et à la variété, à la paix et au conflit, à l'éternité et à la temporalité, et à toutes ces dualités fondamentales. À aucun niveau d'existence ou de connaissance, les niveaux supérieurs, inférieurs ou adjacents ne sauraient être considérés comme éradiqués ; ils coexistent tous. Tout cela peut paraître paradoxal, mais c'est la seule voie possible pour concilier les différences.

---

[218] Par exemple, le monisme pourrait expliquer les différences entre matière, esprit et âme en postulant différents degrés ou formes de mouvement. En considérant la structure ultime de l'existence comme une mer, la matière pourrait être représentée par de grandes vagues et des courants, l'esprit par de petites vibrations, et l'âme par des rotations. Par une telle analogie, on peut se représenter approximativement comment ces trois « substances » peuvent être à la fois très différentes et fondamentalement identiques. (Cet exemple n'a pas pour but d'exclure la possibilité d'autres modèles, potentiellement meilleurs.)

# 15. l'impermanence

*L'homme est comme un souffle ; ses jours sont comme une ombre qui passe* . (Ps. 144)

la fugacité [219]de l'existence terrestre ; cependant, l'affirmation « tout est transitoire » (ou une expression similaire) est erronée, car le terme « tout » inclut formellement l'affirmation elle-même, sous-entendant sa propre fugacité, alors que cette affirmation se veut une loi immuable – il y a donc contradiction. Cette contradiction s'évite en nuançant simplement l'affirmation : « tout *dans ce monde* est transitoire », ce qui implique qu'au-delà du domaine des phénomènes matériels et mentaux, il existe une forme de stabilité.

L'existence d'une constance sous-jacente ou transcendante est admise par les bouddhistes lorsqu'ils évoquent le « fondement originel de l'être » ou notre « nature de Bouddha » ; mais ils adhèrent simultanément à l'idée de la transience universelle. Ce dogme est fondamental pour beaucoup, même si, acculés, certains reconnaissent l'existence de « deux vérités » : la vérité de la transience dans ce monde et la vérité de la permanence dans l'au-delà.

Autrement dit, tandis que le monde de la matière et de l'esprit (connu par la perception sensorielle et mentale) est effectivement impermanent, le monde de l'esprit (connu par la conscience intuitive) est exempt de changement.

Prenons l'exemple d'une voiture. Si l'on raye sa peinture ou que l'on change une de ses roues, s'agit-il d'une autre voiture ou de la même voiture ? On continuerait généralement à la considérer comme « la même voiture », en précisant simplement que sa peinture a été rayée ou qu'une de ses roues a été changée. Mais si tel est le cas, alors si l'on changeait successivement toutes ses pièces, on qualifierait une voiture complètement différente de « même voiture », alors même qu'il ne reste plus aucune de ses pièces à la fin du processus !

Ce type d'analyse révèle l'absurdité de nommer les objets matériels – ou mentaux – comme s'ils étaient constants, alors qu'ils ne le sont jamais. Dès lors, une question se pose : où tracer la limite ? Combien de changements permettent de considérer la voiture comme un individu « identique », et combien nous obligent à la considérer comme un individu « différent » ? Toute réponse proposée serait, de toute évidence, parfaitement arbitraire !

Cette intuition était au cœur de la doctrine du Bouddha selon laquelle les objets phénoménaux ne sont que des assemblages sans essence permanente. Il n'existe pas de « fantôme » de la voiture sous-jacent à une voiture individuelle apparente, qui demeurerait présent malgré le changement inévitable et invariable de ses composants. Il en va de même pour chaque pièce de la voiture : une roue, par exemple, n'est qu'un assemblage de morceaux de métal et de caoutchouc. Il n'existe aucun phénomène concret que l'on puisse désigner et appeler « la voiture » ou « la roue ». On

---

219 *Anitya* en sanskrit.

peut dire la même chose des objets mentaux, c'est-à-dire des souvenirs, des imaginations, des anticipations et des rêves.

Il s'ensuit que nommer les objets matériels et mentaux est un acte conventionnel qui ne résiste pas à l'examen critique. L'objet individuel *paraît* « le même » à chaque instant, car nous concevons *une similarité* entre nos perceptions successives. Mais cette similarité est une vérité abstraite, rendue possible par notre capacité à comparer les perceptions et à trouver des points communs entre elles. Ce n'est pas une vérité concrète : il n'existe aucune unité phénoménale sous-jacente. Ainsi, et en ce sens, l'apparence d'identité est une illusion et non une réalité.

Il convient toutefois de noter que cet argument n'est pas entièrement convaincant. En effet, il repose sur une extrapolation d'une limitation épistémologique (notre incapacité à percevoir une essence) à une présupposition ontologique (l'absence d'essence). Ceci est présenté comme une déduction, alors qu'il ne s'agit que d'une simple hypothèse. Or, la logique inductive nous permet toujours de proposer la contre-thèse de l'existence d'une forme d'unité, pourvu que nous apportions des preuves et des arguments plus convaincants à son appui.

Deuxièmement, on peut souligner que lors du passage d'une composition de l'objet à une autre (par exemple, une voiture avec une roue usée, puis avec une roue neuve), il existe une certaine continuité, notamment par le *chevauchement* de certaines pièces (certaines parties de la voiture semblent inchangées). On ne pourrait pas changer *toutes* les pièces de la voiture *d'un coup* et qualifier la nouvelle configuration de « même » voiture (c'est-à-dire la même voiture, même si le type de voiture est identique) ; les éléments constitutifs initiaux devraient instantanément disparaître et être « remplacés » par un nouvel ensemble d'éléments constitutifs – et même alors (si l'on pouvait prouver que cela s'est effectivement produit), on hésiterait à qualifier les deux incarnations de « même » voiture.

Cela est du moins vrai pour la matière ; autrement dit, dans notre expérience de la matière, nous ne rencontrons pas d'éléments complexes qui apparaissent ou disparaissent instantanément, ni qui se transforment en quelque chose de complètement différent. Ce genre de comportement imprévisible se rencontre cependant dans les rêves et les rêveries – car, dans le domaine mental, nous sommes libres de *considérer* une chose comme « identique à » une autre. Pourtant, même si les scénarios mentaux sont arbitraires, il ne s'ensuit pas que ce que nous considérons comme identique soit réellement égal.

La question suivante serait de savoir s'il existe ***des primaires irréductibles*** , c'est-à-dire des phénomènes (matériels ou mentaux) qui ne sont pas eux-mêmes composés d'autres phénomènes. Certains philosophes bouddhistes (de l'école Abhidharma) ont insisté sur l'existence de constituants initiaux (appelés en sanskrit *svabhaha* , « être propre » ou « nature propre » [220]) à partir desquels toutes les autres choses du monde sont construites ; tandis que d'autres (principalement de l'école Mahayana) ont opté pour l'idée que la subdivision de la matière et de l'esprit en constituants plus simples est infinie.

---

220 Je trouve exaspérant la façon dont beaucoup répètent pieusement l'expression « nature intrinsèque » comme si elle avait une signification claire et établie. Elle est loin d'être simple, et ne peut donc même pas servir de critère logique comme le font certains bouddhistes.

La première opinion peut être comparée à l'atomisme [221]de l'Antiquité et des débuts de la science moderne, et la seconde aux approches plus récentes de la science moderne, qui s'enfoncent toujours plus profondément dans la matière et n'en trouvent jamais de fin.

Je tiens à préciser que, contrairement aux affirmations courantes de ses détracteurs, la logique dite aristotélicienne ne dépend pas de la croyance en des « essences » pour sa validité. Le terme est, pour commencer, ambigu : se réfère-t-il à des particuliers concrets (c'est-à-dire des phénomènes premiers irréductibles) ou à des abstractions (c'est-à-dire une commensurabilité conçue) ? Si par essences nous entendons des abstractions, il est clair que la logique serait inutile et impossible sans elles. Mais si nous entendons par là des constituants premiers concrets, les lois de la pensée sont tout aussi applicables, qu'on les affirme ou qu'on les nie. Elles ne préjugent pas du résultat de la subdivision à l'infini, mais elles éclairent certains raisonnements potentiellement absurdes.

D'une part, la conception de la subdivision infinie semble nihiliste poussée à l'extrême, et certains l'ont d'ailleurs adoptée, en concluant que le néant (ou le « vide ») est à la base de tout être. Mais une telle conclusion est non seulement paradoxale, mais aussi injustifiée par les prémisses. Car même si l'on découvre indéfiniment des constituants plus petits ou plus simples, il ne s'ensuit pas que ces constituants disparaissent un jour. C'est un sophisme, au même titre que l'idée que la divisibilité infinie de l'espace implique des subdivisions sans extension, ou qu'une infinité de zéros puisse donner une valeur supérieure à zéro.

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

Pour affirmer la vacuité comme une certitude, il faudrait être littéralement et manifestement *omniscient* , connaissant la physique, la chimie, la biologie, la psychologie et tout le reste avant même toute tentative empirique. On ne peut subdiviser quelque chose si l'on ignore en quoi ; par exemple, pour dire que la lumière blanche est un mélange de différentes couleurs, il faudrait avoir expérimenté avec un prisme.

*expérience* unique , car elle est définie par la négation comme l'absence d'« essence » (ou de « nature propre »). La négation est un acte fondamental de la raison ; elle n'est jamais vécue directement, ni un phénomène positif. Ainsi, pour affirmer que ce que le Bouddha a vécu est

---

221 Le terme « atome » signifie littéralement « qui ne peut être divisé davantage » ; il est ici employé au sens générique, et non dans le sens spécifiquement matériel que lui prêtaient Démocrite ou Dalton. L'atomisme postule l'existence de constituants irréductibles de la matière (et, pourrait-on ajouter, de l'esprit), dont les mouvements et les combinaisons permettent d'expliquer toutes les entités et tous les états du monde matériel (et, par analogie, du monde mental). Si les atomes ont eu un commencement, ils sont tous apparus simultanément ; et s'ils ont un jour une fin, ils disparaîtront tous ensemble ; de sorte que, depuis l'origine du monde et aussi longtemps que celui-ci existe, ils sont en réalité innés, inconditionnés et indestructibles. Cette hypothèse soutient que les atomes, bien que potentiellement de variétés différentes, ne subissent aucune modification qualitative, ni augmentation ni diminution quantitative, mais se déplacent simplement.

précisément la vacuité, il faudrait attribuer un caractère positif à la vacuité ; autrement, il faudrait admettre que sa faculté rationnelle était impliquée.

Une autre erreur inhérente à cette conception réside dans l'idée que les « relations » seraient d'une certaine manière plus réelles que les choses (ou les non-choses) auxquelles elles sont censées se rapporter. On affirme que rien n'existe par soi-même, mais que tout existe en dépendance d'autres choses ou de tout le reste (théorie de la codépendance ou de l'interdépendance) – or, les relations de dépendance causale dont il est question ici semblent supposer une existence indépendante ! En apparence, l'emploi d'un vocabulaire « solide » donne l'impression que les dépendances de toutes choses les unes envers les autres justifient leur prétendue vacuité – mais si l'on applique la même analyse à ces suppositions relationnelles, tout se retrouve sans fondement.

Ceux qui adoptent ce point de vue ne réalisent pas qu'ils emploient le terme « choses » sans pour autant englober les « dépendances », c'est-à-dire dans un sens moins étendu qu'il n'y paraît. En examinant de plus près leur perspective, on constate que par « choses », ils entendent les objets concrets de l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes, tandis que par « relations » entre les choses, ils désignent des abstractions introduites par la conception. Leur thèse est donc, en définitive, que les concepts sont plus « réels » que les perceptions ! C'est l'exact opposé de la logique inductive, pour laquelle les données phénoménales précèdent et justifient tout ordre et toute organisation rationnelle.

Une perspective plus crédible, qui concilie ces deux thèses, consiste à postuler une forme de monisme – c'est-à-dire que toutes choses sont expressions d'une même chose. Il n'est pas nécessaire de considérer cette matrice ultime de l'être comme littéralement substantielle, à l'instar des alchimistes d'antan qui parlaient de *prima materia* . Sur le plan matériel, l'idée d'un « éther » (une sorte de fluide cosmique) s'est révélée intenable face à la constance de la vitesse de la lumière ; et l'idée de « champs » qui l'a remplacée demeure assez abstraite et nécessite une clarification ontologique.

Quant à la substance de l'esprit, on pourrait la considérer comme une matière raréfiée, ou inversement, mais cette question reste à trancher. L'un des problèmes que pose ce type d'équation est que l'on croit généralement que l'« esprit » (c'est-à-dire la substance des objets mentaux, comme les souvenirs, les rêves, les imaginations et les anticipations) dépend davantage de la conscience et de son sujet que la « matière ».[222]

En tout état de cause, il faut postuler une forme d'unité ultime de tous les phénomènes. Dans ce modèle moniste (par opposition aux hypothèses pluraliste et nihiliste), la variété et la variabilité

---

222 Les objets matériels semblent plus indépendants de leurs observateurs que les objets mentaux, car deux personnes ou plus peuvent voir le même objet matériel (il appartient au domaine public) et, lorsque l'une cesse de l'observer, les autres continuent de le voir. En revanche, un objet mental n'est vu que par une seule personne (il appartient au domaine privé) et n'existe pas si cette personne ne le voit pas. Alors qu'un objet matériel n'est apparemment pas le produit d'un observateur ou d'un système nerveux, un objet mental est considéré comme volontairement produit par son observateur, ou du moins par le cerveau associé à cet observateur. Notons toutefois que, dans le cas de l'esprit, il est inexact d'affirmer que la conscience affecte son contenu ; le contenu mental est plutôt produit juste avant d'être observé (bien que cette production puisse nécessiter des actes préalables de conscience délibérée). Ainsi, la « subjectivité » en jeu n'est pas extrême : il existe un objet mental en quelque sorte distinct du sujet et de sa conscience de celui-ci.

apparentes du phénoménal ne sont qu'une « expression » de l'Un ultime [223]. Le phénoménal est la surface de l'être, tandis que l'Un en est la profondeur. Quel que soit le mode d'existence de cet Un (qu'il soit conçu comme spirituel ou énergétique), il demeure constant, même s'il engendre des phénomènes variés.

Si « tout est effectivement Un », alors « tous les noms sont faussement sources de division » et « tous les phénomènes sont interdépendants » (ou du moins dépendent tous d'une même source commune). Le monisme devrait donc être acceptable pour les philosophes bouddhistes qui partagent les points de vue décrits ci-dessus. Il l'est également pour leurs critiques, car on peut affirmer qu'au niveau de l'Un, les noms sont faussement sources de division et les phénomènes sont co- ou interdépendants ; mais qu'au niveau pluraliste des phénomènes communs, les noms sont précieux et une dépendance extrême est trompeuse.[224]

Il convient de préciser au passage que l'expression spirituelle de la croyance au monisme est l'équanimité.

---

223 Un tel monisme est peut-être ce que les bouddhistes envisagent dans leur concept de *dharmakaya* , bien que, si on les pressait, ils insisteraient probablement pour assimiler ce fondement originel de l'être au *sunyata* (vacuité).

224 Il s'agit en gros de la doctrine bouddhiste des Deux Vérités.

# 16. Le déni bouddhiste de l'âme

La même analyse que précédemment peut s'appliquer aux êtres humains, mais seulement en partie. Si nous nous identifions à nos expériences corporelles et mentales, nous en concluons que nous sommes, nous aussi, des êtres composites dépourvus d'essence ! La plupart des bouddhistes s'arrêtent là et affirment que, par conséquent, nous n'avons pas de soi. Mais ils commettent une erreur, car il est erroné de limiter notre expérience humaine à ses seules manifestations matérielles et mentales [225]; nous sommes manifestement conscients de bien plus que cela. Nos expériences spirituelles doivent également être prises en compte – et, dans ce cas, nous devons admettre que nous pouvons prendre conscience de notre « soi » (ou esprit ou âme) (par un mode d'expérience que l'on peut appeler aperception ou intuition).

En réalité, les bouddhistes souscrivent à ce point de vue lorsqu'ils admettent que nous sommes potentiellement ou ultimement tous des bouddhas [226]– ce qui revient à reconnaître l'existence de l'âme, même si la plupart refusent catégoriquement cette interprétation. Certains affirment catégoriquement que l'âme n'existe pas ; d'autres, plus énigmatiques, disent : « Il y a et il n'y a pas ; il n'y a ni n'est pas [227]. » Logiquement, ces deux (ou plus) positions doivent être considérées comme équivalentes, car leur intention est simplement de montrer qu'il est erroné d'affirmer l'existence de l'âme.

Mais insistons : nos corps et nos esprits sont des entités composites et éphémères, comme les voitures ou les rêves, mais nous nous distinguons par le fait que nous possédons un moi relativement permanent. (Je dis « relativement permanent » pour souligner que l'âme individuelle ne doit pas être considérée comme absolument éternelle, bien que la source commune de toute

---

225 Comme nous l'avons déjà souligné, dans *la Phénoménologie* (chapitre V) et dans *les Méditations* (chapitre 12), les termes « soi », « conscience » et « esprit » sont parfois considérés comme équivalents dans le bouddhisme, et parfois employés avec des nuances subtiles. Cette imprécision engendre des théories erronées et laisse de nombreuses incohérences imperceptibles.

226 Je vous donne un exemple (bien que j'en aie rencontré beaucoup d'autres). S. Suzuki écrit : « Il est donc absolument nécessaire que chacun ne croie en rien. Mais je ne parle pas du vide… C'est ce qu'on appelle la nature de Bouddha, ou Bouddha lui-même » (p. 117).

227 Pour être juste, voir Mu Soeng, p. 125. Selon cet excellent commentateur, la doctrine de l' *anatman* n'a jamais été conçue comme une affirmation métaphysique, mais comme un outil thérapeutique. Il explique : « Le Bouddha a répondu à la formulation brahmanique d'une entité permanente, le soi ou atman, par le silence, sans prendre position ni pour ni contre. » Logiquement, cela impliquerait que le bouddhisme considère la question du soi comme simplement *problématique* , sans l'affirmer ni la nier. Cependant, dans mes lectures de textes bouddhistes, j'ai plus souvent rencontré une *négation affirmative* du soi, ou une réponse nuancée (« oui et non », ou « ni oui ni non »), plutôt qu'une simple évitement de la question. Autre remarque importante : l'idée de soi ne doit pas être confondue avec l'idée brahmanique d'un soi *permanent* ; cette dernière est plus spécifique, et la négation de la seconde n'implique pas logiquement la négation de la première. Je soutiens l'idée d'un moi individuel *impermanent* , n'attribuant la permanence qu'au moi universel (c'est-à-dire au transcendant, ou à Dieu). Ces nuances (et bien d'autres) ne doivent pas être négligées.

substance spirituelle – que beaucoup d'entre nous identifient à Dieu [228]– soit nécessairement absolument éternelle.)

Par soi (ou esprit ou âme), nous entendons *le sujet de la conscience* (c'est-à-dire la « personne » qui expérimente, connaît, perçoit, conçoit, sait, etc.) et *l'agent de la volonté et de l'évaluation* (c'est-à-dire la « personne » qui désire, veut, valorise, etc.). Il est important de noter cette définition, souvent ignorée par ceux qui nient l'existence du soi.

Une machine, un ordinateur ou un robot n'a pas de soi – nous (les humains, et au moins les animaux supérieurs) en avons un, c'est évident : nous le savons tous. Ce soi que nous connaissons n'est pas notre ego (un ensemble d'aspects de notre corps et de notre esprit), même si la plupart d'entre nous avons tendance à confondre le soi et l'ego.

Le soi que nous connaissons se manifeste dans chacun de nos actes de cognition, de volonté ou d'évaluation, en tant qu'entité engagée dans cet acte. Bien que non phénoménal, nous sommes parfaitement capables d'en avoir conscience. Bien que non phénoménal, le soi se rapporte aux phénomènes (à ceux de son propre corps et de son esprit, ainsi qu'à ceux qui lui sont extérieurs), soit en en étant témoin (c'est-à-dire par la cognition), soit en étant affecté par eux ou (lorsqu'il les perçoit) influencé par eux, soit en les affectant (par la volonté). Mais, bien que ainsi lié aux phénomènes à divers degrés, il ne s'y identifie pas et ne doit pas être confondu avec eux.

Le rejet bouddhiste du soi est présenté comme empirique : l'expérience corporelle et mentale est examinée avec soin, et seuls des phénomènes passagers y sont observés. Or, je soutiens qu'une telle analyse repose sur des données incomplètes ; elle ne tient pas compte de la conscience intuitive du sujet et de l'agent. Le soi est délibérément ignoré, à la manière d'un préjugé, plutôt que nié par une observation détachée. Le non-soi n'est pas ici une conclusion, mais une prémisse – un dogme, une idéologie.

De plus, il convient de souligner que la négation de tout terme (qu'il s'agisse du terme « soi » ou de tout autre) ne peut logiquement être purement empirique. Nous ne percevons jamais une négation ; nous recherchons seulement, sans parvenir à percevoir, le positif correspondant, et en « inférons » *par induction* que la chose niée est absente. Cette conclusion n'est pas nécessairement définitive ; il s'agit d'une hypothèse qui peut être ultérieurement infirmée par de nouvelles données la contredisant, ou même si une autre hypothèse s'avère plus fréquemment étayée par les faits.

Ainsi, le non-soi ne peut être – comme le présente le bouddhisme – un produit purement empirique de la méditation profonde ; logiquement, sa négativité en fait nécessairement une construction *rationnelle* . Il ne s'agit donc pas d'une vérité absolue, mais d'une simple généralisation, passant de « j'ai cherché avec diligence, mais je n'ai pas trouvé de soi » à « aucun soi n'était à trouver ». Il n'est pas perceptif, mais *conceptuel* ; c'est une thèse comme une autre, sujette au doute et au débat, et qui exige une démonstration (au moins par induction). Si aucune incohérence n'est relevée dans sa contre-thèse, l'idée d'un soi peut également être légitimement défendue.

Ainsi, même si l'on admet que le corps et l'esprit sont dépourvus d'essence, on peut néanmoins affirmer l'existence d'une âme. L'âme n'est pas l'essence même des phénomènes corporels et mentaux, mais une entité distincte, non phénoménale, qui les englobe, les interagit ou les abrite

---

228 Vous trouverez les raisons de cela dans mes *Méditations* , chapitre 8.

[229]d'une manière ou d'une autre. Le corps et l'esprit constituent simplement le terrain de jeu terrestre de l'âme, c'est-à-dire un domaine particulier du monde sur lequel cette âme individuelle [230]exerce des pouvoirs spécifiques de conscience et de volonté.

Ce point de vue rejoint celui des partisans de la vacuité, du moins sur le point que le soi ne doit pas être confondu avec le corps et l'esprit. De plus, le fait que l'âme soit non phénoménale, c'est-à-dire ni matérielle ni mentale, n'exclut pas logiquement qu'elle soit elle aussi « vide » d'essence. Mais, tandis qu'ils affirment que le soi n'existe pas, nous insistons sur le fait que même si (ou même si) l'âme individuelle est vide, elle existe manifestement – tout comme le corps et l'esprit existent manifestement, quoi qu'on en dise.[231]

Il est en tout cas manifestement absurde de dire ou de sous-entendre, comme le font les bouddhistes, qu'un être *inexistant* puisse penser qu'il existe et (après l'éveil) réaliser qu'il n'existe pas ! Un être inexistant ne peut ni penser ni réaliser quoi que ce soit ; il n'est ni une entité ni une chose – il n'est rien du tout. Un être existant, en revanche, peut très bien (comme le font ces bouddhistes existants) penser qu'il n'existe pas, et autres inepties du même genre ! Il n'y a aucune logique dans la conception du non-soi.

L'idée de non-soi peut être perçue comme un soutien au matérialisme (au sens large du terme, qui inclut les phénomènes mentaux dans le domaine de la matière). C'est pourquoi beaucoup y trouvent un attrait aujourd'hui : désireux de rejeter les exigences et les contraintes de l'éthique des religions monothéistes, tout en souhaitant conserver ou intégrer une certaine spiritualité dans leur vie, ils adhèrent au rejet de l'âme.

Il ne s'agit pas ici de nier l'importance cruciale de l' *effacement de soi* dans la méditation et, plus largement, dans le cheminement spirituel. Je partage pleinement l'enseignement bouddhiste selon lequel le moi, à un certain stade, devient un obstacle à l'éveil et doit être véritablement oublié pour contempler les choses telles qu'elles sont.[232]

Mais à mon sens, la thèse du non-soi ne doit pas être prise au pied de la lettre. Je pense que les bouddhistes l'ont formulée comme un *upaya* , un moyen habile [233], pour faciliter l'oubli du soi. Il est plus facile d'oublier ce que l'on croit inexistant que ce que l'on croit existant. Pour autant que je sache (à mon stade actuel de développement), bien que l'incroyance en soi présente certains avantages pratiques, une telle doctrine ne repose pas sur une justification théorique suffisante.

On dit familièrement que notre esprit est « vide » lorsque, pendant un certain temps, il est dépourvu de sentiments et de pensées, ce qui arrive parfois tout à fait naturellement. Dans cet état

---

229 Nous avons tendance à considérer l'âme comme une chose insignifiante, quelque chose d'intime dans le corps, ou tout au plus comme son incarnation. Mais nous devrions au moins envisager la possibilité de l'idée inverse : l'âme serait-elle immense comparée au corps, le corps ne serait-il qu'une infime partie de l'âme, un appendice mineur ? En réalité, notre perception de leur importance relative dépend de l'importance que nous leur accordons, c'est-à-dire de la fréquence à laquelle nous portons notre attention sur l'une ou sur l'autre.

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

231 À mon avis, tout ce qui semble exister existe bel et bien (ne serait-ce que par apparence). Mais est-ce réel ou illusoire ? Ces questions restent ouvertes et dépendent de nombreux facteurs logiques.

232 Le judaïsme souscrit à cette posture épistémologique et éthique, comme en témoigne par exemple cette déclaration du Baal Shem Tov : « Avant de trouver Dieu, il faut se perdre soi-même. » (Extrait d' *un recueil de citations juives.* )

233 En définitive, le bouddhisme ne s'intéresse pas à la philosophie descriptive ; son objectif est notre libération spirituelle. Si une idée s'avère efficace pour atteindre cet objectif, elle est enseignée.

d'esprit, nous sommes généralement moins distraits et pouvons observer ce qui se présente à nous sans intervenir. Parfois, ce vide mental courant est plutôt vécu comme une sorte de détachement momentané, voire d'aliénation par rapport au monde qui nous entoure, comme lorsque notre regard se perd dans le vague et que nous fixons le vide sans rien voir.

Le sens bouddhiste du mot vacuité est bien sûr beaucoup plus complexe, bien qu'il ne soit pas totalement sans lien avec le précédent. Appliqué objectivement, à des choses qui transcendent ou qui relèvent de l'esprit, il signifie qu'elles sont perçues sans recourir à des catégories ou hypothèses superposées. Appliqué subjectivement, le terme implique que le soi est une illusion de la conscience, c'est-à-dire que notre perception d'une âme consciente n'est elle aussi qu'une simple construction mentale.

Mais faut-il accepter cette affirmation bouddhiste sans la remettre en question, ou bien parvient-on à la prouver de manière irréfutable ? Le simple fait que cette doctrine ait été proclamée et reprise par de nombreuses autorités au fil des siècles ne suffit pas à en faire une vérité certaine. Nous devons pouvoir en douter, la questionner et la contester, sans pour autant être traités d’hérétiques ou d’imbéciles.

# 17. L'état des perceptions sensorielles

J'aimerais ici explorer d'autres aspects de la controverse entre matérialisme et mentalisme [234]. Notons que les deux points de vue reconnaissent ici l'existence de phénomènes mentaux : le point de vue mentaliste (ou mentaliste) accepte les phénomènes mentaux à l'exclusion des phénomènes matériels, tandis que le point de vue matérialiste (tel qu'il est compris ici [235]) accepte les phénomènes matériels sans exclure les phénomènes mentaux du monde (bien qu'il en limite l'existence à des « esprits » comme le nôtre).

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

Ces derniers suggèrent que la notion même d'organes sensoriels est erronée, car si l'on suppose l'existence d'une entité connaissant enfermée dans un corps physique doté d'organes sensoriels, par lesquels elle obtient des informations sur d'autres corps physiques, l'information réellement perçue par le sujet n'est pas celle des *objets physiques* supposément en contact avec les récepteurs sensoriels, mais *celle de l'esprit. produits* de tels objets supposés à l'autre extrémité du processus de sensation, c'est-à-dire directement opposés à celui qui connaît.

Si ce que nous percevons réellement n'est pas un objet physique mais une construction mentale de celui-ci, alors tous nos objets de perception sont mentaux et aucun n'est matériel. Autrement dit, même notre corps apparent (y compris les organes sensoriels qu'il semble contenir) n'est en réalité qu'un phénomène mental ; et rien ne permet de supposer que le monde matériel qui nous entoure soit autre chose que mental.

En conclusion, pour clore ce raisonnement, la distinction même entre le mental et le matériel doit être abandonnée, car elle relève de l'absurdité, et seuls les objets mentaux doivent être admis comme réels. Les phénomènes habituellement classés comme matériels sont tout autant mentaux

---

234 Voir également mes commentaires précédents sur cette question, dans *Future Logic* (chapitres 60-62), *Buddhist Illogic* (chapitres 4 et 5), *Phenomenology* (chapitres I-IV), *Ruminations* (chapitre 2, sections 16 et 17) et *Meditations* (chapitre 32).

235 J'ignore tout simplement l'hypothèse « matière seule », connue sous le nom de béhaviorisme en philosophie et psychologie modernes, car cette hypothèse est manifestement non scientifique, puisqu'elle ignore délibérément tous les phénomènes mentaux, les traitant comme inexistants (et non comme de simples formes raréfiées de matière). Les phénomènes mentaux sont des données phénoménologiques et ne peuvent être simplement écartés comme non pertinents. Le fait que nous ne puissions pas, à ce jour, les détecter et les mesurer matériellement ne justifie pas une thèse matérialiste, car cela constituerait un raisonnement circulaire.

que les imaginations (quoique peut-être moins faciles à contrôler). Leur apparence est bien réelle, mais leur matérialité est illusoire. Ainsi, le matérialisme est une philosophie naïve, et le mentalisme est la doctrine correcte.

J'ai toujours soutenu que cet argument sceptique est logiquement *contradictoire* , car il part du principe que le corps et ses organes sensoriels existent matériellement, et aboutit à la conclusion qu'un tel corps et de tels organes sensoriels matériels n'existent pas. Une conclusion ne peut contredire les prémisses sur lesquelles elle repose ; cet argument est donc lui-même logiquement erroné.

Mais je me rends compte que mon contre-argument est peut-être erroné, et je souhaite le réexaminer. Il me semble qu'il est formellement acceptable qu'une conclusion contredise ses prémisses – c'est précisément le sens des propositions paradoxales (simples). Une proposition de la forme « Si P, alors non P » est logiquement tout à fait légitime (à condition qu'elle ne soit pas accompagnée d'une seconde proposition de la forme « Si non P, alors P », car dans ce cas, nous avons un double paradoxe insoluble, c'est-à-dire une contradiction). La conclusion logique de « Si P, alors non P » (seule [236]) est la proposition catégorique « Non P ».

Dans le cas examiné, la prémisse P est « il existe un corps matériel doté d'organes sensoriels » et la conclusion NonP est « cela n'existe pas » – une telle inférence est tout à fait concevable, parfaitement légitime selon les lois de la pensée. Autrement dit, plutôt que de considérer l'argument des sceptiques comme réfutable, on pourrait suggérer qu'ils ont démontré que le matérialisme est intrinsèquement paradoxal et donc contradictoire, et qu'ils ont conclu, à juste titre, que le mentalisme est la seule thèse cohérente des deux.

Cependant, j'ai décelé la faille de ce raisonnement dès le départ, lorsque j'ai soutenu, dans mon ouvrage ***Logique du futur**** (chapitre 62), que la solution à cette énigme consistait à réfuter l'idée que ce que nous percevons, lorsque nous semblons percevoir des objets matériels par les sens, soit des images mentales de ces objets. Je crois qu'il s'agit là de l'erreur de conception concernant la nature de la perception sensorielle, erreur qui conduit inévitablement au scepticisme. John Locke a commis cette erreur, et David Hume l'a rapidement relevée (sans toutefois pouvoir la corriger).[237]

---

236 C'est-à-dire uniquement en conjonction avec « Si non P, alors non-alors P ».

237 Par ailleurs, dans la philosophie occidentale des Lumières (à ne pas confondre avec la notion bouddhiste de connaissance ultime), le mot « sensation » était employé de façon trop vague. On ne faisait guère de distinction entre les sensations tactiles, olfactives et gustatives, d'une part, et les sensations visuelles et auditives, d'autre part.
[Il est à noter que, linguistiquement, nous avons tendance à associer le toucher, l'odorat et le goût. Ainsi, en anglais, « feeling » peut désigner des sensations tactiles (y compris les goûts chaud et froid), des sensations liées aux fonctions corporelles (digestives, sexuelles, etc.), des sentiments viscéraux (corporels ou d'origine mentale) ou des émotions mentales vagues ; et « sensing » peut désigner des sensations physiques ou de vagues intuitions. De même, en français, le mot « *sentir* » correspond non seulement aux verbes « to feel » et « to sense », mais aussi à « to smell » (d'où le mot anglais « scent »).]
Pourtant, les trois premières sensations sont bien plus facilement mal interprétées que les deux dernières. Par exemple, il est beaucoup plus difficile pour nous, humains, d'identifier une personne par le toucher, l'odorat ou le goût que par la vue ou l'ouïe. J'entends par là que les sensations tactiles (etc.) nous renseignent généralement sur l'état *de notre propre corps.* La perception visuelle et auditive *est causée par un élément extérieur* , tandis que la vue et l'ouïe sont *des aspects de l'objet extérieur lui-même* que nous (le sujet) percevons d'une manière ou d'une autre. Du moins, c'est ainsi que les choses nous apparaissent au premier abord. Il nous faut bien sûr passer d'un réalisme naïf à un réalisme plus subtil. En tout cas, chaque mode de sensation a sa valeur, et il ne faut pas les confondre.

Locke était bien intentionné, cherchant à justifier le bon sens ; mais son raisonnement était imparfait et menait inévitablement à la conclusion radicale de Berkeley. Il existe cependant une solution logique à cette difficulté : concevoir les organes des sens comme nous permettant de percevoir les objets matériels *eux-mêmes* , ou (plus précisément) certains de leurs aspects, plutôt que seulement des représentations mentales de ceux-ci. En y réfléchissant, on s'aperçoit que c'est ce que nous supposons généralement faire lorsque nous percevons le monde qui nous entoure.

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

Cette troisième thèse est que la sensation, loin d'impliquer une perception indirecte, rend possible **la perception directe** ( *peut-être en produisant Il s'agirait d'une structure physique dans le cerveau servant de passage à la conscience du sujet pour entrer en contact direct avec l'objet perçu* . Cette thèse n'est pas, de par sa simple formulation, définitivement prouvée, notez-le bien ; mais elle a au moins le mérite de remettre en question la doctrine mentaliste.

Nous nous trouvons ainsi face à deux hypothèses concurrentes, qui semblent toutes deux rendre compte de l'expérience de manière équivalente ; et la question de la matérialité ou de la mentalité des objets de certaines perceptions est donc rouverte. Le débat passe d'une approche déductive (favorisant le mentalisme) à une approche inductive (dans laquelle les deux doctrines sont au moins également concevables).

Je présente ensuite une argumentation plus poussée pour démontrer la pertinence du point de vue matérialiste (de sens commun). Puisque la distinction matière-esprit repose elle-même sur ce point de vue, les mentalistes ne peuvent s'en servir pour déclarer tous les objets mentaux plutôt que matériels. Selon leur conception, une telle distinction n'aurait même pas lieu d'être, et nous ne pourrions pas comprendre les différentes significations de ces deux termes.

De plus, j'ai suggéré que cette distinction pourrait s'expliquer phénoménologiquement, en affirmant que les phénomènes mentaux sont uniquement visuels et/ou auditifs, mais dépourvus d'autres qualités phénoménales. Les phénomènes mentaux correspondent à ceux perçus par la vue et l'ouïe, tandis que les sensations tactiles, olfactives et gustatives semblent n'avoir aucune forme équivalente dans l'esprit. Notre mémoire peut les reconnaître, mais elle ne semble pas pouvoir les reproduire.

---

D'ailleurs, un autre terme vague dans ce courant de pensée est celui d'« idées ». Ce terme a souvent été employé sans discernement, tantôt pour désigner des souvenirs perceptifs, tantôt des projections visuelles ou auditives, tantôt des constructions conceptuelles, verbales ou non. Or, ces différentes « entités » mentales ont des significations très différentes dans la formation du savoir. De toute évidence, les données empiriques ont plus de poids que les productions plus abstraites. Distinguer les différentes sortes de « sensations » et d'« idées » est essentiel si l'on veut évaluer avec précision les constituants du savoir.

Autrement dit, nous percevons peut-être la matérialité grâce aux [238]sensations tactiles, olfactives et gustatives, admettant que le domaine mental soit dépourvu de ces modalités phénoménales spécifiques. Les phénomènes visuels et auditifs sont ambigus, c'est-à-dire qu'ils peuvent être matériels ou mentaux ; mais (je suggère provisoirement) les autres modalités sont spécifiquement matérielles.

Une explication possible est que le toucher, l'odorat et le goût sont des sens biologiquement plus fondamentaux, tandis que la vue et l'ouïe se situent plus haut dans l'échelle de l'évolution. Les premiers sont plus qualitatifs et liés au plaisir et à la douleur, et s'appliquent à tout être sensible, tandis que les seconds sont plus spatiaux et temporels, impliquant une forme de vie plus complexe.

Il est également important de noter que les mentalistes estiment que la conscience des objets mentaux nécessite moins d'explications que la conscience des objets matériels. Pour eux, la connaissance par les sens est difficile à expliquer, compte tenu de la distance qui sépare le sujet connaissant de ces objets ; en revanche, les objets mentaux sont plus connaissables car plus proches de nous. Ou, si la distance n'est pas en cause, ils considèrent peut-être que le sujet connaissant est de même substance que les objets mentaux.

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

Considérer les objets mentaux comme étant de même nature que le moi connaissant (parce que l'on a coutume de les regrouper sous l'appellation de constituants de l'« esprit » ou de la psyché) est une erreur. Les objets mentaux tels que les souvenirs, les imaginations ou les idées ne sont pas conscients en eux-mêmes : ce sont toujours des objets, jamais des sujets de la conscience ; par conséquent, on ne peut les assimiler à l'âme qui les connaît.

Quant à la distance : sur quelle base considère-t-on les objets physiques comme plus éloignés que les objets mentaux ? De telles considérations spatiales ne sont possibles que si l’on situe l’âme dans un continuum incluant les objets mentaux et matériels. Or, en réalité, nous ne croyons pas strictement à un continuum commun aux objets mentaux et matériels, bien que certaines projections mentales (hallucinations) semblent parfois occuper le même espace que les choses physiques. De plus, nous ignorons le « lieu » exact de l’âme : est-elle dans le cœur, dans le cerveau, contiguë au corps, extérieure à celui-ci, ou bien se situe-t-elle dans une autre dimension de l’être ?

Il convient d'ajouter que la conscience de soi, c'est-à-dire l'intuition de soi par soi-même, ne diffère fondamentalement pas de ces deux formes de conscience : seuls *les objets* varient dans les trois cas. Autrement dit, que les objets soient de nature mentale, matérielle ou spirituelle, la conscience demeure une relation particulière de même nature. Cette réflexion s'applique également à une éventuelle conscience « transcendantale », c'est-à-dire la conscience de Dieu ou du Fondement Ultime de l'Être : il s'agit toujours de conscience. Quel que soit l'objet en jeu, la conscience reste merveilleuse, mystérieuse et miraculeuse.

---

238 Le toucher, en particulier. Remarquez que l'un des sens du terme « substantialité » est la dureté d'un objet matériel sous l'effet du toucher. Les solides sont les plus substantiels, résistant à toute pression. À l'inverse, du fait de leur malléabilité, les liquides sont un peu moins substantiels, et les gaz encore moins. Mais tous les états de la matière sont également perçus, dans une certaine mesure, par d'autres sensations, comme la chaleur et le froid, etc.

Ainsi, affirmer le mentalisme plutôt que le matérialisme n'est pas aussi significatif pour la théorie de la connaissance qu'il n'y paraît au premier abord. Le gain apparent de crédibilité que confère un tel changement de paradigme s'évapore dès lors qu'on s'intéresse à la question : mais qu'est-ce que la conscience ?

# 18. Le statut des rêves et des rêveries

Avons-nous logiquement besoin d'un cadre de référence absolu auquel comparer tous les autres pour affirmer qu'un cadre de référence est relatif ? Si tel était le cas, la théorie de la relativité de l'espace-temps d'Einstein serait inconcevable. Il ne pourrait prétendre que tous les cadres sont relatifs. Mais il ne fonde pas une telle affirmation sur une *déduction* issue d'un point de vue privilégié. Ce qu'il affirme, c'est que (du fait de la mesure identique de la vitesse de la lumière dans toutes les directions) nous ne pouvons établir de cadre absolu et sommes donc condamnés à considérer tout cadre que nous utilisons comme relatif. Il s'agit d'un raisonnement *inductif* , impliquant une généralisation à partir des connaissances empiriques existantes.

Il demeure concevable que, dans le futur, les scientifiques découvrent d'autres moyens physiques d'établir un référentiel absolu. Le même raisonnement s'applique au principe d'Heisenberg concernant l'impossibilité de déterminer simultanément et précisément la position et la quantité de mouvement d'une particule élémentaire. Ce principe, lui aussi théorique, repose sur des considérations pratiques. Il se fonde sur une généralisation de la négation, passant de « n'est pas trouvé » à « ne peut pas être trouvé ». Or, il reste concevable, même si cela paraît improbable, qu'une telle règle soit abrogée à l'avenir, si l'on trouve un autre moyen d'effectuer les mesures nécessaires.

Ces exemples tirés des sciences physiques peuvent nous éclairer sur une question de métaphysique. Peut-on affirmer logiquement, comme le font certains philosophes, que « tout est illusoire » (ou que « l'expérience de l'éveil n'est qu'un rêve », ou d'autres affirmations sceptiques similaires) ? À première vue, une telle affirmation est contradictoire et donc systématiquement fausse, puisque « tout » inclut formellement l'affirmation elle-même, qui est de ce fait déclarée illusoire. Essayons toutefois d'aborder la question de manière moins déductive et considérons cette affirmation comme le fruit d'une induction.

On peut qualifier une expérience de rêve car on a une autre expérience à laquelle se référer, que l'on considère comme non onirique. Généralement, on réalise *au* réveil : « Ah, je rêvais ! » Exceptionnellement, il arrive qu'on prenne conscience, *pendant* un rêve, qu'on est en train de rêver, et qu'on puisse même se forcer à se réveiller (cela m'est arrivé plusieurs fois). Dans les deux cas, on qualifie notre expérience onirique de « rêve » uniquement parce qu'on a le souvenir d'une autre expérience, celle de l'état de veille. Le concept même de rêve semble reposer sur cette comparaison.

Vraiment ? En comparant l'expérience de l'éveil et celle du sommeil, nous postulons que la première est plus réelle que la seconde, et la qualifions ainsi de « réelle » et la seconde d'« illusoire ». Mais sur quoi repose une telle distinction ? En abordant la question sans préjugés, on pourrait affirmer (du moins dans un premier temps) que les deux expériences sont équivalentes (en termes de distinction entre réalité et illusion), c'est-à-dire qu'il n'y a aucune raison de privilégier l'une par rapport à l'autre. Phénoménologiquement, elles ont la même valeur, le même

statut. Nous ne pouvons déterminer laquelle est plus réelle ou plus illusoire que l'autre, et devons donc conclure que toutes deux sont également incertaines.

Un argument convaincant en faveur de cette thèse est le constat que la plupart des rêves nous paraissent tout à fait crédibles pendant qu'ils nous font vivre des expériences. Cela illustre *notre crédulité naturelle* , notre propension à croire facilement à ce que nous vivons. Constatant notre crédulité naïve pendant notre sommeil, nous pouvons légitimement nous demander si notre crédulité à l'état de veille n'est pas tout aussi absurde, et en venir à penser que notre vie, telle qu'elle nous apparaît, n'est peut-être qu'un rêve.

C’est peut-être là le sens voulu d’affirmations telles que « tout est illusion » : elles suggèrent notre incapacité à trouver un cadre de référence absolu que nous pourrions qualifier de « réalité ». Mais la réponse à une telle objection serait la suivante. Contrairement à ce qu’affirment certains philosophes, nous ne qualifions pas, en pratique, certaines parties de l’expérience de « réalité » et n’en reléguons pas d’autres au rang d’« illusion » avec certitude et définitive. De tels jugements ne sont pas absolus, mais peuvent être remis en question par un raisonnement inductif.

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

Il nous est impossible de distinguer au premier abord la réalité de l'illusion. Nous ne qualifions pas ces notions de réalité ou d'illusion d'un point de vue privilégié et neutre, mais partons du principe que tout ce que nous percevons (semblons percevoir) est réel, et ne qualifions certaines expériences d'illusoires qu'en dernier recours. Et même alors, des preuves ou un raisonnement ultérieurs peuvent nous amener à reconsidérer notre position et à conclure que ce qui paraissait illusoire était réel, et inversement.

La distinction entre ces deux caractérisations de l'apparence relève donc essentiellement d'une conclusion hypothétique et globale, plutôt que d'une prémisse catégorique. Plus nous prenons en compte de données pour formuler de tels jugements, plus ils gagnent en certitude. L'hypothèse de départ est que l'apparence est réelle. Mais cette crédibilité initiale demeure conditionnelle, car elle doit être confirmée et ne peut plus être infirmée.

Cela va de soi, car notre savoir repose uniquement sur nos expériences (physiques, mentales ou non phénoménales) et notre faculté rationnelle (qui nous permet de les trier). Nous disposons de données de départ et d'une méthode, mais il nous faut encore parvenir à la certitude par un long processus, largement inductif.

Au départ (naïvement), apparence, existence et réalité nous apparaissent comme une seule et même chose. Progressivement (avec une subtilité croissante), nous distinguons les apparences comme des réalités ayant fait l'objet d'une connaissance, et les réalités comme des apparences ayant résisté à l'épreuve du temps, notamment par leur cohérence avec d'autres expériences et avec la logique. Les illusions sont des apparences qui ont échoué à une épreuve ou une autre.

La comparaison et le contraste sont essentiels pour distinguer l'expérience de l'état de veille de celle du rêve. Les premières paraissant plus concrètes et régulières que les secondes, nous les qualifions de « réalité » et les secondes de « rêve ». Il est nécessaire de considérer les deux types d'expériences avant d'établir cette classification, et ce sont les caractéristiques perçues *qui* nous guident vers ce jugement rationnel. Ainsi, la voie reste ouverte à une évaluation ultérieure – par

exemple, si nous découvrons un troisième ensemble d'expériences qui nous semble encore plus réel que les deux précédents.

C'est là l'affirmation du mysticisme : il existerait une réalité supérieure, par rapport à laquelle (lorsqu'on l'atteint par la prophétie, la méditation ou d'autres moyens) l'expérience ordinaire n'apparaîtrait que comme un simple rêve (remarquons le recours à l'analogie). C'est dans ce contexte qu'il devient parfaitement légitime d'affirmer : « tout est illusion », signifiant plus précisément : « tout *ce qui relève de l'expérience ordinaire* est illusoire », c'est-à-dire comparé à tout ce qui relève de l'expérience extraordinaire. Cette proposition est logiquement cohérente, car son intention n'est pas aussi générale qu'il n'y paraît dans sa brève formulation.

Bien sûr, selon la logique inductive, si quelqu'un n'a connu *que* l'expérience du rêve, il devrait considérer cette expérience comme la réalité. De même, celui qui n'a jamais vécu d'expérience mystique est tenu de considérer son expérience ordinaire de l'état de veille comme la réalité.

Il s'ensuit que seule une personne ayant personnellement vécu une expérience radicalement différente peut légitimement affirmer que notre expérience ordinaire s'apparente à un rêve. Quiconque répète ensuite cette affirmation *sans avoir lui-même vécu l'expérience extraordinaire correspondante exprime simplement sa foi (religieuse). La valeur épistémologique d'une telle foi n'est pas nulle, mais elle n'est pas équivalente à celle de l'expérience personnelle. Il s'agit d'une croyance provisoire, d'un acte d'espoir (ou de crainte), fondé indirectement sur l'expérience rapportée* par autrui – et non d'une croyance fondée directement sur sa propre expérience.

Il est à noter que, même sans faire référence à une expérience mystique, on peut affirmer sans se tromper que la majeure partie de notre expérience à l'état de veille s'apparente à du rêve. Car qu'est-ce que rêver en dormant ? Une série de projections mentales ; l'invention de scénarios imaginaires. Et en réalité, c'est précisément ce à quoi la plupart d'entre nous consacrons l'essentiel de notre temps éveillés : nous projetons des images ou des sons mentaux, en visualisant des données soit directement issues de notre mémoire, soit indirectement obtenues par le réarrangement de ces souvenirs. On peut donc affirmer à juste titre que nous rêvons, même si nous parlons de rêverie.

En fin de compte, les seuls moments où nous *ne* rêvons pas sont ces rares instants où nous sommes pleinement absorbés par *l'ici et maintenant* de l'expérience directe !

Cependant, selon ceux qui affirment avoir vécu une expérience mystique d'une réalité transcendantale, même cet « ici et maintenant » (constitué de phénomènes matériels et/ou mentaux) devrait être considéré comme un rêve. Cette affirmation, d'une métaphysique ou d'une transcendance radicale, postule que toute expérience phénoménale est onirique. Dans cette perspective, les rêves nocturnes sont des fantasmes au sein d'un rêve plus vaste, et l'expérience de l'état de veille fait également partie de ce rêve.

Les gens invoquent naïvement leur corps physique pour étayer leur affirmation de la réalité matérielle, sans tenir compte du fait que, durant leurs rêves, ils sont généralement représentés par une image mentale de ce corps. Si ce corps imaginaire leur paraît crédible pendant le sommeil, pourquoi le corps physique perçu à l'état de veille ne leur semblerait-il pas, lui aussi, crédible à tort ?

La matérialité, et sa distinction avec la mentalité, doit en définitive être comprise comme une hypothèse conceptuelle, que nous pouvons adopter philosophiquement car elle ordonne notre monde d'expérience (quelle que soit sa nature ou son statut) de manière intelligente et cohérente.

Il ne s'agit pas d'un axiome, d'un principe ontologique fondamental, mais d'un principe organisateur ouvert au doute, que nous privilégions généralement en raison de son utilité et de son succès constants, tant sur le plan intellectuel que pratique.

# 19. L'état des conceptions

Le **concept** d'une ou plusieurs choses, appelons-les X, est *la somme totale de toutes les observations, croyances, pensées, connaissances prouvées par induction ou déduction, opinions, représentations imaginaires que nous (individuellement ou collectivement) avons accumulées au fil du temps relativement à* la ou aux choses concernées. – appelons ces événements cognitifs ou intentions : A, B, C, D, etc. Notez bien que l'étiquette « X » fait référence aux objets X, visés par le concept de X, et non à l'appareil mental ou à l'idée par lesquels nous connaissons ou pensons connaître ces objets.

Bien que l'on dise couramment que X « contient » A, B, C, D…, un concept ne doit pas être perçu comme un réceptacle contenant un certain nombre d'entités mentales pertinentes, à l'instar d'un panier rempli de pommes et d'oranges. Il est plus juste de le concevoir comme un ensemble de flèches pointant vers divers phénomènes perçus, objets d'intuition et abstractions connexes, qui, ensemble, influencent notre représentation globale de X. Notre concept de X (un individu ou une espèce) est l'ensemble de nos croyances à son sujet.

Le concept de X ne doit pas être assimilé à sa définition (comme le font les kantiens), et encore moins au nom « X » (comme le font les nominalistes). Le nom n'est qu'une étiquette, physique ou du moins mentale, qui nous permet de nous concentrer plus facilement sur le concept, ou plus précisément sur son contenu (c'est-à-dire les objets qu'il désigne). Quant à la définition, elle ne représente pas la totalité de X, mais se compose d'une ou plusieurs *caractéristiques exclusives et universelles* de X (par exemple, A), parmi d'autres (à savoir B, C, D, etc., qui peuvent également être distinctives et toujours présentes, ou non). Un aspect est choisi comme définissant, car cela facilite les processus de pensée complexes. La définition est donc à la fois empirique et rationnelle.

La définition « X est A » n'est donc pas une tautologie, mais contient une information. Elle repose sur deux propositions : la prédication « X est A » et l'affirmation « A est la définition de X ». Cette dernière est une proposition *additionnelle* ; elle implique la première, mais la réciproque n'est pas vraie. Nous pouvons savoir que X est A sans pour autant penser, ou en pensant à tort, que A est la meilleure définition de X. Notre conception de X serait égale à A si tout ce que nous savions ou pensions de X se limitait à A ; un tel scénario est manifestement très improbable, bien qu'une telle lacune d'information soit théoriquement concevable. En pratique, notre conception de X inclut bien plus, à savoir B, C, D, etc.

Le concept d'homme ne découle pas de la définition d'« animal rationnel », mais de *l'expérience accumulée* des hommes. La définition n'est qu'une proposition ultérieure, par laquelle nous tentons de saisir l'essence de la virilité – ou du moins, de l'humanité. La définition proposée est elle-même un produit de l'expérience, et non une construction *a priori* ou arbitraire. Il se peut que nous ayons longtemps une conception vague de X, sans en avoir trouvé de définition adéquate. Lorsqu'une définition est finalement trouvée, elle n'est pas nécessairement définitive. Il s'agit

d'une hypothèse. Elle pourrait s'avérer inadéquate (par exemple, si des animaux rationnels étaient découverts sur d'autres planètes), auquel cas il faudrait proposer d'autres critères de différenciation, voire une définition entièrement nouvelle de l'homme.

Notons au passage qu'une **tautologie** se produit lorsque le prédicat est déjà *explicitement* mentionné dans le sujet, ou le conséquent dans l'antécédent. Ainsi, « X est X », « XY est Y », « si X, alors X », « si X + Y, alors Y » sont toutes des tautologies. Il ne s'ensuit pas que de telles propositions soient considérées par la logique comme nécessairement *vraies* . Leur vérité dépend de l'existence réelle du sujet ou de la vérité de l'antécédent. Car il est clair que ce dernier peut être purement imaginaire ou hypothétique, comme par exemple dans « les licornes ont une seule corne ». Ainsi, une tautologie n'est pas une preuve de vérité.

De toute évidence, une définition comme « l'homme est un animal rationnel » n'est pas tautologique au sens strict. Certains considèrent néanmoins la définition comme une forme implicite de tautologie, par extension du concept. Ceux qui adoptent cette position estiment que le concept défini est identique à sa définition. Je ne partage évidemment pas cet avis, pour les raisons déjà évoquées. Il convient toutefois de noter que si la tautologie ne constitue pas une preuve de vérité dans le cas des tautologies explicites, comme nous venons de l'expliquer, cela est d'autant plus vrai pour les tautologies implicites.

Par la définition, nous tentons d'identifier l'« **essence** » des choses. L'essence d'une chose concrète est rarement, voire jamais, elle-même concrète, c'est-à-dire empiriquement évidente. Dans la plupart des cas, les essences sont des *abstractions* . Nous ne pouvons produire une image mentale unique, ni une Idée platonicienne de l'homme, qui représenterait ou refléterait tous les individus. Nous ne faisons qu'orienter la notion générale de virilité en définissant les hommes comme des animaux rationnels, sans pouvoir la concrétiser. Les termes constitutifs « rationnel » et « animal » sont eux-mêmes tout aussi, voire plus, abstraits. Cette importante observation se comprend mieux à la lumière des concepts géométriques.

Le concept de triangle englobe tous les triangles possibles, physiques ou imaginaires, ceux déjà vus et ceux à venir, ainsi que toutes leurs propriétés apparentes et leurs interrelations. Si je vous demande quelle est l'essence d'un triangle, vous imaginerez et dessinerez probablement un triangle particulier. Mais ce n'est pas l'essence ; c'est *un exemple* , une simple illustration. Il n'existe pas de triangle concret contenant tous les triangles possibles. L'essence de la triangularité n'existe pas concrètement ; ce n'est qu'une abstraction, une construction verbale ou intentionnelle. Autrement dit, par « essence » d'un triangle, nous entendons « ***ce qui est particulièrement commun à tous*** les triangles », mais nous savons que nous ne pouvons pas produire mentalement ou physiquement une telle entité.

L'essence, dans de tels cas, n'est donc qu'une chose désignée au loin, dans la brume. Nous ne pouvons la produire concrètement, mais tout au plus un triangle particulier. Nous pouvons certes définir ce triangle comme « une figure géométrique composée de trois lignes qui se rejoignent à leurs extrémités », ou quelque chose d'approchant. Mais une telle définition verbale occulte encore le concept de « ligne », qui, lui-même, ne peut être concrétisé que par l'exemple ; elle ne fait que se décharger de sa responsabilité. Elle réduit le problème (de l'essence triangulaire) à un autre (celui de l'essence linéaire), sans pour autant le résoudre. C'est peut-être pourquoi de nombreux logiciens et philosophes optent pour le nominalisme. Mais nous ne devons pas pour autant sombrer dans le scepticisme.

La connaissance rationnelle repose sur l'hypothèse que les éléments qui *nous semblent avoir* « quelque chose de distinctif en commun » *en ont effectivement* un. Nous extrapolons de l'apparence à la réalité, du moins hypothétiquement – c'est-à-dire en partant du principe que si jamais nous trouvons une observation précise ou une raison logique qui l'exige, nous requalifierons l'apparence en illusion. Cette pratique n'est autre qu'une *application du principe d'induction* à la question de la conceptualisation. Il est logiquement impossible de réfuter ce principe sans s'y appuyer explicitement ou implicitement, puisque tout raisonnement de ce type est, en fin de compte, inductif. De même, étant elle-même conceptuelle, toute théorie qui remet en cause notre croyance en l'existence d'abstraits est facilement discréditée et rejetée.

L'essence d'un individu est ce qui est conçu comme demeurant en lui à travers tous ses changements possibles ; l'essence d'un genre est ce qui est conçu comme étant partagé par toutes ses instances possibles. De plus, dans les deux cas, l'essence doit se trouver dans cette chose ou ce genre de choses, et dans aucun autre. Or, bien que nous ne puissions généralement, voire jamais, désigner empiriquement quoi que ce soit qui corresponde à cette définition de l'essence, nous supposons que chaque chose ou genre possède un tel noyau, *car autrement nous ne pourrions pas la reconnaître comme une seule et même* chose ou un seul et même genre. Nous fondons cette supposition sur notre faculté d'intuition des similitudes et des différences. Grâce à cette intuition, nous « indiquons » une essence – bien que nous n'en fassions pas l'expérience directe.

Puisque les choses similaires (l'individu à différents moments ou les exemples épars du même genre) semblent pointer *dans la même direction* , nous en déduisons par extrapolation qu'elles pointent *vers quelque chose* de commun (l'essence apparente). Cela constitue une sorte de réification – non pas en quelque chose de concret, mais en quelque chose d'« abstrait ». Il y a donc une part de vérité dans ce que disent les philosophes bouddhistes, à savoir que les essences sont « vides ». Cependant, nous ne devons pas, comme certains d'entre eux, tirer de cette vacuité la conclusion négative que les essences « n'existent pas réellement ». Car nous pouvons, comme nous l'avons déjà mentionné, nous appuyer sur le principe d'induction pour justifier notre inférence. Pourvu que nous ne confondions pas existence abstraite et existence concrète, nous ne commettons aucune erreur.

On peut appeler cette connaissance des essences *conception ou intuition conceptuelle* . Cela implique que, de même que nous possédons des facultés cognitives de perception des phénomènes concrets et d'intuition des phénomènes concrets non phénoménaux, nous possédons également une faculté cognitive de conception grâce à laquelle nous « voyons » les similitudes et les différences entre les objets. Il est important de noter que cette intuition n'est pas considérée comme toujours vraie – elle peut très bien être fausse *parfois* , mais on ne peut la déclarer toujours fausse sans contradiction. Sa véracité est en principe vérifiée par le principe d'induction, exactement de la même manière que la véracité de l'expérience est vérifiée en principe. Autrement dit, nous pouvons supposer, dans un cas donné, que cette intuition conceptuelle est vraie, à moins qu'il n'existe une raison expérimentale ou rationnelle de la considérer comme fausse.

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

# 20. Les lois de la pensée en méditation

De nombreux commentateurs contemporains considèrent généralement que les trois lois de la pensée [239]ne concernent (au mieux) que le discours rationnel, et sont totalement étrangères, voire contraires, à la méditation et a fortiori à son aboutissement, l'éveil. Rien n'est plus faux, comme nous allons le démontrer.

Les lois de la pensée sont principalement des impératifs moraux pour celui qui pense, lui enjoignant d'adopter certaines attitudes cognitives dans tous ses processus de pensée. Elles l'invitent à déployer un effort afin de garantir l'efficacité et la précision maximales de sa pensée. L'aspect métaphysique des lois de la pensée est à la fois un substrat et un aboutissement de cet aspect pratique.[240]

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

   Dans *la pensée discursive* , cela signifie : faire face aux faits ; les observer et les analyser ; admettre la factualité des apparences en tant que telles et celle des arguments logiques qui s'y rapportent ; accepter l'état des choses (ou du moins leur apparence actuelle), c'est-à-dire ce qu'elles sont, quoi qu'il arrive ; et ainsi de suite.

   De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent également à *la pratique de la méditation* , qui requiert **conscience** , réceptivité et lucidité. L'antithèse de ces attitudes est l'évitement, les préjugés et l'obscurantisme, qui engendrent « paresse et torpeur » [241].

   Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination* , cela s'exprime (selon certaines sources) comme la conscience de la « telle-essence » (ou « telle-essence ») de la « réalité ultime ».

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

   Dans *la pensée discursive* , cela signifie : tout en accordant initialement du crédit à toutes les apparences prises individuellement, ne pas accepter deux apparences contradictoires comme étant toutes deux vraies (ou réelles), mais placer l'une ou les deux dans la catégorie du mensonge (ou de l'illusion) ; chercher à résoudre ou à transcender toutes les contradictions apparentes ; rechercher la cohérence dans ses concepts et ses théories ; rejeter les idées incohérentes comme absurdes et les contradictions internes comme des absurdités intenables ; et ainsi de suite.

---

239 À en juger par les publications et les débats sur Internet à ce sujet.

240 On pourrait également dire que ces deux aspects sont « co-émergents », mutuellement significatifs et d'égale importance. Mais je souhaite ici insister sur la dimension psychologique de la question.

241 Voir Kamalashila, p. 253 .

De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent également à *la pratique de la méditation* , qui requiert **harmonie** , équilibre et paix intérieure. À l'opposé, on trouve le conflit, la confusion et la névrose (ou la folie), qui engendrent agitation et anxiété [242].

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

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

   Dans *la pensée discursive* , cela signifie : s'engager dans la recherche et l'étude afin de combler les lacunes de ses connaissances et d'en étendre les frontières ; s'engager dans la spéculation et la théorisation, mais toujours sous la supervision et la direction de la rationalité ; éviter les échappatoires fantaisistes à la réalité, la déformation des faits et le mensonge à soi-même et/ou aux autres ; accepter la nécessité de faire finalement des choix définitifs et de prendre des décisions fermes ; et ainsi de suite.

   De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent également à *la pratique de la méditation* , qui requiert **clarté** , discernement et compréhension. L'ignorance, l'incertitude et l'illusion sont leurs antithèses, engendrant « doute et indécision » [243].

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

Ainsi, je propose que, plutôt que d'abandonner les lois de la pensée lorsque nous passons de la pensée ordinaire à la méditation, puis de celle-ci à l'éveil, nous nous y tenions, tout en admettant qu'elles s'expriment différemment à chaque étape spirituelle. Tandis que dans la pensée discursive, la conscience s'exprime par l'activité intellectuelle, dans la méditation, l'approche est plus douce et plus subtile, et dans l'éveil, nous atteignons la pure contemplation.

Lorsque cette réalisation ultime est atteinte [244], les lois de la pensée ne sont pas transgressées, mais rendues plus évidentes que jamais. L'« Unité » est l'essence même de l'existence ; elle est la strate la plus profonde de l'identité, non une absence totale d'identité. L'« Unité » n'est ni la coexistence ni la fusion des contraires, mais le lieu où toutes les oppositions sont dissoutes ou transcendées. L'« Omniscience » ne nie pas l'expérience et la connaissance ordinaires, mais en offre l'expression et la compréhension les plus complètes. Ce qui, aux niveaux inférieurs de l'être et de la connaissance, paraît obscur, divergent et incertain, devient parfait au niveau le plus élevé.[245]

---

242 Voir Kamalashila, p. 249.

243 Voir Kamalashila, p. 258.

244 Je me fonde sur ma propre expérience, certes limitée, mais aussi sur l'hypothèse logique d'une cohérence entre tous les plans de l'être. Je pense que nombre de personnes plus savantes que moi partageraient les descriptions des plans supérieurs présentées ici.

245 Les philosophes bouddhistes, et plus particulièrement mahayana, insistent souvent sur le fait que le nirvana (l'essence commune de tout être) et le samsara (la multiplicité des apparences changeantes) ne font qu'un. Même en admettant cela, il nous faut rester conscients de leur différence apparente. L'essence même de l'idée philosophique de monisme (« nirvana ») est bien sûr de résoudre les contradictions et les lacunes inhérentes à l'expérience de la pluralité (« samsara »). Parallèlement, l'unité du nirvana est en quelque sorte en conflit avec la multiplicité du samsara. Nous devons, d'une certaine manière, à la fois admettre et ignorer cette tension. En vérité, tout cela demeure, à un certain niveau, un problème non résolu.

Les enseignants ou commentateurs qui affirment que les lois de la pensée sont abrogées dès lors que l'on transcende le discours ordinaire interprètent mal leurs expériences. Soit leur expérience n'est pas une véritable « réalisation », soit leur interprétation de cette réalisation n'est qu'une réflexion erronée a posteriori, à ne pas considérer comme faisant partie intégrante de l'expérience elle-même.

Au lieu des lois d'identité, de non-contradiction et d'exclusion de tout moyen, ils proposent *une loi de non-identité, une loi de contradiction et une loi des moyens inclus !* Selon eux, la réalité ultime est que rien n'a d'identité, que tous les contradictoires coexistent harmonieusement et qu'il peut exister d'autres alternatives qu'une chose et sa négation !

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

Mais ils ne peuvent affirmer que quelque chose soit dépourvu de « nature », car alors, de quoi parle-t-on ? Si cette chose est véritablement inexistante, pourquoi et comment en discutons-nous, et qui sommes-nous ? Ces mêmes personnes admettent certainement l'existence d'une « réalité ultime », ne serait-ce que sous la forme d'un substrat unique, infini et universel [246]. Elles la qualifient de « vide » ou de « néant », mais une telle négation est assurément intenable sans admettre qu'une affirmation positive est niée ; une négation ne saurait être une donnée première.

De même, on pourrait affirmer que « l'impermanence » désigne l'impermanence *d'* une chose et « l'interdépendance » l'interdépendance *de* deux ou plusieurs choses. On ne peut prétendre à une impermanence infinie sans admettre l'existence prolongée, dans le temps, d'une chose, aussi éphémère soit-elle ; et l'on ne peut affirmer à une interdépendance universelle sans admettre l'existence de liens de causalité entre les faits.

On constate ici une fâcheuse tendance à employer les mots sans tenir compte de leurs implications relationnelles. Un autre exemple de cette pratique consiste à parler de « conscience » (ou de perception, de pensée ou de tout autre acte cognitif), sans admettre que cela implique la conscience *de* quelque chose (appelé objet) *par* quelque chose (appelé sujet).

Ceci est fait délibérément, afin de se conformer au préjugé idéologique selon lequel il n'existe pas de soi conscient et rien à connaître. De même, pour éviter d'avoir à mentionner l'agent qui veut agir, la volonté est dissimulée et l'action est présentée comme spontanée ou mécanique. Ils refusent d'admettre que *quelqu'un* puisse souffrir, penser, méditer ou atteindre l'illumination.

On affirme souvent que notre expérience commune du monde est comparable à un rêve comparée à la réalité ultime. Cela sous-entend que les lois de la pensée ne s'appliquent pas dans un rêve. Or, en réalité, même dans un rêve, bien que les images et les sons apparaissent et disparaissent et semblent s'entremêler, il n'y a en fait aucune contradiction si l'on observe attentivement. Quant à

---

[246] Le « grand Soi » ou « océan de permanence », pour reprendre les termes de Dogen (p. 267 ). Notons que Dogen ne nie pas son existence, mais souligne que nous n'y retournons pas *automatiquement* après la mort, contrairement à ce que certains affirment. Nous sommes plutôt sujets à diverses renaissances selon notre karma respectif ; il sous-entend que parvenir à cet état est une réalisation chèrement acquise, et non un don *gratuit* . Certains identifient cette réalité ultime sous-jacente au « *Deus sive Natura* » de Baruch Spinoza (Hollande, 1632-1677). Je tiens toutefois à préciser que je ne souscris pas à l'équation spinoziste entre Dieu et la Nature, qui implique que Dieu, à l'instar de la Nature, est soumis au déterminisme. Pour moi, comme dans le judaïsme normatif, Dieu est le créateur libre et volontaire de la Nature. Il la sous-tend et l'inclut. Elle n'est qu'un produit de son œuvre, une infime partie de lui.

la différence entre l'expérience onirique et l'expérience de l'état de veille, il ne s'agit pas à proprement parler d'une contradiction, puisqu'elles sont vécues comme des domaines d'être distincts.

*La contradiction est inconcevable, sauf dans les mots (ou les intentions)* . Nous ne pouvons même pas l'imaginer *réellement* , au sens défini par Aristote (être et ne pas être à la fois en tout point). Nous pouvons seulement *affirmer (ou vaguement croire)* qu'il y en a une. Certes, nous rencontrons fréquemment des contradictions apparentes, mais cela ne prouve pas l'existence réelle d'une contradiction. C'est une illusion, un conflit entre des interprétations verbales ou leurs équivalents non verbaux.

Nous formulons des théories ; elles font émerger des contradictions ; nous les corrigeons afin qu’elles cessent de présenter ces contradictions. Nous adaptons nos constructions rationnelles à l’expérience. Nous n’inférons pas l’existence d’une contradiction à partir des contradictions de notre savoir. Nous questionnons et corrigeons notre savoir, plutôt que d’imposer nos croyances à la réalité. C’est cela, la raison, la santé mentale. C’est ainsi que progresse la connaissance, à travers cette dialectique thèse-antithèse-synthèse.

# 21. Raison et spiritualité

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

Par exemple, il arrive souvent que des commentateurs aussi reconnus proposent des interprétations divergentes d'un même texte ; néanmoins, leurs deux positions sont considérées comme traditionnelles et vraies afin d'éviter toute suggestion qu'un rabbin important puisse se tromper. Dans de tels cas, on justifie ce point en affirmant que la diversité, voire la contradiction, des perspectives contribue à approfondir et à enrichir la compréhension globale du texte. Dans un contexte non juridique ( *haggadah* ), il n'y a de toute façon pas d'urgence à trancher ; tandis que dans un contexte juridique ( *halakhah* ), la décision est souvent prise à la majorité [247].

De plus, comme je l'ai démontré dans mon *ouvrage *Logique judaïque** , certains principes herméneutiques employés dans le Talmud ne sont pas conformes à la logique syllogistique ; certains aboutissent à une conclusion *absurde* , voire contradictoire. Dans ces cas, l'absurdité se manifeste sur un plan formel, au sein d'un même raisonnement (plutôt qu'en relation avec des approches conflictuelles) ; pourtant, la conclusion est souvent acceptée comme loi, car cette forme de raisonnement (erronée) est considérée comme traditionnelle et d'origine divine.

Il est toutefois intéressant de noter à cet égard qu'il existe une loi talmudique [248]concernant deux personnes qui trouvent un châle de prière et le présentent ensemble au tribunal rabbinique, chacun le revendiquant comme leur propriété (selon le principe du « qui trouve garde ») ; ces personnes ne sont pas autorisées à jurer toutes les deux l'avoir trouvé en premier, car ces serments seraient contradictoires et cela ferait de l'un d'eux au moins un usage vain du nom de Dieu (un péché grave).

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

De même, dans le bouddhisme, de nombreux maîtres insistent sur l'importance de garder les pieds sur terre, même lorsque l'on a la tête tournée vers le ciel. Ils enseignent que la loi du karma ne doit être ni ignorée ni niée [249]– autrement dit, il ne faut pas agir comme si les lois de la nature n'existaient pas et que tout était permis. Agir de manière irresponsable est insensé, voire criminel.

---

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

248 Je ne peux malheureusement pas trouver la référence exacte dans la Mishna pour le moment, mais j'ai entendu deux rabbins en parler.

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

J'y inclurais le respect des lois de la pensée ; car sans la conscience, l'harmonie et la clarté qu'elles imposent, un sain respect de la causalité serait impossible.

Il est important, à ce stade de l'histoire de la philosophie, de comprendre le danger que représente le rejet de toutes les lois de la pensée, ou même de certaines d'entre elles. Face à l'afflux actuel de philosophies orientales, et notamment du bouddhisme, certains aspirants philosophes et logiciens sont tentés (peut-être par suite de lectures superficielles) d'adopter des positions provocatrices, afin de paraître à la mode et avant-gardistes. Mais tout en prédisant que la philosophie occidentale s'enrichira considérablement de cet apport, je mets en garde contre un abandon total de notre rationalité, qui ne peut avoir que des conséquences destructrices pour l'humanité.

La logique est l'une des grandes qualités de l'homme, un aboutissement de l'évolution. Mais il est vrai que la logique seule, sans méditation, sans morale et sans autres valeurs humaines, ne peut révéler le meilleur de l'homme. Prise isolément, elle peut conduire, et conduit parfois, à des conceptions étriquées et stériles, et à des personnalités atrophiées. Mais en dernière analyse, ces personnes sont simplement pauvres d'esprit ; leur état n'est pas imputable à la logique en tant que telle. En réalité, elles la comprennent mal ; elles en ont une vision erronée, généralement trop déductive et insuffisamment inductive.

Les maux actuels de notre société ne sont pas dus à un excès de logique. Au contraire, notre société est de plus en plus caractérisée par l'illogisme. Nombre de médias, de politiciens et d'éducateurs déforment la vérité à leur guise, et les gens se laissent tromper faute de la capacité logique ou de la formation nécessaires pour démasquer les mensonges et les manipulations. La rationalité ne signifie pas être borné, rigide ou fermé d'esprit, comme le prétendent ses détracteurs ; elle signifie, au contraire, s'efforcer d'atteindre ou de maintenir un équilibre spirituel. Renoncer à la raison, c'est s'exposer à la maladie mentale et à la désintégration sociale. Poussée à l'extrême, la déraison serait une recette infaillible pour la folie et le chaos social.

La réponse d'Aristote à l'irrationalité consistait en réalité à entraîner et à perfectionner notre raison. Je ne crois pas qu'il s'agisse de la solution unique et complète à la condition humaine, mais elle fait assurément *partie d'* une solution plus globale. La logique n'est qu'un outil qui, comme tout outil, peut être inutilisé, sous-utilisé, mal utilisé ou détourné de son usage initial. La logique ne peut produire qu'une opinion, mais, comme je l'ai dit précédemment, elle contribue à formuler la meilleure opinion possible compte tenu des connaissances disponibles à un moment et un endroit donnés. Ce n'est pas de la magie : c'est un travail acharné qui exige beaucoup d'études.

Le rationalisme est parfois confondu à tort avec le scientisme, cet état d'esprit rigide et ce système de croyances étroit qui, selon certains, conduit l'humanité à l'impasse spirituelle du matérialisme et de l'amoralité. Partant de cette fausse idée, certains voudraient se débarrasser du rationalisme, le percevant comme un obstacle à l'épanouissement spirituel. Or, la rationalité est au contraire synonyme de santé mentale et d'équilibre. C'est refuser de se laisser abuser par les plaisirs sensuels – ou les chimères spirituelles. C'est rester lucide et ouvert en toutes circonstances.

Il convient ici de souligner l'importance de l'attitude scientifique, au sens le plus noble du terme. D'emblée, il ne faut pas considérer comme données brutes plus que ce que l'on a soi-même vécu. Comprendre intellectuellement les récits d'éveil du Bouddha ou d'autres personnes ne signifie pas avoir soi-même vécu cet événement supposé ; de telles informations indirectes doivent toujours être accueillies avec prudence. Il ne faut pas confondre foi et science ; de nombreuses croyances,

compatibles avec la science, peuvent être acceptées par la foi, mais elles doivent être considérées comme telles.

Il est important de noter que cela ne signifie pas que nous devions nous accrocher indéfiniment aux apparences comme à la seule et ultime vérité. Il se peut fort bien qu'il existe un niveau de réalité « nouménal » au-delà de notre expérience ordinaire et des conclusions rationnelles que nous en tirons habituellement. Néanmoins, nous avons le devoir logique de prendre au sérieux notre expérience et notre raisonnement actuels, jusqu'à ce que nous entrions personnellement en contact avec ce qui est censé se trouver au-delà. Ceux d'entre nous qui n'ont pas atteint le nouménal sont peut-être fondamentalement « ignorants » (selon le bouddhisme), mais nous serions insensés de nier notre expérience et notre logique actuelles avant d'avoir atteint ce niveau de réalité.

La sagesse est une quête humble et permanente. Nombre de philosophes et de mystiques commettent l'erreur de rechercher une réponse immédiate et irréfutable à toutes les questions possibles. Ils ne peuvent accepter la faillibilité humaine et la nécessité de composer avec elle, en s'approchant progressivement de la vérité. Je suggère que, même dans la réalisation ultime, nous sommes tenus d'évaluer notre expérience et de déterminer sa nature.

L'approche phénoménologique et la logique inductive constituent donc une méthode modeste et sans prétention. L'important est de rester lucide en toutes circonstances et de ne pas se laisser emporter par les apparences, ni pire encore par les fantasmes. Même après des expériences méditatives marquantes, il ne faut pas perdre de vue le reste de son expérience, mais évaluer avec soin, le moment venu, ses intuitions dans un contexte plus large. La logique n'est pas un obstacle à la vérité, mais le meilleur moyen de ne pas s'éloigner imprudemment de la réalité. La rationalité est sage.

# 22. Addenda (2010)

1. Concernant le chapitre 10, **sur le discours du Sūtra du Diamant** : bien que sa forme soit paradoxale, il semble intelligible. Comment l'expliquer ? Quelle est la logique sous-jacente qui permet d'accepter un tel discours malgré ses imperfections formelles ? Je peux répondre à cette question en me référant à un autre exemple de discours similaire, inspiré dudit sūtra. Dans *L'Enseignement Zen de Huang Po* (pp. 64-65), on trouve le discours suivant, traduit par John Blofeld : « La doctrine fondamentale du Dharma est qu'il n'y a pas de dharmas, et pourtant cette doctrine du non-dharma est en elle-même un dharma ; et maintenant que la doctrine du non-dharma a été transmise, comment la doctrine du dharma peut-elle être un dharma ? » (Blofeld explique avoir introduit le mot « doctrine » à la place de « dharma » pour éviter toute confusion avec la phrase chinoise originale.)

Pourquoi cette affirmation est-elle en quelque sorte intelligible ? Permettez-moi de la reformuler légèrement (crochets ajoutés) : « La doctrine fondamentale du Dharma est qu'il n'existe pas de dharmas [verbaux], et pourtant, cette doctrine du non-dharma est en elle-même un dharma ; et maintenant que la doctrine du non-dharma a été transmise [sans paroles], comment la doctrine du dharma peut-elle être un dharma [verbal] ? » Autrement dit, la transmission non verbale du dharma *ne peut* être remplacée par une transmission verbale, telle que les paroles présentes. De telles paroles peuvent seulement parler de la transmission du dharma ou la décrire quelque peu, mais sont incapables de s'y substituer. La transmission du dharma demeure possible *uniquement* de manière non verbale. Comme on peut le constater, le paradoxe ne provient que d'une verbalisation maladroite (voire d'une propension aux énoncés paradoxaux). L'idée sous-jacente (que la transmission de l'esprit du Zen ne peut se faire efficacement que sans paroles) n'est pas paradoxale. C'est tout à fait intelligible (il n'y a certainement aucune nécessité naturelle qu'une simple description puisse faire l'affaire) et cela peut même être verbalisé sans paradoxe (comme cela a été fait ici).

2. Concernant le chapitre 18, sur les rêves. Comment se forme **le contenu de nos rêves** ? La plupart des gens considèrent que les rêves sont constitués de souvenirs remaniés de sensations, d'émotions, de sons, d'images et de pensées verbales, avec peut-être une intervention créatrice subconsciente au moment du rêve. Autrement dit, le contenu des rêves est en partie distribué plus ou moins fortuitement par le cerveau, et en même temps façonné en partie par le rêveur grâce à un effort de volonté à demi endormi. Je ne trouve pas cette explication traditionnelle entièrement convaincante. Elle est certes en grande partie vraie, mais je pense qu'elle ne suffit pas à expliquer la complexité des rêves.

En observant mes propres rêves, la variété et la complexité des personnages et des scénarios qui y apparaissent, je suis perplexe : ils me semblent bien plus imaginatifs que tout ce que je peux

produire à l'état de veille. J'imagine qu'il doit y avoir *une influence extérieure* , une sorte de télépathie. Pendant le sommeil, je crois que nos pensées s'entremêlent à celles d'autrui.

# II. Réflexions spirituelles

*« Quand je m'assieds, j'ai envie de rester assis pour toujours. »*

(Shunryu Suzuki, p. 53)

# Book 4. PLUS DE MÉDITATIONS

***« More Meditations »*** fait suite à l'ouvrage précédent de l'auteur, *« Meditations »* . Il propose des méthodes pratiques supplémentaires et des réflexions théoriques sur la méditation et le bouddhisme.

Il aborde également certaines questions souvent passées sous silence concernant le bouddhisme – notamment son historicité, l'idolâtrie, le messianisme et son importation en Occident.

# 1. Allez directement et continuez.

Après avoir préparé un environnement propice à la méditation afin d'éviter toute distraction, installez-vous confortablement. Dès que vous êtes installé, rappelez-vous pourquoi vous méditez : votre objectif est *de méditer* pendant une heure (ou la durée que vous avez choisie) – et non de rêver, de penser à tout et à rien, de laisser libre cours à votre imagination, de réfléchir, de décider, de planifier ou de calculer. Rappelez-vous que la méditation exige *un effort d'attention soutenu* ; il ne s'agit pas de laisser votre esprit vagabonder ou s'assoupir.

Je trouve que cette résolution initiale contre l'agitation mentale et la torpeur permet de gagner beaucoup de temps, optimisant ainsi le temps consacré à la méditation proprement dite. Si vous adoptez cette résolution dès le départ, il est relativement facile de la maintenir.

maintenant *directement* à l'état contemplatif. En principe, il n'est pas nécessaire de recourir à divers artifices pour atteindre l'état de conscience recherché. Si nous pratiquons la méditation régulièrement et y restons fidèles au quotidien, alors, dès que nous nous asseyons, nous pouvons nous reconnecter à cette forme supérieure de conscience que nous avions déjà atteinte. La méditation consiste alors simplement à maintenir cette façon de percevoir les choses le plus longtemps possible. Il est très difficile de décrire par des mots l'expérience dont il est question ici ; on la reconnaît lorsqu'on la vit.

Cependant, si votre attention commence à faiblir et à se disperser, ou si vous vous sentez agité ou fatigué, mentalement et/ou physiquement, il est important d'utiliser temporairement une technique appropriée pour la recentrer. Surtout, ne vous servez pas de ces difficultés comme excuse pour remettre à plus tard ou interrompre votre méditation ; au contraire, considérez-les comme la preuve que vous avez absolument besoin de méditer. Redoublez d'efforts et persévérez.

Si vos pensées vagabondent principalement sur des images, essayez de les concentrer sur un objet visuel (mental ou physique). Si elles sont surtout absorbées par des pensées verbales, essayez de réciter un mantra (mentalement ou à voix haute). Si votre corps a tendance à s'agiter, portez votre attention sur lui, en ressentant plus attentivement son inconfort ou sa douleur (sans chercher à les soulager). Dans tous ces cas, vous pouvez aussi essayer des méthodes plus générales, comme vous concentrer sur votre respiration ou sur les *chakras* (centres énergétiques) situés le long de votre système nerveux central.

Faites preuve de discernement pour trouver le meilleur moyen de ramener votre conscience à son plus haut niveau. Expérimentez autant que nécessaire, mais persévérez dans vos expérimentations ; ne passez pas nerveusement d'une technique à l'autre. N'oubliez pas que les techniques sont des moyens, non des fins en soi. Que vous fixiez une bougie, récitiez un long et profond « OM », ou observiez votre respiration dans vos narines et votre abdomen, le phénomène sur lequel vous vous concentrez n'a pas un grand intérêt *en soi* . Il s'agit simplement d'une façon

d'éviter les distractions et de vous concentrer sur le véritable objet de votre méditation : l'état contemplatif lui-même.

Si je fixe un mur en méditation ou que je me concentre sur un son, ce n'est pas parce que j'espère trouver la « réalité » dans cet objet matériel ou mental. Ces objets concrets ne sont pas en eux-mêmes la clé de la réalité recherchée en méditation. En réalité, après avoir soutenu cet effort pendant un certain temps, un autre mode de conscience apparaît, un mode où les objets particuliers perdent leur importance habituelle. Nos expériences concrètes deviennent insignifiantes, et l'accent est mis sur la conscience elle-même. Elle est vaste et profonde ; elle est calme et sereine. Le moi s'efface et le monde continue de bouillonner.

Considérez sérieusement l'idée que tous les objets mentaux et physiques sont comme un rêve ou un mirage – une projection d'images, de sons et d'autres sensations dans l'espace et le temps. La réalité se situe derrière ces illusions, qui agissent comme des voiles devant elle. C'est comme si vous portiez des lunettes transparentes, dans lesquelles les images se reflètent optiquement (ou s'affichent électroniquement) ; ces images captent votre attention et vous empêchent de voir au-delà ou entre elles. Selon cette perspective, de même que les projections mentales voilent les objets physiques, les objets mentaux et physiques voilent la réalité ultime.

La méditation consiste en réalité à apprendre à voir au-delà du voile qui nous entoure ; peu à peu, il s'éclaircit et nous parvenons à percevoir la vérité. Cette méditation est une simple attention, un réflexe de ne pas se laisser séduire par les apparences, en restant conscient que le visible peut cacher plus qu'il ne révèle. Assis ou en mouvement, nous restons attentifs, à l'affût du moindre indice de ce que toute expérience dissimule et révèle réellement.[250]

Une autre façon d'exprimer ce que j'appelle ici « aller droit au but » est d'utiliser la métaphore de la charrette et du cheval. Le maître zen Nangaku a dit à Baso : « Quand une charrette n'avance pas, que faut-il fouetter, la charrette ou le cheval ? » [251]S'accrocher indéfiniment à des sensations ou perceptions physiques, ou à des expériences émotionnelles ou mentales, c'est comme fouetter la charrette. Il faut plutôt fouetter le cheval – en se connectant à sa conscience intuitive. Cela vous conduit directement au cœur de la méditation, par rapport auquel toutes les expériences phénoménales ne sont qu'un simple spectacle secondaire.

Oubliez le passé, oubliez l'avenir, oubliez même le présent [252]. Vous prenez conscience d'un vide. Puis, contentez-vous de maintenir cette conscience. Maintenir ne signifie pas s'accrocher à une vision idéale des choses ou de l'expérience, mais insuffler de l'énergie, renouveler instant après instant l'effort méditatif d'une conscience accrue. Maintenez la cause, non l'effet, car l'effet peut varier.

---

250 En termes kantiens, nous recherchons le nouménal derrière, au-dessus ou en dessous du phénoménal.

251 Voir S. Suzuki, p. 81.

252 Ce conseil de méditation fait écho au conseil plus général du *Dhammapada,* v. 348 : « Laissez le passé derrière vous ; laissez le futur derrière vous ; laissez le présent derrière vous. » Voir aussi Bodhidharma (p. 75) : « Mais les sages ne considèrent pas le passé. Ils ne s'inquiètent pas du futur. Ils ne s'attachent pas non plus au présent. » Paramananda (p. 151) cite un passage de l' *Udana* dans le même esprit, nous enjoignant de ne rien « ajouter » à notre expérience ; dès l'instant où nous appelons le présent « présent » (ou même, sans un mot, nous le jugeons ainsi), nous l'enrichissons.

# 2. Conscience de la respiration et de la pensée

Méditer, c'est déployer *un effort soutenu pour accroître sa conscience* , ou du moins pour empêcher qu'elle ne diminue à partir d'un certain niveau ; c'est ce qui définit ***la méditation*** . Il faut la distinguer de ***la contemplation*** , qui est une conscience stable, continue et sans effort (ou une conscience accrue par rapport à un état antérieur). La contemplation est un but de la méditation. À un certain stade, la méditation (un effort de conscience) se transforme en contemplation (une conscience sans effort).

Il existe de nombreuses méthodes et moyens de méditation, dont deux peuvent être mentionnés ici.

Dans la méditation ***de pleine conscience respiratoire*** , on s'efforce d'observer patiemment l'air qui entre et sort du corps, sans intervenir sur son rythme ni sa trajectoire. Calmement et avec concentration, on fixe son attention sur les récepteurs sensoriels à l'intérieur des narines (qui restent immobiles par rapport aux mouvements de la respiration) et on persévère dans cette attention pendant un long moment. Simultanément, on est attentif (de l'intérieur, même de façon périphérique) au mouvement de notre ventre qui se soulève et s'abaisse à chaque inspiration et expiration.

Vivez chaque respiration une à la fois. On ne peut atteindre la pleine conscience de la respiration de façon mécanique, simplement en décidant de l'observer pendant quelques respirations. On ne peut pas se lancer dans la pleine conscience de la respiration – ou toute autre forme de méditation – et s'attendre à ce que cela se poursuive spontanément. Dans ce cas, votre attention se dispersera naturellement à la première occasion. La conscience n'est pas innée ; elle exige un effort.

Ainsi, pour maintenir votre intérêt pour la respiration, concentrez-vous sur chaque respiration une à la fois. À la fin de la première inspiration et expiration, *prenez* la décision de suivre attentivement le cycle de la respiration suivante, et ainsi de suite, étape par étape. Ce principe s'applique à toutes les formes de méditation (par exemple, la méditation marchée ou la calligraphie). Même lorsque l'on atteint un niveau de contemplation libre de sa respiration, en ressentant le vide intérieur, il est essentiel de rester concentré et de ne rien tenir pour acquis.

Selon le maître zen Dogen : « Le souffle qui entre n'anticipe pas celui qui sort [253]. » Il s'agit de rester pleinement conscient des choses telles qu'elles sont, à leur propre rythme. Cette volonté mentale (ou plus précisément, cette volonté spirituelle [254]) se distingue de l'effort de contrôle du souffle, qui implique une volonté physique (sur les muscles des narines, le diaphragme, etc.). Elle

---

253 Dôgen, p. 234.

254 La volonté (ou volition) est une fonction du soi ; sa source ou son origine n'est pas l'« esprit » au sens courant (c'est-à-dire le domaine phénoménal des souvenirs, des imaginations, des pensées, des anticipations, des rêves) mais l'âme (c'est-à-dire l'esprit – un domaine non phénoménal de la psyché).

s'apparente davantage à la « présence d'esprit » (ou, plus précisément encore : présence de l'esprit, ou présence spirituelle) utilisée en tai-chi ou en yoga [255].

Si votre respiration est irrégulière (qu'elle soit saccadée, inégale ou simplement inconfortable), le moyen le plus simple de la calmer est d'attendre patiemment qu'elle se régularise d'elle-même (ce qui finira par arriver). Si, en attendant, vous oubliez de la surveiller, ce n'est pas grave : dès que vous vous en apercevez, revenez simplement à votre respiration. Si vous n'avez pas la patience d'attendre mais souhaitez agir, comptez vos respirations au fur et à mesure (quel que soit leur rythme et leur forme). Mais abandonnez les mots dès que possible, car ils constituent finalement un frein à votre progression.

Dans la méditation ***de pleine conscience*** , nous nous efforçons d'observer nos pensées apparaître, se dérouler et disparaître. Il s'agit là encore d'un acte essentiellement spirituel, d'une volonté d'attention – à distinguer de l'effort de contrôle des pensées, qui consiste à vouloir que ses pensées prennent forme, s'orientent dans une certaine direction ou s'arrêtent. Il faut beaucoup de pratique pour parvenir à observer ses pensées défiler sans se laisser emporter par elles ; mais, bien que le cerveau semble programmé pour l'empêcher, un tel détachement est bel et bien possible.

La conscience de la pensée est facilitée par la conscience corporelle, la conscience de la respiration et la conscience de son environnement. Lorsque les pensées s'emballent, il est plus facile de les maîtriser en développant sa conscience du moment présent. Le penseur est comme suspendu dans un nuage, inconscient de son existence physique et de ce qui l'entoure : ramenez-le sur terre. Si les pensées vous submergent, demandez-leur simplement un petit espace dans un coin de votre esprit – un lieu pour les observer. Puis, peu à peu, agrandissez cet espace mental d'observation.

Il serait inexact d'affirmer qu'il suffit de se contenter d'observer ses pensées, comme on observe sa respiration. La respiration ne s'arrête pas (elle se calme seulement), tandis que les pensées finissent par s'apaiser. Il est donc nécessaire d'exercer un certain contrôle sur ses pensées, tout en évitant la force brute. Paradoxalement, un véritable contrôle des pensées est impossible sans conscience de celles-ci ; on ne peut influencer précisément ce dont on n'est pas suffisamment conscient. Autrement dit, pour parvenir à un contrôle subtil, une attention proportionnée est requise. La méditation sur la pensée est donc un subtil mélange de conscience et de contrôle, s'enchaînant avec mesure, jusqu'à ce que la conscience et le contrôle atteignent leur niveau optimal.

À ce stade, il est possible non seulement d'interrompre instantanément la pensée par un acte de volonté, mais aussi de maintenir cette interdiction longtemps. Finalement, même cet acte de volonté devient inutile ou inconscient, car nous parvenons à demeurer confortablement dans le calme et le silence intérieurs. Ce n'est pas le but ultime de la méditation, mais simplement une étape intermédiaire. Jusqu'à présent, les pensées nous distrayaient d'une méditation plus profonde ; désormais, il devient possible de contempler plus précisément le Soi non phénoménal et sa relation à l'expérience phénoménale.

---

[255] En tai-chi et en yoga, les mouvements sont si lents qu'on a le temps de les suivre mentalement en détail. Idéalement, la respiration devrait être tout aussi douce, afin d'en faciliter la conscience. De même, lors de la récitation d'un mantra, il est conseillé de le prononcer lentement (par exemple, une inspiration ou une expiration par syllabe).

# 3. conscience de soi

L'idée philosophique du monisme est utile à la méditation. Lorsque le philosophe propose que la matière, l'esprit et l'âme ne font qu'un, c'est parce que cette théorie semble découler logiquement de l'ensemble des données de l'expérience et de la pensée. Mais pour celui qui médite, cette idée a une portée plus pratique : elle lui indique que toutes les distinctions habituelles sont finalement superflues à la méditation, même les obstacles artificiels, car elles perturbent le repos naturel de la psyché ; autrement dit, elles sont psychologiquement vaines et épuisantes.

En réalité, il est plus juste de dire que la distinction entre l'âme et le corps-esprit est, dans un premier temps, précieuse sur le plan psychologique, car elle nous permet de nous concentrer uniquement sur l'âme non phénoménale, en considérant les phénomènes du corps et de l'esprit comme de simples distractions par rapport à cet objet de méditation. Une fois ce niveau maîtrisé et l'intuition du soi développée au cœur des événements corps-esprit aiguisés, il devient judicieux de transcender toute séparation et de considérer la conscience de soi comme une distraction, elle aussi.

On peut distinguer quatre sens, niveaux ou types de « conscience de soi » au cours du développement spirituel :

a. La forme la plus basse de conscience de soi est celle du narcissique. Il se concentre alors sur les aspects de son corps et de son esprit, de sa vie et de son histoire, etc., qui lui plaisent ou lui déplaisent, confondant ainsi cette construction de l'« ego » avec son être véritable. C'est une sorte de complaisance égocentrique et dénuée de réflexion, une existence inconsciente et dépourvue d'intelligence.

b. À un niveau de conscience de soi plus élevé, on commence à considérer le niveau précédent avec un certain regard critique. On réalise alors que son comportement jusqu'alors a été maladroit et déplacé, et l'on s'efforce de l'améliorer. C'est le début d'une conscience spirituelle, qui tend vers une compréhension plus juste de soi-même.

c. Plus tard, on prend conscience de la distinction entre l'âme non phénoménale et le complexe corps-esprit phénoménal. À mesure que cette prise de conscience se développe, que l'on se dissocie progressivement du corps et de l'esprit et que l'on s'associe de plus en plus à l'âme, notre système de valeurs et nos comportements se transforment radicalement.

d. Mais même cette dernière évolution n'est pas définitive, car l'âme à laquelle on s'identifie alors est l'âme individualisée, alors qu'il faut finalement réaliser l'âme universelle ; ou, comme certains préfèrent le dire, la non-âme (c'est-à-dire l'âme non individuelle). Bien que l'âme individuelle soit déjà perçue comme non phénoménale, sa portée reste limitée ; ce n'est qu'en transcendant ces limites que l'on atteint la véritable conscience de soi.

Pour les monothéistes, cette dernière étape correspond à la pleine conscience de Dieu ; pour les bouddhistes, elle signifie l’éveil, la réalisation de l’esprit de Bouddha ou de la vacuité. Ainsi, la

méditation progresse par un élargissement et une intériorisation de la conscience, tendant graduellement vers une conscience holistique et une profonde compréhension de soi.

Le problème de l'identification à son véritable soi peut être perçu, dans une certaine mesure, comme un problème linguistique. Lorsque la faim vous tenaille, ne pensez pas « J'ai faim », mais plutôt « Mon corps émet des signaux de faim » ; de même, face à une émotion, ne pensez pas « Je suis triste (ou heureux) », mais plutôt « Mon esprit est traversé par des vagues de tristesse (ou de joie) ». Dans des circonstances similaires, il convient d'utiliser un langage précis, ou du moins d'être conscient, même de manière superficielle, de la description la plus juste de l'expérience. Évitez les mauvaises habitudes et ne confondez pas raccourcis linguistiques et formulations phénoménologiques.

# 4. Méditation sur soi

Pourquoi (comme on le constate au cours de la méditation) le silence et l'immobilité intérieurs et extérieurs sont-ils si difficiles à atteindre ? Parce que, par l'imagination de phénomènes visuels ou auditifs (par exemple, en rêvant ou en fredonnant un air), par le fait de se laisser aller à des émotions (telles que la joie et la tristesse, ou des sensations physiques), par l'intention de pensées non phénoménales (y compris les attitudes, les résolutions, les goûts et les aversions, et autres postures de la volonté), par la pensée verbale (mentalement ou à voix haute), ou par diverses actions corporelles (à la recherche de sensations ou d'autres causes d'événements mentaux), nous *produisons constamment de l'activité mentale* .

Cette production compulsive de contenu mental pourrait être considérée comme le principal moyen de générer et de perpétuer notre ego (ou faux-moi). Sans ce mobilier mental, l'ego disparaît, laissant un vide immense. Autrement dit, même un bref instant, interrompre cette production mentale, atteindre le silence et l'immobilité, c'est entrer en contact avec le véritable soi sous-jacent [256]recherché dans la méditation.

Dans cette perspective, toute notre agitation intérieure et extérieure n'est qu'un prétexte pour obtenir et maintenir le confort et la sécurité (illusoires) d'un « moi » plus substantiel. L'insubstantialité et l'insaisissabilité du vrai moi nous semblent quelque peu effrayantes, et c'est pourquoi nous nous efforçons de produire une expression ou un substitut plus substantiel et manifeste.

La méditation sur le soi (véritable) consiste à oser s'aventurer dans le vide intérieur de l'absence d'ego. C'est l'aventure d'un voyage intérieur, peut-être plus intimidant encore qu'un voyage spatial.

Plutôt que de rejeter le soi pour des raisons idéologiques (comme le font certains, soucieux de paraître profonds ou à la mode), il est important de méditer sur soi. Cette méditation consiste à observer comment nous nous percevons réellement.

Le sentiment du « je » ou du « moi » est peut-être avant tout physiologique – constitué des sensations internes et externes que j'ai de « mon » corps, notamment le toucher, l'odorat, le goût, l'ouïe et la vue. Au départ, je m'identifie naïvement pleinement à ces sensations. Je ne les considère pas comme des objets relatifs à un soi plus central ; elles *sont simplement* moi. Je ne peux pas, de prime abord, me concevoir comme quelqu'un d'autre que la personne associée à ce corps, ce visage, cette voix, cette façon de bouger, etc. Ce n'est que plus tard, par la réflexion intellectuelle, que je peux rejeter cette vision instinctive comme inadéquate. Je peux par exemple affirmer qu'une personne peut perdre un bras ou une jambe, tout en restant la même.

---

256 Les bouddhistes désignent souvent cela comme le non-soi, ou, plus paradoxalement encore, comme le soi inexistant. Mais il serait plus juste de le caractériser comme le soi non phénoménal, afin de le distinguer du soi phénoménal (le soi au sens d'ego).

Je peux alors chercher à me retrouver dans les aspects plus psychologiques de mon expérience. La plupart d'entre nous accordons une grande importance à nos émotions et à nos valeurs ; elles nous semblent être l'expression authentique de notre être profond. Nos désirs et nos peurs, nos joies et notre colère, et ainsi de suite, semblent nous décrire intimement. Pourtant, au fil de notre vie, nous pouvons réaliser que toutes ces expressions de soi ne sont pas indispensables ; nos émotions, nos envies et nos affections peuvent évoluer, tout en restant, d'une certaine manière, la même personne.

Nous pouvons alors chercher à nous identifier plus précisément à nos cognitions et à nos volitions. Par cognition, on entend la relation que nous entretenons avec les objets apparents, quels que soient leur statut ou leur nature. Par volition, on entend la force par laquelle nous semblons déterminer nos actions physiques (mouvements des bras et des jambes, expressions faciales, etc.) et mentales (imaginations, pensées, évaluations). Mais même ici, si nous réfléchissons d'un point de vue philosophique, nous constatons rapidement que, bien que de tels actes puissent être des expressions d'un moi plus profond, ils ne peuvent lui être assimilés, car ils diffèrent sensiblement par leur orientation et leur contenu.

Le soi effectif doit donc être quelque chose de plus « abstrait ». Mais cette abstraction ne saurait se réduire à un concept, **car un concept ne suffirait pas à expliquer comment je sais être l'auteur d' actions *particulières à un moment donné* – un concept ne peut que me désigner comme l' auteur *occasionnel* de *certains types d'* actions** . Dès lors, cette abstraction doit être appréhendée et reconnue comme non phénoménale et directement vécue. D'où l'idée d'aperception ou d'intuition de soi.

Une fois cette idée comprise philosophiquement, comme expliqué ici, on peut, par un effort d'attention, devenir plus conscient de ses intuitions profondes de soi-même. Ces intuitions sont généralement présentes dans la conscience quotidienne, mais, étant très subtiles, elles requièrent une attention particulière. Le moyen le plus efficace d'apprendre à percevoir précisément le foyer de soi est la méditation assise, lorsque l'on est dans un état de calme et de contemplation optimaux.

Il est important de noter que notre connaissance de soi est directe et empirique ; l'analyse philosophique sert uniquement *à éliminer* les conceptions inappropriées ou incohérentes de soi, qui entravent notre intuition positive. Nous rejetons intellectuellement ce qui ne peut logiquement être le soi, afin d'ouvrir la voie à un discernement plus fin de soi.

En méditant ensuite plus précisément sur le soi, on l'identifie d'abord comme le Sujet des cognitions et l'Agent des volitions (y compris les évaluations) ; c'est le soi individuel. À un stade supérieur ou plus profond, si l'on persévère dans la méditation et la pratique d'autres vertus, on peut réaliser et contempler le soi universel (du moins, c'est ce que nous enseignent de nombreuses traditions).

Sur la base des réflexions précédentes, je recommanderais la méditation suivante comme pratique efficace sur soi-même[257] :

> *Tourne ton regard vers toi-même ; les yeux ouverts, les yeux fermés.*
>
> *Tout ce que vous voyez, entendez, percevez ou ressentez de phénoménal n'est pas vous.*
>
> *Pensez, sans mots : « ce n'est pas moi » ; passez à autre chose.*

---

257 Cet exercice est comparable en effet au *koan du « visage originel »* .

*Que reste-t-il ? Cherchez par vous-même. Trouvez-vous quelque chose ?*

Cette méditation pourrait être qualifiée de « méthode du résidu ». Elle consiste à éliminer de notre réflexion les expériences sensorielles ou mentales qui ne peuvent être correctement identifiées au soi (puisqu'elles sont non phénoménales) ; il ne nous reste alors que l'expérience intuitive de celui-ci. La pratique de cette technique accroît la sensibilité à l'aperception, nous apprenant à prendre conscience de quelque chose de toujours présent en nous, auquel nous prêtons généralement peu d'attention car nous sommes aveuglés par les perceptions phénoménales plus perceptibles.

# 5. Diverses remarques sur la méditation

**Attention et intention** . La cognition peut être considérée comme ayant deux aspects : *l'attention* , aspect expérientiel et réceptif ; et *l'intention* , aspect rationnel et actif. Ainsi, la perception et l'intuition relèvent de l'attention, tandis que la conception, la proposition, l'argumentation et l'évaluation relèvent de l'intention. Ces deux actes cognitifs impliquent un effort, c'est-à-dire une certaine forme de volonté de la part de celui qui connaît (le sujet) ; mais la volition en jeu diffère dans chaque cas.

L'effort d'attention est double : il s'agit d'un effort cognitif pour se concentrer sur un ou plusieurs objets, et d'un effort pour éviter toute distraction par d'autres objets ou objectifs. Cet effort comporte donc une composante positive et une composante négative ; son agent (le sujet) est soumis à une sorte de tension : il pousse dans un sens et tire dans l'autre. L'effort d'intention est tout aussi complexe, voire plus encore, impliquant diverses projections et manipulations mentales, ainsi que de nombreux actes de volonté et d'évaluation.

La méditation tend vers la cognition pure, c'est-à-dire la cognition sans volonté. Cela signifie que lorsque nous méditons, nous diminuons progressivement notre intention et privilégions l'attention ; de plus, notre attention devient peu à peu naturelle, nous nous y établissons comme dans un état d'être naturel. À ce stade, il n'y a plus de tension paradoxale entre cognition et volonté, et nous sommes des observateurs paisibles. C'est ce qu'on appelle la contemplation.

Dans le cadre de la méditation, tout fait partie du décor. Vous pouvez ressentir une douleur ici et là, une certaine impatience peut vous perturber, ou être assailli par de nombreuses pensées – mais vous restez imperturbable. Vous ne vous attachez pas aux sensations, sentiments, imaginations ou discours passagers. Vous transcendez tous ces phénomènes et vous vous concentrez sur l'ici et maintenant. Vous demeurez attentif et conscient ; vous atteignez le maximum de cette vigilance et de cette pleine conscience.

L'essence de la méditation réside dans la présence d'esprit . Autrement dit, méditer, c'est développer la conscience de soi ; c'est être conscient de soi-même – être pleinement présent en tant que soi (esprit, âme), que l'on soit assis ou en mouvement. Cela ne signifie pas agir de manière artificielle et maladroite, mais à opposer à une action inconsciente, c'est-à-dire une action distraite, sans pleine conscience.

**La nature de l'esprit** . Un résultat, ou l'aboutissement, de la méditation a été décrit (en utilisant des termes bouddhistes) comme la connaissance ou le repos dans « la nature de l'esprit ». Cette expression quelque peu énigmatique semble signifier : « ce qu'est réellement l'esprit ».

Ainsi, l'illumination est ou survient grâce à une conscience lucide de l'esprit ou de la mentalité tels *qu'ils sont naturellement* , c'est-à-dire dans leur caractère essentiel quels que soient les changements qui surviennent ; ou elle consiste à retrouver l' *état naturel* de l'esprit, c'est-à-dire la

position ou la posture spirituelle dans laquelle la conscience est naturellement pleine et optimale.[258]

La conscience suprême en question est par ailleurs décrite comme le « fondement de la conscience » ou la « conscience pure ». Cela signifie qu'elle est toujours présente en arrière-plan ou sous-jacente à toute conscience ordinaire ; il suffit d'être suffisamment attentif pour la percevoir. La méditation est donc un effort pour éveiller la conscience à ce qui est déjà présent, plutôt qu'une tentative de produire quelque chose d'absent.

De plus, cette façon de voir les choses est qualifiée de « non dualiste ». Dans le bouddhisme, le terme « dualiste » semble renvoyer à notre tendance à osciller entre le oui et le non. Certains disent : « c'est ainsi », d'autres affirment : « ce n'est pas ainsi » ; aujourd'hui je pense : « c'est ainsi », demain je penserai peut-être : « ce n'est pas ainsi ». Ce processus de décision épuisant semble viser la vérité, c'est-à-dire la réalité, mais en fait (selon les bouddhistes), il nous détourne de ce qui est pourtant évident sous nos yeux.

Une autre interprétation du non-dualisme s'appuie sur la notion de sujet et d'objet de la conscience. Habituellement, nous distinguons ces trois aspects de tout événement ; mais, nous dit-on, dans l'éveil, cette distinction disparaît et toute existence apparaît comme une seule et même chose. Le sujet (ce qui fait l'expérience), l'objet (ce qui est fait l'expérience) et la conscience qui les relie fusionnent en un seul et unique Un. Ainsi, la méditation est souvent décrite comme un moyen de se libérer de la pensée dualiste.

**Sujet et objet ne font qu'un.** En méditation, j'ai fait l'expérience d'une unification du sujet et de l'objet très proche de celle-ci. Il ne s'agit pas tant d'une transformation du sujet en objet ou inversement – ce n'est pas une équation entre des choses individuelles, comme le terme pourrait le laisser penser – mais plutôt de l'impression que tout le champ de conscience (à ce moment précis, « ici et maintenant ») forme un événement unique et continu. Dans ce champ unique, les sensations corporelles (qui constituent des composantes essentielles du sentiment d'individualité) sont vécues comme des objets, au même titre que toute image ou tout son perçu. Simultanément, tout ce qui se trouve dans ce champ de conscience est vécu comme imbriqué dans la conscience que l'on en a, y compris le « soi » (qui, dans ce contexte, n'a pas de localisation précise).

De toute évidence, dans un tel état de conscience, l'idée de soi se diffuse, voire disparaît ou est oubliée. Nous ne ressentons plus l'attachement profond habituel aux sensations corporelles et aux impressions mentales ; celles-ci apparaissent comme de simples bulles d'expérience au sein du champ unitaire de la conscience. Pensées, soucis, plaisirs et autres sensations similaires se présentent comme des événements passagers captant l'attention, dans l'unité essentielle de l'expérience. Ainsi, les différentes composantes du faux soi perdent de leur importance, et le soi apparent n'est plus perçu comme le vrai soi. Ce à quoi nous nous accrochons habituellement comme à notre soi est compris comme un soi illusoire, localisé, à ne pas confondre avec le vrai soi, plus englobant.

Forts de cette expérience positive, il est plus aisé de comprendre les affirmations apparemment paradoxales des maîtres zen et d'autres, selon lesquelles le soi « est et n'est pas » ou « n'est ni n'est pas ». Le soi illusoire est certes perçu dans la conscience ordinaire, mais dans un état de

---

[258] Les maîtres insistent sur le fait que cette expérience n'a rien d'exceptionnel. L'esprit éclairé est l'esprit ordinaire et inversement ; il ne faut pas les considérer de manière dualiste.

conscience supérieur, il apparaît qu'il n'est pas le soi véritable, c'est-à-dire une apparence illusoire. Ainsi, il est et n'est pas – il est phénoménalement, mais il n'est pas « nouménalement ». Cela signifie simplement que le soi intuitif est plus réel que le soi phénoménal. De plus, on ne peut affirmer à proprement parler que le soi réel est ou existe, car il n'existe pas en tant qu'entité individuelle délimitée, mais de manière plus diffuse, sous-jacente à toute conscience. Cependant, on ne peut affirmer qu'il n'est pas ou n'existe pas, car il y a bien en lui quelque chose qui expérimente, veut et valorise. Ainsi, il n'est ni n'est pas.

**Cultivez l'émerveillement** . En méditation assise (zazen ou autres pratiques), nous rencontrons notre esprit (ou âme), d'abord en relation avec le mental (au début de la méditation, lorsque les pensées et les fantasmes sont encore présents), puis seul (lorsque le mental est transcendé). En méditation en mouvement (comme le *kinhin* , le tai-chi ou le yoga), nous expérimentons la capacité de l'esprit à agir sur la matière, tout comme celle du mental.

Il convient de toujours méditer sur les miracles de la conscience et de la volonté ; ces facultés, aussi limitées soient-elles, ne doivent jamais cesser de nous fasciner. Notre esprit n’est pas dissocié de l’esprit et de la matière, mais interagit avec eux. D’une certaine manière, la cognition nous révèle certaines choses, tandis que la volition nous permet d’en influencer d’autres.

Par la volonté, nous exerçons un certain pouvoir, non seulement sur notre esprit, mais aussi sur notre corps. La volonté est une relation causale entre l'esprit, d'une part, et le complexe corps-esprit qu'il anime, d'autre part (bien que l'on décrive familièrement, de manière imprécise, ce phénomène comme « l'influence de l'esprit sur la matière »).

En cultivant l'émerveillement face à notre conscience et à notre volonté, nous pouvons apprendre *à stabiliser et à concentrer notre attention sur la conscience et l'énergie de notre volonté* , efforts qui constituent l'essence même de la méditation assise et de la méditation en mouvement. Ce sont les moyens les plus directs d'approfondir sans cesse la connaissance et la maîtrise de soi.

Nous devons également être constamment conscients du pouvoir de l'esprit et de la matière sur notre âme, c'est-à-dire de la manière dont ces domaines peuvent nous affecter et/ou nous influencer. Affecter signifie être la cause, tandis qu'influencer renvoie à *l'expérience ou à l'idée de* cette cause. Dans les deux cas, la causalité (le déterminisme) est en jeu ; mais dans l'affectation, la cause agit directement sur nous, tandis que dans l'influence, cette même cause agit indirectement, *par le biais* de notre conscience, même partielle, de celle-ci.

Il convient également de noter dans ce contexte le pouvoir des différentes âmes individuelles de s'affecter et de s'influencer *mutuellement* , au moins par le biais de la matière et de l'esprit (force physique, discours verbal, etc.), et peut-être même (en restant ouvert à cette possibilité) plus directement, par télépathie et télékinésie.

**Méditez plutôt que de penser** . La plupart d'entre nous, la plupart du temps, utilisons la pensée comme une forme de divertissement. Nous supportons mal l'oisiveté et nous nous servons de la pensée comme d'une distraction pour occuper notre esprit. Nombreux sont ceux qui considèrent l'esprit vide comme une perte de temps et se sentent obligés de l'occuper. Aux toilettes, en voiture ou dans une file d'attente, nous restons absorbés par nos pensées, incapables de rester silencieux. En présence d'autres personnes, nous bavardons avec elles, participant ainsi à un divertissement collectif.

Au lieu d'utiliser la pensée comme un simple passe-temps ou pour occuper votre esprit, pratiquez la méditation. La méditation peut vous occuper tout autant, et vous être tout aussi bénéfique. Ainsi, au quotidien, quoi que vous fassiez, essayez de prendre l'habitude de méditer : ressentir consciemment votre corps, observer votre respiration ou vos pensées, réciter en pleine conscience un mantra ou un psaume, etc.

Pour méditer, il faut se souvenir de méditer ; cet effort de mémoire est donc primordial. Lorsque vous vous asseyez pour méditer, rappelez-vous toujours que vous êtes assis pour méditer, et continuez à vous rappeler cette intention dès que votre esprit s'égare. Si vous vous asseyez sans cette résolution consciente, il vous faudra probablement beaucoup plus de temps pour commencer réellement à méditer.

Continuer à méditer après votre séance de méditation assise améliorera considérablement votre prochaine méditation et constitue d'ailleurs un objectif majeur de cette pratique. De même, même si vous avez pris la résolution de méditer au quotidien, vous n'y parviendrez pas si vous l'oubliez. Pensez donc à vous la rappeler régulièrement.

**Méditation sur les valeurs intrinsèques.** La connaissance de soi s'acquiert par l'observation méditative non seulement de nos pensées et de nos actions, mais aussi (plus subtilement) de nos *valeurs intrinsèques* à la pensée et à l'action. Une valeur intrinsèque est une volonté naissante mais inachevée. Souvent, nous ignorons nos propres valeurs. Mais nous pouvons les découvrir indirectement par l'observation de nos valeurs intrinsèques.

Par exemple, j'exprime mon désir pour une fille rencontrée en m'accrochant à son image mentale ; ou, plus intensément, en m'imaginant la prendre dans mes bras et l'embrasser, et ainsi de suite (en me laissant progressivement aller à des fantasmes de plus en plus détaillés). Il s'agit d'un premier degré de velleité – dans la pensée. Je peux ensuite choisir de mettre ces pensées en pratique. Par exemple, je peux communiquer mon désir à la fille en engageant la conversation et en lui offrant finalement un léger baiser, et en observant sa réaction (qu'elle se retire brusquement ou qu'elle me rende mon baiser). C'est la velleité en action ; une exploration timide qui peut aboutir à un engagement total envers le désir.

Pendant la méditation, et dans la vie en général, il convient d'être attentif à ces activités mentales et physiques moins explicites, et de ne pas se concentrer exclusivement sur les événements les plus évidents.

**La méditation comme alchimie** . Il ne faut pas, par désir d'universaliser la méditation, oublier sa dimension éthique, c'est-à-dire le fait qu'elle améliore les individus, les rend plus vertueux et les oriente vers des valeurs supérieures. J'ai à l'esprit, en disant cela, certains enseignements bouddhistes sublimes, mais il s'agit évidemment d'une vérité plus générale.

- Les désirs multiples, la luxure sexuelle, la soif de pouvoir, l'avidité d'argent et de biens matériels, les dépendances envers les personnes ou les substances, les mauvaises habitudes, les compulsions, les obsessions et toutes les autres formes d'attachement et d'« égoïsme » se transforment lentement en détachement et en altruisme.
- La colère et la haine, la froideur et l'inimitié, nées de la frustration réelle ou potentielle d'un désir, cèdent peu à peu la place à la sérénité, à la bienveillance, à la chaleur et à la

paix. Lorsqu'on est fondamentalement content et en sécurité, on ne manque de rien, on n'a pas peur, on n'est ni impatient ni colérique.

- L'ignorance, l'illusion et la folie mènent finalement à l'éveil, à la libération et à la sagesse. La source du désir et de la frustration est une ignorance fondamentale ; une erreur tragique commise dès le début de notre existence, qui nous amène à mal appréhender sa véritable nature. Nous nous attachons alors à la surface des choses, sans percevoir leur unité profonde, et nous nous laissons ainsi aspirer dans le tourbillon du samsara.

La méditation est une forme d'alchimie, un creuset où le matérialisme grossier se transmue en pureté et élévation spirituelles. Son but ultime est de nous ramener au nirvana qui est notre héritage naturel.

**Poésie en mouvement** . Dans la pratique *individuelle* du Tai Chi, une attitude que je trouve précieuse est celle d'une vague. J'imagine mon corps tout entier comme une vague de mer, qui gonfle, coule, se retire, se mouvant sans cesse dans tous les sens, se tordant et se retournant, suspendue un instant puis se brisant sur les rochers du rivage, se retirant, déferlant d'une autre direction, frappant à nouveau les rochers, sans fin, sans jamais répéter exactement le même mouvement, restant toujours près des rochers, les enveloppant, les caressant, les usant. Cependant, tous les mouvements doivent être très lents et conscients.

Face *à* un adversaire réel (ou plusieurs), je ne le perçois pas comme un rocher, car les rochers sont trop immobiles et insensibles. Je le vois plutôt comme un nageur dans la mer que je suis. J'imagine ce piètre nageur luttant désespérément pour rester à flot dans la mer tumultueuse de mon Tai Chi. Les vagues l'assaillent, l'entraînent dans les profondeurs, le projettent en l'air, le ballottent dans tous les sens, ne lui laissant aucun répit, jusqu'à ce qu'il finisse par abandonner et, heureusement, se noie.

Cette image de l'eau en mouvement est précieuse dans la pratique ou le combat du Tai Chi, car elle nous fait ressentir le plein et le vide, la continuité, l'élasticité et la réactivité, la puissance inéluctable, l'adhérence, et bien d'autres caractéristiques du Tai Chi maîtrisé. Dans certaines circonstances, cette eau peut devenir encore plus insaisissable, et nous nous identifions alors à un nuage de fumée – quelque chose d'insaisissable, d'insaisissable.

Le maître de Tai Chi Yang Ch'eng-fu utilisa la même image lorsqu'il écrivit : « Si le chi n'est pas bloqué, il est comme le vent marin qui soulève les vagues et les ondulations… Le corps tout entier est comme un seul chi. »[259]

Cette approche holistique du Tai Chi est grandement facilitée par la pratique régulière de la méditation assise. L'esprit doit être libéré de toute pensée parasite pour pouvoir atteindre cette identité fluide et liquide ; et il doit être capable d'une concentration soutenue pour que cette image perdure pendant environ une heure. Le corps doit être profondément calme avant de pouvoir déployer l'énergie d'une vague déferlante, d'un tsunami irrésistible.

De plus, la méditation nous confère une sensibilité maximale aux états et aux intentions de l'adversaire, ce qui nous permet d'évaluer son état et de prédire correctement ses prochains mouvements.

---

259 Voir Wile, pp. 102-103.

# 6. santé mentale

De même que la santé physique se définit par rapport au corps humain, à ses différents membres, organes et systèmes, comme l'état et le fonctionnement optimaux de ce corps, il en va de même pour la santé mentale. La santé mentale correspond à ***l'état et au fonctionnement optimaux du psychisme*** .

La psyché, objet d'étude de la psychologie, est bien entendu un concept très vaste. Elle inclut, dans une certaine mesure, le corps, puisque notre vie mentale est en grande partie psychosomatique et que le corps constitue le substrat de ce que l'on appelle l'esprit ; en particulier, notre santé mentale dépend du bon état et du fonctionnement de notre système nerveux, notamment du cerveau et des organes sensoriels. À un niveau moins physique, la psyché se divise en deux domaines principaux : le spirituel et le mental (au sens strict du terme).

Par domaine spirituel, j'entends l'âme, et par mental (étroitement parlant), j'entends les phénomènes mentaux qui se produisent autour de l'âme. Ces phénomènes mentaux sont des choses ou des événements perceptibles à des degrés divers, comme les pensées, les rêves et les émotions. À proprement parler, ils sont extérieurs à l'âme. L'âme peut les expérimenter et les influencer, mais leur existence dépend aussi du système nerveux ; et, de fait, ils sont parfois entièrement produits par ce dernier.

L'âme est le véritable soi, ce qui constitue la personne en nous. Elle peut être active ou passive par rapport aux phénomènes mentaux et aux aspects physiques de la psyché (c'est-à-dire le système nerveux). L'âme possède trois facultés [260]ou pouvoirs principaux : la cognition (intuitive, perceptive, logique et conceptuelle), la volition (notre volonté) et l'évaluation (nos valeurs). La santé mentale repose essentiellement sur la santé de l'âme, bien que le sujet soit plus vaste.

La santé mentale se réfère principalement au bon fonctionnement des trois facultés de l'âme. Elle comporte trois composantes, correspondant à ces trois facultés. Celles-ci sont bien entendu étroitement liées, chacune nécessitant les deux autres pour fonctionner. La santé mentale présente différents degrés. Le degré de santé mentale globale est proportionnel aux degrés et combinaisons de degrés de santé dans ces trois domaines de l'activité humaine.

- La faculté de cognition est optimale lorsqu'elle est bien préparée et entraînée à connaître le monde environnant et à interagir avec lui. C'est assurément vrai et important, mais le principal enjeu de la santé cognitive réside dans la **connaissance de soi.** Celle-ci s'acquiert par

[260] Le terme « facultés » ne doit pas être interprété comme signifiant que l'âme contient des entités ou des départements ; il se réfère simplement aux capacités de connaître, de vouloir et d'apprécier.

l'introspection [261]et l'auto-observation en action. Sans une connaissance lucide, profonde et étendue de son propre fonctionnement interne (motivations, désirs, peurs, émotions, capacités, etc.) et de son comportement externe, on est voué à se sentir prisonnier ou perdu en territoire inconnu.

- La faculté de volonté, elle aussi, doit être préservée pour une efficacité optimale face aux phénomènes mentaux et physiques. Mais l'essence de la santé, en relation avec elle, réside dans **la maîtrise de soi** (au sens le plus noble du terme, sans connotation d'oppression), c'est-à-dire prendre l'habitude de faire ce qui doit être fait (énergie) ou de ne pas faire ce qu'il faut éviter (retenue). Ceci est essentiel à la confiance en soi. Car il est clair que si l'on se laisse aller à la merci de chaque fantaisie, impulsion, envie, obsession, compulsion, mauvaise habitude passagère, on ne tardera pas à éprouver une grande anxiété, car tout peut arriver à tout moment. Sans discipline, on devient son propre pire ennemi.

- La faculté d'évaluer est employée à bon escient lorsque les valeurs d'une personne contribuent à la vie, à la connaissance de soi et à la maîtrise de soi. On peut parler d' **estime de soi** (au sens le plus noble du terme, sans connotation d'égoïsme, de vanité ou d'égocentrisme). De toute évidence, des valeurs déformées, contradictoires, une tendance à la perversion, etc., mèneront rapidement à la confusion et, finalement, à l'autodestruction.

En résumé, les trois aspects les plus spirituels de la santé mentale sont la connaissance de soi, la maîtrise de soi et l'estime de soi. Ils sont spirituels car ils concernent l'âme (ou l'esprit, le soi), le cœur de notre psyché ou de notre existence mentale. Lorsque le sujet des cognitions, l'auteur des volontés et l'évaluateur des évaluations est pris en charge comme il se doit, il est en bonne santé et le reste en découle. Si, au contraire, les facultés du soi sont négligées, c'est l'inverse qui se produit. On peut alors parler de santé spirituelle – ou, à l'inverse, d'une âme malade.

C'est là un aspect de la santé mentale, son aspect le plus intime. Bien sûr, la santé mentale ne se limite pas à la façon dont nous prenons soin de notre âme, mais englobe l'ensemble des conditions et des tâches nécessaires à notre survie. Nous devons améliorer nos capacités cognitives générales, par exemple en étudiant la logique inductive et déductive, en étant attentifs, en restant sobres, etc. Nos capacités d'action seront améliorées en contrôlant notre alimentation et notre vie sexuelle, en restant en bonne forme physique, etc.

En résumé, sans entrer dans les détails, la santé mentale englobe un large éventail de comportements, tant intérieurs qu'extérieurs. Elle est donc étroitement liée à ce que l'on appelle l'éthique, c'est-à-dire l'étude de ce qui est propice à la vie. Une personne qui prend soin de sa santé mentale trouve en elle un équilibre intérieur et le respect de soi, et accède au bonheur, ou du moins à un contentement fondamental. À l'inverse, une personne qui néglige sa santé mentale

---

[261] Il convient de noter que le terme « introspection » recouvre un champ de significations de plus en plus vaste. Le niveau le plus profond correspond à la conscience *intuitive* de soi (c'est-à-dire de l'âme), ainsi que de ses cognitions, de ses volontés et de ses valeurs. Le niveau suivant est la conscience (perceptive et conceptuelle) des phénomènes mentaux à l'œuvre (au sens strict), c'est-à-dire les souvenirs, les imaginations, les pensées verbales, les humeurs, etc. Le troisième niveau, le plus superficiel, est la conscience (également perceptive et conceptuelle) des phénomènes corporels : sensations physiques, sentiments viscéraux, perception de son propre corps dans différentes postures et positions, etc. Tous ces niveaux sont importants, mais en matière de jugement éthique, c'est l'introspection intuitive qui a le plus d'impact.

s'inflige de nombreux conflits intérieurs et un profond mépris de soi, et finit par souffrir considérablement.

De plus, bien que la santé mentale concerne avant tout soi-même, elle a un impact considérable sur les relations sociales. Autrement dit, une personne en bonne santé mentale traitera naturellement les autres avec respect et considération, car c'est ainsi qu'elle se comporte avec elle-même. À l'inverse, une personne souffrant de troubles mentaux connaîtra de nombreux conflits interpersonnels et éprouvera, par conséquent, peur, colère, haine et autres émotions négatives.

Ainsi, la santé mentale engendre dignité et décence. Inversement, la maladie mentale dégrade la vie de soi-même et d'autrui. La santé mentale est source d'élévation ; la maladie mentale est avilissante.

Quand on est en bonne santé mentale, l'effort constant consiste à la préserver et à l'améliorer. Quand on en souffre, la première chose à faire est de la retrouver, c'est-à-dire de se soigner. *La méditation est un moyen très efficace d'acquérir, de maintenir et d'améliorer sa santé mentale* . Elle permet de mieux se connaître, de reprendre le contrôle de sa vie et de discerner par soi-même le bien du mal, le juste de l'injuste dans ses comportements.

# 7. Contemplez l'esprit

À en juger par un recueil d'essais attribués à Bodhidharma [262], son enseignement de la méditation zen était plutôt introspectif. Il insiste constamment sur la futilité des actes et rituels physiques, et sur la nécessité de « *contempler l'esprit* » pour atteindre l'éveil/la libération. Ce message est répété tout au long du livre, sous différentes formes. Par exemple :

> *Réagir, percevoir, hausser les sourcils, cligner des yeux, bouger les mains et les pieds, tout cela relève de votre nature miraculeusement consciente. Et cette nature, c'est l'esprit. Et l'esprit, c'est le bouddha… Celui qui perçoit sa propre nature trouve la Voie… est un bouddha.* (p. 29)

Cela signifie que la bouddhéité (réalisation ultime) n'est pas un but lointain, comme le sommet d'une haute montagne difficile à gravir. Elle est proche, accessible par un simple changement de perspective. Autrement dit, la frontière entre le samsara et le nirvana est ténue : d'un côté, vous êtes dans le samsara, et de l'autre, dans le nirvana. Selon ses propres termes :

> *Percevoir le sublime au-delà du banal est à portée de main. La prise de conscience est immédiate.* (P. 113.)

La transition ne s'opère pas par des actions extérieures élaborées, mais par une attention soutenue. Ainsi, il déclare :

> *Ceux qui recherchent les bénédictions en se concentrant sur des actions extérieures plutôt que sur la culture intérieure tentent l'impossible* . (P. 95.)

Malgré cela, compte tenu de l'ambiguïté du mot « esprit », le conseil d'observer l'esprit reste quelque peu difficile à comprendre précisément. Car « esprit » (à mon sens), au sens le plus large, englobe tous les aspects de la psyché.

1. Le *Soi véritable* (ou âme ou esprit), sujet de tous les actes de conscience (c'est-à-dire toute forme de conscience) et agent de tous les actes de volition (volonté) et d'évaluation (le fait d'évaluer ou de dévaloriser quelque chose), est dépourvu de caractéristiques phénoménales (« vide » dans le langage bouddhiste) et est donc perçu intuitivement plutôt que perçu.

---

262 *L'enseignement zen de Bodhidharma* se compose de quatre essais. À l'instar du traducteur, Red Pine, je présume que leur auteur est bien Bodhidharma lui-même ; mais l'identité du ou des auteurs importe peu, en fin de compte : un ou plusieurs êtres humains ont souhaité nous transmettre cet enseignement précieux. Je remarque que D.T. Suzuki, dans sa *Première série* d' *essais sur le bouddhisme zen* (p. 178), mentionne six essais de Bodhidharma (et non seulement quatre) comme étant très connus et populaires au Japon aujourd'hui. Tout en reconnaissant l'esprit zen qui imprègne chacun de ces essais, Suzuki n'en considère que deux comme susceptibles d'avoir été écrits par le premier patriarche du zen.

2. Les *facultés ou actes intérieurs* de ce soi – à savoir la conscience, la volition et l'évaluation – sont des expressions intentionnelles du soi réel, dépourvues de tout aspect phénoménal et donc perçues intuitivement plutôt que perçues. Il convient ici de distinguer soigneusement le *fait* (ou la relation) de la conscience et son *contenu* (ou objet) [263], ainsi que le sujet conscient de l'acte particulier de conscience. Des distinctions similaires s'appliquent à la volition et à l'évaluation.
3. Le *moi illusoire* (ou ego) est un ensemble de phénomènes corporels et mentaux que le moi réel s'identifie habituellement, de manière illusoire (au moins en partie), à lui-même. Cette « entité » composite comprend une multitude de phénomènes mentaux changeants (projections mentales, souvenirs, imaginations, concepts, descriptions verbales, émotions) et physiques (sensations, perceptions sensorielles, sensations physiques), et est généralement confondue avec le moi réel. L'ego se cristallise constamment dans notre vision du monde, si nous ne luttons pas activement contre cette tendance apparemment naturelle [264].
4. L' *infrastructure physique* de la psyché et son fonctionnement, c'est-à-dire le système nerveux (cerveau, moelle épinière et nerfs), les caractéristiques physiologiques humaines impliquées dans les fonctions sensorielles, motrices et émotionnelles, constituent un aspect du terme « esprit » au sens courant ; il correspond parfois à l'expression plus spécifique « inconscient ». Il est pertinent de considérer ces structures et événements physiques comme relevant de l'esprit, dans la mesure où ils constituent l'interface entre le monde matériel et les domaines mental et spirituel ; l'esprit s'en nourrit et agit sur le corps et le monde extérieur par leur intermédiaire.

Notez la différence entre les deux derniers facteurs de la psyché. Le troisième se rapporte à des phénomènes internes, une perception subjective et privée de soi (qui peut avoir des répercussions sociales), tandis que le quatrième se rapporte à des phénomènes objectifs (connaissables uniquement de l'extérieur, même pour le propriétaire du corps).[265]

Or, lorsque Bodhidharma recommande de « contempler l'esprit », il ne fait évidemment pas référence au troisième aspect de la psyché, l'aspect perçu (phénoménal) ; l'ego est (à juste titre) la *bête noire* du bouddhiste.

---

263 Il n'y a pas de conscience sans contenu (c'est-à-dire sans objet) ; on est ici conscient d'un autre acte de conscience dont le contenu est à son tour autre chose.

264 La méditation est précisément l'outil le plus efficace pour surmonter notre tendance naturelle à la formation de l'ego. Malgré cela, il est possible à tout moment de retomber dans nos vieilles habitudes égocentriques ; par exemple, l'autre jour, une jeune femme m'a regardé d'une certaine façon, et je me suis senti flatté et captivé.

265 À cet égard, il est important de ne pas confondre cette « objectivité » avec une norme de vérité exclusive, comme le font certains « scientifiques » modernes. Ce béhaviorisme, défendu sous prétexte de positivisme ou d'empirisme radical, est une position idéologique non scientifique qu'il serait plus juste de qualifier d'étroite ou d'extrêmement matérialiste. Il est épistémologiquement fallacieux, car ses partisans ignorent délibérément une part importante de l'expérience personnelle commune (à savoir les données introspectives) et formulent leurs théories sur la base d'une sélection arbitraire de données expérimentales (à savoir les phénomènes physiques). En réalité, cette doctrine anti-phénoménologique signifie qu'on érige la commodité de certains techniciens de laboratoire de bas niveau au rang de philosophie de l'esprit ! Le motif psychologique sous-jacent à cette doctrine est un mal qui touche de plus en plus de personnes aujourd'hui : une *peur profonde et personnelle de l'introspection* , c'est-à-dire de la confrontation avec les aspects mentaux et spirituels de sa psyché.

Il semble parfois faire référence au quatrième aspect de l'esprit, au mystère du pouvoir indicible de l'esprit sur le corps ; par exemple, lorsqu'il affirme qu'aucune personne illuminée ne « comprend le mouvement de ses propres mains et pieds », ou plus explicitement :

> *…chaque mouvement, chaque état, tout est le reflet de votre esprit. À chaque instant où les mots ne peuvent s'exprimer, c'est là que réside votre esprit* [266].

Mais le plus souvent, Bodhidharma semble faire référence soit au premier, soit au deuxième des facteurs énumérés ci-dessus, c'est-à-dire aux aspects intuitifs (non phénoménaux) de la psyché.

> *Si vous parvenez à concentrer la lumière intérieure de votre esprit et à contempler son rayonnement extérieur, vous dissiperez les trois poisons et chasserez les six voleurs une fois pour toutes. Et sans effort, vous accéderez à une infinité de vertus, de perfections et de portes vers la vérité.* (P. 113.)

Parfois, il semble insister sur le moi véritable ; comme lorsqu'il écrit : « Aucun karma ne peut retenir ce corps véritable » (p. 21), « Éveillez-vous à votre corps et à votre esprit originaux » (p. 31) ; « Votre corps véritable n'a aucune sensation, etc. » (p. 39), ou plus loin (soulignant la nature non phénoménale du moi véritable) :

> *Le Bouddha est votre véritable corps, votre esprit originel. Cet esprit est sans forme ni caractéristiques, sans cause ni effet, sans tendons ni os… Mais cet esprit n'est pas extérieur au corps matériel… Sans cet esprit, nous ne pouvons bouger. Le corps est inconscient.* (P. 43.)

Parfois, il semble que cela repose sur les actes de conscience, et les actes connexes de volonté et d'évaluation, de ce moi réel ; par exemple :

> *Le langage et le comportement, la perception et la conception sont autant de fonctions de l'esprit en mouvement. Tout mouvement est le mouvement de l'esprit. Le mouvement est sa fonction… Pourtant, l'esprit ne se meut ni ne fonctionne, car l'essence de son fonctionnement est le vide, et le vide est essentiellement immobile.* (p. 43-44)

Tout cela me donne l'idée d'une méditation consistant en une « conscience de la conscience ». Dans cette méditation, on se concentre sur *celui qui est conscient* (soi-même) et/ou sur *le fait d'être conscient* (par opposition à son contenu). Quels que soient [267]les objets matériels ou mentaux qui attirent notre attention, nous les ignorons et portons plutôt *notre attention sur le fait d'en être conscients* . Les objets apparaissent et disparaissent durant la méditation, mais le Sujet et la conscience demeurent et font l'objet d'une attention soutenue.

On pourrait suggérer qu'il convient de privilégier la conscience plutôt que la personne consciente, car il existe un risque, dans ce dernier cas, de se focaliser sur une représentation égocentrique de soi au lieu de se concentrer sur le soi véritable. De plus, mon expérience montre que la perspicacité méditative atteint son apogée lorsque l'impression de soi semble disparaître ; on a alors l'impression d'affronter le monde environnant libéré de toute présence extérieure. Ainsi, même si le soi n'est pas réellement absent (puisqu'il est conscient), il est préférable d'agir *comme*

---

266 P. 23. Cela me fait penser au tai-chi, qui est une méditation sur le mouvement, sur la relation entre l'esprit et le mouvement physique. De même pour le yoga.

267 Au sens strict du terme « esprit », celui-ci désigne uniquement les événements *phénoménaux* (souvenirs, imaginations, rêves, pensées verbales, etc.). Notons au passage que, dans le langage courant, le terme « esprit » désigne aussi souvent l' *espace mental* , l'extension supposée *au sein de laquelle* se produisent les phénomènes mentaux.

s'il n'existait pas. C'est pourquoi il convient de décrire cet exercice plus précisément comme une méditation sur la conscience.

Prenez conscience du miracle de votre conscience, qu'elle soit tournée vers l'extérieur ou vers l'intérieur. Bodhidharma dit : « *Bouddha* signifie en sanskrit ce que vous appelez *conscient, miraculeusement conscient* » [268]. Le sentiment d'émerveillement face à la conscience est, suggère-t-il clairement, essentiel à l'éveil [269]. Cultivez cet émerveillement. Ne tenez pas la conscience pour acquise, ne la rendez pas invisible à elle-même. Prenez conscience de la merveille qu'une chose (vous) puisse en voir une autre (tout ce que vous regardez, y compris vous-même). Quelle merveille ! Comment est-ce possible ?

Au début, une telle méditation exige un effort ; mais on peut finir par atteindre un niveau de concentration sans effort, que l'on peut qualifier de contemplation. Il est important de noter que le véritable objet de cette méditation sur la conscience elle-même n'est pas phénoménal : il est dépourvu de qualités visuelles, auditives, tactiles, gustatives ou olfactives. Il est véritablement spirituel et purement immatériel, et c'est pourquoi on le compare à un espace vide et transparent.

Bien sûr, il est peu utile de se concentrer brièvement sur sa conscience ; il faut persévérer dans cet effort pendant un certain temps. Parallèlement, il faut veiller à ne pas en faire une « idée de gain » [270], c'est-à-dire à ne pas laisser cet effort devenir une distraction en soi. On ne peut pas s'emparer des résultats en méditation, mais il faut procéder avec douceur et détachement.

J'ai personnellement pratiqué à plusieurs reprises cette méditation de pleine conscience ces derniers temps, et elle me semble un moyen efficace de me défaire des perceptions, des fantaisies et des pensées passagères, et d'atteindre un état d'esprit plus ouvert et contemplatif. Bien que je ne puisse pas encore prétendre avoir vécu l'expérience sublime de la contemplation de l'esprit décrite par Bodhidharma, je l'ai trouvée enrichissante.

---

268 Texte intégral de la présente traduction ; p. 29.

269 Il est intéressant de noter au passage combien ce point de vue diffère de celui de certains bouddhistes (plus proches de l'école Hinayana, peut-être) pour qui l'Éveil consiste en l' *extinction effective* de la conscience (et de la volonté, ainsi que de tous les autres aspects de l'identité). Pour Bodhidharma (un maître Mahayana), le but est d'atteindre un sommet de conscience, et non *l'* inconscience. Cette différence tient peut-être à une interprétation différente de la doctrine des douze *nidanas* (sur la chaîne de causalité de l'existence samsarique). Selon cette doctrine, les trois premières causes de la chaîne sont l'ignorance, les actions et la conscience ; elles désignent respectivement le manque de compréhension spirituelle, les actions motivées par cette incompréhension et la conscience étroite et illusoire qui en découle. Ce n'est pas la conscience *en soi* qui pose problème (comme certains semblent le penser), mais la conscience *limitée et limitante* de l'existence ordinaire. La solution n'est donc pas l'annihilation de la conscience, mais son intensification et son expansion maximales. Ainsi, la conscience n'est pas une dévalorisation, mais une valeur. (Conformément à cette divergence d'interprétation, la branche Hinayana tend à considérer le Vide comme le néant, littéralement un négatif, tandis que la branche Mahayana souligne sa signification positive, en tant que « nature de Bouddha » sous-jacente à toutes choses.)

270 Conseils souvent prodigués dans ses livres par un disciple moderne de Bodhidharma, Shunryu Suzuki.

# 8. Les quatre fondements et la pratique de base

En pratique, la méditation sur la pleine conscience doit être combinée à quatre méditations mineures, qui servent de tremplin et de piliers à l'intention principale. Ces quatre fondements (comme je les appellerai) sont *la conscience corporelle, la conscience de la respiration, la conscience des pensées et la conscience de l'environnement* .

Dans un premier temps, concentrez-vous sur votre corps :

- Posture : assise stable, dos droit, colonne vertébrale étirée, menton baissé, épaules en arrière et abaissées, poitrine ouverte, ventre relâché, mains en « mudra universel ».
- Tonus : corps détendu mais alerte, immobile sans raideur, aucune tension autour des lèvres et des sourcils, ni dans le cou.
- Sensations : sensations tactiles sur la peau et à l'intérieur du corps, sensations physiques et émotions psychosomatiques, goûts dans la bouche, odeurs dans le nez, sons corporels.

Ensuite, prenez conscience de votre respiration :

- Laissez faire le processus naturellement ; n'intervenez pas sur sa vitesse ni sur sa trajectoire. Si vous vous surprenez à respirer principalement par une seule narine, laissez-le faire, c'est tout à fait normal.
- Sentez l'air entrer, suivez-le jusqu'au fond de vos narines, puis suivez-le descendre par le nez et sortir complètement. Et ainsi de suite, patiemment, encore et encore.

Au bout d'un moment, observez vos pensées :

- Pensez-vous d'une manière ou d'une autre, que ce soit par le biais de souvenirs ou d'images et de sons imaginaires, par le biais d'émotions, par le discours verbal, ou par des intentions, des décisions, des projets, des espoirs, des craintes, etc., non exprimés par des mots ? Prenez simplement conscience du fait, sans classification ni autre commentaire.
- Les pensées peuvent être volontaires ou produites de manière impersonnelle par votre cerveau (cérébrales). Les premières requièrent un effort, tandis que les secondes surviennent spontanément. Vous pouvez légitimement réfléchir activement pendant un certain temps, pour vous donner des instructions de méditation ou tirer des leçons de votre expérience actuelle ; mais sachez vous arrêter, c’est-à-dire dès que possible. Quant aux pensées involontaires (cérébrations), elles peuvent persister comme un bruit de fond tout au long d’une séance de méditation, ou s’apaiser avec le temps ; observez-les simplement sans les encourager ni vous en perturber.[271]

---

[271] Bien sûr, un mode de vie cohérent est un atout considérable. En général, il est conseillé de *limiter au maximum ses stimulations sensorielles* . Vivre dans un environnement très stimulant engendre naturellement un flot incessant de pensées parasites, et l'esprit a besoin de beaucoup d'efforts pour se

- Laissez vos pensées vagabonder un instant, mais gardez-les sous contrôle. Il ne s'agit pas de les laisser vous dominer, mais vous ne pouvez pas non plus les contrôler brutalement. Laissez-les plutôt surgir un moment, mais ne les laissez pas s'emballer : ramenez-les à la raison dès que possible et gardez-en le contrôle.

Maintenant, prêtez attention aux stimuli externes, au contexte dans lequel vous vous trouvez :

- Le paysage qui s'offre à vous. Idéalement, vous êtes face à un mur ou à un paysage naturel, afin que ce que vous voyez ne stimule pas vos pensées, mais puisse plutôt détourner votre attention. Regarder au loin a un effet apaisant. Si vos yeux sont fatigués (ils sont chauds, rouges), fermez-les un instant et concentrez-vous sur votre monde intérieur.
- Les sons qui vous entourent. Les bruits de votre famille ou de vos voisins, les bruits mécaniques de votre maison, la circulation en ville, l'eau, les oiseaux et les insectes à la campagne. Écoutez-les tous avec la même attention ; ils finissent généralement par disparaître. Eux aussi peuvent servir à contrebalancer vos pensées.
- D'autres sensations encore. La brise ou le soleil sur votre visage, la température de l'air, les odeurs qui vous entourent, etc.

Ces quatre méditations ne sont que des fondements pour la cinquième, la méditation principale, qui est la méditation sur la conscience. Les quatre fondements sont [272]des méditations matérielles ou mentales (perceptives et/ou conceptuelles), tandis que la méditation principale est purement spirituelle (intuitive). Cependant, la conscience de la conscience n'est pas possible sans une conscience préalable de quelque chose d'autre que la conscience ; d'où l'importance de ces méditations préalables. Mais ne vous attardez pas sur la préparation : poursuivez et faites l'effort supplémentaire de la méditation sur la conscience !

Nous proposons donc ici un programme ou un ensemble de méditations. On commence par les quatre méditations de base, en se concentrant pleinement sur chacune d'elles tour à tour, puis en apprenant à les enchaîner rapidement ou simultanément (plus ou moins). De temps à autre, on revient à chacune d'elles : on vérifie sa posture, on se concentre sur sa respiration, on s'assure de ne pas laisser ses pensées vagabonder et on s'ancre dans son environnement.

Quand on se sent prêt, on change de registre et on entame la méditation sur la pleine conscience. Celle-ci devient l'élément central ; toutefois, on reste constamment conscient des quatre fondements. En moyenne, disons (sans prétendre à une précision statistique) que la méditation principale accapare 60 % de l'attention, tandis que les quatre exercices secondaires en accaparent 10 % chacun. Ainsi, bien que la méditation sur la pleine conscience soit la pratique fondamentale, les quatre autres méditations permettent d'y parvenir et de s'y maintenir [273].

La méditation de pleine conscience est une forme sophistiquée de méditation sur l'ici et maintenant. Ses quatre fondements nous ancrent dans l'ici et maintenant, corps-esprit et environnement, tandis que la pratique essentielle nous conduit plus profondément, dans l'ici et

---

calmer. C'est pourquoi de nombreux chercheurs spirituels choisissent la vie d'ermite : la méditation n'en est que plus aisée ! Quoi qu'il en soit, une vie sereine est essentielle.

272 J'utilise ici à nouveau le terme « mental » dans son sens le plus restreint.

273 Lorsque les pensées s'emballent, comme c'est souvent le cas, efforcez-vous de vous concentrer sur les trois autres fondements, en insistant sur la conscience de la respiration. Cette dernière est essentielle à une pratique stable *du zazen* .

maintenant au niveau spirituel. C'est l'introspection par excellence. C'est ce que Lao-tseu décrivait ainsi[274] : « Nul besoin de courir au-dehors pour mieux voir… demeurez plutôt au centre de votre être. »

Il est important de noter que pour être pleinement présent, il faut rester attentif, même de façon périphérique, aux moments où l'on n'y est *pas* . Idéalement, il faudrait se concentrer entièrement sur l'ici et maintenant. Mais en pratique, on s'en éloigne souvent, emporté par des sensations, des émotions et des pensées passagères. La réussite de la méditation repose sur la capacité à prendre rapidement conscience de ces moments de distraction, où l'on n'est plus concentré sur le présent. Dès que l'on perçoit un tel changement de direction de la conscience, il convient de ramener doucement son attention là où elle doit être. Ainsi, la conscience de l'ici et maintenant comporte deux composantes : une positive et une négative, tout aussi importante ; toutes deux sont nécessaires pour maintenir le cap.

La conscience de la conscience est vécue comme une conscience au sein de la conscience. Autrement dit, on ajoute de la conscience à la conscience, en intensifiant son attention au maximum. Cette pratique de la pleine conscience devrait être transposée de la méditation assise à la vie quotidienne. Chaque sensation, chaque mouvement, chaque intention devrait être vécu avec une attention soutenue, comme si l'on était sur le point d'y percevoir le secret de toute existence. C'est, je crois, ce que Bodhidharma prescrit pour que nous puissions « contempler l'esprit ».

274 Selon la traduction du *Tao Te Ching par Bynner* (vol. 47).

# 9. Transcender la souffrance et le karma

Bodhidharma explique clairement que les causes de ce monde ne peuvent produire d'effets hors de lui ; l'Absolu ne peut être atteint qu'indépendamment du relatif. Ainsi, la clé pour surmonter la souffrance et le mauvais karma qui la sous-tend ne réside pas dans les rituels et les actes extérieurs visant à accumuler des mérites, mais dans une transformation intérieure de l'esprit.

Il insiste sur le fait qu'« invoquer les bouddhas, réciter des sutras, faire des offrandes, observer les préceptes, pratiquer la dévotion ou accomplir de bonnes œuvres » sont inutiles ; seule la « reconnaissance de sa nature [de bouddha] » permet d'« atteindre l'éveil ». Comme il l'explique :

> *Tout ce que vous obtenez est conditionnel, karmique. Il en résulte une rétribution* (récompense ou punition) . *Cela fait tourner la Roue* du karma *... Tant que vous n'aurez pas compris votre nature profonde, tout ce discours sur la cause et l'effet* (l'acquisition de mérites religieux) *est absurde.* (P. 17.)

Ainsi, la méditation zen n'est pas un moyen de changer quoi que ce soit, d'annuler notre mauvais karma et les souffrances qui en découlent, mais un moyen de nous éveiller à quelque chose qui est déjà omniprésent, quelque chose au-delà du karma, à savoir notre « nature de Bouddha ». C'est libérateur, car :

> *Dès qu'une personne prend conscience de sa nature originelle, elle cesse de créer du karma* (p. 41). *Ce qui est véritablement ainsi, le soi dharma indestructible et sans passion, demeure à jamais libre des afflictions du monde* (p. 93).

Il s'ensuit que : « L'essence de la Voie est le détachement » (p. 47). Dans son *Abrégé de pratique* [275], Bodhidharma décrit comment parcourir ce chemin spirituel. Il évoque la « raison et la pratique ». Par raison, il entend les méditations qui « détournent l'illusion pour revenir à la réalité » ; par pratique, il entend : « subir l'injustice, s'adapter aux circonstances, ne rien rechercher et pratiquer le Dharma » (p. 3) [276]. Ces quatre pratiques visent toutes le détachement, ou non-attachement.

---

275 Cet essai est également reproduit (dans une traduction différente) dans le premier recueil d'essais sur le bouddhisme zen de D.T. Suzuki (p. 180-183), sous le titre « Méditation sur les quatre actes ». Suzuki estime probable que cet essai ait bien été écrit par le maître. De plus (p. 183-186), il montre clairement comment il a été dérivé, parfois mot pour mot, du *Vajrasamadhi Sutra antérieur* . Mais il met ensuite en évidence la nouveauté de la présentation de Bodhidharma, qui fait de la version de ce dernier un document spécifiquement zen.

276 À première vue, ces « quatre pratiques englobantes » semblent faire écho aux « quatre nobles vérités » du Bouddha, à savoir : la réalité de la souffrance (c'est-à-dire que l'existence est souffrance), la cause de la souffrance (elle est due à l'attachement), le remède à la souffrance (la suppression de la cause, le détachement) et la voie vers ce remède (le noble octuple sentier prescrit). Cependant, bien que les deux ensembles soient manifestement liés, ils ne sont pas identiques. Les quatre pratiques du Bouddha comprennent trois éléments descriptifs et un élément prescriptif ; tandis que la liste de Bodhidharma est entièrement prescriptive (avec trois négations et une affirmation).

1. « *Souffrir d'injustice* » : face à une épreuve qui vous semble injuste, dites-vous qu'à un moment ou un autre de votre histoire (peu importe où), vous l'avez sans doute méritée. Ainsi, vous neutralisez la souffrance engendrée par le sentiment d'être traité injustement. Vous transcendez la question théorique et fastidieuse de la justice et de l'injustice, et restez intérieurement insensible aux circonstances extérieures.[277]
2. « *S'adapter aux circonstances* » : il ne s'agit pas ici d'adaptations extérieures, mais d'une attitude de volonté de composer avec les conditions existantes ou leurs éventuelles évolutions. Ainsi, on n'est pas à la merci des circonstances, favorables ou défavorables, mais on demeure mentalement (plus précisément spirituellement) préparé et capable d'affronter les aléas de la vie.
3. « *Ne rien rechercher* » est une vertu qui repose sur la prise de conscience que la dépendance aux expériences positives nous expose à des expériences négatives. Tout ce qui paraît désirable en ce monde s'accompagne inévitablement d'éléments indésirables. On peut trouver un certain plaisir auprès de certaines personnes ou possessions ; mais tôt ou tard, ces expériences deviendront moins agréables, car toute chose est éphémère. En définitive, il est plus agréable de rester détaché et serein.
4. « *Pratiquer le Dharma* » semble renvoyer à des attitudes et des actes altruistes. Mais même ici, le détachement est souligné, afin d'éviter tout égoïsme. L'objectif est de transcender la distinction entre soi et autrui, d'œuvrer pour le bien de tous.

Ainsi, ces quatre pratiques peuvent être décrites comme différentes formes de détachement. Il s'agit de ne pas s'enflammer pour ce que l'on croit mériter ; de ne pas préférer ceci à cela, mais d'être capable de faire face à ce qui vient ; de ne pas courir après toutes sortes de biens matériels et sociaux en pensant naïvement que l'on trouvera le bonheur par ces moyens ; et, positivement, d'être utile aux autres.

Le détachement nous préserve tous de la souffrance. C'est l'attachement qui nous lie au karma et nous fait souffrir ; par le détachement, nous transcendons immédiatement ce monde fini et vivons notre vie depuis la perspective infinie de notre nature de bouddha (c'est-à-dire dans le nirvana). Cette nature de bouddha est, bien sûr, vide, « comme l'espace » [278].

---

277 Notez que, contrairement à Bodhidharma, je ne crois pas à l'existence nécessaire d'une justice universelle. J'admets cependant qu'il faut s'efforcer d'être aussi indifférent que possible à la question de la justice, car s'y attarder constitue assurément un frein spirituel. Néanmoins, la sagesse pragmatique qui consiste à ne pas se préoccuper de la justice pour soi-même ne doit pas impliquer l'indifférence à la justice *pour autrui* . Cette dernière préoccupation relève du quatrième point abordé ici, celui de la « pratique du Dharma ». Il est évident qu'il ne faut ni infliger d'injustices à autrui, ni (dans la mesure du possible) permettre à des tiers de le faire.

278 P. 43.

# 10. Contemplez l'âme

Bien que Bodhidharma, comme indiqué précédemment [279], semble parfois faire référence au soi au sens d'âme, on peut raisonnablement supposer qu'en tant que bouddhiste orthodoxe, il ne croyait pas littéralement en l'existence d'une âme. Si on lui avait demandé qui ou quoi contemple l'esprit, il aurait probablement répondu « l'esprit ». Par conséquent, lorsque je soulève à nouveau la question de l'âme, je n'entends pas lui imputer une telle croyance, mais simplement m'exprimer en ma propre autorité de philosophe « indépendant ».

Comme je l'ai déjà mentionné, je suis d'accord qu'il est sage *de ne pas* méditer directement sur le soi au sens de l'âme. En effet, il est facile pour nous, êtres non éveillés, de confondre notre véritable moi avec notre moi illusoire. Ce dernier est si omniprésent à notre conscience qu'il nous est difficile de l'ignorer. Ainsi, en espérant atteindre un état méditatif élevé, nous risquons fort de nous enliser dans un état de conscience inférieur !

C'est pourquoi j'ai suggéré que, dans notre tentative de « contempler l'esprit », nous méditions sur le fait de notre conscience plutôt que sur la personne qui en est consciente. Cela me semble valable au moins dans les premières étapes de la méditation, jusqu'à ce que nous atteignions un niveau de conscience relativement élevé.

Mais puisque j'ai des raisons de croire en l'existence de l'âme, je dois considérer cette retenue méditative comme un « moyen pratique » temporaire, plutôt que comme une interdiction absolue. Il me semble donc légitime de suggérer qu'une fois atteint un certain degré de paix intérieure et d'intensité méditative, on peut se tourner vers soi-même, au sens de l'âme.

Voici donc un sixième aspect, la dernière étape de notre méditation sur la conscience : prendre conscience de sa propre conscience. Il convient d'y parvenir, non seulement parce que la conscience est logiquement inconcevable sans un être conscient, mais aussi parce que cette véritable conscience de soi est subtilement présente dans tous nos exercices de conscience, au quotidien comme en méditation, et mérite donc d'être reconnue et approfondie.

En résumé : le conseil de Bodhidharma de « contempler l'esprit » paraît vague et difficilement applicable, compte tenu de l'ambiguïté du terme « esprit ». Parmi les différents sens de ce terme, il entendait probablement « le fait de conscience » et/ou « celui qui est conscient ». Dès lors, son conseil consistait, plus précisément, à *contempler l'acte de contempler* et/ou à *contempler celui qui contemple* . J'ai suggéré, afin d'éviter le développement de l'ego, de commencer par le premier type de conscience, et d'aborder le second ultérieurement.

L'idée bouddhiste d'un « non-soi » ( *anatman* ) conscient est, à mon sens, logiquement inconcevable. Ce prétendu non-soi est tacitement réifié, tout en étant déclaré nul. Affirmer que nous n'avons pas de véritable soi au cœur de notre conscience (ni de nos volontés et de nos

279 Dans la première section du présent chapitre.

valeurs) revient à nous réduire à de simples objets inanimés. Prétendre que quelque chose de véritablement absent puisse être conscient (et avoir une volonté et une valeur) revient à nier que certains objets possèdent spécifiquement de tels pouvoirs, tandis que d'autres en sont dépourvus.

Nier que chacun de nous possède une âme, c'est-à-dire que nous *sommes* des âmes, revient à nous réduire à de simples choses, voire, plus extrême encore, à rien. Il devient alors discursifment inapproprié d'utiliser « nous » (ou tout autre nom ou pronom) – pourtant, ceux qui tiennent de tels propos persistent à employer ce langage. Soit ils ignorent le paradoxe que cela implique, soit la contradiction ne les dérange pas.

Les bouddhistes affirment qu'au moment de l'éveil, le soi (c'est-à-dire le soi réel apparent, sans parler du soi illusoire plus grossier) *s'éteint* . Ils affirment que l'éveil est précisément l'occurrence et l'expérience de cette extinction du soi. Après cela, « l'on » existe comme un non-soi (« dans le nirvana »), si tant est qu'il existe (c'est-à-dire qu'il n'existe plus du tout lorsque « l'on » atteint le stade ultime, *le parinirvana* ). Mais de telles idées sont logiquement impossibles à défendre.

Car la question se pose : comment avons -*nous* connaissance d'une telle extinction ? Non par notre propre expérience, puisque nous n'avons pas encore atteint l'éveil. Donc, uniquement par ouï-dire [280]. Et alors, qui nous l'a dit ? Les bouddhistes affirment : le Bouddha nous l'a dit (le premier, puis peut-être d'autres maîtres ayant atteint l'état *de bodhi* ). Soit. Mais si, en atteignant l'éveil, son moi apparent (réel autant qu'illusoire) s'est totalement éteint, alors il n'était plus là et ne pouvait rien nous révéler.

Si, en revanche, il était revenu avec le souvenir de son expérience d'illumination, alors il n'avait pas complètement disparu. Car revenir et parler d'une expérience passée implique une forme de *continuité* , c'est-à-dire exclut la véritable extinction (qui implique logiquement une rupture radicale avec l'existence). En bref, l'idée même qu'un témoin puisse rapporter a posteriori une extinction de soi est paradoxale et intenable.

L'idée d'extinction ne peut être acceptée discursivement que comme une hypothèse extérieure, une projection conceptuelle d'un observateur extérieur, une simple théorie ou spéculation. Elle ne peut être défendue *de manière cohérente* comme un témoignage direct fondé sur l'expérience de l'anéantissement. Dès lors, la conception bouddhiste stricte du non-soi ne résiste pas à l'analyse logique et doit être fermement rejetée. Car il existe un postulat alternatif plus cohérent : nous possédons tous une âme, nous sommes des âmes.

Il doit subsister une forme de résidu après l'éveil, sans quoi nous n'en aurions pas connaissance. Cela ne signifie pas pour autant que ce résidu soit un moi individuel persistant ; il suffit qu'il soit le Soi commun et grandiose, dont chaque moi individuel n'est qu'une infime étincelle artificiellement délimitée par l'ignorance. Lorsque cette illusion de séparation s'effondre, l'éveil survient, le moi individuel disparaît, mais son essence universelle sous-jacente demeure.

Pour illustrer la logique de cette conception des Lumières, on peut faire une analogie avec une goutte de pluie qui retombe dans l'océan. Dès qu'elle plonge dans la masse d'eau, la goutte disparaît en tant que goutte individuelle. Elle ne fait plus qu'un avec la mer. Pourtant, il est concevable, au moins pendant un très bref instant, qu'elle puisse être récupérée intacte.

---

[280] Le ouï-dire a certes une certaine valeur logique, mais il ne constitue pas une connaissance au sens strict. Il sert à confirmer une hypothèse, mais ne peut la prouver de manière définitive. Car même si le témoignage rapporté s'avérait absolument vrai (aux yeux de Dieu, par exemple), il ne s'ensuit pas que sa croyance sincère soit logiquement irréfutable ; et même si elle l'était, il ne s'ensuit pas que nous (les autres) puissions considérer son témoignage comme un fait établi.

De même, le vestige de l'existence spirituelle peut initialement faire état de son expérience d'illumination, bien que finalement toutes ses frontières se dissolvent et qu'il fusionne pleinement avec sa Source.

Cette Source, nous pouvons l'appeler Dieu, selon nos traditions. Les bouddhistes l'appellent nature de Bouddha, esprit de Bouddha ou esprit originel ; les hindous l'appellent Brahman ; et chaque autre religion lui donne son ou ses propres noms. Le nom importe moins, à mon avis, que ce à quoi il se réfère ; ce qui m'intéresse, ce ne sont pas tant les traditions religieuses que leur signification profonde.

En réalité, lorsque les bouddhistes aspirent à la libération du cycle des renaissances karmiques, ils ne recherchent pas l'anéantissement total, la mort absolue [281]. Ils recherchent plutôt ce qu'ils appellent le bonheur ou le nirvana. Il s'agit d'une existence, d'une sorte de « vie supérieure », affranchie des souffrances du samsara. Le nirvana est assurément un état transcendant, libre et dépourvu de toute nature et de tout événement phénoménaux ; mais cela ne signifie pas qu'il soit le néant absolu, une non-existence nihiliste. Il s'agit, disons, d'une existence purement spirituelle (quel que soit le sens que l'on donne à ce terme).

Parvenu à cette conclusion, je réalise que ma réflexion sur ce sujet se rapproche davantage de la philosophie hindoue « sophistiquée » (comme l'Advaita Vedanta) que du bouddhisme. Je ne pourrai jamais accepter l'idée d'« avatar », si répandue dans l'hindouisme (comme dans le christianisme), l'idée que Dieu peut s'incarner et s'incarne effectivement sous forme humaine ou autre. Pour moi, en tant que philosophe rationnel, il s'agit d'une notion logiquement intenable ; le tout ne peut devenir une partie. Mais nombre d'idées de la philosophie hindoue sont en effet profondes et raisonnables.

[281] Dans ce cas, ceux qui ne croient pas à la renaissance pourraient tout simplement se suicider et en finir avec ce monde, sans avoir besoin de méditer ni de changer de comportement.

# 11. La théorie bouddhiste de l'absence d'âme

L'une des thèses majeures et distinctives du bouddhisme est la théorie de la « non-âme » (ou *anatta* en pali, *anatman* en sanskrit). Celle-ci s'inscrit dans une thèse plus large selon laquelle rien ne possède d'essence véritable, l'âme ou le soi individuel étant ici conçu comme un cas particulier du concept d'essence, c'est-à-dire comme l'essence d'une personne.

La doctrine bouddhiste de l'absence d'essence est née en réaction à une thèse, appelée « éternalisme », apparemment normative dans la philosophie indienne de l'époque, *selon laquelle les « choses » sont constituées d'« essences » éternelles et immuables, des entités substantielles et causalement indépendantes* . Il en va de même pour le cas particulier des âmes.

La doctrine bouddhiste de l'absence d'essences repose sur l'hypothèse que la croyance en de telles « essences », et notamment la croyance en les âmes (en tant qu'essences de notre existence corporelle et mentale), est la cause première de notre emprisonnement dans le samsara (c'est-à-dire notre ignorance et notre souffrance fondamentales), de sorte que son abandon nous conduirait au nirvana (c'est-à-dire nous illuminerait et nous libérerait).

Il existe en philosophie occidentale une théorie très proche de l'éternalisme : la « monadologie » de Gottfried Liebniz. Il s'agissait là, bien sûr, d'une conception ontologique extrême, fondée sur une interprétation simpliste de la prédication, selon laquelle le prédicat est littéralement « contenu dans » le sujet. Autrement dit, tout ce qui est prédicable d'une chose doit faire partie de sa nature, et donc lui être intrinsèquement et propre ; le monde serait ainsi composé d'une multiplicité de substances éternelles, chacune étant une île en soi.

Face à une telle philosophie erronée, la contre-théorie bouddhiste semblerait, *à première vue,* constituer une amélioration louable. Cependant, j'affirme que la théorie de l'éternalisme sert au bouddhisme un leurre philosophique commode. Elle ne relève assurément ni du sens commun ni d'une vision scientifique du monde (que le bouddhisme ignore de fait) ; et la réfutation bouddhiste représente une autre position extrémiste (dans la direction opposée), qui nie purement et simplement la réalité de toute essence en réduisant tout dans le monde à un enchevêtrement infini de dépendances mutuelles (la théorie de la codépendance ou de l'interdépendance).

Bien que les bouddhistes protestent que leur thèse ne représente pas l'extrême opposé, à savoir le nihilisme, mais une voie médiane entre ces deux extrêmes, il est difficile de concevoir comment on pourrait raisonnablement ne pas la considérer comme une position extrême. Il est vrai qu'il existe deux, voire trois, positions bouddhistes à ce sujet. L'une, attribuée à l'école Theravada, postule un vide absolu (l'extinction dans la méditation) ; une autre, attribuée à l'école Mahayana principale, postule un fondement originel ultime (une sorte de substance spirituelle universelle sous-jacente, bien que pieusement déclarée « vide » ou « néant ») ; et une troisième, revendiquée par les adeptes du Zen, se situe entre les deux positions précédentes (donc, plus « voie médiane »).

De ces trois options, la voie mahayana traditionnelle semble la moins nihiliste, puisqu'elle admet une forme d'existence réelle, à savoir l'existence du « fondement originel ». Logiquement, cette thèse moniste (à laquelle j'adhère personnellement) devrait être classée comme une philosophie éternaliste, car le fondement originel transcende l'impermanence. Des apparences impermanentes en émanent continuellement, mais il est partout et toujours une et même plénitude calme. Ainsi, les deux autres thèses bouddhistes, plus clairement anti-éternalistes, peuvent être raisonnablement considérées comme nihilistes plutôt que comme la voie du milieu.

Le point de vue du bon sens (auquel la plupart d'entre nous adhérons, consciemment ou non) reste assez neutre sur ces questions. Il s'agit véritablement d'une voie médiane, sans préjugés. Il ne tire aucune conclusion générale hâtive. Il ne réduit pas toute chose à des substances indépendantes ni à des non-substances interdépendantes, mais demeure ouvert à la possibilité que ces deux scénarios extrêmes existent dans le monde réel, ainsi qu'à d'autres possibilités. Sur un plan plus scientifique, ce point de vue commun se confond avec l'approche des « lois de la nature » : l'idée qu'il existe différents degrés d'être et différentes formes de dépendances, qui (dans le domaine physique, du moins, et peut-être dans une certaine mesure dans le domaine mental) s'expriment au mieux par des formules quantitatives.

D'un point de vue ordinaire, il semble exister des « substances » concrètes dans le monde, mais tout n'est pas réductible à ce concept. De plus, les choses substantielles ne sont pas nécessairement permanentes ; elles peuvent se transformer d'une forme à une autre. Or, la physique postule, parmi ses prémisses fondamentales, la loi de conservation de la matière et de l'énergie, c'est-à-dire que la quantité totale de substance physique est constante. Par ailleurs, ce qui est impermanent a une durée de vie. Les choses qui existent doivent exister pendant un certain temps (plus ou moins long) ; elles ne peuvent logiquement être si impermanentes qu'elles n'existent jamais.

En tout cas, le concept d'essence n'est certainement pas, dans notre conception courante, assimilé à celui de substance. Les essences sont rarement des substances, mais généralement des structures ou des processus qui semblent être présents de manière générale et exclusive dans les phénomènes étudiés, et qui servent donc à les définir. Les essences sont habituellement *des abstractions* , c'est-à-dire des intuitions ou des concepts rationnels, plutôt que des perceptions concrètes ou des objets de perception. L'abstraction revendique la validité de l'intuition sans prétendre être littéralement présente dans la réalité ; bien qu'elle dépende d'un Sujet pour se manifester, elle interprète en principe correctement l'Objet. On ne peut nier l'abstraction en tant que telle sans recourir aux abstractions – une telle position sceptique serait donc logiquement intenable.

Dans la perspective bouddhiste, au contraire, les essences apparentes ou supposées des choses sont *conventionnelles* , voire *purement nominales* , et les âmes ne font pas exception à cette règle. Par « conventionnel » (et plus encore par « nominal »), on entend ici que nous, qui croyons aux essences ou aux âmes, projetons cette idée sur la réalité, alors que celle-ci n’en contient aucune. En épistémologie bouddhiste, les individus utilisent généralement leur esprit de manière conventionnelle (ou sous l’influence néfaste des mots), projetant ainsi sur la réalité des choses qui y sont absentes.

Comment savons-nous (peut-on se demander) que la réalité n'est pas telle qu'elle apparaît à l'esprit ordinaire ? Selon cette théorie, nous le savons grâce à la conscience éveillée. Ainsi, l'épistémologie bouddhiste, tout en invalidant la conscience ordinaire, affirme l'idée optimiste que

nous pouvons la transcender et percevoir les choses telles qu'elles sont. On peut, soit dit en passant, comparer et opposer cette conception à l'épistémologie kantienne, qui affirme elle aussi que notre connaissance phénoménale est imparfaite, mais qui, de façon distinctive, place la perfection de la connaissance « nouménale » hors de notre portée. Si la théorie d'Emmanuel Kant est incohérente, la théorie bouddhiste ne l'est pas à cet égard.

Il convient toutefois de bien distinguer l'abstractionnisme ordinaire du conventionnalisme ou du nominalisme bouddhiste. Pour les bouddhistes, comme pour Kant, notre esprit *invente* des abstractions sans aucun fondement objectif ; tandis que dans l'épistémologie rationnelle ordinaire, l'abstraction est *un acte de perspicacité rationnelle* – c'est-à-dire qu'elle rend compte d'un élément objectif, qui n'est pas une pure construction de l'imagination.

Outre cette explication épistémologique, ou rationalisation, de la thèse de l'absence d'âme, les philosophes bouddhistes avancent diverses affirmations et arguments ontologiques. Selon eux, toute chose, y compris les âmes apparentes, est dépourvue d'essence, car elle est impermanente et discontinue. Ils affirment que cela se vérifie aisément et que, de toute façon, on peut le démontrer logiquement – ce qui est d'ailleurs évident pour tout être éveillé.

Concernant l'observation, ils affirment (à l'instar de David Hume plus tard) avoir cherché une âme partout en eux-mêmes sans jamais la trouver. L'âme est donc (pour eux) une illusion propre aux esprits conventionnels, trompés par leur ego (les apparences corporelles et mentales de l'identité) qui leur font croire qu'il existe quelque chose (c'est-à-dire quelqu'un) au centre de toute leur expérience et de toute leur pensée.

Il convient toutefois de préciser qu'il ne s'agit évidemment pas d'une simple observation de l'absence d'âme, mais d'une généralisation tirée de plusieurs échecs dans l'observation positive de l'existence d'une âme. La généralisation de la négation pourrait être juste, mais elle ne possède pas tout à fait le même statut épistémologique qu'une observation positive. L'affirmation de l'absence d'âme n'a rien de nécessaire, ni empiriquement ni logiquement. Du moins, pas du point de vue d'une personne non éclairée ; et il est difficile d'imaginer comment une personne éclairée pourrait se dispenser d'un recours équivalent à la généralisation.

De plus, nous pouvons critiquer leur raisonnement et leur argumentation plus large en soulignant qu'il est absurde de chercher l'âme dans le domaine phénoménal (c'est-à-dire en référence à des qualités sensibles perçues, comme les vues, les sons, les odeurs, les saveurs, les sensations tactiles, qu'elles soient mentales ou physiques), si l'âme se trouve être une entité non phénoménale (quelque chose d'intuitif, qui n'a en soi aucun aspect phénoménal).

Il convient de préciser que, bien que notre âme soit une substance spirituelle immatérielle au cœur d'une multitude de phénomènes mentaux et physiques, elle n'en est pas l'essence ni la caractéristique déterminante. Notre âme, c'est nous, notre Soi – le sujet de nos cognitions et l'agent de nos volontés et de nos évaluations. C'est une erreur intellectuelle que de tenter de nous identifier à des choses qui nous sont seulement associées. Nous ne faisons pas qu'un avec notre esprit et/ou notre corps, nous ne faisons pas partie de eux, mais nous sommes quelque chose qui les transcende, tout en étant présent en leur sein, les connaissant et interagissant avec eux de diverses manières.

Concernant l'impermanence, les bouddhistes semblent considérer que, puisque notre âme a toujours un commencement apparent (notre naissance) et une fin apparente (notre mort), elle est nécessairement illusoire. Selon eux – reflétant, semble-t-il, la conception générale de la philosophie indienne ancienne –, ce qui est temporaire (ou passager) est nécessairement illusoire ;

seul le permanent (ou l'éternel) est réel. De plus, à leurs yeux, rien n'est éternel – ce qui signifie, sans doute, que rien de phénoménal n'est éternel ; car ils croient assurément en l'éternité de l'éveil ou de la « nature de l'esprit » sous-jacente, ou du « fondement de tout être » – même s'ils affirment que ce substrat universel est en définitive « vide ».

Ce point de vue est toutefois discutable. Être réel, c'est être un fait, c'est-à-dire se produire ou s'être produit. La durée de ce fait, passée ou future, est assurément sans rapport avec son statut de fait. Une illusion est quelque chose que l'on croit être, mais qui ne l'est pas ou ne l'a pas été. Identifier la réalité à l'éternité et l'illusion à l'impermanence revient à confondre deux notions distinctes. Je n'ai jamais rencontré d'argument convaincant justifiant de telles assimilations. Certes, on peut concevoir des illusions éternelles et des réalités transitoires. Ainsi, il convient de considérer que la question de la persistance de l'âme, c'est-à-dire de savoir si l'âme est éternelle ou aussi éphémère que le corps et l'esprit, n'a rien à voir avec sa réalité ou son illusion.

L'argument bouddhiste contre l'âme s'appuie également sur l'idée générale de discontinuité, c'est-à-dire l'idée que tout change constamment et que, par conséquent, rien ne peut être considéré comme « identique » d'un instant à l'autre. Cette idée est présentée comme une observation, mais il s'agit manifestement d'une simple hypothèse, d'une abstraction extrapolée à partir d'une observation. Face au fait observé du changement, on peut tout aussi bien supposer qu'une forme de continuité sous-tend les paires d'instants. Puisque nous ne faisons l'expérience que des instants successifs, la question de savoir si une trace de chaque instant subsiste dans le suivant reste ouverte au débat. Ainsi, parler de discontinuité revient déjà à *présupposer* quelque chose qui dépasse l'observation.

De plus, même face à une discontinuité apparente, on ne peut conclure avec certitude à son existence *réelle* , et encore moins à sa validité dans tous les cas. La discontinuité est une *abstraction* de l'expérience ; elle n'en est pas un objet pur. Par ailleurs, le concept de discontinuité *universelle* demeure toujours sujet à caution, car il repose sur une hypothèse inductive, voire, au mieux, sur une simple généralisation. De plus, la cohérence interne de ce concept est incertaine, puisqu'il suppose une *permanence* de la discontinuité dans le temps. Autrement dit, si l'on considère que l'abstraction implique nécessairement une forme de continuité (de l'objet ou du sujet), le concept de discontinuité, poussé à l'extrême, devient contradictoire.

Cette observation est particulièrement pertinente dans le cas de l'âme, qui est ici à la fois sujet et objet. On ne saurait affirmer avec certitude que l'âme est discontinue (c'est-à-dire une succession d'âmes momentanées et distinctes), car une telle affirmation suppose que l'âme possède la capacité de *transcender* la discontinuité au point de percevoir sa propre discontinuité. Autrement dit, pour formuler une telle affirmation, l'âme (en tant que sujet) devrait être *présente dans le temps chevauchant* deux ou plusieurs de ses prétendus instants ou segments (c'est-à-dire l'âme en tant qu'objet). Il s'agit là d'une contradiction manifeste. Ainsi, l'argument bouddhiste en faveur de la thèse de la non-existence de l'âme ne résiste pas à un examen logique rigoureux.

Une autre affirmation bouddhiste concernant l'âme est qu'elle est soumise à la « production conditionnée » ou au « conditionnement » : son existence réelle, en tant qu'unité d'être, en tant que fait, serait impossible isolément, et ne serait possible qu'en relation avec toutes les autres choses (elles-mêmes interdépendantes). Cependant, cette théorie – selon laquelle tout dans l'univers ne pourrait exister qu'en présence de tout le reste, et qu'un univers plus petit (ne contenant qu'une seule de ces choses, ou certaines mais pas toutes) serait inconcevable – n'est qu'une spéculation ; elle n'est en aucun cas prouvée.

De plus, on peut se demander si cette théorie est cohérente. Si elle est, comme toutes les choses sublunaire, dépendante ou conditionnée – et c'est assurément le cas, notamment en ce qui concerne l'expérience et la pensée humaines –, comment peut-on la présenter comme une vérité universelle et éternelle ? Affirmer que le relatif est absolu paraît paradoxal et sujet à caution. Il faut un absolu sur lequel ancrer le relatif. Prétendre que tout dépend de tout et vice versa revient à affirmer que ce vaste ensemble d'éléments interdépendants est indépendant. Et si cela n'est pas un fait irréductible, alors quelque chose d'autre l'est forcément. On ne peut être un relativiste absolu !

La croyance qu'une chose puisse être « à la fois A et non-A », ou « ni A ni non-A », semble être l'essence même du mysticisme (au sens péjoratif du terme). Prétendre ne rien affirmer est en soi une affirmation – nul ne peut échapper à cette logique. Affirmer que tout est illusoire revient à l'affirmer comme un fait, c'est-à-dire comme quelque chose qui n'est pas illusoire. Affirmer qu'il n'y a rien, aucune personne, au cœur de notre être pourrait sembler, à première vue, logiquement possible, c'est-à-dire non contradictoire – jusqu'à ce que l'on se demande qui énonce cette affirmation et à qui elle s'adresse. Les objets inanimés ne sont pas concernés par de telles questions. Un non-soi ne peut ni être victime d'illusion ni prendre conscience de son illusion. Toute manifestation de cognition, d'évaluation ou de volonté implique un soi.

# 12. historicité bouddhiste

Le bouddhisme est apparu dans le nord-est de l'Inde vers le VIe ou le Ve siècle avant notre ère. Il n'est évidemment pas apparu ex nihilo. L'Inde possédait déjà une riche culture religieuse, fondée sur les Védas et les Upanishads, qui a donné naissance à d'autres religions, notamment l'hindouisme.

Il semble historiquement établi que le bouddhisme a été fondé par un homme appelé Siddhartha Gautama, bien que les historiens divergent quant aux dates exactes de sa vie ; la plupart d'entre eux, en Inde et en Occident, suggèrent qu'il a vécu entre 563 et 483 avant notre ère, d'autres, au Japon, suggèrent entre 448 et 368 avant notre ère.[282]

Quoi qu'il en soit, il semble raisonnable de supposer que le bouddhisme a débuté avec les enseignements de cet homme et qu'il s'est développé et a évolué au fil du temps. Il ne s'ensuit pas, bien sûr, que tous les récits qui nous sont parvenus à son sujet soient historiquement véridiques, ni que toutes les déclarations faites en son nom aient été réellement prononcées ou sous-entendues par lui.[283]

Plus important encore sur le plan philosophique est la question de savoir si l'affirmation de cet homme concernant son « éveil et sa libération complets » est vraie ou non. Aucun historien ne pourra jamais répondre à cette question. Il n'est pas inconcevable qu'une telle expérience et un tel événement métaphysique soient humainement possibles, mais il serait difficile de le prouver ou de le réfuter. Celui qui revendique un tel statut de « Bouddha » ne peut être véritablement compris et justifié que par une autre personne jouissant du même privilège ; et tous les autres ne peuvent que l'accepter par la foi, ou refuser de le faire.

Comme pour tout témoin, celui-ci était présent et a vu et entendu ce qu'il affirme ; mais ceux qui n'étaient pas là doivent encore décider s'ils croient ou non son témoignage. Son témoignage étaye l'hypothèse, sans toutefois la prouver définitivement. Il faut envisager la possibilité qu'il ait mal compris, qu'il se soit trompé, qu'il ait exagéré ou menti pour impressionner ou manipuler autrui, ou encore que les récits le concernant aient été ou soient déformés. De telles choses arrivent, même aujourd'hui ; et autrefois, la frontière entre réalité et fiction était peut-être encore plus ténue.

Malgré les hypothèses qui peuvent être formulées, il semble juste de continuer à appeler cet homme, par convention, le « Bouddha » (c'est-à-dire l'Éveillé). Dans la mesure où la doctrine du bouddhisme repose sur la foi en certaines possibilités métaphysiques, elle doit être considérée

---

282 Selon l'Encyclopædia Britannica.

283 L'exemple suivant illustre l'inexactitude de la transmission d'informations par la tradition : Dogen écrit à un moment donné (p. 242) : « Cela fait deux deux cents ans que le Bouddha a atteint le parinirvana » ; en supposant qu'il ne s'agisse pas d'une erreur de traduction ou d'une erreur typographique, et considérant que ce texte a été écrit en 1246 de notre ère, Dogen s'est trompé d'environ 500 ans !

comme une religion. Pour autant, elle comporte des réflexions et des analyses très philosophiques, et peut donc également être considérée comme une philosophie.

Cette tradition philosophique est très vaste et variée, et sujette à des interprétations très divergentes. Je ne prétends pas connaître plus qu'une infime partie de ce domaine d'étude, mais je me sens néanmoins légitime de partager mes réflexions sur les quelques connaissances que j'en ai. On pourrait y voir, pour commencer, le récit de l'assimilation ou du rejet progressif des idées bouddhistes par un homme. Mais surtout, je me sens obligé de commenter en raison des outils logiques originaux et approfondis que je mobilise.

> On m'a parfois reproché ma critique de la philosophie de Nagarjuna, en m'accusant de ne pas l'avoir fidèlement représentée. Ma réponse est toujours la même : bien que je ne puisse garantir que mes arguments s'appliquent parfaitement à la philosophie de Nagarjuna telle qu'elle est réellement, je maintiens leur pertinence quant aux idées que j'ai présentées sous l'appellation de « philosophie de Nagarjuna ». D'un point de vue philosophique, mes arguments sont intéressants et valables, même si, d'un point de vue historique, certaines questions restent en suspens. Quoi qu'il en soit, les historiens ont eux aussi des interprétations divergentes.
>
> La philosophie s'intéresse aux idées, et la question de savoir précisément qui les a proposées et quand importe peu. Un philosophe (X) peut représenter, analyser et critiquer une idée sans avoir à démontrer une exactitude absolue quant à la conformité de sa formulation avec la formulation originale d'une figure historique (Y). Dès lors que l'on comprend que c'est l'idée telle qu'elle est représentée ici et maintenant qui est considérée et discutée, l'exposé proposé est philosophiquement respectable. Les historiens peuvent débattre de la correspondance exacte entre l'exposé de X et l'idée initiale de Y, ainsi que de la pertinence de l'analyse de X pour la philosophie de Y, mais il s'agit là d'un débat historique, non philosophique.

Concernant la crédibilité du bouddhisme, on peut également s'interroger du point de vue spécifique du judaïsme (et de ses religions dérivées : le christianisme, l'islam et leurs dérivés respectifs). Une question cruciale serait : si l'affirmation du bouddhisme quant à l'éveil et à la libération est vraie, comment expliquer qu'une telle avancée spirituelle majeure n'ait jamais été prédite ni mentionnée dans la Bible hébraïque et les ouvrages postérieurs ? Une autre question serait : si le Bouddha a atteint un tel niveau de conscience, comment se fait-il qu'il n'ait jamais rencontré Dieu, ni même fait mention d'une telle rencontre ?

Ce sont bien sûr des questions qui concernent ceux qui choisissent d'adhérer aux croyances juives (ou chrétiennes ou musulmanes), car le bouddhiste considérerait simplement l'incapacité des traditions judaïques à prévoir ou à remarquer l'éveil du Bouddha, ou l'incapacité du Bouddha à reconnaître Dieu, comme un problème qui leur est propre et non le sien.

Personnellement, je préfère rester ouvert aux deux points de vue et mettre l'accent sur les enseignements positifs des deux camps, plutôt que d'insister sur les conflits entre l'Orient et l'Occident. Il est historiquement avéré que différentes composantes de l'humanité ont évolué spirituellement de manières diverses – et cela pourrait bien être la volonté divine. Notre évolution se poursuit et nous pourrons tous parvenir à un consensus. Nous avons assurément beaucoup à apprendre les uns des autres et à nous enrichir mutuellement ; la phase actuelle de mondialisation peut d'ailleurs nous être spirituellement profitable à tous.

# 13. À propos de l'idolâtrie bouddhiste

La lecture de certains commentaires historiques de Mu Soeng, comme celui-ci, me conforte dans ma conviction que le bouddhisme n'est pas originellement et intrinsèquement idolâtre.[284]

> *Pour les Sthaviras, le Bouddha Shakyamuni était un personnage historique, un grand maître mais non une divinité. Les Mahayanistes, en revanche, voyaient en le Bouddha un principe transcendantal plutôt qu'un simple individu du monde phénoménal.* (P. 19.)

Cela confirme que la déification de ce maître de chair et de sang est un événement tardif dans l'histoire du bouddhisme, survenant plusieurs siècles après les faits. Il convient de souligner que cette déification était logiquement *en contradiction avec* le message essentiel de Siddhartha Gautama (le fondateur du bouddhisme).

Pourquoi ? Parce que le message de ce maître était que lui, *un simple être humain* , était capable de transcender le samsara (le cycle des renaissances) et d'atteindre le nirvana (l'état de liberté). S'il s'avérait que cet homme n'était en réalité *pas un homme, mais un « dieu »* destiné à sauver l'humanité, alors la démonstration concrète de la possibilité *pour les humains* de se libérer du cycle des naissances et des morts n'aurait jamais eu lieu !

Si, comme l'ont dépeint les bouddhistes postérieurs, il était un dieu, alors sa condition existentielle essentielle n'était pas comparable à celle d'un homme, et l'on pourrait affirmer que son accomplissement était inimitable. Le sens profond de son histoire réside dans le fait qu'un être humain ordinaire peut, par sa propre intelligence et ses propres efforts, même sans la supervision d'un maître accompli [285], développer la compréhension et se libérer définitivement de toute souffrance. Modifier cette histoire, c'est en passer à côté de l'essentiel.

---

284 Notez que mon emploi de ce terme n'a pas pour but de dénigrer le bouddhisme dans son ensemble ni les bouddhistes en général. Mon inquiétude face à l'« idolâtrie » est bien sûr l'expression de mes racines et valeurs juives (à commencer par les deux premiers commandements du Dix Commandement). J'avoue franchement que je trouve de tels comportements futiles et superflus. Néanmoins, j'éprouve également un grand respect et une profonde admiration pour les croyances et pratiques bouddhistes essentielles. Lorsque je lis les récits ou les écrits des anciens maîtres bouddhistes, je suis aisément convaincu qu'il s'agissait de grandes âmes, profondément morales et d'une grande profondeur spirituelle. De plus, mon opposition à l'idolâtrie ne m'empêche pas d'apprécier la valeur artistique des statues et des temples bouddhistes, dont certains (notamment Angkor) ont été visités. Peut-être devrions-nous donc dire que le bouddhisme (comme le christianisme) mérite le respect *malgré* les formes d'idolâtrie (déification des personnes et culte des statues) qui lui sont parfois associées. Certes, les Juifs du moins doivent toujours rester vigilants et veiller à ne pas se laisser entraîner dans quoi que ce soit qui puisse suggérer l'idolâtrie.

285 Voir le *Dhammapada,* v. 353 : « J'ai trouvé moi-même la voie. Qui appellerai-je Maître ? » L'auteur (vraisemblablement le Bouddha) ajoute : « À qui enseignerai-je ? » – suggérant que cette réalisation ne peut pas simplement être enseignée, comme les mathématiques ou l'anglais.

Certains affirment, bien sûr, que, bien qu'il ne fût pas un dieu incarné à sa naissance, il devint « divin » en atteignant l'état de bouddha, et plus encore à la fin de sa vie (lorsqu'il entra dans *le parinirvana* ). Cette interprétation des événements est toutefois postérieure et motivée par la dévotion.

> *...l'essor du dévotionnalisme dans le Mahayana. ...vers le début de notre ère, dans le nord-ouest de l'Inde, sous influence grecque et méditerranéenne, les premières statues de Bouddha furent sculptées. Dans le bouddhisme ancien, comme en témoignent les Upanishads contemporains, l'idée d'un culte de la personnalité était mal vue. Dans l'Inde ancienne, la vénération d'une personne sainte prenait la forme du culte d'un sanctuaire commémoratif* (stupa) *plutôt que d'une image physique.* (P. 91.)

À l'origine, le bouddhisme n'était pas une religion de dévotion, mais de moralité et de méditation. Il ne consistait pas à vénérer le Bouddha (comme un dieu, ou plus tard comme Dieu), ni une multitude de Bouddhas, mais à suivre son exemple (en tant qu'explorateur et maître spirituel accompli). De plus, l'adoration des statues (en tant que forme spécifique de dévotion) représentant le Bouddha et d'autres figures du panthéon bouddhique semble être un phénomène distinct et postérieur.

Comme le suggère la citation précédente, il se peut que l'idolâtrie n'ait pas été une pratique religieuse indigène à l'Inde, mais importée d'Occident. On aurait pu supposer que l'idolâtrie était une coutume culturelle ancienne en Inde (vu sa prévalence actuelle), mais les historiens n'ont apparemment [286]trouvé aucune preuve à l'appui de cette hypothèse. Il n'en demeure pas moins vrai que dans des régions d'Asie plus au nord et à l'est, l'hindouisme ou d'autres formes d'idolâtrie ont pu précéder l'arrivée du bouddhisme, et que ce dernier s'est simplement adapté à ces pratiques.

À cet égard, il convient probablement de distinguer les mouvements géographiques du bouddhisme Theravada et du bouddhisme Mahayana. Le bouddhisme Mahayana, étant lui-même relativement plus idolâtre dès ses origines, s'est plus facilement intégré aux idolâtries locales préexistantes ; tandis que le bouddhisme Theravada, bien que relativement moins idolâtre à l'origine, a préféré commencer par tolérer les coutumes locales rencontrées, les considérant comme faisant partie des faiblesses humaines auxquelles il devait faire face pour parvenir progressivement à la libération.

Nous pouvons ici citer Stephen Batchelor [287]à propos du Tibet au IXe siècle, pour illustrer le mouvement et l'adaptation du bouddhisme :

> *La présentation du bouddhisme par Padmasambhava à travers les divinités et les forces tantriques trouva un écho profond chez les Tibétains. La popularité grandissante qui s'ensuivit pour la pratique tantrique s'explique probablement par la disposition spirituelle innée des Tibétains à être plus réceptifs aux vérités religieuses incarnées et personnifiées. Ainsi, les enseignements du bouddhisme prirent vie pour les Tibétains et cessèrent d'être de simples idées et doctrines abstraites.* (P. 48.)

---

[286] D'après le récit de Mu Soeng. Notez que dans mon *ouvrage *L'Illogisme Bouddhiste** , chapitre 10, j'ai supposé que le culte des statues en Inde était antérieur à l'avènement du bouddhisme. Quoi qu'il en soit, l'idolâtrie est un concept vaste qui ne se limite pas au culte des statues. Elle englobe toutes les formes de culte polythéiste, et même l'idée d'une incarnation d'un Dieu unique. En ce sens, du moins, la culture religieuse de l'Inde (à savoir le védisme) qui a précédé le bouddhisme était certainement idolâtre.

[287] Dans son introduction.

Chaque peuple ou culture, à un moment donné de l'histoire, possède ses propres prédispositions spirituelles. Celles-ci déterminent en partie ce qu'il acceptera comme apports culturels, comment il l'interprétera et ce qu'il ignorera ou rejettera. On peut également l'illustrer par l'exemple du Tibet. Ainsi, Batchelor écrit :

> *Les Tibétains semblent être restés totalement insensibles aux enseignements des deux grandes traditions doctrinales qui prospéraient de l'autre côté de la frontière, en Chine. Ils ignoraient également la tradition commentariale répandue dans les écoles Theravada du Sri Lanka et d'Asie du Sud-Est. Pourtant, l'exemple le plus frappant de la résistance des Tibétains aux autres formes de bouddhisme se trouve dans leur réaction à la tentative d'introduction de l'école Ch'an (Zen) venue de Chine au VIIIe siècle.* (P. 64.)

La critique formulée ci-dessus à l'encontre du Mahayana trouve peut-être une exception dans le cas du bouddhisme Ch'an (Zen). Bien que tous les centres de méditation Zen modernes que j'ai visités exposent des statues du Bouddha, la philosophie du Zen est essentiellement non dévotionnelle, voire anti-dévotionnelle. Ceci peut être confirmé textuellement, par exemple par l'extrait suivant du *Sermon du Sang,* traditionnellement attribué à Bodhidharma[288] :

> *Mais les personnes égarées ne réalisent pas que leur propre esprit est le bouddha. Elles cherchent sans cesse à l'extérieur. Elles n'ont de cesse d'invoquer ou de vénérer des bouddhas… Ne vous laissez pas aller à de telles illusions… Même si un bouddha ou un bodhisattva apparaissait soudainement devant vous, il n'y a point lieu de le vénérer. Notre esprit est vide et ne contient aucune forme de ce genre… Pourquoi vénérer des illusions nées de l'esprit ? Ceux qui vénèrent ignorent, et ceux qui savent ne vénèrent pas.* (pp. 25, 27.)

Ce passage démontre clairement que l'attachement aux visions religieuses, et a fortiori aux représentations, est antithétique à la croyance bouddhiste fondamentale. Dans le *Sermon de la Percée* , répondant à la question de savoir si la « réalisation de statues » et autres pratiques externes apparemment enseignées dans certains sutras sont utiles pour atteindre l'éveil, le maître zen répond qu'il ne s'agit que de « métaphores » ; il explique :

> *La forme sublime du Tathagata ne peut être représentée par le métal. Ceux qui aspirent à l'éveil considèrent leur corps comme la fournaise, le Dharma comme le feu, la sagesse comme l'artisanat, et les trois ensembles de préceptes et les six paramitas comme le moule. Ils fondent et raffinent en eux la véritable nature de bouddha et la versent dans le moule formé par les règles de la discipline. Agissant en parfaite harmonie avec l'enseignement du Bouddha, ils créent naturellement une image parfaite.* (Pp. 95-96.)

Remarquez bien l'expression « en elles-mêmes ». À plusieurs reprises, il insiste sur la redondance et l'inutilité de telles œuvres et actions extérieures ; l'essence de la Voie réside dans le travail sur soi-même, de l'intérieur.

Aujourd'hui encore, certains bouddhistes, du moins certains maîtres zen, semblent rejeter le culte des idoles. Citons par exemple la déclaration de Shunryu Suzuki :

---

288 Le fondateur indien présumé du bouddhisme Ch'an en Chine ( *vers* 490-528 apr. J.-C.). Certains chercheurs modernes attribuent ce sermon à des moines postérieurs, peut-être de l'école Zen de la Tête de Bœuf, qui connut son apogée aux VIIe et VIIIe siècles, selon Red Pine, le traducteur, bien qu'il adhère à l'attribution traditionnelle (voir son introduction).

*Dans notre pratique, nous n'avons pas d'objet de vénération particulier. Joshu, un grand maître zen chinois, a dit : « Un Bouddha d'argile ne peut traverser l'eau ; un Bouddha de bronze ne peut passer à travers une fournaise ; un Bouddha de bois ne peut traverser le feu. »* (P. 75.)

# 14. messianisme bouddhiste

Mu Soeng écrit également :

> *La notion de bouddhas du passé était très probablement acceptée même du vivant de Shakyamuni… Au Ier siècle de notre ère, la notion de bouddhas passés et futurs semble s'être solidement établie. On ne peut que spéculer sur l'influence que le concept de sauveur du monde à venir* (sayosant) *, issu du zoroastrisme persan, a pu exercer sur ces développements.* (P. 55.)

Concernant l'idée d'un sauveur du monde, c'est-à-dire l'idée messianique, je ne crois pas qu'elle ait été importée. Il est intrinsèque au bouddhisme, presque une évidence, que le Bouddha Shakyamuni [289], en trouvant sa propre voie vers l'Éveil (si tant est qu'il l'ait trouvée) et en la transmettant ensuite, ait ouvert la voie à toute l'humanité et lui ait montré le chemin du salut. Par définition, son accomplissement (s'il a réellement eu lieu) est extraordinaire et d'une portée universelle.

La légende raconte qu'il aurait pu se contenter de sa propre libération du samsara ; mais, par compassion ( *karuna* ) pour les autres êtres sensibles, il choisit de retarder son départ final ( *parinirvana* ) afin de les aider d'abord. On peut donc le considérer comme un être altruiste, désireux de sauver autrui, et admettre que le bouddhisme, dès ses origines, nourrissait d'ambitieux desseins sotériologiques.

Cela ne signifie pas pour autant que la percée de Shakyamuni ait été nécessairement unique. Rien ne permet d'exclure la possibilité qu'il y ait eu des Bouddhas avant lui ou qu'il y en ait après lui. Au contraire, si l'on admet que l'accomplissement de Shakyamuni était « naturel » (au sens large, permettant le dépassement de la nature immanente, c'est-à-dire de l'identité physique et mentale), on peut s'attendre à ce que l'existence de Bouddhas, passés et futurs, soit possible et probable.

Shakyamuni fut peut-être le premier, ou bien d'autres l'ont précédé, mais leur existence et leurs enseignements n'ont laissé aucune trace historique. Quant aux bouddhas ultérieurs, le simple fait que Shakyamuni ait enseigné laisse supposer qu'il considérait que d'autres pouvaient également atteindre l'état de bouddha.

Dans cette perspective, l'idéal mahayana du bodhisattva apparaît comme un développement parfaitement naturel. Par son altruisme, en retardant son *parinirvana* pour enseigner, le Bouddha a donné l'exemple de cette pratique. Cependant, avec le temps, l'idéal du bodhisattva a peut-être été poussé à l'extrême. Comme le souligne Mu Soeng :

> *On pensait que le bodhisattva incarnait non seulement un esprit de compassion, mais aussi celui de la souffrance volontaire. Parfois, la résolution du bodhisattva s'exprimait en des termes quasi chrétiens. L'idée du sauveur souffrant existait peut-être sous une*

289 Ce nom signifie simplement « le sage de Shakya », en référence à son lieu d'origine.

> *forme ou une autre au Moyen-Orient avant l'avènement du christianisme, mais elle n'est apparue dans le bouddhisme qu'après l'ère chrétienne. Le bodhisattva souffrant ressemble tellement à la conception chrétienne de Dieu, incarnée par Jésus qui a donné sa vie pour les autres, qu'on ne peut écarter la possibilité que le bouddhisme ait emprunté cette doctrine au christianisme, qui était florissant en Perse à partir du IIIe siècle de notre ère.* (P. 55.)[290]

À mon avis, l'enseignement originel du bouddhisme ne justifie guère cette évolution. Bien que Shakyamuni ait donné l'exemple de l'altruisme, il ne l'a pas poussé jusqu'à l'extrême du sacrifice personnel, c'est-à-dire de grandes souffrances pour autrui. Cette notion pourrait même être perçue comme antithétique au bouddhisme originel, qui vise précisément à éliminer et à éviter la souffrance. Son enseignement était positif, destiné à apporter santé et bonheur, et non à causer des difficultés. Le Bouddha demeura serein toute sa vie, selon les témoignages.

Il convient peut-être ici de distinguer deux manières de souffrir pour autrui. Une personne désirant aider les autres peut accepter de souffrir de façon incidente ou accidentelle dans cette entreprise. La souffrance encourue n'est pas *en soi* le moyen d'atteindre le but, mais seulement un effet secondaire malheureux. Par exemple, un héros de guerre se jette le premier dans la bataille, espérant ouvrir la voie à ses camarades ; il sait qu'il risque d'être tué ou blessé, mais ce n'est pas son intention ; au contraire, plus il en sort indemne, mieux c'est (car il peut alors continuer le combat).

Plus prosaïquement, on peut porter le sac de courses d'une vieille dame pour soulager ses douleurs musculaires. L'idéal chrétien n'est pas celui-ci, mais plutôt celui de « prendre sur soi la souffrance d'autrui ». Cela signifie non seulement alléger le fardeau des autres (qui leur cause des souffrances), mais aussi ressentir leur souffrance à leur place. Jésus sur la croix est représenté souffrant *à la place des* pécheurs, afin qu'ils n'aient pas à payer le prix de leurs péchés. C'est une conception particulière de l'altruisme, dont je doute qu'elle ait été initialement prévue dans le bouddhisme.

Je ne vois pas en quoi la souffrance, en tant que telle, puisse être utile à qui que ce soit. Pour libérer autrui de la souffrance, il faut neutraliser les causes de cette souffrance. Une telle intervention peut parfois engendrer de la souffrance pour soi-même – et il est aisé d'apprécier la vertu, la valeur et la beauté de tels actes désintéressés. Si l'on prend conscience de la relativité et de l'impermanence de ce monde, on ne craint pas un tel sacrifice personnel. Mais ce n'est pas la souffrance elle-même qui soulage celui qu'on aide, mais l'efficacité de l'action. Le rôle du bodhisattva n'est pas de souffrir, mais d'agir efficacement [291].

---

290 La Trinité chrétienne est une autre doctrine qui présente un parallèle frappant avec le bouddhisme, à savoir le *trikaya* (les trois corps du Bouddha). La ressemblance entre « Père, Saint-Esprit et Fils » (mentionnés dans Matthieu 28:19 et 2 Corinthiens 13:14) et « *dharmakaya* , *samboghakaya* et *nirmanakaya* » (voir Mu Soeng, p. 89-90) est remarquable, même si certaines différences peuvent être relevées. Là encore, la question de savoir s'il y a eu une influence dans un sens ou dans l'autre, ou s'il s'agit d'une réponse similaire de l'intellect humain au même problème d'unification, reste ouverte. Le judaïsme, quant à lui, ne recourt pas à une conception trinitaire de Dieu.

291 Souffrir en aidant autrui n'est pas forcément la preuve d'une bonté exceptionnelle ; c'est souvent simplement un signe d'incompétence. Il arrive que des risques soient pris, pouvant entraîner des souffrances, des dommages ou une destruction personnelle, mais cela est généralement dû à un manque de compétences. La tragédie, quant à elle, révèle souvent une certaine faiblesse et un échec.

# 15. Assimiler le bouddhisme

La diffusion du bouddhisme en Occident engendrera forcément des changements à bien des égards. Shunryu Suzuki [292]l'a d'ailleurs reconnu lorsqu'il a déclaré à ses élèves : « Ici, en Amérique, nous ne pouvons pas définir le bouddhisme zen de la même manière qu'au Japon… Vous êtes en passe de découvrir un mode de vie qui vous corresponde. »

Ce phénomène ne serait pas propre au bouddhisme, mais concerne toute religion ou production culturelle. On peut observer, par exemple, la diffusion du christianisme en Afrique, en Amérique du Sud et en Asie. Dans chaque cas, on constate des différences notables par rapport à la forme européenne originelle. De fait, même chez les Européens (et les Nord-Américains), le christianisme se manifeste de diverses manières. Il en va de même pour le bouddhisme en Asie, et l'on peut s'attendre à ce qu'il en soit de même pour le bouddhisme en Amérique du Nord et en Europe.

Comment le bouddhisme s'est-il diffusé vers l'ouest ? Tout d'abord, les Européens entrèrent en contact avec le bouddhisme (et d'autres religions orientales) en Asie. Certains, curieux et désireux d'apprendre, rapportèrent en Europe des enseignements oraux, des pratiques et des textes. Ils donnèrent des conférences et publièrent des articles et des livres, transmettant ainsi les idées bouddhistes. Les documents furent traduits avec le plus grand soin, tant par des Occidentaux que par des Orientaux. Finalement, certains Orientaux vinrent en Europe et en Amérique du Nord pour enseigner en personne.

La traduction est impossible sans interprétation. Chaque enseignant est porteur d'une grande part de tradition, mais aussi d'une part d'interprétation personnelle. Inévitablement, lorsqu'une religion ou un produit culturel arrive dans une nouvelle région ou un nouveau pays, il se mêle quelque peu à la culture locale, donnant naissance à une nouvelle variation sur le thème [293]. Si puristes que soient les destinataires, leur vision est forcément influencée, dans une certaine mesure, par leurs antécédents culturels. Cela vaut pour les peuples comme pour les individus.

Certains choisissent ce qui leur plaît dans l'importation, tandis que d'autres s'efforcent d'adopter une approche orthodoxe. Mais quelles que soient les apparences, ce qui se passe en chacun de nous est un processus courant d'assimilation de nouvelles idées. Chacun doit intégrer cette nouvelle perspective en fonction de ses propres paramètres psychologiques et intellectuels. Dans certains cas, un certain rejet survient tôt ou tard ; dans d'autres, les besoins de l'individu sont largement satisfaits.

Mes écrits sur le bouddhisme peuvent donc être considérés comme le compte rendu de mes réactions personnelles, en tant que philosophe occidental et juif, et plus particulièrement en tant

---

292 P. 133.

293 Un exemple intéressant, de par son éclectisme manifeste et extrême, est la religion Cao Dai au Vietnam.

que logicien, face à ce courant d'idées émergent, à un moment et un endroit précis. Je ne me tiens pas à l'écart, perché sur un piédestal. Je ne prétends ni à la supériorité ni à l'omniscience, mais je partage simplement mes réflexions – en évaluant, critiquant, louant, rejetant, adaptant et combinant franchement les idées selon ce qui me semble pertinent. N'aimant ni être dupé ni intimidé, je m'efforce de ne rien tenir pour acquis ; mais je garde l'esprit ouvert et une humble volonté d'apprendre.

J'ai assurément beaucoup appris au fil du temps, et j'ai souvent été agréablement surpris et touché. Je suis toujours reconnaissant pour toute connaissance, sagesse ou vertu qui m'est transmise. Le bouddhisme – et l'Orient en général – ont assurément beaucoup à nous apprendre. Je ne crois cependant pas qu'il soit omniscient et imperméable aux critiques et aux remarques. Je crois fermement que la convergence philosophique et spirituelle entre l'Orient et l'Occident peut être bénéfique aux deux camps ; il ne s'agit pas d'un échange à sens unique. Avec la maturité, nous pouvons élaborer ensemble une compréhension et une orientation communes.

# 16. Addenda (2009)

1. Depuis que j'ai écrit *« Plus de méditations »* , j'utilise mentalement la **conscience suivante Liste de contrôle** pour mes méditations :

- CORPS (vérifier/corriger la posture ; et intensifier la conscience corporelle, y compris les sensations physiques et les sentiments émotionnels).
- RESPIRATION (dans les narines et dans le *hara* ).
- PENSÉES (tous les phénomènes mentaux inclus, observez-les mais essayez aussi de les atténuer et finalement de les arrêter).
- ENVIRONNEMENT (les champs visuel et auditif, les sensations tactiles et les odeurs).
- LE FAIT DE LA CONSCIENCE (émerveillez-vous à ce sujet).
- Celui qui est conscient (lui-même – un objet non phénoménal de l'intuition).

Je peux parcourir rapidement cette liste par intervalles, tout en utilisant d'autres techniques, ou bien l'utiliser comme technique de méditation principale. Il s'agit alors de se concentrer sur chaque élément de la liste, tour à tour, pendant une respiration, trois, dix respirations ou plus. À la fin de la série, essayez de fusionner toutes les formes de conscience en une seule conscience totale. Répétez le processus plusieurs fois, jusqu'à ressentir clairement son effet bénéfique : une conscience accrue.

Ces éléments correspondent, bien entendu, aux différents aspects de l'« esprit » ordinaire (ou plutôt de la « psyché »), incluant les expériences phénoménales (physiques ou mentales) et non phénoménales (intuitives), ainsi que leurs dérivés conceptuels. Il est clair que lorsque je parle ici du « soi », j'entends le soi réel (entièrement non phénoménal, c'est-à-dire purement spirituel), et non le soi illusoire ou « ego » (qui est en grande partie phénoménal, bien qu'impliquant généralement une certaine conscience du soi réel sous-jacent).

2. En méditation, il est important de se concentrer sur l'ici et maintenant, souvenez-vous. Une technique précieuse consiste à éveiller **une intense… Soyez vigilant** , à l'image d'un chasseur guettant sa proie ou d'un animal traqué. Pour cultiver cette vigilance, pensez aux récits zen où le méditant atteint l'éveil soudain ( *satori* ) suite à un événement inattendu, comme le craquement d'une branche. Ainsi, soyez attentif à chaque image, chaque son, chaque sensation, en gardant à l'esprit que chacun d'eux peut vous apporter l'illumination espérée. Dans ce cas, aucun phénomène n'est banal ; chacun mérite toute votre attention.

Cette conscience implique à la fois ouverture d'esprit et concentration, c'est-à-dire un large champ d'attention et une perception précise des événements qui s'y déroulent. Un aspect intéressant est que l'observateur devient « transparent », en ce sens qu'il s'oublie et reste fondamentalement

insensible à ce qui se passe autour de lui (objectivement ou subjectivement, c'est-à-dire dans son environnement physique ou mental), ayant décidé de ne pas intervenir dans le cours du monde pendant un temps. Il est ouvert à tout ce qui se produit – non pas comme un endormi, mais comme un être extrêmement éveillé (d'une manière contemplative et sereine). Cet oubli de soi est précieux car il efface le faux moi superficiel, qui constitue habituellement une part si importante de notre expérience. Le vrai moi sous-jacent est bien sûr toujours présent, mais sans conscience de soi manifeste.

La méditation n'est pas une pratique mécanique. Il n'existe aucune technique, aucune formule qui puisse être appliquée machinalement pour atteindre l'éveil. Si tel était le cas, nous serions tous illuminés depuis longtemps. L'essence de la méditation est – n'oubliez jamais – la conscience, la présence d'esprit (c'est-à-dire être pleinement présent à soi-même). Les techniques peuvent seulement nous aider à créer un état propice à cette présence d'esprit, mais tôt ou tard, cet effort quotidien devient indispensable. Une fois cela compris, on y accède plus facilement. La conscience implique également le détachement – c'est-à-dire ne pas se laisser emporter par les pensées ou les émotions qui peuvent surgir. Il est nécessaire d'aborder l'expérience avec légèreté pour rester libre de ses attraits, répulsions, compulsions et obstacles.

3. Lorsque vous vous concentrez sur les phénomènes, gardez à l'esprit qu'ils ne constituent pas le but ultime de la méditation. Notre champ d'expérience ordinaire est nécessairement limité. Nous voyons et entendons notre environnement immédiat et nos pensées, alors que le monde extérieur et intérieur est immense. La méditation vise **l'expansion de la conscience** – à l'infini, si possible, c'est-à-dire au-delà de toutes les limitations. Nous cherchons à dépasser l'expérience immédiate, sans pour autant l'exclure, mais en l'incluant.

Le samsara est le domaine des phénomènes matériels et mentaux, tandis que le nirvana est la transcendance de ces phénomènes. Ainsi, la méditation nous permet de réaliser que la conscience du phénoménal est limitative et d'apprendre à exister avec une perspective plus large, voire infinie. On peut continuer à cheminer dans le monde phénoménal tout en étant conscient qu'il ne représente qu'un infime espace au sein de l'infini. L'intérêt de cette perspective réside dans le fait de ne pas prendre le monde phénoménal trop au sérieux, de ne pas s'y laisser prendre au piège ; il apparaît alors comme un rétrécissement illusoire de la conscience, au-delà duquel on peut toujours porter son regard.

4. Nous traversons la vie avec différents **degrés de conscience** . La conscience varie d'une personne à l'autre, tant en étendue qu'en profondeur, et chacun d'entre nous, à différents moments de sa vie, connaît également des degrés de conscience fluctuants. Lorsqu'on est bébé, notre « monde » se limite souvent au goût du lait maternel, à la sensation des baisers et des caresses de notre mère, etc. Enfant, notre attention se porte généralement sur notre famille, notre meilleur ami, nos jouets, notre professeur, etc. Plus tard, à l'adolescence, elle se concentre sur notre petite amie, nos études, etc. Puis, elle se porte sur notre conjoint et nos enfants, notre travail, notre voiture et notre maison, etc. À chaque étape de la vie, notre « monde » est nécessairement limité à un certain nombre de choses. Nous pouvons bien sûr avoir des intérêts plus théoriques, comme les sciences, l'histoire, la philosophie ou la religion, mais la plupart des gens les nourrissent de manière relativement limitée.

Notre niveau de conscience augmente généralement avec le temps, mais il peut parfois diminuer. La consommation de drogues ou d'autres vices peut paradoxalement altérer notre conscience. La vie est donc faite de hauts et de bas, et n'est pas un long fleuve tranquille. Le développement et l'évolution ne sont pas inéluctables. Un simple regard sur son propre parcours de vie permet de le constater. En tirant les leçons de ses erreurs et en agissant avec détermination, on peut progressivement orienter sa vie vers une ascension spirituelle. On peut ainsi inscrire son existence dans *un contexte plus large* que celui dicté par nos instincts ou influencé par les forces sociales. C'est l'expansion de la conscience.

5. Fondamentalement, en méditation, notre but est de prendre conscience de **la réalité sous-jacente** à tous les phénomènes – c'est-à-dire le « fondement de l'être » ou la « nature de l'esprit » (dans le langage bouddhiste) ou la « présence de Dieu » (dans une perspective plus juive). Ainsi, lorsque nous nous concentrons sur un ou plusieurs objets physiques et/ou mentaux, notre intérêt pour ces objets est finalement nul ; nous cherchons en réalité à transcender ces champs phénoménaux, à les traverser pour ainsi dire. Mais pour ce faire, nous devons d'abord nous concentrer sur l'ici et maintenant, et cesser d'être distraits par les pensées et les émotions passagères.

La réalisation consiste à entrer en contact avec la réalité. En principe, elle est possible à chaque instant – et certains maîtres suggèrent même que, tout au long de nos méditations, de nos journées, de notre vie et même de notre mort, nous y accédons, au moins momentanément, sans toutefois en être conscients, ou, si nous le sommes, incapables de nous y attarder [294]. Il faut généralement une pratique méditative assidue pour atteindre le stade où nous sommes capables de la percevoir et de la maintenir. Cependant, savoir que la réalisation est si proche peut s'avérer très utile : cela nous motive et aiguise notre conscience.

Le motif de notre méditation est, soit dit en passant, essentiel à son succès. Si nous méditons par malheur, c'est-à-dire parce que nos désirs terrestres les plus profonds sont sans cesse contrariés, en espérant que cette pratique nous apportera la réussite dans la vie, nous ne pouvons prétendre à un haut niveau spirituel. Nous devons plutôt comprendre que l'existence dans le cycle des renaissances (samsara) est intrinsèquement souffrance, que le simple fait d'avoir une forme particulière et une vie individuelle est la source de la souffrance, et que seule l'existence dans le nirvana peut nous libérer de cette souffrance constitutionnelle. Ce sont là deux attitudes très différentes, il est important de le noter. L'une est encore empreinte d'égoïsme ; l'autre témoigne déjà d'une élévation spirituelle considérable. L'une recherche le bonheur ; l'autre transcende ces préoccupations mesquines : elle est l'expression de la sagesse.

6. J'ai découvert qu'une excellente méthode de méditation consiste à s'imaginer déjà éveillé/libéré. Commencez votre méditation en disant : « **Le Bouddha en moi** va maintenant s'asseoir et faire ce que les Bouddhas aiment faire : rester immobile et silencieux, pleinement conscient, savourant l'instant présent, libéré de toute réminiscence, anticipation, inquiétude, projet ou autre préoccupation terrestre. » Étonnamment, cette approche fonctionne très souvent ; elle aide à transcender ses préoccupations et pensées habituelles et à se concentrer plus facilement et plus longtemps sur son objet de méditation.

---

294 Voir par exemple : Sogyal Rinpoche, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort* (San Francisco : Harper Collins, 1994), chapitre 21.

7. ***Prajna vs. Dhyana . En relisant*** *les Essais sur le bouddhisme zen* de D.T. Suzuki , je suis frappé par la singularité de sa conception du bouddhisme zen. Je l'avais sans doute déjà perçue lors de lectures précédentes, mais cette fois-ci, elle me semble plus significative sur le plan personnel. Fort d'une expérience en méditation yogique, je me suis naturellement tourné vers le zen Soto, la branche la plus méditative du zen, qui enseigne que si nous nous asseyons en méditation, avec la posture et les techniques appropriées, et avec les attitudes justes, nous atteindrons naturellement l'éveil complet.

Mais D.T. Suzuki conteste ce résultat. Il a davantage confiance dans le zen Rinzai, qui utilise *les koans* . Il considère la voie Soto trop passive, dépourvue de l'« esprit d'investigation » nécessaire. Selon lui, la méditation ( *dyana* ) peut certes apporter la tranquillité intérieure et même de nombreuses intuitions profondes, autant de préparations précieuses, mais elle ne peut nous conduire à la véritable illumination. Pour cette victoire décisive ( *bodhi* ou *satori* ), il faut une épée plus tranchante : celle de la sagesse ( *prajna* ). Celle-ci s'acquiert par une concentration intense et permanente sur un koan, sous la guidance d'un maître reconnu. C'est la voie Rinzai, plus active. (À proprement parler, on pourrait parler de méditation, mais d'une nature différente de celle de l'école Soto.)

Le récit du difficile cheminement de Philip Kapleau dans *Les Trois Piliers du Zen (* 1965) me vient à l'esprit comme un exemple moderne. Personnellement, j'ai toujours considéré qu'avoir un gourou était superflu, arguant que si le Bouddha avait réussi à atteindre l'éveil seul, sans transmission d'un maître, alors en principe, d'autres le pouvaient aussi. Or, en relisant D.T. Suzuki, je me demande si un tel individualisme était judicieux. Le problème, lorsqu'on s'en remet à un maître, surtout de nos jours, est de savoir comment s'assurer de son authenticité.

8. **Sujet et objet** . Poursuivant la réflexion de D.T. Suzuki, j'ai relu son ouvrage * *La doctrine zen du non-mental* * et l'ai trouvé inspirant dans le même sens. Il y souligne souvent la non-séparation du sujet et de l'objet, comme par exemple à la page 133 :

> *L'état de non-mentalité désigne la période précédant la séparation de l'esprit et du monde, avant même que l'esprit n'interagisse avec le monde extérieur et n'en reçoive les impressions par les différents canaux sensoriels. Non seulement l'esprit, mais aussi le monde lui-même, n'ont pas encore vu le jour.*

En lisant cette page, il m'est apparu que cette doctrine pouvait s'exprimer en termes phénoménologiques. La posture phénoménologique consiste simplement à faire l'expérience, c'est-à-dire à considérer l'apparence comme telle, avant toute évaluation ou théorie la concernant – avant de la classer comme réalité ou illusion, matière ou esprit, ou autre. On pourrait affirmer, à l'instar du zen, que la dichotomie sujet-objet survient également après cette expérience phénoménologique primaire – autrement dit, qu'il s'agit là aussi d'une croyance rationnelle plutôt qu'expérientielle.

Notre réaction ordinaire à l'expérience (qu'elle soit intérieure ou extérieure apparente) est de dire immédiatement : « Je fais l'expérience de ces apparences » – d'où le sujet de l'expérience nous semble inévitablement impliqué par le fait même de l'apparence. Ainsi, étant donné un sujet qui la vit, le contenu de l'expérience devient un objet. Et puisque sujet et objet sont distincts, une relation entre eux, que nous appelons conscience, doit être postulée. Le zen nous enseigne que

nous pouvons (et devrions) simplement faire l'expérience de l'apparence en tant que telle, sans y introduire un soi comme celui qui la vit.

Même s'il nous faut, pour construire une épistémologie cohérente et crédible, admettre que nous faisons tous régulièrement l'expérience directe de nous-mêmes et de nos fonctions (cognition, volition et évaluation) par l'intuition, nous pouvons néanmoins rendre cela compatible avec la perspective zen mentionnée en incluant toutes ces intuitions de soi, de conscience, de volonté et de valeur comme des éléments *du* champ de l'expérience. Elles ne doivent pas être considérées comme extérieures à la totalité de l'expérience, mais comme des parties intégrantes de celle-ci. Dès lors, l'interposition d'un sujet expérimentant, l'objectivation conséquente du contenu de l'expérience, et enfin l'hypothèse d'une conscience intermédiaire pour relier ces deux éléments, peuvent être raisonnablement évitées.

Ainsi, la posture phénoménologique, correctement comprise, est antérieure non seulement à la distinction réalité-illusion, ou à la distinction matière-esprit, mais même à la distinction sujet-objet. Cette dernière est une construction rationnelle, une hypothèse, une supposition de la raison visant à expliquer les choses, et non, comme on l'entend habituellement, une expérience primaire, ni un fait brut et incontestable. Faire l'expérience momentanée du champ des apparences de manière aussi neutre requiert généralement un effort, mais il n'est pas insurmontable. Nous nous en tenons à l'apparence en tant que telle (y compris toute conscience de soi que nous pourrions y avoir intégrée), et *nous nous abstenons* de raisonner pour savoir si quelqu'un fait l'expérience de cette apparence et par quel moyen cela est rendu possible.

Bien sûr, un tel effort momentané d'expérience purement phénoménologique est très éloigné du *satori zen* , censé être une transformation permanente de notre manière d'être, d'expérimenter et de penser. Ce dernier ne peut être atteint par un simple effort de volonté, mais requiert un exercice complexe, qui est sans doute l'essence même de la méditation sur les koans. Cependant, nous pouvons néanmoins assimiler de manière convaincante, d'un point de vue philosophique, l'idée zen de non-séparation entre sujet, conscience et objet, comme cela a été fait ici.

# Book 5. JUDAÏSME ZEN

***Le judaïsme zen*** est une réflexion franche sur les tensions entre la raison et la foi dans le contexte actuel de la connaissance, et sur la nécessité d'intégrer une méditation de type zen au judaïsme.

Cet ouvrage aborde également certaines questions d'éthique et de théodicée.

**Note de l'auteur**

Les sages réfléchissent à leurs pensées ; les fous les proclament. (H. Heine [295])

*Je n'ai ni le désir ni l'intention d'affaiblir ou de détruire le judaïsme ; bien au contraire, je souhaite le renforcer et le préserver. Mais j'estime qu'il est impératif de prendre en compte les faits objectifs et la logique rigoureuse ; on ne peut les ignorer, comme certains tentent de le faire. Un certain recul est souvent nécessaire ; mais reculer n'est pas une défaite. Il y a beaucoup à gagner à adopter une attitude zen face à cette adaptation nécessaire à la réalité. C'est-à-dire, à considérer les vérités déplaisantes comme un méditant considère le changement et le bouleversement : imperturbable, calme, sans résistance, avec équanimité.*

---

295 Extrait de *Gendanken und Einfalle* (citation trouvée sur Beliefnet.com). J'insère cette citation par anticipation des critiques qui pourraient légitimement m'être adressées pour cet article, qui mêle logique, science, judaïsme et bouddhisme. Je devrais peut-être ajouter ces aveux personnels : je n'occupe aucune position d'autorité dans une université, une yeshiva ou un monastère zen ; je ne jouis d'aucune notoriété ni reconnaissance en tant qu'universitaire ou écrivain ; je ne possède ni érudition, ni connaissance talmudique, ni expérience méditative approfondie. Je suis simplement un chercheur sincère qui partage ses réflexions avec sincérité.

# 1. Dieu et la Création

**L'idée de Dieu** . L'existence de Dieu est suggérée par l'existence de l'âme individuelle que chacun de nous perçoit intuitivement dans ses cognitions et ses volontés, ainsi que par divers arguments intellectuels [296]. L'idée de Dieu est philosophiquement raisonnable, en tant *qu'extrapolation et explication du* fait intuitif de l'âme – car, de même que les manifestations éparses de l'esprit et de la matière requièrent logiquement une unification moniste, les manifestations éparses de l'âme le requièrent également ; et, en effet, ces différentes unifications doivent à leur tour, à terme, être unifiées.

L'idée essentielle à retenir ici est que l' âme *personnelle* , dotée de facultés de conscience, de volonté et d'évaluation, ne peut être expliquée par référence à un Fondement de l'Être spirituel *impersonnel* , dépourvu de facultés de conscience, de volonté et d'évaluation similaires et supérieures, ce qui constitue la thèse athée bouddhiste, et encore moins par un postulat exclusivement matérialiste.

L'idée d'un Dieu vivant et personnel, doté vraisemblablement de pouvoirs extrêmes (omniscience, omnipotence et perfection morale), semble découler logiquement de notre existence finie. Il ne s'agit pas d'une simple extrapolation, mais d'une explication sans laquelle l'existence d'une âme personnelle, pourtant évidente par introspection, demeure surprenante et inexpliquée.[297]

L'idée de Dieu paraît parfaitement raisonnable et inévitable à quiconque réfléchit sérieusement aux miracles de l'existence, à la diversité et au changement, à la conscience, à la causalité et à la volonté, dans ce monde. Sans une telle fascination, c'est-à-dire si l'on tient tout cela pour acquis sans s'en étonner, on est intellectuellement voué à une forme d'athéisme. Le théisme (c'est-à-dire le monothéisme, la croyance en Dieu) est le fruit de l'émerveillement métaphysique.

Si l'on pose suffisamment de questions et que l'on recherche des réponses crédibles, on est susceptible de croire en Dieu. L'incrédulité repose sur le fait de se fermer quelque peu l'esprit à la question, c'est-à-dire sur une sorte d'ignorance forcée.

**L'idée de Création** . Justifier l'idée de Dieu ne justifie pas en soi l'idée de Création en tant que telle, et encore moins une conception particulière (comme celle de la Genèse) du déroulement des événements de la création. Philosophiquement, la Création est une question distincte, qui exige que nous présentions des preuves et des arguments supplémentaires. Dans ce contexte, nous soutiendrions tout d'abord que, de même que nous, humains, possédons un pouvoir cognitif et

---

296 Ces notions sont décrites et analysées dans mes ouvrages précédents. Voir : *Logique judaïque* , chapitre 14 et addenda 10 et 11 ; *Illogique bouddhiste* , chapitres 10 et 11 ; *Phénoménologie* , chapitre 9 ; *Volonté et concepts causaux associés* , chapitres 2.4 et 15.2 ; *Méditations* , chapitres 5, 6 et 8.

297 Notez la similitude et la différence entre cet argument en faveur de Dieu et celui proposé par Descartes.

volitionnel sur la matière, de même, par analogie ou extrapolation, l'âme supérieure présumée qu'est Dieu possède de tels pouvoirs, et ce à un degré bien plus élevé.

Cet argument plaide en faveur du concept de création divine, c'est-à-dire de la possibilité que Dieu possède un tel pouvoir sur la matière. Mais il n'est évidemment pas, à lui seul, logiquement suffisant pour établir le fait de la création divine. Inversement, l'insuffisance de cet argument pour prouver la création ne la réfute pas non plus.

De plus, l'analogie est imparfaite, car si nous ne pouvons que réorganiser la matière existante de diverses manières, nous supposons que Dieu a créé la matière *ex nihilo* (ou du moins à partir de non-matière). Cependant, cette imperfection de l'analogie peut s'expliquer en suggérant que les âmes individuelles sont trop petites et trop faibles pour produire de la matière, bien qu'elles soient capables de créations mentales (imagination), tandis que l'âme universelle de Dieu est suffisamment grande et puissante pour produire à la fois la matière et l'esprit. En termes de logique causale : une cause complète peut produire des effets qu'une cause partielle ne peut pas.

On pourrait également soutenir que chaque petit acte de volonté humaine (ou animale) implique une forme de création. Autrement dit, l'acte de vouloir peut être conçu comme l'esprit humain qui met en mouvement la matière en y insufflant une énergie nouvelle. Cet apport d'énergie peut être considéré comme équivalent à la création, puisque, fondamentalement, énergie et matière ne font qu'un. Dans cette perspective, la grande création du monde matériel par Dieu peut être appréhendée par analogie avec les petits actes créateurs inhérents à notre volonté quotidienne.[298]

Un autre argument que l'on pourrait avancer pour étayer l'idée de création serait le monisme. Cette philosophie repose sur la nécessité logique d'une unité ultime entre les substances ou domaines constituant le monde de notre expérience, à savoir la matière, l'esprit et l'âme. Admettant cette unité fondamentale, la distance ontologique entre Dieu (en tant que fondement commun de toutes les âmes) et la matière et l'esprit perçus se trouve considérablement réduite, rendant la création plus acceptable à la raison.

Nous pouvons en outre invoquer le fait observé de l'impermanence des phénomènes matériels et mentaux à l'appui de l'hypothèse de la création. Comment ? L'impermanence n'implique évidemment pas logiquement la création, mais elle la suggère quelque peu si l'on admet que, sous-jacente à l'impermanence phénoménale, se trouve la permanence du domaine spirituel. Ceci renvoie à la permanence de la substance spirituelle dont nos âmes individuelles sont faites, c'est-à-dire à Dieu, l'Âme-racine, plutôt qu'à nous, humains, en tant qu'esprits individualisés.

Si les choses impermanentes émergent du Permanent, on pourrait dire que ce dernier est le fondement ou la cause des premières. Cette relation causale peut être postulée comme une relation de création, si l'on considère que l'Âme universelle éternelle possède (comme nous, et plus encore) *une personnalité* , avec des facultés de connaissance, de volonté et d'appréciation, comme nous l'avons déjà soutenu.

**Deux actes de foi** . Cependant, les idées successives de Dieu et de la Création reposent encore sur la foi. Les arguments précédents en leur faveur, et toute autre raison similaire que nous pourrions avancer, ne constituent que des fondements inductifs ; ils ne suffisent pas à établir une

---

298 Pour une analyse détaillée de la nature et des mécanismes de la volonté, voir mon ouvrage *Volition et concepts causaux associés* .

preuve irréfutable. Une telle preuve absolue semble inconcevable pour des esprits limités comme le nôtre : seul Dieu pourrait savoir avec certitude qu'il existe et qu'il a créé le reste du monde.

Tous les défenseurs de ces idées monothéistes peuvent et doivent l'admettre sans détour, afin de prévenir toute impression de leurs adversaires selon laquelle l'absence de preuve absolue équivaut à une réfutation. En effet, les athées ont souvent recours à ce sophisme pour tromper les crédules, en suggérant que, puisque le monothéisme ne peut être prouvé de manière définitive, la thèse inverse est nécessairement vraie. Un tel argument ignore ou néglige le fait que l'athéisme est tout aussi impossible à prouver de manière définitive !

Quant à la position intermédiaire de l'agnosticisme, elle n'est pas dénuée de respectabilité, puisque le monothéisme et l'athéisme reposent tous deux sur une certaine forme de foi. Cependant, la suspension du jugement n'est pas la seule posture que la raison puisse recommander, car alors presque tout ce que nous considérons comme connaissance serait relégué à un même vide intellectuel. Par nature, les êtres humains sont contraints de faire des choix et d'agir ; s'ils s'en abstenaient véritablement, ils disparaîtraient tout simplement. Ainsi, l'agnosticisme ne se manifeste pas dans la pratique : ceux qui, en théorie, l'adoptent, doivent néanmoins quotidiennement se positionner d'une manière ou d'une autre (croyants ou athées), qu'ils l'admettent ou non.

# 2. Torah et foi

**Le récit de la Torah** . Les récits de Dieu et de la Création présentés dans la Torah (Bible juive) ou d'autres textes religieux ne sont pas garantis par les arguments philosophiques et les actes de foi mentionnés précédemment. Croire en ces récits religieux exige *des actes de foi supplémentaires* , car ils comportent des détails descriptifs additionnels qui ne figurent pas dans le récit sommaire proposé par la seule théologie.

Il est donc tout à fait possible de croire en Dieu et en la Création sans pour autant rejeter la chronologie du Big Bang, la théorie de l'évolution des espèces, ni d'autres théories scientifiques modernes qui s'opposent à l'interprétation littérale du récit biblique du monde et de l'humanité. De même, il existe forcément une certaine divergence entre les lois morales, sociales et spirituelles énoncées dans les textes sacrés et celles que la raison pourrait juger convaincantes.

Chaque situation doit être examinée au cas par cas, sans préjugés et avec ouverture d'esprit. Cela ne signifie pas que la raison sera systématiquement en désaccord avec la foi. Nos livres saints, transmis par nos ancêtres, regorgent de sagesse et de bien, et recèlent le pouvoir de continuer à nous inspirer de génération en génération. La pauvreté spirituelle des laïcs, leur matérialisme profond et l'étroitesse d'esprit désespérante de leurs perspectives sont manifestes. Mais la raison doit néanmoins pouvoir évaluer la situation, s'exprimer et même, parfois, être en désaccord. Il appartient ensuite à chacun de faire ses choix et d'en assumer les risques.

L'argument traditionnel selon lequel la révélation divine est garantie par le fait qu'elle a été observée par Moïse et les prophètes, par le peuple d'Israël réuni au pied du Sinaï et en d'autres lieux et époques, ou encore par des sages postérieurs, est bien sûr *un raisonnement circulaire* . Nous (les gens ordinaires d'aujourd'hui) sommes toujours tenus d'accepter par la foi ce qu'une autre personne prétend avoir vécu ; il s'agit d'un témoignage indirect, et non d'une expérience directe pour chacun d'entre nous. Bien sûr, il demeure possible que si nous ne croyons pas (par la foi), nous en subissions de terribles conséquences (dans cette vie ou dans l'au-delà) ; par conséquent, chacun doit décider en quoi croire.

La Torah, dans son intégralité, est bien sûr essentielle au judaïsme. Remettre en question, même partiellement, la Torah, comme cela a été fait ici, est, à juste titre, considéré par beaucoup comme une hérésie. Nul n'aime être qualifié d'hérétique, mais ignorer (mépriser, rejeter) les faits évidents et les arguments logiques n'est pas une attitude acceptable. Il est acceptable d'avoir foi en quelque chose qui n'est pas prouvé, mais croire en des choses réfutées par l'expérience et/ou la raison est difficilement justifiable. Il faut conserver en toutes circonstances objectivité et discernement ; c'est là notre dignité et notre honneur en tant qu'êtres humains. Dieu respecte assurément l'amour de la vérité et l'intégrité intellectuelle, et ne s'en offusque pas.

La solution au problème moderne du fossé grandissant entre la conception torahique de la nature et celle de la science profane réside peut-être dans l'adoption d'une posture idéaliste

platonicienne : considérer la Torah terrestre concrète comme un reflet imparfait, mais néanmoins précieux, d'une Torah céleste idéale. Cela impliquerait que les prophètes, et Moïse en particulier, percevaient correctement la Torah céleste, mais que, lorsqu'ils ont tenté de la retranscrire ici-bas, ils ont eu tendance à y intégrer certaines croyances culturelles de leur époque et de leur lieu. Il ne s'agissait pas d'une volonté consciente d'enrichir la Torah, mais simplement d'une disposition naturelle de tout être humain à s'exprimer selon les sensibilités et les catégories propres à son milieu et à son époque.

Cette perspective existe déjà, dans une certaine mesure, au sein du judaïsme, mais il conviendrait peut-être de l'adopter plus radicalement si nous voulons reconnaître avec franchise et dignité les découvertes et les progrès scientifiques, tout en préservant les fondements moraux, spirituels et même rituels du judaïsme. La même approche peut servir à expliquer et à dépasser les erreurs factuelles du Talmud. D'autres religions peuvent raisonner de la même manière et s'adapter ainsi à l'évolution du contexte des connaissances humaines.

Il ne suffit pas d'affirmer, comme certains le font [299], que religion et science sont deux domaines distincts, l'un traitant des questions morales et spirituelles et l'autre des événements vécus et des lois naturelles, car cette approche ne prend pas suffisamment en compte les difficultés psychologiques sous-jacentes. Un croyant en une interprétation littérale de la Torah éprouve des difficultés à dissocier les affirmations relatives à la nature et à l'histoire qu'elle contient de son message moral et spirituel. Une réflexion plus approfondie est nécessaire pour permettre *une pensée critique en toute conscience* .

De plus, je doute fort que nous puissions maintenir une séparation aussi nette entre le domaine de l'« être » et celui du « devoir-être », et qu'il soit judicieux de le faire. En réalité, nos convictions éthiques dépendent fortement de nos convictions aléthiques. Ce que nous estimons devoir faire dépend considérablement de la manière dont nous nous percevons et concevons le monde qui nous entoure. Ces deux domaines d'intérêt humain sont liés, et l'étude de leurs relations précises existe : elle est appelée logique déontique ou déontologie.

C’est pourquoi des questions en apparence purement morales, spirituelles ou rituelles peuvent paraître peu convaincantes à un esprit plus moderne. La pratique des sacrifices d’animaux en est un exemple frappant. Maïmonide a exprimé à juste titre des doutes quant à la pertinence de leur reprise. Si l’on examine l’histoire des religions, on constate que de telles pratiques étaient courantes dans de nombreuses cultures, comme en Inde ou en Amérique du Sud. Ce type de culte individuel ou collectif des animaux nous a probablement été transmis par nos ancêtres préhistoriques communs. Diverses croyances superstitieuses y sont sans doute liées, au moins inconsciemment.

Une autre pratique du judaïsme biblique, qui semble avoir des racines chamaniques profondes, est l'ensemble des rites (décrits dans le Lévitique, *tazria-metsora* ) utilisés pour purifier les personnes, les vêtements et les maisons de la « lépreuse ». Ces pratiques anciennes et manifestement obsolètes peuvent assurément être questionnées d'un point de vue scientifique, même si leur contenu est religieux plutôt que naturaliste. Si nous étions confrontés à une telle affliction, nous l'identifierions simplement comme un champignon (ou autre) et trouverions un antidote matériel. Il est donc inexact de réduire le problème à une simple dichotomie entre ce qui est et ce qui devrait être.

---

299 Par exemple, Gould dans *Rocks of Ages* .

**Transmissions poétiques de la sagesse.** Certaines parties de la Torah peuvent sembler être lues littéralement, mais pas toutes. Compte tenu des divergences importantes entre des récits comme ceux de la Création et du Déluge et les comptes rendus scientifiques et historiques correspondants, nous devons apprendre à ne pas lire de tels passages de la Torah au pied de la lettre. Les rabbins insistent sur cette interprétation littérale et fondent tout leur système de conception du monde sur cette hypothèse. Mais nous sommes logiquement contraints de les considérer désormais comme *des inventions poétiques* . Elles ont été librement composées, à un ou plusieurs moments, par un ou plusieurs êtres humains, dans le but de donner une forme concrète à une croyance abstraite et d'enseigner un enseignement.

Les poètes concernés ont exprimé ce qui, à leurs yeux, au moment où ils racontaient ou écrivaient ces histoires, leur semblait un scénario plausible, ou du moins un scénario qui (bien que peut-être en partie fictif) servait à illustrer les enseignements qu'ils souhaitaient transmettre. Il y a sans doute eu une accumulation de croyances au fil du temps, c'est-à-dire une transmission de génération en génération de fragments de l'histoire, qui ont ensuite été repris et développés, jusqu'à ce que le récit prenne la forme que nous lui connaissons. En réalité, le processus d'élaboration ne s'est pas arrêté avec la mise par écrit de la Torah (quelle que soit la date à laquelle cela se soit produit), mais s'est poursuivi avec de nouveaux développements et embellissements dans le Midrash, le Zohar, etc.

Il s'agit d'un discours mythique, présent dans toutes les cultures. Il n'est pas nécessaire de le prendre au pied de la lettre, mais plutôt comme révélateur de vérités plus abstraites. Ainsi, l'essentiel du récit de la Création ne réside pas dans la narration précise du texte, mais dans l'affirmation que Dieu a créé l'univers dans son ensemble et l'humanité en particulier. Les découvertes scientifiques concernant le Big Bang, l'existence et l'évolution du monde depuis lors (13,7 milliards d'années), l'âge de la Terre (4,5 milliards d'années), toutes les espèces vivantes apparues au cours des 4 derniers milliards d'années, l'évolution très récente d'espèces semblables à l'homme (il y a peut-être 2 millions d'années) – aucune de ces découvertes et théories scientifiques ne remet logiquement en cause l'existence de Dieu et la Création.

De même, les histoires d'Adam et Ève, de Caïn et Abel, du Déluge, et bien d'autres encore, recèlent *des leçons morales intemporelles et universelles* , sur l'humilité (ne pas manger du fruit de l'Arbre de la Connaissance), sur le meurtre (« Suis-je le gardien de mon frère ? »), sur le péché et son châtiment (la génération du Déluge), etc. Elles demeurent *fondamentalement* vraies, même si leur vérité n'est pas *littérale* . Comparons par exemple l'idée biblique de l'Arbre de la Connaissance, tabou primordial, à la doctrine bouddhiste selon laquelle la souffrance humaine trouve son origine dans une quête illusoire d'une connaissance superficielle qui est en réalité l'essence même de l'ignorance.

Les récits concrets sont généralement plus émouvants et inspirants que les exposés abstraits et arides. Même après des années à lire et relire certains passages de la Torah et du Nakh, je suis encore souvent profondément touché et ému. Les larmes de tristesse et de joie me montent aux yeux lorsque la Sunamite, qui vient de perdre son jeune fils, vient demander de l'aide au prophète Élisée (2 Rois 4:8-37). Invariablement, à chaque Pourim, l'histoire d'Esther éveille en moi toute la gamme des émotions. De tels récits nous montrent la beauté de l'être humain et sa façon d'agir. Comment pourrions-nous autrement connaître les possibilités spirituelles qui s'offrent à nous ? Il est rare, voire exceptionnel, de rencontrer des personnes aussi inspirantes dans la vie réelle.

Tant que nous craindrons d'abandonner une lecture littérale de la Torah (ou de la Bible chrétienne, du Coran, etc.) lorsque la science l'impose logiquement, nous resterons prisonniers d'un univers « fondamentaliste » voué aux conflits et à la souffrance. Avec un esprit plus ouvert, nous pourrons lire notre livre sacré comme un poème et y puiser la sagesse qu'il est véritablement destiné à transmettre.

**La pratique de la foi** . Le terme « foi » est compris comme se référant principalement à la croyance – généralement, à une croyance qui va *au-delà* des recommandations de la raison, et dans certains cas, *qui s'y oppose* .

La foi qui dépasse la raison ou qui ose combler les lacunes de la connaissance laissées par celle-ci est raisonnable, c'est-à-dire qu'elle demeure dans les limites de la rationalité au sens large. Par exemple, avoir foi en Dieu et en la Création n'est pas contraire à la raison ; car si la raison ne prouve pas ces croyances, elle ne les réfute pas non plus.

Mais la foi contraire à la raison occupe une position épistémologique plus fragile. Certes, la raison peut se tromper, et il n'est donc pas totalement inconcevable d'adopter des positions anti-rationnelles. Cependant, bien qu'il soit empiriquement vrai que la raison se trompe parfois, il ne s'ensuit pas qu'elle soit susceptible de se tromper dans le cas précis qui nous occupe. Par exemple, nier que notre planète ait une histoire de quelque 4,5 milliards d'années et que les espèces animales aient évolué durant cette période relève d'une foi excessive.

La foi est généralement considérée comme une vertu en religion ; elle confère un mérite spirituel. En effet, comme toute vertu, comme toute source de progrès spirituel, elle rapproche (ou est censée rapprocher) *Dieu* (quelle que soit la conception que cette foi en donne). Avoir la foi s'apparente à un sacrifice : c'est renoncer, dans une certaine mesure, à sa rigueur intellectuelle ou à son incrédulité. C'est aussi un acte d'humilité et de modestie.

La foi religieuse désigne un ensemble ou un système de *croyances* , c'est-à-dire une disposition volontaire de la faculté cognitive à divers égards. Mais elle implique davantage. Elle implique également un ensemble d' *attitudes et d'intentions* , c'est-à-dire un positionnement et une orientation de la volonté ; et, de plus, elle implique un réseau complexe de *liens affectifs* . Et bien sûr, *des pensées et des actions spécifiques* émergent de ces conditions préalables.

En d'autres termes, avoir la foi (par exemple en Dieu [300]) ne consiste pas seulement à orienter ses facultés cognitives dans une direction précise, mais implique aussi, plus largement, ses facultés volitionnelles et émotionnelles. Les trois dimensions de la psyché humaine sont mises à contribution : la cognition, la volonté et l'évaluation. Adopter une foi, c'est se soumettre à des exigences concrètes sur tous ces plans.

Au sein du judaïsme, par exemple, cela est peut-être implicite dans l'affirmation[301] : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force » (Deutéronome 6,5) – si l'on interprète « ton cœur » (hébreu : *levavcha* ) comme se rapportant aux valeurs, « ton âme » (hébreu : *nafshecha* ) comme se rapportant aux pensées et « ta force » (hébreu : *meodecha* )

---

300 Pour donner un autre exemple : pour les bouddhistes, l'acte de foi fondamental serait lié à la possibilité de se libérer du cycle du karma.

301 Ce qui fait bien sûr partie de la prière essentielle *du Shema Israël* . D'autres interprétations que celles proposées ici se trouvent également dans la tradition.

comme se rapportant aux volontés. Le terme « tout » (de ton cœur, de ton âme et de ta force) vise à souligner la nécessité d'une cohérence dans toutes ses actions.

En faisant cette déclaration de foi, le Juif (et la Juive également, bien sûr) décide que son cœur vibrera au rythme des valeurs et des préoccupations juives ; que son âme tournera son attention vers des observations et des études intellectuelles compatibles avec l'amour de Dieu et pertinentes à celui-ci ; et qu'il utilisera ses forces physiques, mentales et spirituelles dans des efforts appropriés à ces fins.

Mais cela ne doit pas être interprété comme une incitation à se mentir à soi-même, aux autres, ni même à Dieu. Ni comme une invitation à déformer la vérité, ni à ignorer des faits et des arguments manifestement (ou même apparemment) pertinents et crédibles. L'honnêteté demeure, bien sûr, essentielle. La foi est comparable à un saut dans le vide : un tel saut peut être courageux, mais aussi insensé. Il convient de trouver le juste milieu, en cela comme en toute chose.

Il est important de noter qu'il est possible de pratiquer assidûment *les mitsvot* (prescrits religieux) même sans croire véritablement en leur origine divine. Mon but n'est pas ici de dissuader les Juifs de pratiquer les mitsvot. Chacun est responsable de ses propres choix. Ne me tenez pas responsable des vôtres.

# 3. Texte biblique et commentaire

**À propos des commentaires bibliques** . Examen des commentaires du *Midrash* ou de différentes personnalités rabbiniques (talmudiques ou postérieures) concernant chaque passage de la Torah. (ou *Chumash* , c'est-à-dire les Cinq Livres de Moïse) ou d'autres parties du *Tanakh* (la Bible juive dans son ensemble), il semble évident que chacun d'eux *comble de manière imaginative les lacunes narratives ou propose des solutions aux contradictions apparentes du texte* .

Souvent, le langage utilisé dans le texte biblique est suffisamment ambigu pour permettre de nombreuses interprétations, même du récit principal, avant même d'y ajouter des détails. C'est ce qu'on appelle *la Haggadah* , le récit biblique.

Les différentes interprétations linguistiques, embellissements narratifs ou explications des incohérences ou difficultés ne sont pas nécessairement harmonieuses entre elles, bien que chaque rabbin s'efforce de construire un raisonnement cohérent (appelé *shitah* ). Pourtant, toutes sont également respectées et considérées comme vraies dans la tradition ; cette gymnastique intellectuelle étant justifiée par l'affirmation que « la Torah a soixante-dix facettes » (sans considérer les implications épistémologiques et ontologiques d'une telle proposition).

Tant qu'elles paraissent crédibles [302]à divers égards (par exemple, en étant inspirantes sur le plan homilétique ou révélatrices sur le plan psychologique), elles sont traditionnellement acceptées comme des vérités possibles, et donc comme vraies d'une certaine manière, c'est-à-dire comme une facette de la vérité globale. Elles doivent bien sûr aussi être compatibles avec la doctrine et les valeurs juives. Ainsi, par exemple, les héros doivent être dépeints sous un jour favorable ; même s'ils sont montrés comme ayant momentanément échoué, cet échec doit avoir une portée morale.

Cependant, d'un point de vue épistémologique neutre, tous ces commentaires ne sont que *des spéculations fondées sur une base de données limitée et statique* : le texte écrit. Selon la logique inductive, ces commentaires, étant tous raisonnablement compatibles avec ces données et cohérents entre eux, sont en effet tous *des hypothèses également concevables* . Mais cela ne les rend *pas* nécessairement vraies, aussi concevables qu'elles paraissent. Et cela n'implique *pas* qu'elles soient nécessairement compatibles entre elles.

Si nous limitons notre jugement au texte écrit, et supposons que les différentes spéculations (ou conjectures) soient bien formulées, il nous est impossible de les départager, de les valider ou de les invalider. En revanche, si nous nous appuyons sur la logique, les preuves historiques, les avancées scientifiques et les considérations philosophiques, nous pouvons être en mesure de contester ou d'éliminer certaines, voire toutes ces hypothèses, et même, dans certains cas, de

---

302 La crédibilité est bien sûr très relative au contexte de connaissances et de compréhension de chacun. Certains commentaires midrashiques me semblent d'une fantaisie hilarante, même si j'imagine aisément que pour certains, ils paraissent ou ont paru (surtout autrefois) tout à fait crédibles.

remettre en question ou de rejeter la base de données elle-même (c'est-à-dire les affirmations fondamentales du texte écrit).

La logique n'admet pas la relativité comme principe réaliste. Si les formules explicatives proposées par différents rabbins sont contradictoires, on ne peut les considérer comme strictement vraies simultanément. Elles peuvent être considérées comme également ou diversement *incertaines* , mais non également *vraies* . La contradiction (si tant est qu'elle existe dans un cas donné) est logiquement inacceptable. Ce principe d'absoluité de la vérité éventuelle n'est malheureusement pas toujours clairement admis dans l'épistémologie rabbinique.

De plus, l'épistémologie doit interroger les rabbins sur leurs sources d'information . Parfois, les sources historiques sont évidentes et connues. Mais le plus souvent, des informations jusque-là inconnues surgissent soudainement ! Si ces informations n'ont jamais été mentionnées par écrit par les commentateurs précédents pendant des centaines, voire des milliers d'années, comment les commentateurs postérieurs y ont-ils eu accès ? On suggère qu'une transmission orale les aurait préservées depuis le Sinaï. Mais rien ne prouve ces affirmations ; ce ne sont donc que des assertions arbitraires, de simples affirmations. *Un principe non prouvé ne saurait servir de preuve irréfutable à d'autres propositions non prouvées* .

De plus, lorsqu'un commentateur interprète un passage de la Torah, ses commentaires sont parfois sans rapport direct avec le texte lui-même. Dans ces cas (souvent, mais pas toujours), le texte sert davantage de prétexte ou de tremplin à une digression. Le lien entre le texte et le commentaire relève plus d'une association d'idées que d'une relation de cause à effet. Pourtant, une fois formulé – même si ce commentaire n'est ni directement pertinent ni logiquement approprié au texte, même s'il s'agit d'un non-sens incohérent –, il est dogmatiquement considéré comme essentiel et irréfutable. Ainsi, le texte perd sa simplicité et sa clarté originelles et se trouve enseveli sous une carapace de commentaire inflexible.

De plus, chaque commentateur apporte sa propre perspective à ses interprétations. Ils partagent certes tous l'amour de Dieu, de la Torah, du peuple juif et d'Eretz Israël, ainsi que le mépris des ennemis de ces valeurs. Mais, par exemple, tandis que Rachi a tendance à invoquer les miracles plus souvent que nécessaire, le Ramban (qui a certes écrit plus d'un siècle et demi plus tard) se montre comparativement beaucoup plus analytique et rationaliste dans ses explications des événements.

**Par exemple, Rachi** . Sans aucun doute, le commentateur le plus prolifique, influent et apprécié de la Bible (et du Talmud) fut Rabbi Shlomo Yitzhaki, dit Rachi (France, 1040-1105). La plupart de ses commentaires sont certes éclairants, mais nombre d'entre eux (pris au pied de la lettre) doivent être considérés comme fantaisistes et archaïques. Prenons, par exemple, certaines de ses affirmations concernant le premier chapitre de la Genèse.

Commentant l'emploi exclusif du nom divin « Elokim » dans ce chapitre (nom traditionnellement associé à la Justice – contrairement au nom ineffable de quatre lettres « YKVK », considéré comme représentant l'attribut de la Miséricorde et qui n'apparaît qu'à partir du deuxième chapitre), Rachi explique que Dieu créa d'abord le monde sur la base d'une justice stricte, puis constata qu'il ne pouvait subsister ainsi et introduisit donc la miséricorde. Cette explication semble plausible, jusqu'à ce que l'on se pose la question suivante : est-il concevable qu'un Créateur omniscient procède par essais et erreurs ? Il savait certainement d'avance ce qui

fonctionnerait et ce qui ne fonctionnerait pas ! Une telle explication est donc logiquement intenable [303].

Plus loin, Rachi affirme que le soleil et la lune furent créés à l'origine de taille égale, mais que la lune se plaignit de ne pas être plus grande que le soleil et fut donc réduite. On pourrait y voir une leçon d'humilité. Cependant, concernant l'histoire réelle de ces astres, si une telle hypothèse a pu être envisagée à l'époque de Rachi, il est aujourd'hui établi qu'elle est fausse. Dès sa formation, la lune était bien plus petite que le soleil. Mais faut-il pour autant croire que la lune avait une préférence et la capacité de l'exprimer ? Était-elle dotée de conscience, de libre arbitre et de parole ? Dans l'Antiquité, on le croyait et on leur conférait un statut divin ; mais si Rachi avait été omniscient (comme certains le pensent), il aurait dû le savoir.

Ensuite, Rachi affirme que les étoiles ont été créées comme satellites de la Lune, pour la consoler de sa perte de statut due à son rétrécissement. Sans entrer dans l'attribution, une fois de plus, d'émotions humaines à la matière inanimée, il convient de souligner que l'on sait aujourd'hui que les étoiles sont infiniment plus grandes (et bien plus anciennes) que la Lune. Certaines étoiles sont si gigantesques que notre Soleil (qui est lui-même une étoile) n'est qu'un grain de poussière en comparaison ; et a fortiori la Lune (qui est elle-même un grain de poussière comparée au Soleil). Si les étoiles paraissent plus petites, c'est simplement parce qu'elles sont beaucoup plus éloignées. De toute évidence, Rachi a fondé ses croyances sur une simple observation du ciel à l'œil nu ; il ne possédait aucune connaissance particulière.

Et ainsi de suite – on pourrait continuer indéfiniment à exposer les inexactitudes et les absurdités de nombreux commentaires de Rachi, et d'ailleurs d'autres commentateurs, sur ce passage de la Bible, et bien d'autres encore. On pourrait écrire un livre entier sur le sujet ; mais je ne m'y attarderai pas ici, considérant que tout lecteur instruit et honnête est parfaitement capable de le faire sans mon aide.

> Il convient toutefois de noter que, si le judaïsme nous enseigne à poser des questions, il n'apprécie pas les questions trop insistantes. On peut approfondir la question, mais sans trop s'y attarder. La foi et la simplicité d'esprit sont recommandées – autrement dit, la naïveté est de mise – afin d'éviter les contestations ou les critiques embarrassantes. Si l'on insiste pour obtenir des réponses crédibles, on est de fait soupçonné de manquements moraux. Il s'agit alors d'un *argumentum ad hominem* **.** La menace d'un châtiment divin plane, effrayant le récalcitrant et le contraignant à la soumission. C'est un *argumentum ad baculum* ou *ad metum* **.**

**Concernant le texte biblique** . Bien sûr, on peut aller plus loin dans la remise en question du récit biblique, et nombreux sont ceux qui osent le faire aujourd'hui. En effet, tant de doutes concernant ce document ont été semés au cours des deux derniers siècles qu'il serait malhonnête de ne pas examiner la question. Certains de ces doutes sont motivés par des arrière-pensées et sont clairement sujets à débat ; mais d'autres semblent difficiles à réfuter.

À travers l'étude des commentateurs, on peut les considérer comme d'habiles romanciers qui enrichissent les faits établis de fictions élaborées. De même que les auteurs de romans historiques (ou, dans une certaine mesure, les historiens) font appel aujourd'hui à leur imagination pour

---

303 Une autre explication est proposée par Sforno (Italie, vers 1475 – 1550), qui associe le Tétragramme à l'éternité.

concrétiser, sous forme narrative, leurs théories sur des événements historiques plus ou moins avérés, il en va de même pour les commentateurs bibliques.

Mais surtout, la Bible *elle-même* pourrait être considérée comme un roman, une grande saga. Ou peut-être, comme beaucoup le soutiennent, comme un recueil de romans, dont certains ont été fusionnés pour former un tout cohérent. Ce grand roman relate l'histoire d'une famille (celle des patriarches) et d'une nation (les enfants d'Israël, les Juifs), ainsi que leurs croyances (dont le monothéisme et le créationnisme), leurs pratiques (comme le système juridique juif et les rites sacrificiels) et leurs valeurs (comme le culte de Dieu et l'amour de *la tsedaka* ).

Certaines histoires et affirmations de ce livre sont sans aucun doute, ou très probablement, véridiques, tandis que d'autres sont sans aucun doute, ou très probablement, fictives. Certaines ont été partiellement ou totalement confirmées par des recherches scientifiques, historiques, archéologiques et autres ; d'autres, en revanche, ont été fortement remises en question, voire complètement réfutées. Nombre d'entre elles, bien sûr, restent incertaines.

Bien sûr, tous les historiens et critiques modernes ne sont pas objectifs ; certains sont motivés par une idéologie antireligieuse et ne peuvent être considérés comme faisant autorité. Mais dans l'ensemble, la tendance est claire : il existe de sérieuses raisons, fondées sur l'expérience et la raison, de douter des scénarios religieux. Ceux qui choisissent d'ignorer ces raisons manquent d'objectivité et d'honnêteté.

Une hypothèse plausible pour la production de la Torah est l'existence de traditions orales fondamentales, telles que l'origine ancestrale du peuple juif ou le récit de leur esclavage en Égypte. Certaines de ces histoires étaient peut-être mythiques, en tout ou en partie, mais d'autres étaient sans aucun doute véridiques. La fiction s'appuie toujours sur des faits réels.

Ces récits furent finalement mis par écrit par un ou plusieurs romanciers religieux ou historiques, sans doute des personnes bien intentionnées soucieuses de consolider la mémoire collective. Ces romanciers ont peut-être retranscrit les traditions orales mot pour mot, ou les ont dès le départ étoffées.

Plus tard, les premiers commentateurs ont peut-être intégré leurs propres embellissements directement au texte, l'enrichissant ainsi quelque peu. Cependant, à un certain stade, de telles modifications du texte fondamental sont devenues inacceptables, car celui-ci était déjà suffisamment connu pour que les changements manquent de crédibilité.

Le commentaire passa ainsi à un autre champ de tradition – d'abord oralement, puis par écrit (comme le Talmud, etc.). Ce dernier fut finalement considéré comme ayant la même autorité que le texte original. Le *Zohar en est un bon exemple, relativement tardif* . Dans ce contexte, l'argument de la transmission occulte est souvent invoqué.

Tout au long de ce processus de développement et, par conséquent, d'évolution des traditions, *le temps* joue un rôle primordial. Plus les événements sont anciens, plus ils paraissent crédibles, car il devient plus difficile de les remettre en question. On ne peut ni les prouver facilement, ni les réfuter facilement. Du moins, c'est l'impression que l'on a, même si, dans certains cas, des croyances anciennes ont été réfutées de manière convaincante à l'époque moderne (par exemple, la croyance en un monde de moins de 6 000 ans). De même qu'un bon vin se bonifie avec l'âge, les textes religieux s'enracinent et gagnent en légitimité au fil du temps.

Mais même une doctrine ou un document tout à fait nouveau peut surgir soudainement dans l'histoire et être considéré comme contraignant, pourvu qu'il soit présenté comme ancien. Dans 2

Rois 22:8-13 (et dans 2 Chroniques 34:14-21), il est dit que, sous le règne du roi Josias, le grand prêtre Hilkiah « trouva le livre de la Torah ( *sefer haTorah* ) » dans le Temple. Ce livre est traditionnellement identifié comme étant le Deutéronome ( *Devarim* ).

Si cette histoire est vraie, une question évidente se pose : s'agissait-il de la redécouverte d'un document préexistant mais temporairement perdu, ou de l'introduction d'un document nouvellement écrit sous couvert de redécouverte ? Comment est-il concevable qu'un rouleau de la Torah aussi crucial ait été détruit partout, et même oublié par la plupart des gens, à l'exception d'un exemplaire que Hilkiah aurait caché pendant un certain temps ou qu'il aurait simplement trouvé par hasard ?

Le fait que ce scénario ait été accepté à l'époque ne le prouve pas. Les personnes concernées étaient peut-être suffisamment crédules pour croire tout ce qu'on leur disait. Elles venaient de traverser une période difficile, ne l'oublions pas. Nombre d'entre elles étaient sans doute ignorantes et n'avaient pas conscience de telles choses. Certaines, peut-être Josiah parmi elles, connaissaient la vérité, mais ont jugé politiquement ou autrement opportun de laisser passer cette supercherie sans protester.

Ainsi, ce récit tiré des livres d'histoire du judaïsme nous offre un exemple de la manière dont de nouvelles sources primaires *ont* pu s'intégrer au flux de la tradition. (Cela dit, je considère le cinquième livre de la Torah comme un prolongement authentique des quatre premiers, qui ne concluent pas le récit aussi clairement. Mon intention est ici uniquement d'illustrer un processus, et non de formuler des affirmations précises.)

Ce processus d'évolution des traditions s'applique tout autant, et à bien des égards plus clairement, aux dérivés plus tardifs du judaïsme, notamment la Bible chrétienne et le Coran musulman [304]. On retrouve ce même schéma dans d'autres religions, comme l'hindouisme et le bouddhisme. C'est ainsi que les documents et les traditions religieuses se développent naturellement au cours de l'histoire humaine.

**Apologétique** . Il est important pour ceux qui souhaitent défendre la religion de ne pas s'engager dans une apologétique hasardeuse. Ce terme désigne une tentative désespérée de préserver les interprétations littérales traditionnelles d'une partie du texte face aux doutes suscités par les découvertes ou arguments scientifiques récents. Un exemple souvent cité est l'insistance sur la création en six jours, il y a environ 6 000 ans, et sur l'ordre de la Création tel que décrit dans la Genèse, contrairement à la conception scientifique aujourd'hui bien établie d'un univers matériel vieux d'au moins 13,7 milliards d'années, avec un ordre des événements ultérieurs très différent.

Le commentateur apologétique résiste au changement en projetant des scénarios dont la crédibilité n'est que superficielle. En les examinant de plus près, on repère aisément les erreurs d'interprétation qu'ils recèlent. Par exemple : compte tenu des confirmations empiriques de la théorie de l'évolution (qui ne la prouvent peut-être pas définitivement, mais qui la rendent

---

304 Concernant le Coran, il aurait été compilé à partir de notes laissées par le « prophète » Mahomet, une vingtaine d'années après sa mort. Cependant, la compilation, effectuée par des scribes sous la direction du calife Uthman (gendre de Mahomet), fut sélective. De nombreuses notes auraient été délibérément exclues de la compilation, effacées, brûlées ou dissimulées. Certains auraient même été réprimés pour avoir contesté cette compilation partiale. (Voir Bar-Zeev, p. 24-26.) Cet exemple illustre comment un document peut être façonné par les intentions délibérées (spirituelles, politiques ou personnelles) d'un ou plusieurs individus.

assurément *supérieure, par induction, à toute autre hypothèse* avancée jusqu'à présent), il est difficile de concevoir que l'histoire d'Adam et Ève puisse être prise au pied de la lettre.

L'apologiste pourrait désormais concéder la préhistoire et admettre l'existence d'autres êtres semblables à l'homme sur Terre avant Adam et Ève, et ce pendant des dizaines, voire des centaines de milliers d'années. Il suggère cependant qu'une famille de ces humains aurait été divinement choisie il y a environ 6 000 ans et aurait reçu une âme particulière qui, dès lors, l'aurait distinguée. Cette explication peut sembler, à première vue, une réconciliation inoffensive et concevable, mais, à y regarder de plus près, elle ne saurait être raisonnablement acceptée.

La vérité empirique est que les études génétiques ont clairement démontré que les êtres humains actuels ne descendent *pas* tous d'un seul couple (Adam et Ève, par exemple) ayant vécu il y a environ 6 000 ans. Leurs ancêtres, bien que génétiquement apparentés, sont beaucoup plus dispersés géographiquement et d'âges très variés. Il s'ensuit que le scénario proposé pour « sauver » le récit littéral de la Genèse est, en réalité, voué à l'échec.

Un type particulier d'apologétique consiste à affirmer anachroniquement que les auteurs et commentateurs antérieurs de la Torah *savaient pertinemment* que telle ou telle affirmation historique ou scientifique n'avait qu'une portée métaphorique, allégorique ou mystique, et non littérale. Il s'agit d'un argument *ex post facto commode* , utilisé par les rabbins postérieurs lorsque toutes les autres apologétiques échouent, afin de préserver la crédibilité de la Torah écrite et orale.

Or, un examen honnête des déclarations rabbiniques passées révèle clairement que les autorités anciennes, n'ayant subi aucune pression extérieure pour se rétracter, considéraient assurément toutes les affirmations comme littérales. Et, de fait, nombre d'entre elles le font encore aujourd'hui. Et, de fait, la plupart des autorités, si elles étaient contraintes d'admettre leur position, souscriraient au principe selon lequel la lecture *pshat* (ou littérale) est toujours vraie, même si des significations figuratives ou ésotériques supplémentaires sont proposées.

Cette observation est importante car, en suivant son raisonnement, il faut admettre que si de nombreuses autorités du passé se sont trompées sur de nombreux points historiques et scientifiques, leurs affirmations plus religieuses, juridiques et rituelles sont *également* sujettes à caution. Le fait qu'une autorité *plus récente* ait reconnu qu'une affirmation n'était pas littéralement vraie ne change rien au fait que *les autorités du passé* y croyaient au sens littéral. La psycho-épistémologie des premiers tenants de cette théorie demeure douteuse, *même si* les suivants nuancent leurs propos par souci d'apologie.

Considérant, par exemple, que nombre d'auteurs de *midrashim* (récits fantastiques écrits à l'époque talmudique) étaient en même temps des autorités *halakhiques* (législateurs juifs), on peut légitimement se demander si l'on peut faire confiance à de telles personnes (qui, de toute évidence, ne pouvaient pas faire clairement la distinction entre leur imagination et la réalité) pour diriger nos vies (en prétendant que toutes leurs décisions sont d'origine divine).

S'ils avaient explicitement déclaré : « Il s'agit bien sûr d'une métaphore, ne prenez pas mes propos au pied de la lettre », leur crédibilité serait restée intacte ; mais ils ne faisaient généralement pas une telle mise en garde. Et de fait, la plupart des gens, sinon tous, ont pris leurs paroles au pied de la lettre pendant des siècles, et beaucoup le font encore.

De plus, les démentis ultérieurs sont formulés de telle sorte que les conséquences religieuses semblent localisées et insignifiantes. Les rabbins modernes qui reconnaissent les erreurs factuelles passées des autorités n'en tirent aucune conclusion systématique et radicale. Conscients

des limites épistémologiques de leurs prédécesseurs, ils ne réévaluent pas l'ensemble des doctrines et croyances qu'ils ont reçues d'eux.

L'un des artifices notables utilisés par les commentateurs rabbiniques dans de tels contextes est l'argument du « changement de nature » ( *nishtaneh hateva* ). Face à un désaccord important entre un précepte de la Torah ou les hypothèses des anciens législateurs concernant un aspect de la nature, et les connaissances scientifiques actuelles à ce sujet, il arrive que des législateurs ultérieurs réinterprètent le précepte de la Torah ou révisent la loi, affirmant qu'elle n'est plus applicable car « la nature a changé » – autrement dit, les faits ou les lois de la nature en question sont devenus différents.

Ils n'apportent aucune preuve que la nature ait changé, mais pour eux, cela semble évident, car selon eux, la Torah ou les autorités rabbiniques du passé ne pouvaient se tromper. Cette position, selon laquelle la nature est plus sujette au changement que la *halakha* , est quasiment inévitable si l'on part du principe qu'une fois la loi établie, elle est définitive. Les autorités rabbiniques sont alors considérées comme infaillibles et leurs décisions comme irrévocables. Le seul moyen de les contourner est donc de considérer les termes en jeu comme différents ou les conditions comme ayant changé d'une manière ou d'une autre.

Les commentateurs rabbiniques excellent dans l'art de tisser des raisonnements tortueux qui donnent l'impression que toutes les difficultés apparentes de ce genre sont résolues de manière satisfaisante. Mais à y regarder de plus près, et en tenant compte d'un contexte plus large, on peut parfois constater que leur raisonnement est décevant par sa superficialité, voire par sa malhonnêteté. La religion, de par sa rigidité intrinsèque, repose malheureusement souvent sur la manipulation de l'opinion.

**En conclusion** , il ne faut pas fonder sa foi en Dieu, en la Création et aux valeurs de la Torah sur une interprétation trop littérale du texte et de ses commentaires. Il convient de rester ouvert d'esprit et flexible, réceptif à la raison et à l'expérience, et disposé à adapter ses croyances en conséquence. Il est important de s'en tenir à l'essentiel et d'agir avec maturité.

En d'autres termes, nous devrions *élargir* notre foi et la rendre moins rigide, moins attachée à un scénario particulier. Nous pouvons, et j'oserais même dire devrions, rester inspirés et guidés par la Torah ; mais nous ne pouvons plus prétendre à une vérité littérale en tout point. De même, nous pouvons demeurer reconnaissants de l'éclairage que les commentateurs nous ont apporté sur le texte, mais nous devons, en même temps, conserver un certain esprit critique et être prêts à exercer un jugement indépendant.

La même attitude s'applique à la Bible chrétienne, au Coran musulman et aux autres textes religieux et commentaires s'y rapportant. Les fondamentalistes, qui refusent de s'adapter à l'évolution du contexte des connaissances, desservent la religion, la faisant paraître totalement, et non seulement partiellement, invraisemblable.

# 4. Tradition contre innovation

Je ne me livre pas ici au jeu à la mode qui consiste à dénigrer les religions, mais je constate simplement ce qui me paraît évident, *compte tenu des nombreuses erreurs flagrantes de fait et de logique* que recèlent tous ces documents et traditions, et au regard du contexte historique. Toutefois, ces constats ne doivent pas nous conduire à abandonner totalement nos traditions religieuses. J'opterais pour une position médiane, ni fanatiquement religieuse ni laïque agressive.

Mon attitude envers la religion, il est important de le noter, n'est pas celle d'un opposant cherchant à la discréditer et à humilier ses adeptes. Je privilégie une approche zen, celle du méditant qui observe patiemment et sereinement le cours de ses pensées. Je n'attends pas de réponses immédiates et définitives à toutes les questions. Je ne suis pas attaché aux résultats, qu'ils soient positifs ou négatifs. Je médite plutôt sur les nouvelles perspectives qui émergent et j'en suis profondément reconnaissant. Ainsi, mon impartialité, mon objectivité et ma crédibilité sont toujours préservées.

Aucune critique de la religion ne doit être interprétée comme excluant la possibilité de l'existence de Dieu de la connaissance humaine. Les nombreuses imperfections de la religion n'excluent même pas la possibilité de rencontres humaines (individuelles ou collectives) avec Dieu, telles que celles qui auraient eu lieu au Sinaï il y a environ 3 300 ans. Nous pouvons rester ouverts d'esprit dans les deux cas. Il n'y a aucune justification logique à rejeter d'emblée et définitivement toute « spéculation métaphysique » [305]. La spéculation est l'un des merveilleux pouvoirs de l'esprit humain ; il est absurde de la bloquer dogmatiquement. Une telle politique ne peut qu'appauvrir la pensée et l'être humains.

Le processus de développement religieux décrit ci-dessus doit être compris dans son essence, comme une *transmission de valeurs essentielles* . Il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain et rejeter la tradition en bloc sous prétexte de ses failles scientifiques, historiques ou autres. Un tel rejet aveugle ne peut mener qu'à une impasse morale et spirituelle, telle que celle que nous observons aujourd'hui. Abandonner totalement la sagesse du passé ne peut mener qu'à la faillite des valeurs humaines.

> Il convient de faire une remarque concernant l'antisémitisme. Une des principales raisons pour lesquelles les Juifs sont souvent haïs par les non-Juifs (en particulier les chrétiens et les musulmans, mais ce fléau semble se propager de nos jours), et pourquoi les Juifs religieux sont souvent haïs par les non-religieux (les Juifs qui se détestent eux-mêmes), est que le judaïsme a introduit dans le monde le fardeau de la conscience de Dieu – le « joug du royaume des cieux ».
>
> Beaucoup perçoivent cela comme une imposition artificielle de devoirs et d'inhibitions indésirables, et ceux qui ont engendré ce désagrément (les Juifs) en sont profondément

305 Contrairement à ce qu'ont affirmé Bertrand Russell et d'autres.

indignés. Bien sûr, tout le monde ne réagit pas ainsi, mais malheureusement, certains le font. Quoi qu'il en soit, il faut garder à l'esprit que nombre de critiques adressées à la religion ne sont qu'une résistance à ses impératifs éthiques. Le critique cherche alors à se libérer de ce fardeau.

Pire encore, ceux qui s'opposent radicalement à toute religion finissent par prôner, *de manière perverse,* l'exact opposé des vertus et des valeurs religieuses. Ce qui était vertueux et bon devient vicieux et mauvais, et inversement. Tel est l'esprit de notre époque, notre *Zeitgeis* . Par exemple, de nos jours, Israël est présenté par de nombreux groupes et médias de gauche (dont certains comptent des Juifs) comme l'agresseur des Arabes plutôt que comme leur victime. De même, l'homosexualité est devenue une mode au lieu d'être considérée comme l'une des pratiques les plus abominables qui soient pour les hommes et les femmes.

Nous devrions plutôt apprendre à discerner l'essentiel de chaque sujet qui préoccupe la tradition religieuse, sa source spirituelle. Nous devrions y trouver le précieux enseignement de la sagesse et ignorer les fabrications historiques et les ajouts accidentels, qui n'ont plus l'importance qu'ils paraissaient autrefois. Les faits erronés et les raisonnements fallacieux doivent être reconnus et dénoncés comme tels, sans recourir à des apologétiques alambiquées ni à l'hostilité. Nous devons assurément rejeter ce qui paraît absurde ou intenable [306]; mais cela ne signifie pas tout rejeter. Il faut séparer l'essentiel du superflu. Par exemple, reconnaître l'égale dignité des femmes là où elle semble avoir été traditionnellement mise en doute.

Il ne s'agit évidemment pas d'une mince affaire. Devrais-je, par exemple, ignorer les lois alimentaires casher ? Si oui, pour quelles raisons, outre le confort personnel ? Peut-être, plutôt que d'abandonner les lois de la *cacheroute* , devrions-nous opter pour un régime végétarien plus restrictif et plus humain (qui est, soit dit en passant, également casher). Comment être sûr que nos intuitions et nos motivations profondes, dans nos choix, sont purement spirituelles ? C'est là tout le défi pour la faculté humaine d'évaluer : comment distinguer l'intelligence et la sagesse de la stupidité et de la folie ? Pureté, sincérité, intuition lucide et logique rigoureuse sont nécessaires pour éviter de s'égarer.

Je ne cherche manifestement pas ici à défendre les mouvements conservateurs, réformés ou autres mouvements modernes issus du judaïsme – sans parler de leurs dérivés chrétiens et musulmans, ni d'ailleurs de la religion pseudo-scientifique athée-séculière actuellement dominante. Tous méritent également d'être critiqués, chacun à sa manière. Je ne plaide pas en faveur d'une

---

306 Une interprétation rabbinique que j'ai beaucoup de mal à accepter concerne Deutéronome 22:6-7 (l'injonction biblique de chasser la mère oiseau avant de prendre les œufs de son nid). Cette loi apparaît à première vue comme une leçon d'humanité : ne pas être cruel envers les animaux, être attentif à leurs sentiments. Or, le Talmud la transforme en une injonction à prendre des œufs dans un nid (même si l'on n'en a pas besoin immédiatement !), afin d'accomplir la « mitsva » irrationnelle qui consiste à chasser la mère. Les rabbins insistent sur le fait que cette loi ne doit pas être interprétée comme une obligation d'humanité envers les animaux, préférant la qualifier d'inexplicable. Bien sûr, ils sont contraints d'agir ainsi car ils défendent la conception carnivore selon laquelle les animaux peuvent être légèrement blessés (dans la mesure nécessaire, certes, mais pas plus) puisqu'ils sont autorisés comme nourriture pour les humains. Pour un lecteur naïf comme moi, cette loi est *conditionnelle* : elle signifie « *Si* vous cherchez des œufs et trouvez la mère oiseau qui les couve, *alors* poursuivez-la avant de prendre les œufs ». Les rabbins la transforment en une loi *inconditionnelle* : « Chaque fois que vous vous promenez dans les bois et que vous apercevez une mère oiseau couvant ses œufs, *vous devez* faire un détour pour la chasser du nid et prendre les œufs. » Quelle interprétation vous semble la plus crédible ?

construction intellectuelle revisitée, d'une nouvelle pseudo-spiritualité, d'un laxisme accru ou d'un fanatisme nouveau. Je recherche plutôt l'évidence intuitive, la vérité pure et simple.

Les traditions transmises par nos ancêtres spirituels nous offrent *des pistes de réflexion* . L'image du doigt pointant vers la lune me vient à l'esprit. Ne vous focalisez pas sur le doigt, mais portez plutôt votre attention sur la lune qu'il désigne. Ne laissez pas la tradition vous asservir et vous opprimer, mais servez-vous-en pour vous libérer et vous éclairer. Cela peut s'avérer très difficile, car tout dans le judaïsme exige un conformisme absolu. Il faut un grand courage pour surmonter cette force puissante, tout en restant à sa portée. Pour la laisser vous influencer positivement, sans la laisser vous dominer par la force.

Et alors si la Bible (et tout autre texte similaire) s'avérait finalement contenir des éléments de fiction ? Une œuvre de fiction peut aussi inspirer. L'important est la transmission de la vérité spirituelle qu'elle vise et accomplit. Par ailleurs, la fiction s'appuie souvent sur des faits. En réalité, la fiction doit nécessairement s'appuyer sur des faits ; la fiction pure n'existe pas. Souvent, la fiction est le meilleur moyen de transmettre des faits, car s'ils sont présentés uniquement de manière systématique et aride, comme des données factuelles, ils risquent de perdre leur essence.

Si je crois en Dieu et souhaite exprimer cette croyance par le culte, il se peut que j'aie besoin d'un certain contexte et d'un cadre religieux pour le faire de manière cohérente. Je pourrais « inventer ma propre religion » [307], mais pourquoi réinventer la roue alors que je peux m'inspirer des pratiques religieuses ancestrales de mes ancêtres juifs ou d'autres traditions (en adaptant éventuellement certains éléments selon les circonstances) ? Certains créent leur propre religion ; d'autres préfèrent simplement pratiquer leur culte de manière traditionnelle.

Le plus important, à mon avis, est de comprendre que la spiritualité est bénéfique, c'est-à-dire qu'elle vous est profitable à long terme et en profondeur. Vous êtes maître de votre destin, et il serait insensé de le mal gérer. Prenez vos responsabilités et évoluez positivement. C'est une leçon que le judaïsme (et les religions apparentées) peuvent tirer du bouddhisme (ou de certaines de ses branches).

Le judaïsme tend à imposer le respect scrupuleux de ses lois par la désapprobation et d'autres formes coercitives de pression sociale et psychologique (sans toutefois s'y limiter). Il impose un rythme de vie effréné, laissant peu de place à la contestation. Le bouddhisme, en revanche, offre un choix ; il ne condamne pas les erreurs ou les manquements, mais rappelle avec douceur l'inconscience de tels comportements et conseille de choisir la sagesse. Cette dernière approche, plus bienveillante, semble plus appropriée à notre époque.

---

307 Comme le recommandait Timothy Leary. Un exemple récent est *le Livre d'Urantia* , écrit au début du XXe siècle aux États-Unis. Il en existe d'innombrables autres. En effet, toutes les religions ne sont-elles pas, en fin de compte, des inventions humaines ?

# 5. Le domaine rabbinique

Bien que la grande majorité des rabbins soient sans aucun doute des êtres humains vertueux, aimables et supérieurs à la moyenne, et des Juifs, en tant que classe professionnelle, ils peuvent être qualifiés de *bureaucrates de l'esprit* [308]. Leur tâche se limite à appliquer les règles et les règlements existants, sans chercher à les comprendre ni à remettre en question les dogmes.

Les rabbins sont des fonctionnaires formés au conformisme, à l'interprétation de la Torah et de ses versions passées et présentes généralement acceptées par la profession. On leur enseigne à évoluer dans ce cadre fondamentalement figé, à tout rapporter systématiquement à celui-ci. On leur apprend soit à répéter sans esprit critique les platitudes traditionnelles, soit à élaborer de nouvelles justifications apologétiques.

Il leur est interdit de remettre en question un dogme traditionnel, du moins pas plus longtemps qu'il n'en faut pour trouver la réponse à leur question dans les sources traditionnelles, lesquelles doivent être acceptées sans réserve même si elles paraissent factuellement ou logiquement inexactes, arbitraires ou farfelues. Les rabbins n'ont aucune autorisation pour mener des recherches approfondies ni pour innover radicalement. S'ils s'écartent du cadre établi, leurs pairs et leurs supérieurs les rappellent rapidement à l'ordre (sous la menace d'une expulsion, vraisemblablement) [309].

L'une des conséquences de cette éducation superficielle et apathique est que les rabbins ne peuvent développer pleinement leur courage intellectuel ni leur honnêteté. Leur raisonnement est fondamentalement erroné. Ils sont incapables de comprendre ou de gérer concrètement des faits et des arguments nouveaux, ou des situations historiques inédites, pour lesquels leur cadre de référence restreint les a laissés totalement démunis.

Dans de tels cas, ils réagissent *en ignorant les faits et les arguments, ou en brodant et en temporisant* . Incapables de fournir des réponses raisonnables, ils ignorent tout simplement les questions posées, promettent d'y répondre plus tard sans le faire, font semblant de répondre ou enjoignent la « foi ». Et incapables de prendre des mesures correctives non prévues par la loi, ils prétendent que les problèmes n'existent pas ou qu'ils ne sont pas aussi graves qu'ils le prétendent.[310]

---

308 On peut faire la même remarque péjorative à propos des fonctions similaires dans d'autres religions.

309 Nous avons vu un cas similaire il y a quelques années en Israël, lorsqu'une personnalité aussi importante qu'Adin Steinsaltz a été contrainte de se rétracter sur certains points par d'autres rabbins influents.

310 Personnellement, tout cela m'est apparu clairement en constatant l'absence de réponses de la part des rabbins à mon livre **Logique judaïque** .

Cela est flagrant dans de nombreux domaines scientifiques, comme les découvertes modernes concernant la taille et l'âge de l'univers ou la théorie biologique de l'évolution [311]. C'est également manifeste dans les conséquences des développements technologiques modernes, telles que la cruauté envers les animaux inhérente à l'élevage et à l'abattage industriels, la menace que représente la pêche mécanisée pour les espèces de poissons, ou encore la progression incontrôlée de l'homosexualité dans la société ces dernières années. Mais c'est aussi vrai dans des domaines beaucoup plus banals.

La plupart des rabbins que j'ai rencontrés refusent d'étudier la philosophie, les sciences et l'histoire modernes, non par paresse, mais par crainte de découvrir des erreurs dans les croyances traditionnelles. (À l'inverse, pour ma part, j'ai fini par éviter les salles d'étude de la Torah, de peur de devenir athée ! Lorsque je m'y rends et que je constate l'ignorance des participants en matière de philosophie, de sciences et d'histoire contemporaines, ainsi que l'absurdité et l'artifice de certains de leurs arguments, je préfère me taire pour ne pas les froisser, même si cela me désole.)

En disant tout cela au sujet de l'establishment rabbinique, je n'exprime aucune animosité personnelle envers qui que ce soit ni envers la profession dans son ensemble. Je n'ai aucun parti pris doctrinal. J'ai en réalité un profond respect pour ma religion et ses institutions garantes ; je le dis sincèrement, sans crainte ni arrière-pensée. Je cherche simplement à être un observateur objectif et un critique honnête.[312]

Je fais ici référence, bien sûr, aux rabbins généralement reconnus comme orthodoxes ou traditionnels, et non aux prétendus [313]rabbins des mouvements conservateurs, réformés ou autres mouvements dissidents. Si le problème du côté orthodoxe réside peut-être dans une rigidité excessive (le plus souvent), celui de l'autre côté est un laxisme excessif. Ces derniers diluent tellement le judaïsme à leur guise – adaptant la loi aux désirs populaires du moment – qu'il n'en reste bientôt presque plus rien. Une telle permissivité arbitraire est une imposture. Une voie médiane est nécessaire – une voie plus réfléchie et plus courageuse, qui prenne en compte l'évolution du savoir et de la société sans tomber dans l'excès inverse.

Lorsque les autorités rabbiniques, les *poskim* , rendent une décision qui paraît excessivement stricte – ou, dans certains cas, excessivement indulgente –, il est clair qu'elles ont fait de leur mieux pour se conformer aux fondements du judaïsme et prendre en compte les besoins humains des Juifs. Je n'en doute pas. On pourrait dire qu'elles sont victimes du système. Elles craignent, à juste titre, de pécher et d'entraîner autrui dans le péché. La marge de manœuvre restreinte pour le changement est presque inévitable, compte tenu du contexte historique et de la structure du judaïsme.

Le judaïsme prétend avoir été révélé au Sinaï, principalement dans la Torah écrite, et simultanément dans la loi orale (qui aurait également été donnée au Sinaï et transmise intacte aux rédacteurs du Talmud). Aucune de ces affirmations ne peut être vérifiée ; et même lorsque certains éléments s'avèrent factuellement ou logiquement douteux, voire absurdes, il nous est interdit de les rejeter. Même si les principaux rabbins se réunissaient et décidaient autrement, il y

---

311 Je suis certain que ces sujets ne sont jamais enseignés dans les yeshivot, même s'ils peuvent être momentanément abordés puis écartés d'un revers de main si un étudiant pose des questions.

312 Il va sans dire que les problèmes et les erreurs de raisonnement énumérés ici ne sont pas l'apanage des rabbins. On les retrouve dans d'autres groupes, qu'ils soient religieux, politiques ou prétendument scientifiques.

313 Je dis « soi-disant » car ils se sont approprié un titre qui existait bien avant leur arrivée. S'ils avaient été honnêtes, ils auraient dû s'appeler autrement.

aurait toujours des dissidents moralisateurs. Il est peu probable que cette situation tragique puisse jamais être résolue. Par conséquent, les juifs religieux semblent condamnés à la subir jusqu'à la fin.[314]

[314] Un enfermement doctrinal similaire se manifeste dans la religion musulmane, pour les mêmes raisons. L'être humain a une histoire, et il lui est très difficile de se défaire du karma du passé.

# 6. Illogique judaïque

J'ai écrit un livre intitulé *« Logique judaïque »* il y a plus de dix ans. Je l'ai intitulé ainsi car le judaïsme fait naturellement appel à une pensée logique formellement valide (comme l' argument *a fortiori* ), et ses défenseurs rabbiniques ont effectivement une propension au raisonnement. Mais j'y soulignais également que les rabbins utilisent de nombreuses formes d'argumentation logiquement invalides, car il s'agit soit de non-sequiturs, soit de contradictions internes. Cela était démontré formellement, c'est-à-dire en termes de X et de Y – des moyens et des voies dont les résultats sont aussi incontestables que des démonstrations mathématiques. Il existe donc une dépendance considérable à l'illogisme dans le judaïsme, autant qu'à la logique.

J'ai également démontré que la logique rabbinique est très souvent inductive plutôt que déductive. Les rabbins eux-mêmes n'ont pas conscience de cette distinction, bien qu'ils aient apporté d'importantes contributions à la logique inductive, notamment avec le treizième principe de Rabbi Ishmael. Ce principe d'harmonisation, parmi d'autres, est valide, mais certains sont invalides. Ceci est significatif, car une conclusion peut être un non-sens en logique déductive, tout en étant une inférence valide en logique inductive. De plus, une contradiction dans un raisonnement déductif peut être résolue par des méthodes inductives. Les rabbins, rappelons-le, ont excellé dans ces techniques logiques plus avancées, bien que sans en être pleinement conscients. De ce fait, ils n'ont pas élaboré un système logique à la fois parfaitement cohérent et suffisamment exhaustif.

Malgré mes contributions importantes et les remises en question pertinentes que j'ai apportées à la logique juive, la publication de mon livre n'a suscité que peu d'écho. Quelques universitaires ont réagi positivement, mais généralement avec une appréhension manifeste à l'idée d'un soutien public sans équivoque. En règle générale, aucun rabbin ne m'a remercié ni réprimandé, selon le cas. Bien que j'aie sollicité des réactions, tant au niveau local qu'international, en personne et par courrier, les réponses ont été invariablement évasives. Incapables de répondre aux questions ou aux objections, ils éludent les sujets. Ce qui est, bien sûr, tout aussi illogique.

**Sophismes informels** . Au fil des ans, j'ai également constaté de nombreux sophismes informels pratiqués par les rabbins. Voici quelques exemples courants que j'ai relevés dans leurs écrits et qui méritent votre attention.

- Les rabbins donnent (ou acceptent) souvent des explications qui sont en réalité ***de pseudo-explications*** . Autrement dit, ni l'expérience ni la raison n'expliquent le phénomène en question ; mais le simple fait de les proposer comme discours explicatif donne l'illusion d'une véritable explication. Par exemple, commentant Lévitique 2:13, qui stipule : « *Tu offriras du sel avec toutes tes offrandes* », Rabbi Ibn Ezra suggère que faire autrement serait « une marque de mépris » ( *Soncino Chumash* , p. 611). On ne nous explique pas ici pourquoi le sel

serait lié au mépris ; le lien entre les deux est simplement affirmé, comme s'il allait de soi une fois explicité.[315]

> Un exemple plus significatif dans le contexte actuel est l'interdiction rabbinique faite aux femmes d'être appelées à lire la Torah. Bien que cela soit considéré comme permis en principe, cette interdiction est proscrite car elle porte atteinte à « l'honneur de la communauté » (et non pour des raisons liées aux dangers d'une trop grande proximité entre hommes et femmes). Interrogés plus précisément sur la manière dont cet honneur pourrait être bafoué, c'est-à-dire sur le sens précis du mot « honneur » dans ce contexte, ils sont incapables de répondre. Leur raisonnement est donc circulaire : c'est déshonorant simplement parce qu'on le dit. La référence à l'honneur n'est qu'un prétexte ; il n'y a aucune raison valable.

- Comparable à ce type de fausse explication, du point de vue ontologique de la causalité, est la ***prétendue preuve*** d'une conclusion inéluctable au moyen de prémisses fallacieuses qui, en réalité, ne l'impliquent pas logiquement. Cette dernière pratique, qui constitue une pseudo-explication au sens épistémologique, se rencontre fréquemment dans le discours rabbinique. Parfois, cela tient à une confusion entre raisonnement inductif et déduction. Parfois, les rabbins la justifient par un principe herméneutique connu, dont la validité logique peut être contestée (par exemple, l'argument *de la gezerah shavah* , fondé sur des analogies verbales dans le texte). Et parfois, ils agissent sans aucune justification, inconsciemment ou par une sorte de tour de passe-passe discursif.
- Une autre erreur fréquente consiste à ***fournir des explications ou des preuves incohérentes*** . Par exemple, les rabbins interdisent de manger, voire de boire (à quelques rares exceptions près), avant la prière du matin, considérant qu'il est irrespectueux de se présenter devant Dieu l'estomac plein ou en état d'ivresse. Ils enseignent également que la prière du soir doit être récitée avant le repas. Certes, l'explication donnée semble convaincante – mais si elle est vraie, pourquoi ne l'appliquer qu'aux prières du matin et du soir ? Pourquoi les prières supplémentaires des jours spéciaux et la prière quotidienne de l'après-midi ne sont-elles pas soumises à des restrictions aussi strictes ? Dans de tels cas, le problème réside dans un effort insuffisant d'harmonisation.
- Certaines décisions juridiques (généralement attribuées à des enseignements oraux du Sinaï) reposent sur une ***interprétation restrictive*** des motivations de l'action concernée. Cette interprétation est erronée, car elle ignore certains faits. Par exemple, elles interdisent de s'asseoir ou de se tenir droit, sous prétexte qu'une telle posture serait un signe de vanité ou d'arrogance. Certes, il s'agit *d'une* motivation possible, mais d'autres existent. On peut par exemple considérer (comme l'enseigne la méditation) qu'une posture corporelle droite favorise le bon fonctionnement de l'organisme, exprime et améliore la vigilance mentale, et encourage la force morale et la discipline. Inversement, une posture voûtée ne prouve pas la maîtrise de l'orgueil ; elle peut être feinte.[316]

---

315 Il est important de noter que je ne prône pas le mépris, mais que je me demande simplement pourquoi le sel serait considéré comme une preuve d'irrespect . À mon sens, il n'existe aucun lien naturel évident entre le sel et le sel ; l'un ne peut donc expliquer l'autre.

316 L'idéal rabbinique de l'homme (juif) semble être celui d'un être courbé et pitoyable – courbé par l'étude incessante des textes sacrés et rongé par le remords de tous ses péchés. Les rabbins semblaient s'irriter (se sentir rabaissés par ?) quiconque adoptait une posture plus droite qu'eux. Pourquoi penser que Dieu privilégie une posture physique malsaine ? Il aurait suffi d'insister sur l' humilité et la *modestie* face à

- Les commentateurs rabbiniques ont tendance ***à ignorer ou contourner silencieusement Ils*** prétendent avoir réponse à presque toutes les questions, mais c'est parce qu'ils ne s'intéressent qu'aux questions faciles. Quant aux questions difficiles, soit ils les ignorent, soit ils font semblant de ne pas les connaître, soit ils évitent ceux qui les posent. Ils pensent ou disent : « Il y a sûrement une réponse à chaque question de ce genre, même si je ne la connais pas », ce qui signifie en réalité une réponse qui conforte leurs convictions, mais bien sûr, une telle supposition commode est épistémologiquement injustifiable.

  > Les divergences que l'on observe aujourd'hui entre, d'une part, la science et l'histoire, et d'autre part, le texte biblique et ses commentaires ultérieurs, concernant notamment l'âge de la Terre et l'apparition de l'espèce humaine, sont des exemples flagrants de questions complexes. Mais il existe aussi des problèmes internes embarrassants, qui ne sont même pas mentionnés, et encore moins résolus [317]. Un commentaire que j'ai lu l'exprime clairement : il est « interdit » de reconnaître explicitement une contradiction textuelle pour laquelle aucune solution n'est apparente, jusqu'à ce qu'une solution soit un jour trouvée (la justification avancée étant le treizième principe de Rabbi Ishmaël) [318].

- À l'inverse, les commentateurs rabbiniques – notamment ceux du Talmud – ont tendance ***à inventer des problèmes artificiels*** . Par exemple, ils statuent que deux prêtres ( *kohanim* ) ne peuvent être appelés à la lecture de la Torah ( *aliyah* ) en première et deuxième position, car on pourrait croire que le second a été appelé après le premier, ce dernier étant jugé incompétent. Il s'agit assurément d'une raison fallacieuse, *un pilpoul* au sens péjoratif du terme – car rares sont ceux qui auraient une telle idée, et de plus, les rabbins auraient tout simplement pu décréter qu'une telle interprétation de l'ordre était erronée. (Notons que cet exemple relève également de la catégorie des « interprétations restrictives » mentionnées plus haut.)

L'une des principales causes sous-jacentes de ces comportements illogiques réside dans le fait que tout commentaire, interprétation ou explication rabbinique doit s'inscrire dans des paramètres tacitement bien définis. Il est interdit de sortir des sentiers battus. Certaines pensées sont taboues, hors des limites traditionnelles du « possible ». Il est préférable de ne pas poser certaines questions ni d'essayer d'y répondre, afin de ne pas risquer de transgresser ces limites. À mon sens,

---

Lui. Les rabbins se trompaient en considérant la posture droite comme *nécessairement* due à des attitudes répréhensibles. Ils n'ont pas vu qu'elle pouvait avoir d'autres origines psychologiques, tout à fait légitimes et même souhaitables d'un point de vue religieux. La posture physique n'est que la manifestation superficielle ; ce qui importe, c'est l'attitude sous-jacente qui la provoque.

[317] Voir **l'annexe 1** pour un exemple de questions non posées et restées sans réponse. Dans le Livre des Nombres, où les enfants d'Israël sont dénombrés avec une précision supposée, toutes les statistiques concernant les douze tribus et les trois familles de Lévites se terminent par des nombres ronds hautement improbables : généralement des centaines et très rarement des dizaines. Comment cela est-il possible ? Pourquoi Moïse aurait-il utilisé des approximations, ou pourquoi Dieu aurait-il miraculeusement privilégié les nombres ronds ?

[318] J'ai trouvé ce commentaire, attribué à Rabbi Haïm Soloveitchik de Brisk, dans un ouvrage intitulé *Talelei Oroth* (vol. 1/Bereshith, édition française, p. 184). Ce qui est intéressant, c'est que cette prétendue règle ne correspond *pas à* la treizième de Rabbi Ishmael – car dans cette dernière, lorsqu'une contradiction est constatée, *la seconde* proposition est retenue, jusqu'à ce qu'une troisième proposition, conciliant les deux premières, soit découverte. Dans cette nouvelle formulation, on observe une acceptation explicite d'une illogisme conscient ; le déni de l'évidence est ici présenté comme une vertu, une preuve de piété et de foi, une source d'orgueil.

il s'agit là d'un manque de courage, voire de foi ; car une personne dotée d'une confiance et d'une foi solides affronte tous les défis sans crainte.

Il me semble que nos religions, le judaïsme et toutes les autres, doivent s'efforcer de vérifier et d'améliorer leur logique. Autrefois, la plupart des êtres humains étaient très crédules, mais aujourd'hui, beaucoup le sont un peu moins, et cette tendance devrait se poursuivre. Si la religion veut survivre, elle doit s'adapter à l'évolution humaine et gagner en rigueur logique. Plutôt que de légitimer et de perpétuer des idées et des habitudes absurdes, elle devrait être un instrument de développement et d'éveil de l'humanité.

Je dis tout cela, notez bien, non pas par désir de dévaloriser et d'anéantir la religion, mais au contraire par désir de contribuer à sa survie, car je suis convaincu qu'elle recèle de nombreux bienfaits pour l'humanité. Les religions sont les dépositaires de la spiritualité humaine, des valeurs les plus élevées de la culture humaine.

Le judaïsme est comparable à un vaste chantier d'ingénierie, mené à bien par d'innombrables ouvriers dévoués. Force est de constater que l'édifice qui en résulte ressemble à une construction désordonnée et branlante. Ses aspects narratifs et juridiques regorgent de contradictions internes et d'inexactitudes factuelles, de flou, d'ambiguïté et de contenu douteux, sans parler des innombrables lacunes et artifices inexplicables.

L'ensemble tient grâce à une logique de fortune, un assemblage improvisé au fil des siècles pour empêcher l'édifice branlant de s'effondrer. Pourtant, une spiritualité intense s'en dégage, et c'est bien sûr ce qui le justifie.

**Torah et science ( *Torah umada* )** . Les défenseurs d'une orthodoxie stricte ne se rendent pas seulement coupables d'erreurs logiques : ils font également fi de l'expérience lorsque cela les arrange. Ils préféreraient sans doute être en parfait accord avec la logique et l'expérience, et nous le souhaiterions tout autant, mais ils sont parfois contraints d'abandonner l'une et/ou l'autre afin de préserver leurs convictions sur la Torah et la halakha.

Un bon exemple [319]en est celui du « *matza riche* », un pain traditionnellement considéré comme azyme car fabriqué à partir de pur jus de fruits. Selon les autorités rabbiniques (notamment les Tosafot), ce pain est azyme (et non *hametz* ) à condition qu'aucune eau n'y ait été ajoutée ; il peut donc être consommé pendant la Pâque juive. Cependant, la science moderne nous apprend que le jus de fruits est simplement de l'eau mélangée à du fructose, et contient donc à peu près autant de levain (un micro-organisme fongique) que l'eau pure. Cela peut être démontré expérimentalement et ne prête pas à controverse.[320]

Ainsi, scientifiquement, l'exemption du statut de hametz pour la matza riche semblerait reposer sur une erreur factuelle – et les Juifs qui possèdent et consomment de tels aliments pendant la Pâque sembleraient enfreindre, avec la permission des rabbins orthodoxes, une interdiction claire

---

319 J'ai récemment tiré une information intéressante d'un article de David Kessler, paru dans *Higayon* , vol. 3 (1995) – « Essai critique : *Torah et Science* de Judah Landa ». Il donne également d'autres exemples. Pour un exemple plus complexe, voir **l'annexe 2** du présent ouvrage.

320 Un rabbin m'a suggéré que même si la quantité de levain est sensiblement la même dans du jus de fruit pur et dans de l'eau (ou de même, dans un mélange de jus de fruit et d'eau), il se peut que le levain ne fasse pas lever le pain lorsqu'il est dans du jus de fruit. Ce n'est pas impossible, et il est en tout cas facile de le vérifier expérimentalement. Préparez deux pains en utilisant des quantités égales de farine et des deux liquides, et observez par vous-même s'ils lèvent de la même manière.

de la Torah. Cependant, au lieu de s'adapter objectivement à l'évolution des connaissances empiriques, la halakha est maintenue telle quelle. Cela se comprend, car nier une décision des autorités concernées reviendrait à remettre en question tous leurs autres jugements.

Lorsque j'ai soumis ce dilemme au grand rabbin de Genève, Rabbi Yitzhak Dayan, il m'a donné une réponse intéressante. Si je me souviens bien, il a dit que ce que la halakha déclare casher ou hametz l'est et l'a toujours été. Si j'ai bien compris, il voulait dire que même si un jus de fruit pur contient en réalité du levain, la matza riche reste casher pour Pessah, car la loi originelle concernant le hametz, donnée dans la Torah, *devait tacitement prévoir comme exception* le levain présent dans cette matza riche.

Autrement dit, bien que la loi originelle puisse paraître générale à la lecture littérale, elle peut être interprétée a posteriori comme ayant été plus précise qu'il n'y paraissait. En effet, lorsque la Torah nous a interdit de consommer du levain pendant la Pâque, elle ne considérait pas comme du levain, au sens juridique du terme, tous les micro-organismes que nous appelons communément « levain » et qui se trouvent dans la matza riche. Le terme employé est le même, mais il ne désigne pas exactement la même chose. Pour le scientifique, tout levain est considéré comme du levain. Mais pour le halakhiste, seul ce que la halakha désigne comme tel l'est réellement.

Cette position n'est *a priori* pas déraisonnable ; elle est en effet cohérente avec l'autorité absolue que la Torah semble conférer aux futurs rabbins (Deutéronome 17:8-13) et avec le principe rabbinique général selon lequel la décision des autorités rabbiniques fait loi, même si leurs opinions divergent (voir Rachi sur Deutéronome 17:11). Elle est également cohérente avec l'affirmation traditionnelle [321]selon laquelle la Torah orale a été donnée dans son intégralité au Sinaï, en même temps que la Torah écrite.

On peut toutefois se demander si les juges concernés (en l'occurrence, les Tosafot) auraient rendu le même jugement s'ils avaient connu alors les faits empiriques sur le levain connus aujourd'hui. Car il est clair, néanmoins, que pour eux, il n'y avait pas de levain dans le jus de fruit tant qu'on n'y ajoutait pas une goutte d'eau.

Pour ceux d'entre nous qui sont attachés à la rationalité et à l'empirisme, l'exception de la matza riche reposait historiquement sur une hypothèse erronée concernant un phénomène purement physique. Or, il nous semble que les halakhistes se contentent de constructions artificielles, fondées sur des définitions arbitraires qui n'ont que peu de rapport avec la nature telle qu'on l'entend habituellement. Qu'est-ce qui distingue la levure présente dans l'eau de celle présente dans un jus de fruit pur ? Scientifiquement, rien : elles sont composées des mêmes organismes ; seule leur origine, l'environnement, les différencie. Mais pour la loi juive, cela suffit à les distinguer.

Il est difficile de prouver que telle n'était pas l'intention originelle de la loi de la Torah si l'on n'accorde pas une confiance absolue à l'interprétation littérale. De plus, il est important de noter que, dans ce cas précis, l'interprétation littérale est abandonnée sans raison apparente : aucune contradiction avec un autre passage de la Torah ni aucune autre difficulté technique ne justifie

---

321 Cette affirmation a été développée, si ma mémoire est bonne, par Saadia Gaon, pour défendre la loi orale et les interprétations traditionnelles de la Torah contre les critiques karaïtes. Personnellement, je la considère comme un mythe : comme je le démontre dans **Logique judaïque**, il apparaît historiquement évident que la tradition a évolué (s'est développée et, dans une moindre mesure, a subi quelques modifications) au cours des siècles et des millénaires de la vie juive.

une telle réinterprétation. Il s'agit simplement d'une déclaration rabbinique qui surgit soudainement dans l'histoire de la halakha et qui, dès lors, est défendue avec acharnement.

Quant à l'affirmation selon laquelle il faudrait suivre les ordres des rabbins, même s'ils les désignent comme « la gauche est la droite » et « la droite est la gauche », elle pourrait se justifier par *des opinions personnelles, des spéculations ou des actes de foi* , en partant du principe que le jugement subjectif des Sages (qui sont par principe plus purs spirituellement et moins influencés par les passions que le commun des mortels) est plus fiable. Mais face à *des faits publiquement démontrables ou à des lois de la nature scientifiquement prouvées* , aucune supériorité de jugement ne saurait être invoquée par un rabbin, quelle que soit son autorité halakhique ; il s'agit simplement d'une question de vérité objective.

Ce dont nous avons peut-être besoin ici, c'est de comprendre que juger les faits ou la logique ne relève pas, en définitive, d'une préférence subjective ; notre attitude doit être aussi objective et impartiale que possible. Nous devons cultiver la même attitude et le même sens des responsabilités dans toutes les affaires, comme si nous étions juge ou juré dans une affaire capitale. Car, en fin de compte, tout ce qui touche à la religion, à la philosophie ou à la science est une question de vie ou de mort.

# 7. méditation juive

**Enseignements actuels** . J'ai lu il y a quelque temps le livre de R. Aryeh Kaplan sur la « méditation juive » et j'ai été assez déçu. À mon avis, de tels écrits reposent davantage sur des lectures, l'intellect, des vœux pieux et des fantasmes que sur une véritable pratique personnelle de cet art. La méditation ne saurait être guidée par une idéologie, mais doit demeurer un processus libre d'exploration et de découverte. Elle ne consiste pas à imposer une idée ou une croyance à l'esprit, mais à se laisser convaincre par des expériences personnelles concrètes. L'auteur d'un ouvrage sur la méditation devrait écrire à la première personne et relater ses propres observations, plutôt que de fonder ses affirmations sur des autorités.[322]

Il est vrai que l' introspection ( *heshbon nefesh* ) est une pratique essentielle du judaïsme. En particulier, durant le mois d'Eloul qui précède les jours redoutables (Nouvel An et Yom Kippour), nous sommes invités à examiner nos pensées, nos paroles et nos actes, et à faire le point sur nos nombreux vices et manquements à la vertu. Kaplan mentionne également les pratiques de retraite spirituelle ( *hitbodedut* ) et d'introspection ( *hitbonenut* ), recommandées par certaines écoles hassidiques (comme les Hassidim de Brezlav). Mais, bien que ces pratiques soient indéniablement précieuses pour le perfectionnement personnel, peuvent-elles être considérées comme méditatives ?

Si l'on entend par méditation l'accroissement de la conscience, alors oui, ces pratiques sont méditatives. Elles développent la conscience de sa propre situation et de son propre comportement, permettant ainsi une comparaison avec les normes juives et, par conséquent, une quête de perfectionnement personnel. Cependant, bien que ce travail psychologique et éthique sur soi soit d'une grande importance, ce qui, à mon sens, le rend moins méditatif, c'est son caractère *très verbal et moralisateur dans le judaïsme* . Certes, derrière les mots et les jugements éthiques se cachent des intentions inexprimées et des observations franches, mais le niveau de conscience impliqué dans ces processus me semble tout à fait ordinaire.

Plus largement, la prière prescrite et l'étude de la Torah (incluant bien sûr l'apprentissage du Talmud et des commentaires et lois rabbiniques ultérieurs) peuvent être considérées comme des formes de méditation, dans la mesure où elles impliquent une concentration mentale soutenue. Cependant, là aussi, la place centrale des mots et du jugement rationnel implique une certaine limite structurelle. Il convient également de noter l'aspect d'endoctrinement, de conditionnement mental, que ces activités peuvent engendrer. Malgré cela, il est indéniable que ces activités ont un impact spirituel très puissant. Par exemple, à Yom Kippour, on ressent véritablement l'ouverture du Ciel à la prière.

---

322 Il est vrai que, bien que juif (et même pratiquant), je suis davantage attiré par les pratiques de méditation orientales, car elles sont plus empiriques que rationnelles. Cependant, si vous lisez mes écrits, vous constaterez que je conserve toujours une vision lucide et critique de la philosophie orientale.

À mon sens, la méditation, au sens le plus élevé, désigne un processus ou un exercice qui élève significativement le niveau de conscience. Autrement dit, plutôt que de devoir se reprocher et lutter artificiellement contre soi-même pour changer de comportement, on acquiert paisiblement une vision plus élevée des choses, ce qui amène naturellement le comportement à s'améliorer. Ceci est dû à la nouvelle perspective qu'offre la pratique méditative neutre (comme *le zazen* ), qui permet de constater par soi-même, sans préjugés idéologiques, que ses anciens désirs et valeurs étaient vains et que son comportement passé était insensé et néfaste.

La méditation permet une élévation profonde de la conscience, nous permettant de transcender nos passions. Elle engendre une perspicacité personnelle qui dissipe les désirs à l'origine d'actes insensés, facilitant ainsi grandement la maîtrise de soi. La véritable méditation s'attaque donc *à la racine* du mal, et non *à son simple aspect superficiel* . Elle ne consiste pas en l'autoflagellation ni en la contrainte, mais opère des solutions profondes et durables aux problèmes sous-jacents, les dissolvant complètement.

Partant de ce constat, je tiens à déconstruire le mythe selon lequel la méditation, au sens strict du terme, existerait aujourd'hui dans le judaïsme. Je ne l'ai jamais observée, même pas dans les cercles hassidiques que j'ai fréquentés occasionnellement. Si certains juifs pratiquants pratiquent la méditation silencieuse, ils sont extrêmement rares. Et s'ils la pratiquent, on peut se demander combien d'entre eux ont été influencés, directement ou indirectement, par des philosophies ou des religions orientales. Ils refuseraient probablement de l'admettre, car toute influence étrangère est fortement réprouvée dans le judaïsme.

Je crois cependant que les Juifs du passé pratiquaient la méditation silencieuse. À la lecture des livres de la Bible connus collectivement sous le nom de *Nakh* (les Prophètes et les Écrits), il apparaît évident que la « prophétie » n'était pas l'apanage des seuls grands prophètes célèbres. Il existait des écoles de prophétie et des groupes ou communautés de prophètes. Si la prophétie était enseignée et pratiquée consciemment, il est raisonnable de supposer qu'une forme de méditation était impliquée, ne serait-ce que pour purifier l'esprit des pensées profanes et le diriger consciemment vers le ciel. Kaplan, si je me souviens bien, mentionne la méditation comme une préparation à la prophétie.

Plus récemment, on trouve des indices de la pratique de la méditation. Un jour, à Fatou, lors d'une visite guidée de la maison de Rabbi Joseph Caro, le guide m'a expliqué que les juifs mystiques comme Caro [323]avaient coutume de s'asseoir en silence pendant une heure avant de commencer leurs prières, afin de développer leur *kavanah* et leur conscience de la présence divine. Voilà ce que signifie la véritable méditation, à mon sens ! Si cette pratique a réellement existé, il est essentiel de la faire revivre. Elle est cruellement nécessaire dans le judaïsme contemporain, qui me semble excessivement verbeux et stressant.

**Qu'est-ce que c'est** ? La méditation silencieuse n'est pas une perte de temps, contrairement à ce que certains semblent penser. Elle accroît la puissance de la conscience, en ampleur, en profondeur et en intensité. Cela se traduit par : plus d'honnêteté, de sincérité et d'intensité dans la prière ; et, dans l'étude, une concentration et une perspicacité accrues. De même, on devient plus

[323] J. Caro (né en Espagne en 1488 et mort en Israël en 1575) est surtout connu comme un talmudiste majeur et l'auteur du *Choulhan Aroukh , code de loi juive* . Mais il était aussi, comme la plupart de ses contemporains, notamment à Safed, un kabbaliste, et rapportait avoir vécu de nombreuses expériences mystiques.

honnête envers soi-même, envers les autres et envers Dieu, ce qui signifie que l'on est plus fidèle à ses paroles, que l'on fait davantage de son mieux, que l'on est plus déterminé et discipliné, etc. En établissant un contact intuitif plus profond et plus intense avec soi-même, on développe une meilleure connaissance de soi (au sens non narcissique du terme, bien sûr), et dès lors, nos intentions et nos actions deviennent plus concrètes, précises et puissantes.

La méditation silencieuse peut être perçue comme un acte d' *imitatio Dei* . De même que Dieu est silencieux, ou parle rarement et peu, nous devrions nous efforcer d'en faire autant. Il y a assurément quelque chose de névrotique dans un discours verbal excessif, en nous, entre les personnes et dans notre relation à Dieu. Le plus souvent, les mots masquent la vérité plutôt que de la révéler. Même dans la prière, ils peuvent souvent agir comme un écran de fumée dissimulant nos véritables pensées, motivations et intentions – à nous-mêmes, sinon à Dieu. Ils expriment souvent des vœux pieux ou des pensées de devoir plutôt qu'une véritable intuition ou une foi authentique. En méditant silencieusement sur l'ici et maintenant pendant un long moment, nous nous connectons à la présence silencieuse de Dieu.

Mais, il est important de noter que la méditation n'est pas un rituel religieux ; c'est simplement « être présent à ce qui est » – c'est « rien de spécial » [324]. C'est pourquoi je préconise ce que l'on pourrait appeler un « judaïsme zen ». Intégrons le zen (c'est-à-dire la méditation [325]) au judaïsme, et il n'en sera que plus enrichissant [326].

Un tel ajout ne menacerait pas le judaïsme normatif, mais l'enrichirait. Nous ne devrions pas rejeter la méditation silencieuse comme une influence étrangère, et donc nécessairement corrompue et imparfaite. Ce serait une véritable erreur, comme rejeter une technique médicale moderne simplement parce qu'elle n'a pas été développée par un Juif (religieux). Évitons le sophisme de *l'attaque personnelle* . Une personne présumée illuminée a souvent des idées fausses – mais pas toujours. Bien que certaines personnes accusées d'idolâtrie pratiquent la méditation, il ne s'ensuit pas logiquement que la méditation soit de l'idolâtrie ; en réalité, elle n'a rien à voir avec cela.

Le judaïsme recèle déjà de nombreuses idées que l'on retrouve également dans d'autres philosophies ou religions. C'est naturel, tout comme nous respirons tous le même air. Dans certains cas, ces idées ont pu provenir du judaïsme ; dans d'autres, elles y ont pu s'implanter ; dans d'autres encore, il est difficile de déterminer qui a influencé qui ; et dans d'autres cas encore, des idées similaires ont pu être développées indépendamment par les deux courants. Je ne suis pas historien, mais au fil des ans, j'ai lu des articles sur ces mouvements d'idées apparents ou je les ai moi-même observés [327].

---

[324] Je cite ici deux enseignants de méditation : respectivement Paramananda, p. 175, et Shunryu Suzuki, p. 46.

[325] *Zen* est un mot japonais signifiant méditation. Il provient du chinois *ch'an* , lui-même issu du sanskrit *dhyana* .

[326] Je préconiserais également le christianisme zen et l'islam zen, afin d'améliorer la dimension de ces religions sœurs. Notons par ailleurs que l'expression inverse de « judaïsme zen », à savoir « bouddhisme judaïque », aurait un sens différent ; elle signifierait ajouter le monothéisme juif au bouddhisme.

[327] Spontanément, je peux citer par exemple la théorie de l'« émanation » que le judaïsme est considéré comme un héritage du néoplatonisme. Récemment, dans un article sur le gnosticisme, j'ai également vu mention de « particules d'esprit emprisonnées », ce qui m'a rappelé la théorie des « vases brisés » d'Arizal.

Parce que ces événements se perdent dans la nuit des temps, et que nous ne pouvons plus déterminer leur ordre d'apparition, les idées dont il est question aujourd'hui semblent acceptables aux yeux des juifs orthodoxes. Ils peuvent les revendiquer comme étant d'origine juive, sans craindre d'être facilement contredits. Mais ils refusent d'accepter les idées nouvelles d'origine manifestement étrangère. C'est absurde, car la vérité ou la valeur d'une idée ne dépend certainement pas de son auteur, mais de son propre mérite, de ses qualités intrinsèques. Le sage est toujours disposé et avide d'apprendre, de quiconque a quelque chose de précieux à lui enseigner.

L'essentiel, pour toute proposition d'importation, réside dans son impact potentiel sur les fidèles. À la synagogue, j'observe mes coreligionnaires et je réfléchis aux bienfaits que chacun pourrait retirer de la méditation. L'un deviendrait moins vaniteux ; l'autre, moins colérique ; un autre encore, gagnerait en énergie et en confiance ; un autre, apprendrait à ralentir le rythme ; et ainsi de suite. Le judaïsme nous enseigne de nombreuses vertus, mais ne nous fournit pas les outils pratiques pour les mettre en œuvre. La méditation offre les moyens de s'améliorer.

**Méditer sur autrui.** Un aspect de la méditation que j'évoque rarement, peut-être parce que je suis plus individualiste que jamais en ce moment, est la conscience d'autrui. En réalité, nous pensons tous beaucoup aux autres, même si ce n'est qu'en arrière-plan de notre vie mentale. Notre vie mentale est très sociale, même dans la solitude, même si nous ne nous sentons pas seuls. Nous pouvons penser aux autres en nous remémorant des rencontres passées ou en imaginant de nouvelles rencontres. Dans ce dernier cas, nous pouvons imaginer différentes situations et répéter ce que nous dirons ou ferons face à la ou aux personnes concernées. Souvent, nous agissons comme si nous croyions à la télépathie, parlant à des personnes à distance, mentalement ou à voix haute (même si elles ne peuvent pas nous entendre physiquement).

Chaque fois que nous pensons à autrui, nous avons, ne serait-ce qu'implicitement, conscience de lui comme d'une entité à part entière, dotée d'une conscience, d'une volonté et de valeurs propres. Cet objet de conscience quotidienne peut et doit devenir un objet de méditation. Autrement dit, outre la conscience de son environnement immédiat, de son corps, de sa vie mentale, de sa propre conscience et de soi-même, il convient également de prendre conscience de la multitude d'êtres humains qui se trouvent hors de notre champ de perception. Le solipsisme est une possibilité philosophique, certes, mais très improbable. Nous ne sommes pas seuls et il nous est impossible de comprendre notre existence personnelle sans considérer ses multiples liens avec l'existence d'autrui.

Il ne s'agit pas ici de matière inanimée, ni même de végétation, notez bien, mais d'autres êtres dotés de conscience. Il s'agit principalement d'autres personnes. Par extension, cela peut aussi inclure d'autres animaux, bien que dans une bien moindre mesure, évidemment. Et par extension encore, cela peut également inclure (pour ceux d'entre nous qui y croient) – Dieu.

On peut concevoir la relation de notre conscience à celle d'autrui (ou d'autres animaux) comme structurée à la manière d'un réseau (du moins aux niveaux ordinaires de conscience). Mais la relation de notre conscience individuelle à la conscience universelle de Dieu doit plutôt être conçue comme celle d'une (très petite) partie à un (très grand) Tout. On peut supposer que la conscience de Dieu sous-tend et englobe la conscience mutuelle de nous, êtres inférieurs. Ainsi, prendre conscience de Dieu est sans doute beaucoup plus difficile, car une chose minuscule et superficielle tente d'atteindre quelque chose de bien plus grand et de plus profond. De plus, il est

douteux que nous puissions être véritablement conscients de Dieu (dans les limites concevables) s'Il ne nous le permet pas expressément.

Ainsi, la conscience de Dieu peut être perçue comme un aspect de la méditation sur les consciences autres que la sienne. Toutefois, notre principale préoccupation ici, du moins à un stade précoce de la méditation, est la méditation sur autrui. Il s'agit de prendre conscience que nous vivons dans un monde d'êtres humains. Ce n'est pas seulement un fait biologique et sociologique, mais aussi psychologique. Être autrui influence constamment notre conscience de multiples façons, et il est important de percevoir cet impact constant et d'en examiner les diverses conséquences. Il est étonnant, par exemple, de constater à quel point nos rêves peuvent parfois être foisonnants – bien plus que notre vie éveillée !

L'influence des autres sur notre vie intérieure et extérieure est parfois bénéfique, parfois néfaste, et parfois même indifférente. Nous avons une dette envers autrui (nos parents, nos professeurs, les responsables de notre communauté, les services sociaux, etc.) – nul n'est une île – et nous devrions avoir conscience de cette dette et éprouver une gratitude appropriée. L'attitude inverse est la vanité et l'arrogance, deux défauts très regrettables. Être reconnaissant, c'est se sentir aimé (d'une certaine manière, dans une certaine mesure) et aimer en retour. Cela signifie témoigner aux autres autant de bienveillance que possible et les soutenir selon ses capacités et ses moyens (sans toutefois tomber dans un extrémisme autodestructeur).

Concernant les facteurs négatifs, il est essentiel de les comprendre avant de pouvoir les neutraliser. Souvent, la faute nous incombe : les autres ont une influence négative sur nous car il existe une faille dans notre façon d'être. Il nous faut alors trouver comment corriger nos erreurs d'attitude et de comportement. Sans aucun doute, la faute incombe aussi souvent à l'autre personne concernée – car nous sommes tous faillibles – et notre rôle est donc de trouver un moyen d'atténuer leur impact négatif, ne serait-ce qu'en les évitant (si possible). Quoi qu'il en soit, le méditant reste attentif et serein, et cherche des solutions aux problèmes (à son propre rythme).

Les méditations bouddhistes sur les autres (et plus généralement, sur tous les êtres sensibles) sont bien sûr admirables – et sans doute très efficaces, à terme, pour guérir de nombreuses blessures personnelles et sociales. Je fais ici référence à la culture de la bienveillance ( *metta* ), de la compassion ( *karuna* ), de la joie altruiste ( *mudita* ) et de l'équanimité ( *upeksha* ).

Je pense qu'il n'est pas si facile de les mettre en pratique lorsqu'elles sont poussées à l'extrême, mais certaines personnes semblent s'y adapter assez bien. Personnellement, je trouve qu'elles accroissent ma sensibilité, mais aussi ma vulnérabilité. Mes intentions peuvent être les meilleures, mais mon voisin peut continuer à se comporter de manière grossière. J'ai beau changer, les autres semblent rester les mêmes et être désormais plus enclins à me blesser. Ce n'est pas très agréable. Bien sûr, toutes ces difficultés font partie du processus de croissance spirituelle, jusqu'à ce que l'on trouve la bonne attitude et que l'on devienne immunisé.

L'enseignement essentiel de ces quatre méditations est que l'attitude envers autrui peut être améliorée par l'entraînement, et qu'un tel changement positif de nos dispositions intérieures et de nos comportements transforme radicalement nos relations avec les autres. À tout le moins, il les améliorera. Idéalement, il pourrait « sauver le monde » de la haine, de la peur et des conflits, et instaurer un climat d'amour et d'entraide. « Aime ton prochain comme toi-même », dit la Torah (Lévitique 19:18) et de nombreux autres livres de sagesse.

La méditation sur Dieu – sur sa présence, ses attributs, sa bienveillance envers nous – représente certes un stade supérieur et plus difficile à atteindre. Mais si, au lieu de chercher Dieu uniquement à l'extérieur et au-delà de soi, on le considère comme la racine de son être spirituel – c'est-à-dire si l'on se perçoit comme étant « à son image et à sa ressemblance », fondamentalement un avec lui – il nous sera peut-être plus aisé de nous approcher de lui.

# 8. Les Lumières sans idolâtrie

**Le Soi phénoménal.** Lorsque les bouddhistes parlent de « conscience » ou d'« esprit », ils font souvent référence à ce que l'on pourrait décrire comme la sphère d'expérience d'une personne à chaque instant. Instant après instant, tout autour du point central où se produit la cognition, se déploie une multitude de phénomènes : sensations et émotions corporelles, perceptions visuelles et auditives environnantes, images et sons mentaux, pensées verbales et non verbales, et humeurs. Il est essentiel, pendant la méditation (et par la suite, après), de parvenir à être et de demeurer conscient de cette totalité d'expériences variées, et de prendre conscience de leur importance capitale dans sa vie.

Selon les bouddhistes, cette masse phénoménale constitue l'intégralité de la vie – et ils en concluent qu'il n'existe pas de soi. Ce nuage phénoménal, affirment-ils, est ce que nous appelons le soi, il est la totalité du soi. De plus, selon l'école Yogacara, ce nuage n'est *autre que* l'esprit (puisque, selon eux, toute expérience est nécessairement médiatisée par la conscience). Mais je me permets de contester ces points de vue – et j'affirme qu'il nous faut également porter notre attention sur *le centre* de cette sphère d'expérience.

Au centre se trouve le Soi, celui qui fait l'expérience. Ce Sujet qui expérimente les objets phénoménaux changeants constitue le véritable sens du mot Soi. Il s'agit d'une entité non phénoménale, qui n'est pas expérimentée hors d'elle-même, mais qu'elle connaît par intuition. C'est l'âme ou l'esprit. Les philosophes bouddhistes le nient, mais leur raisonnement ne me convainc pas. Pour autant, je suis convaincu que l'Éveil est (comme ils l'affirment) le but central de l'existence humaine – le sens même de tout.

La valeur fondamentale du judaïsme est, bien sûr, le service de Dieu, c'est-à-dire l'accomplissement des commandements donnés dans la Torah écrite et orale. Mais, il me semble, plus on s'élève spirituellement, mieux on remplit cette mission. L'illumination signifie la perfection de la sagesse. Il n'y a donc aucune contradiction entre ces valeurs. Plus l'outil est parfait, mieux il remplit sa fonction.

**La valeur de l'Éveil** . L'idée bouddhiste d'Éveil ( *bodhi* ) est l'une de ses plus grandes contributions à l'aspiration et à l'inspiration humaines. Je souhaiterais que le judaïsme valorise et poursuive plus consciemment cet objectif, par la méditation. Bien entendu, le judaïsme n'accepterait jamais l'idée que l'Éveil fasse de quelqu'un un « dieu ». Je partage pleinement cette mise en garde essentielle.

Il existe d'importantes similitudes entre le groupe judéo-chrétien-islamique et le groupe hindou-bouddhiste. Un point sur lequel tous (ou du moins certaines écoles au sein de chacun) s'accordent est l'idée que nous sommes tous enracinés en un Dieu infini ou une Source originelle

et que nous retournerons tous un jour à cette Source. En effet, ces grandes religions peuvent être perçues comme des enseignements sur la manière de se préparer à ce retour ou de l'accélérer.

Les deux groupes considèrent que lorsqu'un être humain parvient à fusionner à nouveau avec Dieu (ou la Source, quel que soit le nom donné à cette dernière), Dieu demeure inchangé ; rien ne Lui est ajouté. De ce point de vue, il n'y a jamais eu de séparation, ni de rupture de l'unité. Leur divergence porte cependant sur le statut acquis par l'individu qui fusionne avec la Divinité. Les religions d'origine indienne le considèrent comme devenu un « dieu », voire comme identifié au Dieu unique ; tandis que les religions du Moyen-Orient le considèrent comme cessant d'exister en tant qu'entité distincte.

Je ferais référence à l'image implicite d'une goutte d'eau retournant à l'océan : assurément, cette goutte perd toute « personnalité », et de plus, elle devient une simple partie de l'océan sans être assimilée à celui-ci dans son ensemble.

La pratique religieuse juive donne souvent l'impression d'une course effrénée et incessante à l'accomplissement d'innombrables rituels. Elle semble conçue pour maintenir le pratiquant occupé et stressé, comme si l'agitation était une preuve de dévotion. Des séances de prière régulières, parfois de plusieurs heures, des obligations d'étude sans limite de temps et de nombreuses autres obligations exigeantes remplissent les journées, les soirées et les week-ends de ceux qui suivent fidèlement cette voie.[328]

Bien que cette voie procure une certaine satisfaction, ne serait-ce que le sentiment d'avoir bonne conscience, après avoir accompli tout ce qui devait être fait correctement et pleinement (ce qui n'est pas toujours facile), on ne peut dire qu'elle apporte la paix intérieure au sens de la cessation de la course effrénée aux choses. En effet, certains commentateurs s'en vantent :

> *La conception juive de la vie considère l'homme qui éprouve un sentiment d'accomplissement, de paix, d'une grande lumière venue d'en haut qui l'a apaisé, comme quelqu'un qui s'est égaré.* (Adin Steinsaltz, p. 99)

Une telle attitude constitue, à mon sens, une dévalorisation regrettable des Lumières. En réalité, c'est une forme d'esquive : les rabbins, admettant que leur voie ne peut apporter la paix intérieure et l'illumination auxquelles aspirent tous les êtres humains, présentent cette agitation comme une vertu supérieure à la paix.

L'ingrédient manquant, me semble-t-il – ce qui est nécessaire pour ralentir le rythme et nous donner le temps de respirer – c'est la méditation silencieuse et immobile. Je cite ici Bodhidharma, mystique indien du VIe siècle et fondateur du zen chinois (p. 49) :

> *Ne penser à rien, c'est le zen. Une fois qu'on a compris cela, marcher, se tenir debout, s'asseoir ou s'allonger, tout ce qu'on fait est zen… Utiliser son mental pour chercher la réalité est illusion. Ne pas utiliser son mental pour chercher la réalité, c'est la pleine conscience. Se libérer des mots, c'est la libération.*

Les pratiques juives traditionnelles remplissent globalement leur fonction, qui est de nous rapprocher de Dieu. J'en suis sincèrement convaincu, raison pour laquelle je continue à pratiquer

---

328 Il convient également de mentionner qu'il nous arrive parfois (par exemple, tard le soir pendant Pessah) d'être contraints par la loi de manger et de dormir à des heures indues, sans parler de la consommation d'aliments et de boissons peu sains (viande et alcool). De plus, on accorde peu d'importance à l'air frais et à l'exercice physique régulier. Les cycles naturels et les besoins du corps humain sont trop souvent négligés.

le judaïsme et le recommande à mes coreligionnaires. Cependant, j'ai parfois l'impression que le judaïsme entrave ou bloque notre relation personnelle et naturelle avec Dieu.

Le principal problème, à mon sens, réside dans la formulation de la loi juive sous forme de commandements, ce qui engendre un ritualisme et un légalisme excessifs, ainsi qu'une verbosité quasi incessante. Les Juifs se trouvent constamment dans la position d'esclaves recevant des ordres péremptoires sous la menace, plutôt que d'hommes et de femmes libres invités à agir volontairement avec sagesse, objectivité et vertu. Les commandements semblent trop souvent d'une valeur incertaine, voire contraire à la raison ; et ceux qui s'y opposent sont très mal vus. On prétend que, puisqu'il s'agit d'ordres divins, ils doivent être des impératifs sages ; mais leur absence de sagesse manifeste dans certains cas rend leur origine supposée douteuse aux yeux de certains.

Dans ces moments-là, c'est la méditation qui me permet de persévérer dans le judaïsme. Grâce à elle, je n'accorde pas trop d'importance aux imperfections que j'y perçois et je reste concentré sur ce qui me semble essentiel : me rapprocher personnellement de Dieu.

**Contre l'idolâtrie** . L'idolâtrie est clairement interdite par Dieu. Pour les Juifs, les Dix Commandements stipulent que [329]Dieu est le seul et unique objet d'adoration ; il n'y a pas d'autre « dieu » à ses côtés ou en opposition à lui qui mérite d'être adoré.

De plus, Dieu ne s'« incarne » pas sous forme humaine, ni sous un autre corps matériel ou une forme fantomatique de taille limitée ; l'idée même d'incarnation est idolâtre. Il nous est donc interdit de vénérer mentalement un dieu ou une incarnation supposée, que ce soit par la croyance, la crainte ou l'amour. À plus forte raison, nous ne devons pas vénérer physiquement les représentations de dieux ou d'incarnations présumées, que ce soit en nous prosternant devant des statues, des images, des films ou par des actes similaires. Cette interdiction indique clairement que le culte des images de toute divinité supposée, ou même du vrai Dieu, est spirituellement extrêmement néfaste, dans ce monde et dans l'autre.

Selon les rabbins, l'interdiction de l'idolâtrie s'applique non seulement aux Juifs, mais aussi aux non-Juifs. Elle figure parmi les sept commandements bibliques destinés aux « Enfants de Noé » (c'est-à-dire les non-Juifs). Ceci est énoncé dans la loi orale et les commentaires rabbiniques ultérieurs. Dans ce cas, le judaïsme peut être considéré comme rejetant catégoriquement toutes les religions impliquant des croyances et des pratiques idolâtres, à quelque degré que ce soit. Des enseignements similaires se retrouvent en principe dans l'islam, sans doute sous influence juive.

Concernant le christianisme, la question est plus complexe. Certains commentateurs juifs (Maïmonide, par exemple) semblent le classer parmi les religions monothéistes. Ils affirment que les chrétiens *vénèrent* le Dieu unique et sans forme, tout en vénérant ses incarnations présumées (le Fils, le Saint-Esprit) par des prosternations devant des images et des actes similaires. La plupart des chrétiens partagent cette opinion et se considèrent comme monothéistes. À mon sens, certains aspects de l'hindouisme, voire du bouddhisme, peuvent également être qualifiés de « monothéistes » dans leur intention ou leurs effets.

---

[329] La question de l'idolâtrie dans le judaïsme est complexe, et je ne prétends pas en connaître toutes les ramifications. Les remarques présentées ici pourraient bien dépasser le cadre de la lettre pour toucher à l'esprit de la loi juive. Elles se veulent une analyse philosophique indépendante, et non un avis juridique religieux.

D'un point de vue purement rationnel, il serait clairement préférable que toutes les religions excluent de leur programme toute pensée ou tout acte pouvant être considéré comme idolâtre.

# 9. Des gens bien

**Distinguer le bien du mal** . « Que tous les hommes soient heureux ! » disent les bouddhistes. Selon ma perspective juive, ce souhait bouddhiste doit être compris dans son sens. Non pas comme un souhait indiscriminé et injuste que tous les hommes soient heureux *tels qu'ils sont* – car alors les méchants resteraient impunis ! Mais plutôt comme le souhait que ces personnes s'améliorent, et que le bonheur leur parvienne. Cela rappelle l'histoire talmudique d'un rabbin à qui sa femme avait conseillé (si ma mémoire est bonne) de ne pas maudire les méchants pour les chasser de ce monde, mais de souhaiter que le mal disparaisse.

Et en réalité, je crois que c'est bien le sens de l'expression bouddhiste. Car le bouddhisme ne considère pas que le bonheur adviendra à quiconque *contrairement à son karma* , mais plutôt que quiconque *atteint l'éveil* trouvera le bonheur en lui. Car alors, il aura perdu son ignorance, ainsi que les intrigues et la violence qu'elle engendre, et ses problèmes disparaîtront. Ainsi, ce vœu pieux devrait plus justement être formulé ainsi : « Que tous les êtres atteignent l'éveil ! » – et sous cette forme non provocatrice, qui s'y opposerait ?

Bien sûr, la question demeure : tous les êtres humains peuvent-ils réellement devenir bons ? En théorie, si nous procédons tous de l'Un, nous pouvons tous retourner à l'Un – du moins, c'est ce que dirait le bouddhisme.

D'un autre côté, souhaiterions-nous qu'un Hitler puisse un jour se racheter ? Ne devrait-il pas y avoir, pour lui et ses semblables, aucune rédemption à jamais ?

**L'homme de bien** . L'homme de bien [330]est bien sûr un homme fort, au sens où il possède une volonté suffisamment développée pour surmonter les influences et les tentations moralement négatives et progresser vers des fins moralement positives. Il a du caractère ; il n'est pas à la merci de ses impulsions passagères.

Cependant, cette force de caractère n'est pas son secret le plus profond. Son véritable atout réside dans son intelligence morale, c'est-à-dire sa compréhension que le bien est précieux et le mal, vain et contre-productif. Il n'est pas dupe des illusions d'attraction ou de répulsion. C'est précisément pour cette raison qu'il lui est aisé d'éviter le mal et de rechercher le bien.

Autrement dit, grâce à une lucidité remarquable, l'homme vertueux neutralise le pouvoir des influences négatives qui pourraient le ralentir ou l'arrêter, et renforce celui des influences positives pour faciliter son chemin vers la réussite spirituelle. Il est d'une sagesse constante : il ne se laisse pas séduire par les illusions que lui présente le mauvais penchant, mais au contraire, il nourrit le meilleur de lui-même. Il ne tergiverse jamais entre le bien et le mal.

---

330 Ou une bonne femme – ici le terme « homme » est entendu au sens d'« être humain ».

À l'inverse, l'homme spirituellement dépravé ou mauvais est fondamentalement stupide. Il se persuade (parfois par des raisonnements complexes et d'une intelligence superficielle) que le mal est séduisant et le bien repoussant – et c'est pourquoi il est submergé par le mal et indifférent au bien. Ou bien, il place mentalement le bien et le mal sur un même plan. C'est lui, par sa propre imagination perverse, qui a donné au mal le pouvoir sur lui et affaibli sa bonté innée.

Ainsi, la victoire de l'homme vertueux ne tient pas tant à une volonté exceptionnellement forte qu'à sa perspicacité et à sa sagesse, qui rendent sa volonté ordinaire plus efficace. L'homme pervers, en revanche, s'est forgé une telle *illusion* quant à la valeur du mal ou à la non-valeur du bien, ou encore par le doute, qu'il s'affaiblit et se paralyse dans toute tentative d'éviter le mal et de faire le bien.

En définitive, je partage donc l'idée bouddhiste selon laquelle la racine du mal réside essentiellement dans une défaillance *cognitive* – une fiction, une illusion, une folie et une stupidité que l'on s'inflige soi-même. Le problème volitionnel à l'origine de la défaillance morale est relativement secondaire ; il est subordonné à l'affaiblissement de soi et au renforcement des obstacles causés par des convictions erronées. C'est pourquoi la méditation et le raisonnement sain sont deux antidotes essentiels.

Ceci explique pourquoi l'homme parfait (le *tsadik* dans le judaïsme ou l'homme éclairé dans le bouddhisme) est considéré comme libre du bien et du mal. Cela ne signifie pas qu'il soit moralement autorisé à faire le mal, mais qu'il n'en a aucun désir. Cela ne signifie pas non plus qu'il soit contraint de faire le bien, mais qu'il perçoit clairement que le mal est dénué d'intérêt et absurde. Ainsi, il ne sombre jamais dans le vice et demeure toujours vertueux, *non par manque de libre arbitre* , mais grâce à une intelligence morale active.

Cette conception de la moralité peut être éclaircie par le cas extrême de Dieu. Nous le concevons comme doté d'un libre arbitre omnipotent, et pourtant comme ne commettant jamais le mal ni ne s'abstenant du bien. Ces caractéristiques apparaissent comme cohérentes si l'on comprend que Dieu n'est évidemment contraint par rien (aucune force déterministe ni influence sur sa volonté) à la perfection, mais qu'étant omniscient et infiniment sage, il n'est jamais dupé par le mal et est de toute façon toujours suffisamment puissant pour en surmonter les attraits superficiels. C'est pourquoi l'on peut affirmer sans risque que la bonté absolue est la nature même de Dieu, sans pour autant impliquer qu'il soit déterminé ou influencé à agir ainsi. Même s'il choisit toujours le bien, il s'agit toujours d'un choix libre et éclairé.

Nous devons nous efforcer de tendre dans cette direction, en suivant le principe de *l'imitatio Dei* . Le tsadik est celui qui a trouvé en lui l'étincelle de la piété à un tel point qu'il agit naturellement en parfaite harmonie avec ce principe.

**Le danger de la religiosité** . Bien que les religions soient en principe destinées à améliorer les individus, elles peuvent parfois constituer un obstacle au perfectionnement personnel, car elles peuvent nous donner une fausse impression de perfection. On se sent en accord avec ses exigences essentielles et l'on finit par ignorer les « petites imperfections ». Notre défaut peut être un comportement social inapproprié, c'est-à-dire un manque de respect, de considération, de politesse, etc. (ce que l'on appelle *« derekh eretz »* dans le judaïsme) ; ou encore une attitude de supériorité morale, voire une forme plus prononcée de fanatisme.

Cette observation n'a rien de nouveau. Nombreux sont ceux qui se détournent de la religion précisément pour éviter ses effets pervers. Nous en voyons autour de nous, et l'histoire nous l'a souvent démontré, de nombreux cas – dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, et sans doute aussi dans d'autres religions. Il faut reconnaître que ces aspects déplaisants de la religiosité émergent parfois de philosophies laïques ou de la science. La vanité et l'arrogance ne sont pas l'apanage d'une seule doctrine.

En réalité, toutes les religions et toutes les philosophies (y compris la science) *font partie du samsara* . Elles peuvent nous aider à nous rapprocher du nirvana, mais ne peuvent nous y conduire. Leur structure de recherche rationnelle et volontaire est intrinsèquement imparfaite, tandis que la véritable transcendance exige un lâcher-prise fondamental de ce monde et de notre place en son sein. Ainsi, quelle que soit la doctrine à laquelle on adhère, il ne faut pas s'en laisser aveugler. Elle est toujours un moyen, non une fin.

# 10. Un monde de miséricorde

Il existe une doctrine juive selon laquelle ce monde est un monde de miséricorde (qui tempère la justice), tandis qu'après la mort, nous accédons à un monde de justice (stricte). La première réaction à cette affirmation pourrait être : « Comment ? Vous appelez cela un monde de miséricorde ? » En effet, l'idée sous-jacente est que les souffrances endurées dans ce monde sont bien légères comparées à ce que nous méritons. Ainsi, il est préférable de s'acquitter de nos dettes par la souffrance dans ce monde plutôt que de les subir dans l'autre. Car là-bas, le paiement intégral sera exigé, sans aucune clémence.

L'enseignement présenté ici est que nous devons saisir les occasions de rédemption que nous offre ce monde, car ici-bas, nous possédons le libre arbitre et pouvons nous repentir et accomplir de bonnes actions. En revanche, dans l'au-delà, nous ne pouvons plus corriger nos erreurs ni accomplir de bonnes *mitsvot* (obligations), mais devons subir passivement notre sort. Cet enseignement vise donc à nous inciter à agir tant que nous en avons encore la possibilité.

Cette idée est comparable à la doctrine bouddhiste selon laquelle naître en tant qu'être humain est une occasion exceptionnelle d'atteindre l'éveil/la libération ( *nirvana* ). Une telle chance ne doit pas être gaspillée en vanités ou en activités négatives, mais il convient de s'efforcer positivement de se libérer du mauvais karma et de progresser spirituellement. Autrement, la prochaine fois, on risque de renaître dans une situation moins favorable et de rester prisonnier du cycle du *samsara* (naissances et morts, synonymes de souffrance) pour des éons.

Il va sans dire que, dans ce contexte, on comprend l'absurdité du suicide [331]. Selon cet enseignement, un tel acte n'est pas une solution efficace pour échapper à une situation difficile, mais ne fait qu'aggraver les choses (dans l'au-delà ou dans la prochaine vie). Tenter d'éviter les difficultés est inutile et contre-productif. Il faut toujours affronter courageusement les épreuves de la vie et s'efforcer, avec optimisme, d'améliorer sa situation du mieux qu'on peut. La vie est assurément un don précieux. Et le temps passe si vite.

Ces derniers temps, les médias, véritables faiseurs de tendances, militent sans relâche pour l'euthanasie volontaire ou « suicide assisté ». La plupart des pays occidentaux ont déjà légalisé l'euthanasie passive (l'arrêt des soins de maintien en vie), et certains ont désormais légalisé l'euthanasie active (le meurtre). Le sujet est devenu brûlant dans la plupart des autres pays. Les partisans de cette innovation sociale la présentent comme un acte de compassion, exhibant des personnes atteintes de maladies incurables et terriblement douloureuses pour susciter notre pitié. Ces partisans sont bien sûr matérialistes et ne croient ni à une vie après la mort ni à la renaissance.

---

331 J'évoque ce sujet car j'ai souvent lu ces derniers temps des articles sur des jeunes – au Japon, en Grande-Bretagne – qui se suicident. Sans doute ont-ils peur de la vie et n'ont-ils probablement reçu aucune éducation spirituelle qui leur donnerait la force et le courage de l'affronter.

Ils n'envisagent pas qu'il soit plus miséricordieux de laisser le mauvais karma du souffrant se manifester sur cette terre, dans cette vie, plutôt que de l'interrompre artificiellement. Ils n'envisagent pas que les choses puissent empirer par la suite, précisément parce que le karma n'aurait pas pu se manifester. Comment le sais-je ? Je n'en sais rien ! Et eux, le savent-ils ? Certainement pas ! Ils n'ont pas non plus de certitude, seulement de simples conjectures.

De plus, les partisans de l'euthanasie ne semblent pas considérer que le fait d'aider quelqu'un à se suicider, quel qu'en soit le motif, puisse constituer un meurtre. Ce sont généralement les mêmes personnes qui ont légalisé l'avortement à la demande, indifférentes à la souffrance et aux privations de vie des bébés ainsi tués. Elles sont proches des défenseurs de l'homosexualité, et notamment de l'adoption par les couples homosexuels. Elles considèrent la recherche du plaisir absolu et le refus de toute douleur comme des vérités absolues. Elles n'admettent pas que l'on puisse mériter certaines souffrances ou ne pas avoir droit à certains plaisirs. Elles accordent peu d'importance à la spiritualité et à l'éthique.

Et ils n'ont rien à offrir aux âmes souffrantes, si ce n'est une mort rapide et soi-disant sans douleur. Au moins, la religion offre l'espoir d'une guérison ou d'une rédemption. Dans les situations de grande souffrance, pourquoi ne pas essayer la prière et le repentir ? Cela pourrait apporter un soutien, psychologique sinon existentiel. De plus, lorsque c'est possible, essayez la méditation.

# 11. Comprendre l'injustice

La justice se manifeste lorsqu'on accomplit une bonne ou une mauvaise action – par intention ou autre acte mental, par parole ou autre acte physique – et qu'on reçoit en retour ce qui nous est dû, en fonction et en proportion de cette action. L'injustice, quant à elle, se produit lorsqu'une bonne action n'est pas suivie d'une autre, ou lorsqu'elle est suivie d'une autre, ou encore lorsqu'une mauvaise action n'est pas suivie d'une autre, ou lorsqu'elle est suivie d'une bonne action.

Ainsi, la justice et l'injustice sont des concepts qui dépendent de notre conception du bien et du mal, et de ce qui est mérité ou non par rapport à ces actes. Notre perception de la justice ou de l'injustice a un impact émotionnel qui nous est propre. Notons d'abord que, puisque la justice et l'injustice sont essentiellement des jugements rationnels, le terme « perception » peut ici induire en erreur. Nous percevons certes la situation, mais son évaluation comme juste ou injuste repose bien sûr sur un processus conceptuel.

Lorsque nous avons le sentiment, à tort ou à raison, que justice a été rendue, nous éprouvons du réconfort et de la satisfaction. Inversement, lorsque nous avons le sentiment, à tort ou à raison, qu'une injustice a été commise, nous nous sentons menacés et en colère. (Il convient de noter que de tels jugements peuvent parfois être erronés ; leur exactitude n'est jamais garantie.)

Parce que les perceptions de justice ou d'injustice nous affectent profondément, il est important de comprendre ces concepts. Une telle compréhension apaise l'esprit, voire l'âme. Les doctrines religieuses, telles que celle de la justice divine (dans les religions fondées sur le monothéisme abrahamique) ou celle du karma (dans l'hindouisme et le bouddhisme), visaient assurément à nous apaiser à cet égard. Mais avant d'examiner [332]ces doctrines, quelques réflexions philosophiques s'imposent.

La justice et l'injustice ne sont pas des concepts propres à un monde purement mécaniste. Dans un système universel de déterminisme et/ou de spontanéité, rien n'est juste ni injuste ; tout est simplement. De plus, en l'absence d'être vivant conscient pour ressentir ou évaluer les effets, ces concepts sont dénués de sens et inapplicables. Dans un monde où Dieu seul existe – c'est-à-dire un Être omniscient, omnipotent et parfait en tout point – la justice universelle est automatique et l'injustice n'existe pas.

Les concepts de justice et d'injustice n'entrent logiquement en jeu que dans un monde abritant un nombre quelconque d'êtres vivants dotés d'une conscience, d'une volonté et d'un pouvoir d'évaluation limités. Ce nombre pourrait se réduire à un seul, pourvu que cet être ne soit pas Dieu, c'est-à-dire une simple créature aux pouvoirs limités (une hypothèse envisageable dans le cadre d'une philosophie solipsiste). Or, notre monde semble en réalité compter une multitude, dotés de

---

[332] Ou bien, reconsidérez-les – car j'ai abordé ce sujet dans plusieurs de mes ouvrages précédents. Je souhaite ici apporter des éclaircissements supplémentaires.

capacités de cognition, de libre arbitre et d'évaluation (il y aurait apparemment au moins six milliards d'êtres humains correspondant à cette définition, sans compter les autres animaux).

Cette intuition – selon laquelle *les concepts de justice et d'injustice reposent sur l'existence d'entités non mécaniques et inférieures à la divinité dans le monde* – demeure valable, que l'on considère le cadre de l'athéisme (comme dans le matérialisme moderne ou le bouddhisme ancien) ou du monothéisme (comme dans le judaïsme, le christianisme et l'islam). Elle l'est d'autant plus dans le cadre du polythéisme (comme dans l'hindouisme, certaines formes de bouddhisme et d'autres religions), car une telle forme religieuse implique par définition de multiples volontés concurrentes.

Si, par souci de concision, nous désignons les entités considérées comme dotées de libre arbitre (puisque ce pouvoir présuppose la conscience et implique une évaluation), nous voulons souligner ici qu'une **certaine injustice est inévitable dans un monde où coexistent plusieurs volontés** [333]. Dans un monde dépourvu de toute volonté, il n'y a ni injustice ni justice. Dans un monde où seul Dieu possède une volonté, il n'y a que justice et aucune injustice. C'est seulement dans un monde comme le nôtre que l'injustice se produit – et, de fait, elle y est inévitablement présente.

Une fois ce principe assimilé, il devient bien plus aisé d'accepter émotionnellement l'existence de l'injustice. L'injustice dans le monde n'est pas due à une mauvaise conception ou à une mauvaise gestion de celui-ci, mais constitue une *fatalité logique* compte tenu de la multitude d'entités concurrentes aux capacités de conscience et de volonté limitées.

Admettons que Dieu ait créé le monde et l'humanité en son sein ; il n'aurait pu le faire autrement. Pour nous conférer une certaine capacité de volonté, il a dû s'abstenir d'exercer la pleine puissance de sa volonté (l'omnipotence). Posséder le libre arbitre, c'est être capable de faire le bien ou le mal – c'est-à-dire de ne pas faire le bien qu'il faudrait faire, parfois ; et même de faire le mal qu'il ne faudrait pas faire, parfois. Même si certains ne faisaient que le bien en permanence, il est fort probable que d'autres fassent occasionnellement le mal, ne fassent pas le bien, ou commettent simplement des erreurs.

Cela est tout aussi vrai dans un système de croyances dépourvu de Dieu (que beaucoup privilégient aujourd'hui). Dans un monde majoritairement mécaniste où existent certaines entités dotées d'un certain libre arbitre, il est peu probable que ces entités agissent toujours de manière pleinement bénéfique. Inévitablement, certaines personnes, par erreur de jugement ou mauvaise volonté, se nuiront à elles-mêmes ou à autrui, d'une façon totalement déconnectée de leurs actes précédents.

Cette « inévitabilité », il est important de le noter, est un fait *statistique* , et non le déterminisme (sinon, on ne pourrait logiquement qualifier de tels événements d'actes de volonté). Cependant, l'intention n'est pas ici de réduire tous les événements de la vie humaine au hasard. Il s'agit seulement de nier l'existence d' une justice *universelle automatique.* Il faut reconnaître que, de par la complexité du monde, certaines injustices sont inévitables. Cela ne signifie pas que tout est injuste, mais simplement que justice et injustice coexistent.

---

[333] Le terme « libre arbitre » est redondant. Une action non libre ne serait pas qualifiée de « volonté », mais d'« événement » mécanique. On parle de « libre » uniquement pour souligner cette évidence. Ainsi, volonté et libre arbitre sont synonymes.

Et c'est bien ainsi que nous percevons le monde dans le bon sens, comme un mélange des deux. C'est précisément pour cette raison que nous avons les notions de justice et d'injustice. Face à ce constat empirique, deux questions se posent.

La première question est la suivante : même si une injustice *semble* se produire à court terme, la justice ne pourrait-elle pas être *rétablie plus tard, dans cette vie ou dans l'au-delà* ? Cette hypothèse est un postulat de nombreuses religions. Dans l'hindouisme et le bouddhisme, on croit en un système naturel de « karma », par lequel chaque bonne ou mauvaise action est *automatiquement* et finalement compensée (dans cette vie ou dans une ou plusieurs vies ultérieures). Dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, on retrouve une foi similaire en une récompense ou une punition future, à ceci près que celle-ci dépend *de* la volonté de Dieu, qui peut choisir, par miséricorde, de ne pas punir.

Dans ce dernier cas, l'attitude de Dieu envers nous est perçue comme *dépendant de nos actions ultérieures (regrets, repentir, etc.) et de nos prières* . On retrouve également, dans une moindre mesure, dans toutes ces religions, la doctrine selon laquelle une personne peut parfois prendre sur elle les souffrances d'autrui et ainsi alléger quelque peu leur fardeau. C'est pourquoi, dans certaines religions, il est jugé utile d'adresser ses prières aux saints [334].

Sur un plan plus laïque, la prise de conscience que la justice n'est pas automatique et que certaines injustices sont inévitables suscite des initiatives privées et publiques visant à les réparer. Il arrive que des individus récompensent une bonne action ou vengent un tort commis par autrui. Les sociétés mettent généralement en place des systèmes judiciaires élaborés afin de garantir que certaines injustices soient réparées d'une manière ou d'une autre.

Il est important de noter que si nous croyions que la justice naturelle et/ou la justice divine garantissent une juste rétribution pour toutes les bonnes et mauvaises actions, les actes de justice humains et un système judiciaire sociétal seraient dénués de sens. Au contraire, une telle intervention de notre part pourrait engendrer la confusion. C'est précisément parce que nous comprenons que la justice est, au moins en partie, une responsabilité morale humaine que nous élisons des parlementaires pour voter les lois et que nous nommons des juges et des forces de police pour les appliquer.

Ceci nous amène à la seconde question : *que faire face à l'injustice ?* D'un point de vue spirituel, il est bien sûr essentiel d'exiger *de soi-même une justice maximale* (envers soi-même et envers autrui). Il convient également d'aider les autres à obtenir justice, chaque fois que cela est possible et dans la mesure du possible. Mais attendre une justice constante et pleine, ou pire encore, l'exiger *des autres* (envers soi-même), n'est pas très sage ; c'est se condamner à des conflits et à des souffrances inutiles.

Il convient, autant que possible, d'ignorer les méfaits d'autrui à son égard et de passer à autre chose. S'enliser dans des préoccupations telles que la vengeance est une perte de temps précieux et une distraction par rapport à des aspirations spirituelles plus importantes. Il faut prendre conscience de la nature « samsarique » de ce monde : il est ainsi fait qu'on ne peut espérer une justice absolue. Il est donc préférable d'accepter les choses telles qu'elles sont et de les prendre

---

[334] Dans le judaïsme, personne ne prie des *personnes vivantes ou mortes* (comme Moïse ou un rabbin). De même (à ma connaissance) en islam (on ne prie pas Mahomet). En revanche, les prières adressées à des saints ou à des personnes considérées comme des incarnations divines sont courantes dans d'autres religions : les chrétiens prient Jésus ou Marie, les bouddhistes prient Bouddha ou des bodhisattvas, et les hindous prient même leurs maîtres spirituels.

avec philosophie, autant que faire se peut. On peut s'entraîner à prendre du recul et à devenir relativement insensible.

Bien sûr, dans certains cas, accepter l'injustice serait une erreur, voire un suicide. Par exemple, il ne serait pas sage (pour le bien d'autrui, sinon pour le sien) de laisser une dictature meurtrière poursuivre son cours. D'un autre côté, nos contrariétés sont souvent dues à l'envie ou à un désir excessif. Par exemple, on peut être contrarié de ne pas gagner autant que ses collègues. Il faut trouver le juste milieu.

Un mot sur la notion de « justice sociale » s'impose ici. Ce concept repose sur l'idée naturaliste que tous les êtres humains naissent « égaux » et que leur contexte de naissance (gènes, famille, milieu social, richesse, etc.) relève du hasard . On pourrait y voir une conception relativement matérialiste, moins mise en avant par ceux qui croient au karma ou à une intervention divine. Mais cela ne la réfute pas.

Il est vrai que, souvent, ceux qui réclament la justice sociale (c’est-à-dire principalement l’égalité économique) sont simplement envieux et cherchent à obtenir des avantages indus. Cependant, il est tout aussi vrai que « nous sommes tous dans le même bateau » et que, par des efforts judicieux, nous pouvons bâtir un monde offrant un maximum d’opportunités et un minimum de souffrance pour tous. C’est là le véritable fondement de la justice sociale : elle est, en fin de compte, bénéfique à tous. Aider les autres n’appauvrit pas les nantis, mais les enrichit en améliorant le monde qui les entoure et leur propre bien-être.

# 12. Pardon

Il n'est pas toujours facile de pardonner à ceux qui nous ont causé un préjudice, réel ou supposé. Pourtant, dans la plupart des cas, un certain pardon semble judicieux si l'on veut éviter des conflits stériles. Il est donc pertinent de réfléchir à cette question. Pardonner signifie s'abstenir de réclamer réparation pour le dommage subi, ou encore, renoncer à la vengeance.

Le pardon varie selon l'attitude de la victime envers l'auteur de l'infraction :

- On ne punit pas quelqu'un que l'on croit coupable.
- Ou bien on « comprend » le coupable, en le considérant, à un certain niveau ou dans une certaine mesure, moins coupable qu'il n'y paraît au premier abord.
- Ou bien on est prêt à renoncer à tout jugement, allant jusqu'à laisser tomber l'affaire et à l'oublier complètement.

Le pardon peut prendre différentes formes :

- *Pardon conditionnel* : il ne s'agit pas de pardonner sans avoir préalablement reçu au moins des excuses sincères, une reconnaissance de culpabilité et la promesse de ne pas réitérer l'infraction, afin de ne pas être pris pour un imbécile et de se faire avoir une fois de plus.
- *Pardon inconditionnel* : il s'agit d'un pardon gracieux, qui ne dépend pas d'un signe préalable de repentir de la part du coupable, considérant qu'une telle grâce pourrait éventuellement amener sa conscience à prendre conscience du tort causé et de la dette contractée.
- *Pardon pragmatique* : ignorer l'offense et passer à autre chose. Cela peut impliquer d'éviter l'offenseur à l'avenir ou de reprendre les relations avec lui comme si de rien n'était. On peut adopter une telle attitude par nécessité pratique, ou pour ne pas rester paralysé par la haine, en abandonnant l'affaire pour s'en libérer émotionnellement.

Voici quelques aspects du pardon et les motivations qui y sont souvent associées. Il est important de noter que pardonner n'implique pas nécessairement oublier. Même après avoir pardonné, on peut néanmoins faire le vœu de ne pas oublier, afin de ne plus être victime d'un préjudice. Dans ce cas, on reste vigilant face à un danger avéré, prêt à se défendre.

Dans ce contexte, une réflexion sur l'affirmation chrétienne « Pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » [335]s'impose. Un tel motif de pardon peut sembler contradictoire, dans la mesure où

---

[335] Si je me souviens bien, ces paroles ont été prononcées par Jésus contre les Juifs ou les Romains impliqués dans sa crucifixion, dans un passage de la Bible. Malheureusement, cet événement tragique a servi pendant des siècles de prétexte pour s'en prendre aux Juifs en général. Autrement dit, l'injonction à « leur pardonner » a paradoxalement été interprétée comme une incitation *à ne pas* pardonner !

le pardon présuppose une certaine responsabilité, laquelle présuppose des actions volontaires et conscientes – si elles étaient totalement inconscientes et involontaires, il n'y aurait rien à pardonner, autrement dit, le concept de pardon serait *inapplicable* . On peut néanmoins affirmer avec cohérence « Ne te fâche pas, car ils ne savent pas ce qu'ils font » ; on peut en effet être en colère face à un phénomène naturel et chercher à apaiser sa colère, même sans avoir personne à blâmer ni à pardonner. Bien sûr, il est également cohérent de dire : « Pardonne-leur, car ils ignorent *presque* ce qu'ils font », ce qui implique une certaine conscience de soi – mais il faut alors se demander dans quelle mesure « ils » ont choisi d'être aussi inconscients. En tout état de cause, il ne faut pas pardonner en se berçant d'illusions.

Le pardon est généralement la voie la plus sage, car la colère et la haine sont des attachements, c'est-à-dire des faiblesses. Il ne faut pas laisser son ennemi prendre le dessus, c'est-à-dire nous affaiblir et nous détourner de la sérénité et de la noblesse. Il est déjà assez pénible d'avoir subi une injustice ; il est préférable de ne pas aggraver les choses en s'attardant excessivement sur cet épisode. Il faut laisser passer l'orage, autant que possible. Cependant, certains crimes sont impardonnables et les pardonner serait un crime. Parfois, par paresse ou par égoïsme, on refuse de s'impliquer dans la punition du coupable. On sombre alors dans le relativisme moral ou l'amoralité pour justifier son inaction. Non, il faut consciencieusement assumer ses responsabilités, le cas échéant. Ainsi, il ne faut être ni impulsif ni indifférent, mais trouver le juste équilibre entre miséricorde et justice.

La méditation exige et engendre le pardon. On ne peut progresser en méditation sans accepter de se libérer des expériences désagréables. De plus, plus on avance en méditation, moins ces expériences désagréables revêtent d'intérêt ou d'importance. L'influence mentale des événements négatifs diminue, de sorte qu'ils paraissent moins pénibles et, par conséquent, plus faciles à pardonner.

**Le pardon général** . Les bouddhistes ont le concept de « *metta* », qui met l'accent sur l'amour et la compassion universels, même envers ses ennemis, même envers ceux qui ont commis des crimes graves. Il s'agit bien sûr d'un pardon total, immédiat et inconditionnel. L'idée est que, grâce à ce détachement magnanime de la haine et de la vengeance, on devient capable d'améliorer les gens et de construire la paix. On affirme que s'accrocher au ressentiment ne fait qu'entretenir la spirale de la violence.

J'ai du mal à adhérer à une telle vision, qui, dans le monde moralement confus d'aujourd'hui, sert de plus en plus de justification à la passivité face à l'injustice. C'est une vision absurde qui place les nazis et les pourfendeurs de nazis – ou le terrorisme palestinien et la légitime défense israélienne – sur le même plan moral. Le résultat de cette conception bouddhiste est que les victimes sont blâmées lorsqu'elles se plaignent ou se défendent, tandis que leurs agresseurs sont tolérés et apaisés, aussi odieux que soient leurs crimes.

Permettez-moi de douter qu'une telle attitude puisse mener à la paix mondiale, à la paix sociale ou même à la paix intérieure. C'est, au contraire, une recette pour le suicide et l'anarchie la plus totale ; la justice doit être appliquée à un niveau ou un autre, sans quoi l'injustice est vouée à triompher. En ne réprimant pas le crime, nous affaiblissons les victimes innocentes et les rendons toujours plus vulnérables, et nous renforçons et encourageons les criminels. La justice doit être rapide et ferme, afin de faire comprendre à tous les criminels potentiels qu'ils ne tirent aucun profit de leurs comportements antisociaux, et ainsi de protéger au mieux les innocents.

Quant à la compassion universelle prônée par le bouddhisme, je me demande s'il est juste de la qualifier de vertu noble. Si l'on examine les motivations du pratiquant qui, par la méditation, s'entraîne à pardonner et à aimer son ennemi, ou toute personne qu'il perçoit comme mauvaise, on constate que, dans l'espoir d'atteindre une élévation spirituelle ou une libération personnelle, il est prêt à rester indifférent à la souffrance des victimes de criminels, voire à tendre la main aux criminels eux-mêmes. On peut qualifier cela de lâcheté égoïste, voire de trahison.

Cependant, si l'on évite les extrêmes, la bienveillance est assurément louable. Une forme de compassion quasi universelle peut être cultivée en réfléchissant au fait que nous partageons tous ce monde difficile (le samsara). Nous sommes tous des êtres malheureux, arrivés ici subitement, sans savoir d'où nous venons ni où et quand. Tel est notre destin commun. Certains d'entre nous semblent avoir un sort plus chanceux, mais nous rencontrons tous des difficultés. Il ne faut pas être trop critique. Si j'étais né et avais grandi à la place de cette autre personne, j'aurais peut-être eu un sort pire que le sien.

# 13. Actions et réactions.

**Les conséquences de nos actes** . Toute action humaine a des conséquences, c'est une évidence. Cependant, la question de savoir si nos actes ont toujours et nécessairement des conséquences justes (positives ou négatives) ou s'ils peuvent avoir des conséquences injustes (c'est-à-dire supérieures ou inférieures à ce qui est mérité) fait débat.

Selon la théorie du karma du bouddhisme (et de l'hindouisme), la justice s'accomplit naturellement. Les actions entraînent automatiquement des réactions symétriques, bien que l'auteur de l'action puisse devoir se réincarner après la mort pour en subir les conséquences (afin que la loi du karma s'applique). Cependant, le bouddhisme n'a pas clairement décrit ce processus de réincarnation ni fourni de preuves empiriques convaincantes (aucune démonstration de continuité entre les incarnations supposées). Notons qu'en définitive, cette conception exclut toute forme de miséricorde, si ce n'est peut-être celle que chaque individu [336]peut choisir d'exercer.

Dans le judaïsme (et les religions apparentées), la justice est assurée, sous certaines conditions, par l'intervention divine. Dieu voit le méfait et y réagit comme il l'entend, avec une justice stricte ou avec miséricorde. Cette conception pourrait signifier soit que Dieu prend toujours pleinement en charge la relation (de sorte que, sans lui, les actions humaines seraient sans conséquence), soit, plus probablement, qu'il a institué un processus de justice naturel d'action et de réaction qu'il peut, à l'occasion, modifier par sa miséricorde. Dès lors, les réactions à nos actions ne sont pas (ou pas entièrement) préprogrammées, mais dépendent d'une décision divine ponctuelle, au cas par cas. De telles décisions impliquent évidemment une part de choix volontaire de sa part, sans quoi elles ne dérogeraient jamais à la justice par miséricorde.

Dans le judaïsme comme dans le bouddhisme, le règlement des comptes éthiques peut se faire dans cette vie ou dans l'au-delà. Il semble en effet évident, empiriquement, que tous les comptes ne sont pas réglés dans cette vie, sinon nous n'aurions pas l'impression que certains individus malfaisants s'en tirent parfois impunément et jouissent même de privilèges qu'ils ne méritent, et que certains individus vertueux souffrent injustement ou restent sans récompense pour leurs bonnes actions. Ces deux courants de pensée s'accordent donc sur l'existence d'un « paradis » et d'un « enfer » après la mort. Il peut s'agir de lieux distincts, ou simplement de conditions spécifiques de renaissance au sein de ce même monde.

Troisièmement, il y a bien sûr la philosophie du naturalisme, fondée sur une évaluation réaliste des phénomènes empiriquement évidents, sans rien présupposer d'autre (c'est-à-dire une réincarnation vague et non prouvée, sans parler d'une intervention divine). Cette hypothèse considère que les bonnes ou mauvaises actions ont parfois un impact sur l'univers et sont absorbées par lui, sans pour autant bénéficier ou nuire à celui qui les accomplit. Ce point de vue

---

[336] Ou leurs homologues plus éclairés, c'est-à-dire les bouddhas, les bodhisattvas ou *les devas* (« dieux »).

est également plausible d'un point de vue logique, bien que moins conforme à notre sens inné du bien et du mal. C'est (je présume) le point de vue partagé par la plupart des Occidentaux aujourd'hui.

Je ne saurais affirmer logiquement privilégier l'une de ces conceptions à l'exclusion des autres. Ce sont toutes des théories, toutes fondées, dans une certaine mesure, sur des faits et toutes impliquant des propositions qui, par induction, dépassent ces faits. Qui peut dire avec certitude laquelle est objectivement correcte ? Je peux toutefois, reprenant le pari de Pascal, dire que ceux qui ignorent l'avertissement judaïque ou bouddhiste concernant le châtiment final qui nous attend si nous ne faisons pas le bien et n'évitons pas le mal *risquent* fort de se retrouver un jour dans une situation désespérée. En comparaison, ne pas opter pour la thèse naturaliste ne comporte guère de risques ; le seul « inconvénient » est de ne pas pouvoir faire ce que l'on veut ni s'abstenir de faire ce que l'on ne veut pas, c'est-à-dire un champ d'action plus restreint.

Partant de ce raisonnement, il semblerait sage d'agir *comme si* la justice existait (même si on ne peut le prouver formellement), de faire le bien et d'éviter le mal. De plus, il semblerait sage d'espérer et de prier pour la miséricorde divine (même sans garantie de l'obtenir). Autrement, on risquerait, je le répète, d'avoir de mauvaises surprises.

**Le concept de karma** . Le concept bouddhiste (et également hindou) de karma est incohérent et imparfait à plusieurs égards.

Tout d'abord, cette conception présuppose un monde éternel, de sorte que chaque événement de la vie trouve un précédent karmique dans des vies antérieures, par régression infinie. Or, cela contredit les idées modernes en astronomie et en biologie, selon lesquelles le monde matériel a un commencement indifférencié (les quarks ou une ère antérieure) et la vie un début (sur Terre du moins, il y a environ quatre milliards d'années). Les bouddhistes pourraient bien sûr rétorquer que ce commencement apparent n'est qu'une simple continuation d'existences dans des mondes matériels antérieurs ou d'existences spirituelles antérieures.

Les actions *ont* bel et bien des conséquences, mais celles-ci ne sont *pas* toujours, en apparence, tout à fait justes. L'hypothèse selon laquelle les actions ont toujours, *en fin de compte,* des conséquences justes relève d'un acte de foi. C'est une tentative de rendre le monde plus « raisonnable », une tentative qui ne produit parfois que de douloureuses déceptions et désillusions. Il nous faut être honnêtes et prêts à accepter que la Nature soit parfois juste, mais *pas* toujours. Cette observation déplaisante pourrait être atténuée par une théorie karmique (ou monothéiste), mais, sur le plan empirique, elle est indubitable et il est préférable de la garder à l'esprit.

Ensuite, considérons qu'il doit logiquement y avoir un *premier* crime (une agression, par exemple) et une *victime innocente* de ce premier crime. Car si l'on croit au *libre arbitre* , le crime est un choix gratuit, *ex nihilo* , et sa victime est innocente. Si l'on prétend que la victime subit ce châtiment parce qu'elle a commis le même crime ou un crime similaire auparavant (dans cette vie ou une vie antérieure), on affirme en réalité qu'elle n'est *pas* innocente, mais *qu'elle mérite* d'être victimisée cette fois-ci. Nous devrions alors féliciter le criminel, pour avoir accompli un acte de justice, puni une personne malfaisante et bouclé le cycle karmique (inévitablement, selon le principe du karma). Ainsi, la théorie du karma transforme la victime en criminel et le véritable criminel en justicier !

De plus, le véritable criminel ne peut alors mériter un mauvais karma ultérieur pour son acte (puisque celui-ci était de facto un acte « juste »), qu'il ait agi librement ou sous la contrainte déterministe (par la force de la loi karmique universelle). Il est en grande partie innocenté. Tout au plus pourrait-on lui reprocher son mobile inapproprié. Dans ce cas, le cycle infini du karma est interrompu ; autrement dit, il n'y a aucune raison de s'attendre à ce qu'il devienne à son tour une victime plus tard. C'est là l' *incohérence inhérente* à la conception du karma éternel : elle s'annule d'elle-même. Les concepts de victime et de criminel ne sont pertinents *que* dans le cadre de la doctrine du libre arbitre. Ces concepts sont dévoyés dans d'autres contextes.

À mon sens, il *existe* des victimes innocentes, des primo-délinquants et des criminels véritablement coupables. Expliquer *le* crime par des considérations karmiques ou déterministes revient à accuser sans preuve (par principe) la victime d'être un ancien criminel (la privant ainsi de sa dignité) et à glorifier le criminel pour avoir rendu justice. Cette explication est source de confusion : elle inverse les rôles. C'est un point de vue idéologique et manifestement injuste.

On peut supposer que la théorie du karma a été introduite pour expliquer et consoler les personnes choquées par l'injustice des agressions physiques et autres événements similaires. Elle contient indéniablement une part de vérité : il existe bel et bien *un* « karma », en ce sens que certaines actions humaines ont *des conséquences que* nous jugeons justes (positives ou négatives). Le problème est que *tous* les actes humains n'ont pas manifestement de telles conséquences ; certains semblent avoir des conséquences inappropriées, neutres ou contraires aux exigences éthiques. Ainsi, cette théorie ne peut être prouvée par induction, mais tout au plus par adduction.

On peut également contester l'universalité de l'explication karmique en soulignant que toute souffrance n'est pas due à la victimisation *par autrui* . Cela signifie qu'on ne peut imputer la faute à un crime *similaire* commis par la victime, comme le suggère cette explication. Je fais ici référence aux accidents et aux catastrophes naturelles (tremblements de terre, épidémies, famines, etc.). Puisque, dans de tels cas, il n'y a (généralement) aucune action humaine à l' *origine de l'événement* et, de fait (là encore, généralement) aucune action humaine n'aurait pu l'empêcher, on ne peut établir de lien *de causalité* et affirmer que le malheur s'est produit *parce que* la victime l'a mérité (et encore moins que la victime l'ait mérité du simple fait que l'événement se soit produit !).

La théorie du karma devrait établir des équivalences, c'est-à-dire définir une sorte de conversion ou de taux d'échange, entre certains actes humains et divers accidents et catastrophes naturelles. Ces complications théoriques insolubles font que la théorie du karma manque de précision technique (elle n'est pas suffisamment développée, comme l'exige l'épistémologie) et est très difficile à étayer. De plus, il ne faut pas se limiter aux événements naturels *néfastes* , mais aussi considérer les événements *bénéfiques* ; et comment établir qu'une personne dont la Nature a pris soin l'a mérité ?

# 14. (Annexe 1) Nombres ronds dans les statistiques de la Torah

**Liste de nombres** . Ce qui suit concerne la quasi-omniprésence des nombres ronds dans les statistiques démographiques de la Torah, ainsi que dans d'autres contextes. Cette liste, tirée de l'Exode et des Nombres, n'est peut-être pas exhaustive.

Le but de cette liste est de montrer que les nombres ronds sont la règle (à une exception près) dans les énumérations de personnes dans la Torah. Autrement dit, les nombres listés ici (49 cas, y compris les totaux donnés dans le texte) se terminent généralement par des centaines de milliers (2 cas), des milliers (5 cas), des centaines (31 cas), des cinquantaines (6 cas) ou d'autres dizaines (4 cas), et un seul cas par unité.

Cette quasi-omniprésence des nombres ronds est très surprenante, voire suspecte. Elle laisse supposer que ces nombres ne sont pas issus de données empiriques, mais plutôt des conjectures, des estimations approximatives, des chiffres volontairement arrondis ou de pures inventions. À ce jour, je n'ai trouvé ni la question posée ni une explication dans les commentaires. Ce manque de remarque ou de commentaire est en soi problématique.[337]

Les commentaires rabbiniques utilisent souvent des nombres ronds, mais il est généralement admis qu'il s'agit d'approximations. Cependant, la plupart des statistiques présentées ici semblent viser un dénombrement exact. Les commentaires traditionnels les interprètent ainsi et insistent sur le fait que cela démontre l'intérêt que Dieu porte à chaque individu [338]. Il est donc difficile de supposer que Moïse ait consigné des nombres approximatifs pour une raison quelconque (à moins de rejeter ces commentaires).

Dans Exode 12:37 – paracha Bo :

« Des hommes à pied, ainsi que des enfants ».

| | |
|---|---|
| à propos | 600 000. |

Il est explicitement indiqué qu'il s'agit d'un nombre approximatif : « environ » ( *ke-* ). La méthode de calcul de ce nombre n'est pas précisée.

---

337 Comme nous le verrons plus loin (comme je l'ai constaté après avoir écrit la majeure partie de cet article et l'avoir publié sur le Web), la question a en fait déjà été posée, tant par des rabbins que par des universitaires, et diverses réponses ont été proposées, que je présenterai et évaluerai.

338 Voir le commentaire de Rachi sur Num. 1:1, plus loin. Aussi, par exemple *Hiddushei Harim* .

La méthode employée pour les recensements ultérieurs, plus précis, est décrite dans Exode 30:11-15. Chaque personne recensée devait donner un demi-sicle (ou « *beka* »), puis le total reçu était multiplié par deux. [339]Cette méthode est confirmée par la pratique dans Exode 38:25-26, où le montant total reçu en argent est précisé.

On ignore la durée d'un tel recensement. Il aurait pu *être* réalisé en une journée, voire moins, avec une bonne organisation. Chaque homme recensé remettait sa pièce au chef de son petit groupe (par exemple, de cent hommes), puis chacun de ces chefs remettait les pièces collectées au chef d'un groupe plus important (par exemple, de mille hommes), qui les apportait au point de collecte central. Là, ils déclaraient le nombre total de pièces collectées sous leur responsabilité, et un total général était calculé. Si tel est bien le mode de collecte, ce total devrait être parfaitement exact.

Dans l'Ex. 32:28 – paracha Ki tissa :

« … tombèrent du peuple ce jour-là » sous les coups des Lévites (après l'épisode du veau d'or) :

à propos 3 000 Hommes.

Il est explicitement indiqué qu'il s'agit d'un nombre approximatif : « environ » ( *ki-* ). Plus loin, il est écrit : « et l'Éternel frappa le peuple, parce qu'ils avaient fait du veau… » (Exode 32,35), mais aucun nombre n'est précisé, et les commentateurs (par exemple Nachmanide) ne sont pas certains que cela signifie que davantage de personnes furent tuées. Rachi, dans son commentaire sur Exode 31,18, laisse entendre que ces événements se produisirent le 17 Tammuz ou peu après.

Dans l'Ex. 38:26 – paracha Pekudei :

Les hommes « à partir de 20 ans ».

total 603'550.

La Torah nous donne ce nombre total sans ventilation par tribus, contrairement au livre des Nombres ; cela suggère peut-être qu'aucune distinction tribale n'était faite, seul le total étant recherché. Quoi qu'il en soit, ce total est confirmé dans le texte au verset précédent (v. 25), où il est dit que « l'argent de ceux qui furent recensés dans l'assemblée » était de 100 talents ( *kikar* ) et de 1 775 sicles (du sanctuaire).[340]

---

339 Il convient de noter que cette méthode ne s'appliquait qu'aux tribus autres que Lévi, car cette dernière n'était pas soumise à de telles contributions financières et, de plus, même les enfants y étaient comptabilisés. Voir plus de détails ci-dessous.

340 Une question se pose : d'où proviennent toutes ces pièces d'argent d'un demi-sicle ? Ont-elles été frappées dans le Sinaï avant ces recensements, ou provenaient-elles d'Égypte ? Dans ce dernier cas, qui les a frappées et dans quel contexte ? Cette question remet en cause la crédibilité du récit. On peut également se demander si des pièces de monnaie existaient déjà à l'époque de l'Exode (traditionnellement daté de 2448 av. J.-C.). D'après les découvertes des historiens, les Sumériens et les Égyptiens utilisaient des lingots d'argent et d'or de poids fixe comme monnaie dès le IVe millénaire av. J.-C., et le sicle, en tant qu'unité de poids, existait déjà en Mésopotamie vers 3000 av. J.-C. Cependant, les premières pièces frappées dans la région méditerranéenne datent d'environ 650 av. J.-C. en Lydie, même s'il est possible qu'il y ait eu des frappes plus anciennes en Inde ou en Chine.

Le commentateur Rachi nous indique, dans son contexte, qu'un talent équivaut à 3 000 sicles ; ainsi, la quantité d'argent correspondait à 603 550 contributeurs d'un demi-sicle. Ce calcul, notez-le bien, confirme fortement l'idée que le nombre total d'hommes mentionné ici se veut exact, puisqu'il est inconcevable que la quantité d'argent n'ait pas été rapportée avec précision. On comprend donc que Rachi n'ait fait aucun commentaire sur l'arrondi du nombre : il le considérait manifestement comme exact. C'est là toute la signification de son commentaire sur Nombres 1:1 (reproduit ci-après) : ce recensement était une démonstration de l'amour de Dieu pour Israël – Dieu voulait manifester son intérêt pour chaque Juif.

Il convient ici de citer intégralement le commentaire de Rachi sur Nombres 1:1 –

> *Parce qu'ils* [les Juifs] *sont précieux à Ses yeux* [Hashem] *, Il les compte sans cesse. Lorsqu'ils sortirent d'Égypte, Il les compta* [Ex. 12:37] *; et lorsqu'ils tombèrent à cause du veau d'or, Il les compta pour connaître le nombre de ceux qui restaient* [Ex. 32:28] *; lorsqu'Il vint faire reposer Sa Présence sur eux, Il les compta* [Ex. 38:26] . *Le premier jour de Nissan, le Tabernacle fut dressé, et* [un mois plus tard], *le premier jour d'Iyar, Il les compta* [Nombres 1:1] .

Les parenthèses sont de moi. Il convient toutefois de noter que le nombre exact de survivants immédiatement après le péché du veau d'or n'est pas mentionné dans l'Exode 32. Un commentaire *du Sifte Hakhamim* explique cela en soulignant que Rachi a utilisé la formulation « le nombre de ceux qui restaient », ce qui implique que ce nombre est calculable (en soustrayant au moins environ 3 000 d'environ 600 000) plutôt que connu par dénombrement.

En Nombre. 1:20-47 (confirmé 2:1-33) – parasha Bemidbar :

« Tous les hommes de 20 ans et plus, tous ceux qui étaient aptes à aller à la guerre », « mais les Lévites… n'étaient pas comptés parmi eux ».

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | 46 500 | Les enfants de Reuven | | |
| | 59'300 | Les enfants de Siméon | | |
| | 45'650 | Les enfants de Gad | 151'450 | Sud |
| | 74'600 | Enfants de Juda | | |
| | 54'400 | Enfants d'Issachar | | |
| | 57'400 | Enfants de Zabulon | 186'400 | Est |
| | 40 500 | Enfants d'Éphraïm | | |
| | 32'200 | Enfants de Manassé | | |
| | 35'400 | Les enfants de Benjamin | 108'100 | Ouest |
| | 62'700 | Les enfants de Dan | | |
| | 41 500 | Les enfants d'Asher | | |
| | 53'400 | Enfants de Nephtali | 157'600 | Nord |
| total | 603'550 | Les enfants d'Israël, à l'exception des Lévites. | | |

Il convient de noter que le nombre des Gadites se termine exceptionnellement par 50, tandis que celui de toutes les autres tribus est un multiple de 100. Ce recensement eut lieu « le premier jour du deuxième mois de la deuxième année après leur sortie d'Égypte » (Nombres 1:1). Selon Ibn

Ezra et Sforno, ce recensement avait pour but « d'organiser les campements et la marche du peuple » ; ils précisent également que « ces dispositions devaient être prises avant le vingtième jour du même mois, jour de leur départ… » ( *Soncino Chumash* , p. 793).

Remarquez l'égalité entre le total de 603 550 ici et celui donné dans Exode 38:26. Ceci est surprenant car un certain laps de temps (plus d'un mois) semble s'être écoulé entre les deux. Rachi et d'autres commentateurs l'ont remarqué et ont affirmé que cela signifiait que (miraculeusement) personne n'était mort entre-temps.

Cependant, comme me l'a fait remarquer un lecteur perspicace, Eddie Kerem-Sadeh, cette explication de l'égalité ne tient pas compte des hommes qui avaient moins de 20 ans lors du recensement d'Exode 38:26 et qui ont ensuite atteint l'âge de 20 ans et plus au moment du premier recensement des Nombres. De plus, comme il l'a souligné, le recensement ne s'est certainement pas déroulé instantanément, mais a nécessairement pris du temps – et durant cette période, des changements ont pu survenir dans les statistiques.

Je me demande si Rachi et d'autres commentateurs ont pensé à cette objection importante, qui rend l'affirmation du miracle logiquement inadéquate, car même si des personnes peuvent être miraculeusement maintenues en vie, on ne peut les empêcher de vieillir (c'est-à-dire que le temps continue de passer). Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que le nombre de ceux qui sont morts entre-temps était égal à celui des personnes ayant atteint l'âge adulte pendant cette période.[341]

Une autre explication, plus simple, serait de considérer ces deux recensements comme un seul et même. On pourrait avancer que la Torah mentionne simplement le nombre total dans Exode 38, car elle s'attache principalement à détailler l'utilisation qui fut faite de l'argent collecté lors du recensement ; tandis que dans Nombres 1, la Torah revient sur ce même recensement afin de nous fournir davantage de détails statistiques. Mais cette théorie est difficile à défendre [342].

En Nombre. 3:14-39 – paracha Bemidbar :

Les Lévites « à partir d'un mois et plus ».

| | |
|---|---|
| 7 500 | Gershonites |
| 8'600 | Kohathites |
| 6'200 | Mérarites |

---

341 Si la tranche d'âge recensée n'était pas littéralement celle des 20 ans et plus, mais celle des 20 à 59 ans, comme semble le sous-entendre la spécification « apte à la guerre », il faut alors prendre en compte les personnes de moins de 60 ans (et donc recensées) lors du premier recensement et celles de plus de 60 ans (et donc non recensées) lors du second. L'équation est alors que la somme nette des entrées dues à l'acquisition de la majorité et des sorties dues au vieillissement ou au décès est nulle. Dans ce cas, le scénario de Rachi est envisageable : il se peut qu'il n'y ait eu aucun décès, à condition que le nombre de personnes ayant atteint la majorité (20) soit égal au nombre de personnes devenues trop âgées (60).

342 Pour étayer cette hypothèse, il faudrait confondre d'une manière ou d'une autre les deux énumérations. L'Exode 38 concerne les préparatifs de construction du sanctuaire ( *mishkan* ), qui nécessitaient vraisemblablement l'argent collecté lors du recensement ; tandis que le Nombre 1 concerne les préparatifs du départ du désert, une fois le sanctuaire achevé. Se pourrait-il que la construction du sanctuaire ait eu lieu après le recensement qui a débuté le 1er Iyar ou après ? S'ils ont effectivement quitté les lieux dans les 20 jours, comme mentionné précédemment, auraient-ils eu le temps de procéder au recensement, puis de construire et de démonter le sanctuaire (et d'accomplir toutes les autres tâches effectuées entre-temps) ? Cela semble difficile à soutenir…

| | | | |
|---|---|---|---|
| total | 22'300 | Lévites | par ajout (non dans le texte). |

Ce total comprend, selon les commentaires :

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 22 000 | Lévites | mentionné dans le texte |
| plus | 300 | premiers-nés des Lévites | déduit par les commentateurs. |

Le but du recensement des Lévites était de remplacer les premiers-nés d'Israël (traditionnellement chargés des devoirs religieux) par les Lévites (Nombres 3:11-13). Les 300 premiers-nés Lévites ne pouvaient se substituer aux premiers-nés israélites, étant eux-mêmes déjà soumis aux devoirs des premiers-nés. Le texte ne précise pas comment les Lévites furent recensés. Selon Rachi (v. 16), les Lévites (ou du moins leurs enfants mineurs) ne furent pas comptés à proprement parler, mais leur nombre fut révélé à Moïse par Dieu. Ces nombres sont manifestement considérés comme exacts, puisque le total de 22 000 est ensuite utilisé dans un calcul précis (voir ci-après).

En Nombre. 3:40-43 – paracha Bemidbar :

« Les premiers-nés mâles des Enfants d'Israël, âgés d'un mois et plus » (à l'exclusion des Lévites).

| | | |
|---|---|---|
| 22'273 | premiers-nés israélites | à racheter par 22 000 Lévites. |

Notez que ceci est *le seul* Il s'agit *du nombre non rond* mentionné jusqu'à présent. [343]Ainsi, 273 premiers-nés israélites ne pouvaient être rachetés par les Lévites, mais devaient payer chacun 5 sicles (soit un total de 1 365 sicles), selon Nombres 3:44-51.

La différence entre le nombre de premiers-nés israélites et le nombre de Lévites autorisés à les racheter est significative, car elle rend improbable l'hypothèse selon laquelle Dieu aurait voulu ces nombres ronds dans un but précis. À moins de supposer qu'il ait voulu, pour une raison quelconque (peut-être simplement pour que les Lévites paient 5 sicles chacun), que certains premiers-nés ne puissent être rachetés par eux.

En Nombre. 4:1-49 – paracha Naso :

Lévites âgés de 30 à 50 ans « qui entraient dans le service ».

| | | |
|---|---|---|
| | 2'750 | Kohathites |
| | 2'630 | Gershonites |
| | 3'200 | Mérarites |
| total | 8'580 | Lévites. |

[343] Eliahu Beller, du département de mathématiques de l'université Bar Ilan, a soutenu (dans « Le problème des premiers-nés », *Higayon* n° 2 [1992]) que le nombre de premiers-nés israélites et lévites mentionné dans la Torah « semble étonnamment bas » et, s'appuyant sur un modèle mathématique, suggère que « la Torah n'a comptabilisé que les premiers-nés nés durant l'année comprise entre l'Exode et le recensement », concluant que « le nombre total de premiers-nés était bien plus élevé ». Dès lors, deux questions se posent : (a) pourquoi la Torah ne le précise-t-elle pas, mais donne plutôt l'impression de faire référence à des dénombrements complets et précis des premiers-nés ? et (b) pourquoi les rabbins n'ont-ils jamais soulevé cette question ?

Il n'est pas précisé comment ces chiffres ont été obtenus ni s'ils sont considérés comme exacts. Ce recensement des Lévites était apparemment motivé (compte tenu de la tranche d'âge concernée) par la répartition des devoirs religieux entre les trois groupes familiaux.

En Nombre. 11h21 – paracha Behaalotekha :

« Des hommes à pied ».

(à propos de) 600 000.

Il est raisonnable de supposer que Moïse a voulu donner un chiffre approximatif, basé sur le dernier recensement.

En Nombre. 16:2 – paracha Korach :

« Certains des Enfants d'Israël » qui ont rejoint la rébellion.

250.

Il n'est pas précisé comment ce nombre a été obtenu ni s'il est considéré comme exact.

En Nombre. 17h14 – paracha Korach :

« Ceux qui sont morts de la peste » dans cet épisode de rébellion.

14 700.

Il n'est pas précisé comment ce nombre a été obtenu ni s'il est considéré comme exact.

En Nombre. 25:9 – paracha Balak :

« Ceux qui sont morts de la peste » dans cet épisode lubrique et idolâtre.

24 000.

Il n'est pas précisé comment ce nombre a été obtenu ni s'il est considéré comme exact.

Il convient de noter en outre que dans un commentaire de Rachi sur cet épisode (en particulier sur Nombres 25:5, citant Sanhédrin 18a), il est dit qu'il y avait 78 000 juges, chacun tuant 2 de ses sujets, soit un total de 156 000 personnes.[344]

---

[344] Si l'on considère ces chiffres comme crédibles (personnellement, j'hésite, car une réduction aussi massive de la population, de l'ordre de 20 %, aurait dû être explicitement mentionnée dans le texte de la Torah), on peut en déduire que la population masculine adulte totale à cette époque était de 780 000 (en incluant les juges de dizaines dans leurs *minyans* ) ou peut-être de 858 000 (en excluant les juges, ce qui, d'après ce qu'on m'a dit, est le cas). Ce total, je suppose (mais je n'en suis pas certain), inclurait tous les hommes israélites âgés de plus de 13 ans, puisque les jeunes de moins de 20 ans étaient également responsables juridiquement.

En Nombre. 26 : 1-53 – paracha Pin’has :

Tous « les enfants d’Israël, à partir de 20 ans… tous ceux qui sont capables de partir en guerre », à l’exception des Lévites.

| | | |
|---|---|---|
| | 43'730 | Les enfants de Reuven |
| | 22'200 | Les enfants de Siméon |
| | 40 500 | Les enfants de Gad |
| | 76 500 | Enfants de Juda |
| | 64'300 | Enfants d'Issachar |
| | 60'500 | Enfants de Zabulon |
| | 52'700 | Enfants de Manassé |
| | 32 500 | Enfants d'Éphraïm |
| | 45'600 | Les enfants de Benjamin |
| | 64'400 | Les enfants de Dan |
| | 53'400 | Les enfants d'Asher |
| | 45'400 | Enfants de Nephtali |
| total | 601'730 | Les enfants d'Israël, à l'exception des Lévites. |

Remarquez la particularité du recensement des Reuvenites, qui se termine par 30, alors que celui de toutes les autres tribus se termine par un multiple de 100. Le texte indique clairement qu'il s'agit de la nouvelle génération, sur le point d'entrer en Terre promise ; il est donc peu pertinent de comparer ce recensement au précédent. Toutefois, il est significatif que les nombres soient tout aussi ronds.

Il convient également de noter qu'un commentaire du Ramban (Nachmanide, cité dans le *Chumash de Soncino* , p. 940) précise que les hommes recensés étaient âgés de 20 à 60 ans. Bien que cela ne soit pas explicitement mentionné dans ce recensement ni dans les précédents (à ma connaissance), cette précision leur est vraisemblablement applicable, car elle semble découler de la condition selon laquelle les hommes recensés étaient « aptes au combat ». On pourrait également supposer que cette condition excluait les hommes de 20 à 59 ans souffrant d'un handicap physique ou mental permanent.

En Nombre. 26:62 – paracha Pinchas :

Lévites, « tout mâle âgé d’un mois et plus ».

23 000.

Même remarque que précédemment : il ne faut pas comparer les populations passées et présentes.

En Nombre. 31h40 – paracha Mattoth :

« Personnes » (femmes vierges) prises captives lors de la guerre contre Madian.

32 000.

Il pourrait s'agir d'un nombre exact, puisque le « tribut » sacerdotal prélevé sur la moitié de ce nombre s'élevait précisément à 32 personnes. Toutefois, ce tribut $^{\text{de } 1/500\text{e}}$ (ainsi que le tribut

lévitique de 1/50e prélevé sur l'autre moitié) pourrait ne s'appliquer qu'à l'arrondi le plus proche. Notons au passage que le nombre d'animaux capturés est également indiqué par ordre croissant.

**Discussion** . Il convient maintenant d'éclaircir les probabilités mathématiques extrêmement faibles des coïncidences numériques mentionnées ici. La probabilité qu'un nombre se termine par 00 plutôt que par 01, 02, 03… ou toute autre paire de chiffres est simplement de 1 sur 100 ; ce qui est tout à fait normal, puisque chaque terminaison a la même probabilité. Cependant, la probabilité que le nombre se termine par 00 apparaît simultanément dans deux statistiques distinctes est de 1 sur 100 × 100, soit 1/10 000. Pour trois statistiques, la probabilité est de 1 sur 100 × 100 × 100, soit $100^3$ ( 100 au cube ou $10^6$ ). Et ainsi de suite. Ainsi, pour une conjonction de onze nombres se terminant par 00, comme ci-dessus, la probabilité est de 1 sur $100^{11}$ ( 100 à la puissance 11 ou $10^{22}$ ), ce qui est manifestement extrêmement faible. Pour que cette conjonction se répète dans un autre ensemble de onze nombres, les chances sont de $100^{22}$ ($10^{44}$).

Lorsque j'ai soumis ce problème à un rabbin local, il a soutenu qu'il s'agissait simplement d'un « miracle, comme la traversée de la mer » lors de l'Exode d'Égypte. Je lui ai répondu que cet argument ne me paraissait pas convaincant, car si la traversée de la mer avait un but évident, à savoir permettre aux Enfants d'Israël de passer, la présence de tant de nombres ronds restait inexplicable. Pourquoi Dieu se serait-il donné la peine de s'assurer que le nombre de Juifs soit rond au moment du dénombrement ? Était-ce par goût de la symétrie, peut-être ? Pour parler de miracle, il faut lui attribuer une raison plausible.

Cependant, plus tard (lors de ma méditation suivante), j'ai réalisé qu'on pouvait effectivement attribuer une explication à ces nombres ronds. Peut-être Dieu a-t-il accompli ce miracle *simplement pour signaler sa présence* , c'est-à-dire pour nous indiquer que les nombres en question n'étaient *pas…* Un *heureux hasard, certes,* mais de son propre fait ! Voilà qui constituerait un but louable. Ainsi, la faible probabilité d'une conjonction statistique particulière peut se transformer d'une source de scepticisme en une source de foi accrue.

On pourrait objecter à cette interprétation en soulignant que le nombre de Gadites se termine par 50 dans Nombres 1:24 et celui des Rubénites par 30 dans Nombres 26:7. De même, le nombre de Kohathites se termine par 50 dans Nombres 4:36 et celui des Guershonites par 30 dans Nombres 4:40. Pourquoi ces terminaisons plutôt que 00 comme dans tous les autres cas ?

Les sceptiques affirment que ces irrégularités ne sont qu'une tentative maladroite de l'inventeur de ces nombres pour leur donner un aspect plus réaliste. Cette tentative est vaine car, si une plus grande variation aurait été crédible, ces rares exceptions ne sont guère convaincantes.

Ceux qui privilégient la théorie selon laquelle Moïse écrivait les nombres à la centaine près pouvaient expliquer la présence d'un nombre se terminant par 50 en affirmant qu'un nombre aussi précis ne peut raisonnablement être arrondi à l'unité près, puisqu'il se situe exactement à mi-chemin entre deux unités. Mais ils ne pouvaient expliquer de la même manière la présence d'un nombre se terminant par 30 ; d'ailleurs, pourquoi précisément 30 à deux reprises ?[345]

[345] Eddie Kerem-Sadeh, lecteur déjà mentionné, m'a suggéré des explications intéressantes *concernant* les nombres ronds. L'une d'elles est que, si les pièces d'un demi-sicle n'ont pas été comptées mais additionnées en pesant de grandes quantités, et (comme cela semble probable) que les pièces en circulation à l'époque n'avaient pas toutes un poids exactement égal, le total obtenu ne pouvait être qu'approximatif. Une autre est que la collecte et le comptage (ou la pesée) des pièces ont dû prendre un temps considérable, durant lequel l'âge et les décès ont eu lieu ; dans ce cas, les nombres finaux ont

Cependant, les partisans de la thèse selon laquelle Dieu manifeste sa présence peuvent rétorquer que Dieu a introduit ces légères irrégularités afin de laisser place au scepticisme. Car, diraient-ils, il désire que nous croyions en lui et en sa Torah par une certaine dose de foi, plutôt que par la seule force des preuves.

Quelle est la conclusion logique de toutes les considérations précédentes ?

- Face à l'association très improbable de nombres dans certains passages de la Torah, on est tenté d'en tirer une conclusion négative : celle de considérer les recensements qu'ils rapportent comme d'une authenticité très douteuse, s'ils sont censés être exacts. *Si on les interprète comme des approximations ou des estimations grossières, leur impact négatif disparaît complètement, il est important de le noter.*
- De plus, si les passages cités de la Torah sont mis en doute, c'est la Torah dans son ensemble qui l'est aussi, dans une certaine mesure ; du moins en ce sens qu'on ne peut affirmer avec certitude qu'elle est *entièrement* vraie. Et dans la mesure où nous fondons notre foi en l'existence de Dieu sur la Torah, comme c'est le cas pour beaucoup, cette foi s'en trouve quelque peu ébranlée – même si, logiquement, croire en Dieu est tout à fait possible sans croire en la Torah.
- Cependant, ces conclusions sceptiques restent *inductives* , car la thèse opposée peut avancer une hypothèse alternative pour se défendre. Autrement dit, cet ensemble improbable de nombres exacts pourrait *s'expliquer* par une création intentionnelle de Dieu visant à manifester sa présence aux fidèles. La simple possibilité d'un contre-argument suffit à garantir qu'une conclusion sceptique n'est *pas déductivement nécessaire* .
- Bien sûr, la conclusion sceptique reste inductivement très convaincante. Le fait qu'une hypothèse alternative soit vaguement possible ne rend pas nécessaire d'y croire. Cela offre simplement une échappatoire logique, aussi improbable soit-elle. Cela laisse une marge de manœuvre pour conserver la foi en la Torah, et par conséquent en Dieu, même si les mathématiques suggèrent une improbabilité. Une telle croyance est très improbable, mais pas tout à fait impossible.

Cette conclusion générale est conforme à notre thèse selon laquelle la croyance en Dieu ne peut être ni prouvée ni réfutée. En l'espèce, ce n'est pas directement la croyance en Dieu qui est en jeu, mais la Torah, ou du moins une partie de celle-ci. Nous avons montré précédemment que cette dernière, bien qu'affaiblie considérablement par certaines invraisemblances numériques, ne peut être définitivement discréditée par celles-ci.

---

forcément dû être arrondis pour ne pas donner l'impression erronée qu'ils étaient exacts. Enfin, ajoute-t-il, si les résultats ont été vérifiés et que des variations ont été constatées, il aurait été naturel d'enregistrer des estimations arrondies pour exprimer la marge d'erreur. Ces propositions me semblent globalement excellentes. Une objection pourrait toutefois être soulevée : bien que, d'un point de vue laïque, on puisse considérer que les pièces avaient probablement un poids inégal compte tenu des techniques de l'époque, une telle monnaie serait moralement inacceptable selon le Deutéronome. 25:13. De plus, si nous regardons Ex. 38:25-26, nous voyons que le poids de l'argent et le nombre de personnes déduits sont précisément liés.

Examinons maintenant plus en détail certaines implications des chiffres mentionnés ci-dessus, à savoir plus de 600 000 hommes. Nous savons que le premier groupe de 603 550 hommes âgés de 20 ans et plus est entièrement décédé (à l'exception de Josué et Caleb) au cours des quelque 40 années précédant le second recensement, qui s'élève à 601 730 hommes. Ainsi, ce dernier groupe comprend les hommes âgés de 0 à 19 ans lors du premier recensement, ainsi que ceux nés au cours des 20 premières années de la période intermédiaire. Les hommes nés au cours de la seconde période intermédiaire, et âgés de moins de 20 ans, ne sont pas inclus dans ce dernier chiffre.

Lors du premier recensement, il est certain que certains hommes de plus de 60 ans, inaptes au combat, n'ont pas été inclus dans le chiffre de 603 550. Mais lors du recensement suivant, il n'y avait plus d'hommes de plus de 60 ans (à l'exception des deux mentionnés), car toute la génération précédente âgée de plus de 20 ans avait disparu. (On peut supposer que les femmes israélites de plus de 20 ans de cette génération avaient également disparu.) Par conséquent, le chiffre de 601 730 correspond en réalité au nombre total d'hommes adultes, et il n'est pas nécessaire de se demander combien d'entre eux avaient plus de 60 ans.

Pour estimer la population totale destinée à hériter de la Terre promise, il faut considérer trois tranches d'âge masculines : 0-19 ans, 20-39 ans et 40-59 ans. On sait que les deux dernières tranches d'âge totalisent 601 730 personnes. En supposant (dans un premier temps, compte tenu de l'égalité entre le total de la dernière tranche et celui de la première) que ces trois tranches sont à peu près égales, on peut estimer la population masculine israélite totale à cette époque à 900 000 hommes. En supposant un nombre égal de femmes, la population totale israélite aurait été de 1 800 000 hommes.

Ces chiffres excluent les Lévites. On sait qu'il y avait 23 000 hommes de tous âges (de plus d'un mois). Ce chiffre peut inclure de nombreuses personnes de plus de 60 ans, car les générations plus âgées de Lévites n'ont pas toutes disparu (contrairement au commentaire de Rachi sur Nombres 1:49). Si l'on suppose ici un nombre égal de femmes, la population totale des Lévites serait de 46 000. Ce chiffre inclut vraisemblablement les prêtres ( *kohanim* ). En l'ajoutant au total des Israélites, on obtient **un total d'environ 1 850 000** (en chiffres ronds).

Ce calcul explique le chiffre traditionnel de 2 à 3 millions. Le chiffre de deux millions représente un minimum raisonnable, compte tenu des nombres mentionnés dans la Torah, tandis que le chiffre plus élevé de trois millions repose sur des hypothèses de reproduction légèrement supérieures. Certains ont avancé des chiffres encore plus importants, de l'ordre de 4 à 5 millions, mais cela me semble largement exagéré. Je ne suis pas démographe, mais les hypothèses mentionnées ci-dessus me paraissent plus plausibles.

Comme mentionné précédemment, les chiffres donnés dans la Torah peuvent être mis en doute pour de simples raisons mathématiques d'improbabilité : il est en effet mathématiquement improbable que tant de nombres ronds se retrouvent ensemble. Mais [346]*les historiens* modernes ont avancé des raisons bien plus sérieuses de douter : une population de l'ampleur proposée (deux millions ou plus) était beaucoup trop importante pour l'époque et le lieu concernés. Ils estiment

[346] Les réflexions suivantes sur la population m'ont été inspirées par les commentaires d'un autre lecteur, qui a souhaité rester anonyme.

que la population égyptienne de cette époque était du même ordre de grandeur [347], et que la population cananéenne (tous groupes ethniques confondus) était probablement bien moindre [348](bien que l'on sache aujourd'hui que les Hittites et les Amorites étaient dispersés bien au-delà de Canaan).

Personnellement, j'ai tendance à y croire. J'accepterais même, si nécessaire, de diviser arbitrairement tous les chiffres du livre des Nombres par dix, par exemple, en partant du principe que les récits de l'Antiquité étaient souvent hyperboliques [349]. Si je suis si disposé à faire ce compromis sur les chiffres, c'est parce que, *logiquement, cela ne change pas grand-chose à l'essence du récit de l'Exode* . Je crois toujours qu'il y a eu un exode massif d'esclaves d'Égypte, qui ont ensuite conquis et colonisé Canaan [350]. J'en suis convaincu car je me pose la question suivante : pourquoi un peuple inventerait-il l'histoire d'une esclavage à l'étranger, d'une fuite et d'une conquête de sa terre ? Il serait absurde d'inventer un récit aussi désavantageux.

L'existence de ce peuple à cette époque est phénoménologiquement indubitable. De nombreuses personnes l'évoquent tout au long de l'histoire et il a laissé de nombreuses traces archéologiques et existentielles. Ce peuple existe encore aujourd'hui (et je sais pertinemment que ma famille en fait partie depuis des temps immémoriaux). Certains historiens qui soulèvent ces doutes numériques ont des motivations religieuses ou politiques cachées. Leur objectif est soit de discréditer la religion, soit de délégitimer la présence juive en Terre sainte aujourd'hui. Ils ne s'expriment pas en tant qu'historiens, mais en tant que militants antijuifs, antisémites, anti-israéliens, antisionistes ou « post-sionistes ».

Mais ce que je veux souligner, c'est que prétendre que les chiffres de la Torah sont incroyablement élevés ne prouve en rien leur argument. Cela n'implique pas qu'il n'y ait pas eu d'Exode ni de présence juive antique sur la terre. On ne peut logiquement déduire du caractère douteux de certaines affirmations historiques ou scientifiques de la Torah que toutes ces affirmations sont fausses. Ce serait une généralisation abusive, car il est certain que nombre d'affirmations de la Torah se sont révélées exactes. Il est important de rester lucide et impartial sur ce sujet, comme sur tous les autres.

---

347 Cela ne prouve rien en soi, car dans une économie esclavagiste, les esclaves peuvent finir par être plus nombreux que les hommes libres. J'ai lu récemment, par exemple, qu'à une certaine époque, les populations noire et blanche du Sud des États-Unis étaient à peu près égales.

348 D'après un article (voir http://en.wikipedia.org/wiki/The_Exodus et les références qui y sont citées), le nombre d'Égyptiens serait d'au maximum 100 000. L'armée égyptienne y est estimée à 20 000 hommes tout au plus. Ces chiffres sont significatifs, car la Torah affirme que les Hébreux pouvaient rassembler quelque 600 000 hommes en âge de combattre (sans toutefois préciser la provenance de leurs armes). Il en découle que, s'il est concevable que ces hommes (tout juste sortis de l'esclavage) aient craint l'armée égyptienne, il est moins crédible qu'ils aient craint une population cananéenne bien moins nombreuse.

349 Cependant, la division par 100 proposée par le professeur Avraham Malamat de l'Université hébraïque (d'après l'article Wikipédia susmentionné) semble être une exagération dans le sens inverse. Compte tenu de mon commentaire en note de bas de page précédente, le chiffre de 60 000 combattants serait plus crédible, proportionnellement aux forces égyptiennes et cananéennes auxquelles ils étaient confrontés.

350 Plus précisément, *reconquérir* et *repeupler* le pays, puisque leurs ancêtres Abraham, Isaac et Jacob y avaient déjà vécu environ 400 ans auparavant, selon la Torah (moins, selon les commentateurs). Rien ne permet de penser que ce peuple ait pu être originaire d'Égypte, ni d'ailleurs que de Canaan (comme ils le prétendaient). Ils étaient ethniquement clairement sémites et non hamites.

***Post-scriptum*** . Après avoir rédigé la majeure partie de l'article ci-dessus, j'ai reçu d'Israël une copie d'un article (en hébreu) écrit il y a plusieurs années par le professeur Ely Merzbach de l'université Bar-Ilan sur le même sujet : « Le recensement des tribus israéliennes dans la Torah » ( *Higayon* , vol. 5 [2000]). Il ressort clairement de cet article que le professeur Merzbach avait déjà relevé ces questions bien avant moi, tout comme *certains commentateurs rabbiniques de renom* qu'il mentionne. J'examinerai d'abord ces derniers.[351]

- Le premier commentateur mentionné est Rabbi Moshe Sofer (1762-1839), connu sous le nom de Chatam Sofer. Dans son ouvrage *Torat Moshe* , il remarque que les nombres du recensement se terminent par 10, 50, 100 ou 1000, et explique ce fait en soulignant que ces multiples correspondent à des groupes de personnes relevant de la responsabilité des juges. Il indique également que le Rosh (un autre commentateur important) considère l'approximation comme une pratique courante dans la Torah (par exemple, les 49 jours du décompte de l'omer sont appelés 50 jours).

  Ainsi, bien que ce commentateur semble sous-entendre et accepter que les chiffres du recensement sont approximatifs, il n'approfondit apparemment pas les questions que soulève un tel aveu.

- Vient ensuite le rabbin Meir Simha HaCohen (1843-1926). Il admet explicitement que les nombres étaient arrondis (« *assu mispar hakolel* ») et suggère que ces approximations étaient faites à la baisse, vers le nombre rond le plus petit. Il explique tout cela en se référant aux recensements militaires (ce qui est d'ailleurs justifié par la mention répétée des « hommes aptes à la guerre »). Cette raison ne s'appliquait pas aux Lévites (qui n'étaient pas réellement recensés [352]) ni aux premiers-nés (qui étaient comptés avec précision).

  Cependant, il semble que ce commentateur n'ait pas non plus pris en compte la difficulté posée par quelques nombres se terminant exceptionnellement par 50 ou 30 au lieu de 00.

- En troisième lieu, on trouve Rabbi Aharon David Goldberg (probablement un commentateur plus récent) qui, dans son *Shirat David* , exprime à juste titre son étonnement (« *ze davar pele* ») face à l'absence d'unités dans les recensements. Il mentionne un ouvrage intitulé *Shaarei Aharon* qui fait référence à un autre livre, *Imrei Noam* , où il est indiqué que les chiffres du recensement étaient arrondis à la centaine supérieure (ce qui contredit l'opinion précédente). Il semble toutefois privilégier la théorie selon laquelle les chiffres étaient arrondis à la centaine la plus proche, sans distinction. Dans le cas de la tribu de Gad, dont le total se termine par 50, le nombre devait nécessairement se terminer par 50, et ne pouvait donc être arrondi. Les chiffres des Lévites furent arrondis à la dizaine la plus proche, car leur nombre était relativement faible (quelques milliers plutôt que des dizaines de milliers).

  Cependant, ce commentateur ne semble ni remarquer ni expliquer le fait que le nombre de Rubénites se termine par 30. De plus, il ne réalise pas que le nombre de Lévites (donné dans Nombres 3) doit être considéré comme exact, pour justifier les calculs effectués à partir de celui-ci concernant les premiers-nés.

---

351 Veuillez noter que, compte tenu de mes connaissances limitées en hébreu, mon interprétation de cet article (bien qu'ayant bénéficié de l'aide d'un ami plus compétent) n'est peut-être pas tout à fait exacte. J'ai toutefois envoyé au professeur Merzbach une copie de mes commentaires par courriel, en lui demandant de me corriger si je me trompais, et il m'a répondu que mon interprétation était *globalement* correcte.

352 Comme mentionné précédemment, au nom de Rashi.

- Un quatrième commentateur, Rabbi Yaakov Kamenetsky ( 1891-1986 ), tente d'apporter une solution au problème posé par le nombre de Reuvénites. Il considère que , dans tous les domaines militaires , les effectifs se terminent par 100 ou 50, ce qui explique tous les autres recensements israélites. Il suggère que si, après tous ces regroupements, il restait par exemple 45 hommes, on les compterait comme 50, en répartissant 49 hommes en cinq groupes de (presque) 50. Cela pourrait expliquer le nombre de Gadites se terminant par 50. En revanche, pour le nombre de Reuvénites se terminant par 30, il propose *une solution très insatisfaisante* . Selon lui, ce nombre n'a pas été arrondi à la cinquantaine la plus proche, afin de signaler que les rebelles Dathan et Abiram appartenaient à cette tribu.

  Cette solution me paraît manifestement absurde, étant donné que l'épisode de rébellion de Korach mentionné s'est produit *après* le recensement en question. Cela impliquerait que la Torah ait d'abord été écrite avec un nombre se terminant par 100 ou 50 pour les Rubéniens, puis modifiée a posteriori pour stigmatiser cette tribu. De plus, pourquoi *seulement* cette tribu ? Il y avait 250 rebelles (sans compter les 14 700 sympathisants), et même si la plupart appartenaient à la tribu de Rubén, beaucoup venaient d'autres tribus. Comment ce commentateur peut-il connaître le nombre de rebelles de chaque tribu et leur degré de responsabilité respectif ? Cela n'est précisé nulle part. De toute évidence, l'explication proposée n'est absolument pas convaincante.

Ainsi, pour conclure cet aperçu, contrairement à ce que je supposais initialement (et à ce que m'ont confirmé certains érudits de la Torah que j'ai interrogés), des rabbins relativement récents ont effectivement remarqué et commenté le caractère rond des nombres. Cependant, certains de ces commentateurs n'ont pas saisi toute la portée des problèmes que cela soulève, et de plus, les solutions qu'ils ont proposées se sont avérées insuffisantes pour les résoudre tous.

Il convient de mentionner, en outre, que ces commentateurs, qui admettent tous une approximation, sont de fait en désaccord avec Rachi et d'autres commentateurs antérieurs, qui considèrent les chiffres en question comme exacts, conformément à ce que la Torah (comme nous l'avons montré précédemment) semble impliquer. Il est également à noter que ces commentateurs divergent considérablement quant à la manière dont cette approximation a été effectuée.[353]

Le professeur Merzbach semble parvenir à la même conclusion générale, à savoir que ces quatre commentateurs n'ont pas réussi à résoudre l'énigme (ou les énigmes) en question, et propose ensuite quelques solutions possibles de son cru.

À mon sens, son intuition la plus importante et pertinente est que ***les totaux tribaux pourraient être des approximations s'annulant mutuellement, de sorte que le total national puisse être considéré comme un nombre exact*** . Cette idée est brillante, car elle permet de concilier l'exactitude apparente du chiffre de 603 550 dans Exode 38:26 (puisqu'il correspond à l'argent collecté) et, par conséquent, du même chiffre dans Nombres 1:46 (admettant ainsi l'affirmation de

---

353 Après avoir lu ces commentaires, une réflexion me vient à l'esprit : la formation de groupes d'hommes, qu'ils soient de 10, 50, 100 ou 1 000, quel qu'en soit le but, ne devait pas être aussi simple en pratique qu'il n'y paraît. Ces groupes *devaient être en constante évolution* , au gré des décès, de l'inaptitude liée à l'âge ou à d'autres handicaps, et de l'arrivée de nouveaux membres. Lorsqu'une place se libérait, elle ne pouvait pas forcément être pourvue instantanément ; et inversement, un jeune homme en âge d'être intégré ne trouvait pas forcément de place immédiatement. De plus, pour des raisons pratiques, les membres d'un groupe devaient vivre à proximité du camp ; les groupes ne pouvaient donc pas procéder à des échanges de population à volonté à l'échelle nationale, ni même tribale. Tout cela laisse à penser que les groupes n'avaient pas nécessairement un nombre fixe de membres à un moment donné.

Rachi), et la nécessité de reconnaître que les nombres ronds, improbables, attribués aux différentes tribus étaient des approximations.

Le professeur Merzbach souligne que, si chaque nombre était arrondi à la centaine la plus proche, l'écart maximal entre le total tribal et la réalité serait de 49, et celui du total national serait douze fois supérieur, soit seulement 588. Il ajoute cependant qu'il serait très improbable que l'écart soit uniformément aussi important, et qu'il n'est pas inconcevable qu'il soit nul en raison de l'arrondi de nombres de différentes magnitudes.

Dans le premier recensement du livre des Nombres, le total pour la tribu de Gad se termine par 50. Comme expliqué précédemment, cela s'explique par le fait qu'il s'agit d'un nombre exact, situé à mi-chemin, et qu'il ne peut donc être arrondi. Ainsi, dans ce cas précis, il suffit que onze arrondis s'annulent pour obtenir un total exact.

Cependant, qu'en est-il du total de la tribu de Ruben dans le deuxième recensement du livre des Nombres, qui se termine par 30 ? Il suggère que ce nombre pourrait également être exact, arguant que dans une liste de dix (ou même, dans notre cas, douze) nombres, il ne serait pas improbable que l'un d'eux se termine par 0. Il suppose alors que ce nombre (se terminant par 30) n'a pas été arrondi à la centaine inférieure, car il semblait suffisamment rond tel quel. Il souligne que la pratique de l'arrondi est historiquement un artifice mathématique relativement récent, datant peut-être du Moyen Âge.

Bien qu'il soit concevable que les personnes ayant effectué ce recensement aient raisonné comme suggéré ici, ce raisonnement n'est évidemment pas très logique. Elles auraient dû arrondir tous les totaux tribaux à la dizaine ou à la centaine près. Si, comme l'ont suggéré les commentateurs précédents, elles ont choisi d'arrondir les nombres à la centaine près pour des raisons militaires, rien ne justifiait une exception pour le seul cas où le chiffre se terminait par 30. Certes, on peut parfois se tromper, mais cet argument n'est guère convaincant.

À moins que ! À moins que l'on suppose qu'ils aient délibérément arrondi le total tribal de manière aussi exceptionnelle, afin de s'assurer que le total national de 601 730, dont ils savaient qu'il était exact, puisse être calculé à partir des totaux tribaux. Tous les autres nombres ont été arrondis, et leurs approximations se sont compensées, mais ce nombre ne pouvait être arrondi de la même façon (c'est-à-dire à la centaine la plus proche) sans fausser le total général ; il a donc été conservé avec un 30 à la fin. C'était donc tout à fait intentionnel et non illogique.

Après réflexion, il serait acceptable de supposer que le nombre se terminant par 30 a été arrondi à la dizaine la plus proche, à condition que la différence soit compensée par un ou plusieurs autres nombres de la liste (on pourrait alors accepter l'explication de R. Kamenetsky concernant le choix du nombre des Reuvénites plutôt que celui d'une autre tribu) . Un raisonnement similaire peut être appliqué au recensement précédent, si nécessaire ; on peut imaginer que le nombre se terminant par 50 (pour les Gadites) a également été arrondi afin d'obtenir le total exact requis, le cas échéant.[354]

---

354 Enfin, notons que le professeur Merzbach suggère également que les sous-totaux donnés pour les quatre « normes » ( *degalim* ) sous lesquelles les tribus étaient regroupées par trois (sous Ruben, Juda, Éphraïm et Dan – voir Nombres 2:1-33) peuvent, selon la même hypothèse, s'expliquer comme des nombres exacts additionnant des approximations. Car, argumente-t-il, pourquoi sinon la Torah donnerait-elle des sous-totaux que tout lecteur pourrait facilement calculer ? Il renforce ainsi sa thèse en la rendant encore plus utile. Cependant, à mon avis, cette hypothèse supplémentaire présente des inconvénients qui surpassent largement ses avantages. Premièrement, elle limite considérablement la marge d'approximation dans le nombre de tribus individuelles, puisque désormais, chaque groupe de trois

Ainsi, l'analyse du professeur Merzbach, combinée aux commentaires antérieurs, nous offre des solutions concevables et raisonnablement crédibles aux problèmes posés par les nombres israélites [355]. Sa thèse rétablit la cohérence des passages de la Torah relatifs aux principes mathématiques des probabilités, et rend ainsi plus crédible l'affirmation de la Torah quant à sa vérité littérale en la matière. Cela ne prouve certes pas la factualité (c'est-à-dire l'historicité) de ses affirmations numériques, mais cela dissipe au moins certaines sources de doute.

---

tribus est regroupé sous la même bannière. Les résultats doivent correspondre à un nombre exact. De plus, cela rétablit le problème de l'improbabilité exponentielle, puisqu'il est supposé que les sous-totaux (comme le total général) sont des nombres exacts, bien qu'arrondis (un se terminant par 50 et trois par 00). Cette thèse subsidiaire étant non essentielle à la thèse principale, je l'écarterais.

355 Il convient toutefois de noter que certaines difficultés subsistent concernant le nombre de Lévites. Notamment, comment expliquer que les nombres de leurs trois familles, mentionnés dans Nombres 3:14-39, se terminent tous par 00, alors qu'aucun motif militaire ne peut être avancé (le total doit par ailleurs être considéré comme exact, puisqu'il est utilisé, comme indiqué précédemment, dans des calculs relatifs aux premiers-nés) ? De même, pourquoi les nombres donnés dans Nombres 4:1-49 se terminent-ils tous par 0 (et, curieusement, l'un se termine par 50 et l'autre par 30 – encore ces mêmes nombres !) ? Dans ce dernier cas, des regroupements par dizaines pourraient s'expliquer par la présence d'équipes de travail.

# 15. (Annexe 2) La prière dans l'incertitude

Les rabbins ont décrété qu'il ne faut pas prier pour ou contre un événement (ou pour sa négation) si celui-ci est déjà accompli. Ce principe est logique : il est inutile de prier pour quelque chose qui s'est déjà produit ou non. C'est, en quelque sorte, gaspiller le temps de Dieu, un manque de respect. Car Dieu ne revient pas sur les faits accomplis ; il ne change pas le passé a posteriori. Ce qui est fait est fait et ne peut être défait. Les faits sont les faits. La prière ne peut concerner que les faits qui ne sont pas encore ontologiquement déterminés.

> La plupart des gens en sont bien sûr conscients et ne se donneraient pas la peine de prier pour quelque chose d'inconcevablement irrémédiable. Nous souhaitons souvent que les choses soient différentes, mais nous ne nous attendons pas (si nous sommes sains d'esprit) à ce que leur réalité soit bouleversée après coup. Nous pouvons néanmoins (de façon tout à fait rationnelle) prier pour que les conséquences néfastes d'un événement passé ou présent soient atténuées ou annulées – à condition que cela soit possible, c'est-à-dire que les conséquences négatives anticipées ne soient pas nécessairement liées à l'événement malheureux.

De plus, les rabbins soutiennent qu'en cas d'incertitude, lorsque le fait est peut-être établi, mais que nous ne pouvons en être certains, nous ne devrions pas formuler de prières pour ou contre. Ils donnent l'exemple suivant : si vous voyez de la fumée s'élever au loin, en direction de votre maison, vous ne pouvez pas prier « Que ce feu n'atteigne pas ma maison », car si votre maison brûle, ce serait une prière vaine ( *levatala* ). À mon avis, ce second principe n'est pas entièrement raisonnable.

Il s'agit d'un événement épistémologiquement indéterminé ou indéterminable, il est important de le noter [356]. Le fait que l'événement *puisse être* ontologiquement établi nous oblige à agir comme s'il l' *était* . Cela me semble un principe irréalisable, car :

(a) Dans la plupart des cas, nous ignorons si l'événement en question est matériellement établi ou non ; la connaissance humaine étant inductive et sujette à l'erreur, nous ne pouvons que rarement, voire jamais, être absolument certains de quoi que ce soit, comme l'exige ce principe. Cela implique que la plupart des prières sont vaines, selon les critères rabbiniques susmentionnés. Par conséquent, la plupart des prières seraient interdites.

---

356 On peut distinguer ici quatre formes d'incertitude : la spontanéité naturelle (comme en mécanique quantique) ; l'indéterminisme dû à une intervention volontaire (par exemple, les choix humains imprévisibles) ; l'incertitude quant à la loi naturelle applicable, bien que l'existence d'une telle loi soit plausible ; et les coïncidences fortuites au sein du déterminisme naturel (par exemple, les résultats de loterie). Les deux premiers cas impliquent un indéterminisme réel, tandis que les deux derniers relèvent de l'ignorance (le troisième concerne la méconnaissance d'une généralité, et le quatrième, la méconnaissance de la manière dont les généralités connues s'expriment dans un cas particulier).

(b) Dans les situations d'urgence (comme dans l'exemple ci-dessus), nous n'avons pas le temps de réfléchir et de décider si notre incertitude justifie de prier. Nous prions, tout simplement, et nous espérons. Cette prière spontanée et sincère est assurément la bienvenue et ne saurait être blâmée par Dieu. Il connaît parfaitement les limites de notre raisonnement.

(c) Nombreux sont ceux qui n'ont pas atteint un niveau de développement philosophique suffisant pour saisir les subtilités qu'exige le principe rabbinique proposé. Ce principe, trop intellectuel et complexe, fait de ce fait obstacle à la prière ordinaire.

Mais, ne souhaitant pas être accusé de contredire systématiquement l'avis des rabbins, je propose la solution simple suivante au problème qu'ils soulèvent. Les incertitudes entravent la prière lorsqu'elle est exprimée de manière catégorique. Par conséquent, lorsque vous priez pour ou contre un événement, formulez votre prière de manière implicite, voire explicite, **conditionnelle** : dites ou pensez : « *Si la question n'est pas encore réglée, cher Dieu, faites qu'il en soit ainsi* . » Formuler ainsi une prière conditionnelle ne saurait offenser Dieu.

La correspondance suivante (datant du milieu de l'année 2007) illustre le problème traité ici et aborde incidemment quelques autres questions intéressantes.

À : irp@medethics.org.il – Shalom :

Récemment, lors d'une conférence à laquelle j'ai assisté au centre *Chabad de Genève* , le rabbin principal a mentionné une décision talmudique selon laquelle il est permis de prier pour avoir un fils pendant les 40 premiers jours de grossesse, mais pas après.

J'ai objecté que les rabbins talmudiques se trompaient, selon la science moderne, car on sait désormais que **le sexe d'un enfant est déterminé génétiquement dès la conception** . Si les chromosomes sexuels de la première cellule sont XX, le bébé sera une fille, et s'ils sont XY, le bébé sera un garçon. Telle est la génétique de la première cellule, qui se reproduit ensuite dans toutes les cellules.

**Les rabbins ne pouvaient pas le savoir** , car les gènes n'ont été découverts qu'au XIXe siècle et pleinement compris qu'au XXe . Il n'y a pas de honte à ignorer ou à se tromper, mais supposer que les rabbins ne sont ni omniscients ni infaillibles est évidemment contraire au dogme juif et profondément subversif.

Il est important de noter qu'il n'est pas question de « 40 jours » – ni moins de 40 jours, ni plus de 40 jours. Si les rabbins ont mentionné 40 jours, c'est probablement en raison de leurs observations d'avortements volontaires ou involontaires ; ils ont dû constater qu'avant environ 40 jours, l'embryon n'est pas morphologiquement différencié sexuellement, tandis qu'après cette période (en réalité, plusieurs jours plus tard), les caractères sexuels visibles à l'œil nu commencent à apparaître.

Un jeune rabbin vous a adressé cette objection par écrit et vous a demandé une réponse. Vous lui avez répondu que les rabbins faisaient référence au problème de la « féminisation testiculaire ». Selon votre réponse, cela permettrait à un fœtus mâle ayant *développé* anormalement des caractéristiques féminines de retrouver un développement masculin normal au cours des quarante premiers jours, grâce à une prière fervente.

Cependant, cette réponse est logiquement absurde à plusieurs égards.

Premièrement, cette hypothèse est *scientifiquement* infondée, car le problème sous-jacent n'est pas simplement hormonal, mais dû à **une maladie génétique** , et celle-ci est **inévitablement… Opérationnel dès le premier jour** (là encore, la mention de 40 jours est injustifiée). Plus de détails sur les aspects scientifiques ci-dessous.

Mais deuxièmement, elle est *dialectiquement* inadéquate, car si les rabbins ignoraient la génétique, **ils ne pouvaient pas connaître** la discordance entre le génotype (composition génétique XY) d'un embryon ou d'un fœtus et son phénotype (organe sexuel féminin). Pour eux, le sexe du fœtus était simplement identique à son caractère physiquement visible. **Ils n'avaient aucun moyen de le comprendre. Déterminer** le sexe génétique d'un fœtus ou d'un enfant né par des tests médicaux.

Si vous essayez maintenant de me faire croire que les rabbins connaissaient, par une sorte de vision prophétique, la féminisation testiculaire et le statut sexuel génétique d'individus réels, je vous demande de me dire où ils en parlent explicitement (ne confondez pas cette question avec celle des hermaphrodites, cependant – ils connaissaient ce trouble car il est visible à l'œil nu).

De toute évidence, s'ils avaient eu connaissance de la féminisation testiculaire, ils auraient abordé en détail cette **question d'une importance capitale sur le plan halakhique** . D'ailleurs, l'incidence de cette maladie est estimée à environ 1 cas sur 20 000 (selon certaines sources ; d'autres avancent un chiffre bien inférieur) ; elle est rare, certes, mais suffisamment fréquente pour être significative.

L'enfant atteint d'une telle maladie (en réalité, une malformation) doit-il être considéré comme un garçon ou une fille ? Si l'on se base sur son patrimoine génétique, c'est un garçon, et par conséquent, il devrait lui être interdit d'avoir des relations sexuelles avec d'autres garçons ou de se marier avec eux (pour éviter l'homosexualité) et il devrait accomplir sa bar-mitsva, etc. Si l'on se base sur son apparence physique (organes sexuels), c'est une fille, même si elle ne peut pas procréer, et elle est exemptée des mitsvot masculines.

Compte tenu des **dangereuses ambiguïtés** en jeu, ils auraient sans doute abordé directement ces questions importantes (et non pas seulement en référence aux hermaphrodites, je le répète). À ma connaissance, *ils ne l'ont jamais fait* , ce qui prouve qu'ils ignoraient tout de la féminisation testiculaire.

Votre réponse n'était donc **pas une réponse valable à la question posée** . Je soupçonne qu'elle n'était qu'une manœuvre de diversion ; autrement dit, vous avez fait semblant de répondre, espérant naïvement que votre parole ne serait pas remise en question.

Voilà pour la dialectique. Revenons-en aux questions scientifiques et factuelles. Si vous tapez « féminisation testiculaire » dans la barre de recherche Google, vous trouverez de nombreux sites qui en parlent. Je vous recommande de consulter au moins la page suivante :

http://en.wikipedia.org/wiki/Androgen_insensitivity_syndrome#4._Infertile_male_syndrome

Cette page présente un schéma explicatif de cette maladie génétique. Comme vous pouvez le constater, un gène muté (transmis par la mère) bloque la réception normale des hormones androgènes. De ce fait, le développement des caractères sexuels masculins est perturbé. Ce gène muté serait présent dans toutes les cellules de l'organisme, puisque toutes les cellules contiennent le chromosome X sur lequel il est inséré.

Il y a bien d'autres facteurs en jeu. Ma conclusion est simple : aucune prière, aussi intense soit-elle, durant les 40 premiers jours (ou moins, ou plus), ne peut changer cette condition, car elle est génétique et donc présente dès la conception. On peut supposer que la médecine génétique permettra un jour de prévenir cette maladie, peut-être grâce à une manipulation génétique *in vitro* sur la première cellule ; mais une fois que l'embryon/le fœtus/le bébé se développe, il n'y a plus rien à faire.

N'hésitez pas à me corriger si vous pensez que je me trompe ; je suis ouvert à la discussion.

Par ailleurs, je m'étonne que vous n'ayez mentionné que la féminisation testiculaire. Il existe d'autres syndromes intersexués. Notamment, un génotype féminin peut se manifester par un phénotype masculin. Ainsi, si l'on prie pour que son enfant génétiquement masculin ne présente pas une apparence féminine, il convient également de prier pour que son enfant génétiquement féminin ne présente pas une apparence masculine. Car dans les deux cas, de graves complications halakhiques peuvent survenir.

*Il me semble* aujourd'hui que les hommes génétiques qui se développent anormalement en femmes devraient suivre une thérapie de masculinisation ou une opération de changement de sexe pour acquérir des caractéristiques masculines. De même, les femmes présentant un génotype masculin et un phénotype masculin pourraient légitimement être traitées ou opérées (féminisation). Ce serait une solution pratique aux difficultés halakhiques. Mais je ne suis évidemment ni expert ni autorité en la matière.

Concernant la question des 40 jours, si vous tapez « développement fœtal » dans la barre de recherche Google, vous trouverez de nombreuses informations à ce sujet. Voir par exemple :

http://en.wikipedia.org/wiki/Fetal_development

D'après ce que j'ai compris de ces sources, les caractères sexuels commencent à apparaître bien après 40 jours – certains semblent même indiquer après la 8e semaine, la 9e ou même la 10e semaine de développement prénatal. Dans ce cas, d'où les rabbins tiennent-ils ce chiffre de 40 jours (6 semaines) ? Si vous le savez, je vous serais reconnaissant de me le faire savoir.

Notez au passage que je n'ai rien contre la prière. La question de la prière se pose uniquement en raison du principe rabbinique selon lequel il ne faut pas prier face à un *fait accompli* . Mais en réalité, on peut toujours prier sous forme de *condition* plutôt que de manière catégorique. Au lieu de dire « donnez-moi un garçon », on peut simplement dire « *si la situation n'est pas réglée* , donnez-moi un garçon ». Dans ce cas, il n'y a aucun risque de prière vaine.

En réalité, on prie toujours lorsqu'on *ignore* si les faits sont établis ou non. Si l'on sait que l'affaire est close, on ne se donne même pas la peine de prier. On ne saurait qualifier de vaine la prière lorsqu'on ignore qu'elle l'est ; sinon, on ne prierait presque jamais, de peur de prier en vain. Cet aspect de la discussion me semble donc être beaucoup de bruit pour rien – une simple *polémique* .

J'attends vos réponses pertinentes et crédibles à toutes les objections ci-dessus.

Cordialement, AS

La **réponse reçue** de medethics.org.il (sans signature identifiant l'auteur) était :

> « Il me semble que certaines difficultés de traduction sont à l'origine de notre malentendu (mes responsa originales sur le sujet étant en hébreu). Je commencerai donc par quelques éclaircissements :

1. Je n'hésite pas à me retirer lorsque je commets une erreur. En tant qu'être humain, ce n'est pas si rare.

2. Dans ma réponse, je n'ai jamais affirmé que les rabbins connaissaient la génétique moderne il y a quinze siècles. J'ai seulement écrit que la règle talmudique babylonienne pouvait être en accord avec certains phénomènes génétiques connus aujourd'hui, tels que la féminisation testiculaire ou le syndrome de Swyer.

3. Dans ma dernière réponse à votre jeune rabbin, j'ai demandé une référence démontrant que le défaut évoqué présente une pénétrance complète, ou du moins très élevée. « La pénétrance est un terme utilisé en génétique qui décrit le degré d'expression des propriétés contrôlées par un gène, c'est-à-dire son phénotype. » Telle est la définition donnée sur Wikipédia – une source certes imparfaite, mais suffisante pour notre échange. L'article affirme plus loin que :

Cependant, relativement peu de gènes du génome présentent une pénétrance élevée. La plupart des gènes contribuent modestement à un milieu très complexe d'interactions biologiques, auquel participent également de nombreux autres gènes. De ce fait, la plupart des gènes, leurs effets et leurs mécanismes d'action sont très difficiles à comprendre pleinement, car les observations et les expériences nécessaires sont complexes et difficiles à concevoir. Même si de telles observations et expériences étaient réalisées, certains théoriciens soutiendraient que, puisque tous les caractères sont influencés par des facteurs non génétiques autant que par des facteurs génétiques, aucun caractère ne peut être déterminé uniquement par les gènes.

4. Par conséquent, si vous pouvez fournir une preuve irréfutable que les deux syndromes (féminisation testiculaire ou syndrome de Swyer) sont déterminés exclusivement par des facteurs génétiques, sans aucune composante environnementale, je devrai retirer ma suggestion, et je le ferai sans hésitation. Autrement, il est justifié de prier avant qu'un facteur environnemental inconnu puisse avoir un impact significatif, et ma première réponse reste valable, car une conclusion différente n'a aucun fondement scientifique.

5. Selon la Halakha, le sexe d'un nouveau-né est déterminé par son phénotype. Ainsi, dans les deux cas, le bébé est considéré comme étant de sexe féminin selon la Halakha.

6. Si vous êtes intéressé par les considérations halakhiques employées dans le traitement des cas graves d'ambiguïté génitale, veuillez consulter l'Encyclopédie d'éthique médicale juive du professeur Steinberg (version anglaise - Feldheim Publishers, 2003), vol. I, pp. 50-54.

Je serais ravi d'avoir de vos nouvelles à ce sujet et sur d'autres.

Ce à quoi **j'ai répondu à** mon tour :

Concernant votre point 1.

*« 1. Je n'ai aucun scrupule à me retirer lorsque je commets une erreur. En tant qu'être humain, ce n'est pas si rare. »*

Lorsque j'ai évoqué le refus d'admettre ses erreurs, je pensais aux rabbins en général, pas à vous personnellement.

Une fois une décision rendue, elle n'est jamais remise en question, même si les connaissances sur la nature qui la sous-tendent s'avèrent erronées. Notre discussion en est un parfait exemple. Je sais qu'il est inutile de discuter, car ils ne changent jamais d'avis. Ils n'oseraient tout simplement pas le faire, car cela reviendrait à leur faire perdre leur autorité. J'imagine que vous êtes probablement dans la même situation : admettre une erreur rabbinique reviendrait, selon vous (je ne suis pas d'accord), à renier le judaïsme.

Concernant votre point 2.

> *« 2. **Dans** ma réponse, je n'ai jamais affirmé que les rabbins connaissaient la génétique moderne il y a quinze cents ans. J'ai seulement écrit que la règle talmudique babylonienne pouvait être conforme à certains phénomènes génétiques connus aujourd'hui, tels que la féminisation testiculaire ou le syndrome de Swyer. »*

Cette déclaration me montre que *vous n'avez pas saisi l'essentiel de ma lettre précédente* .

Mon argument était que vous commettez **le sophisme logique de Il y a anachronisme** à tenter de justifier *d'anciennes* déclarations rabbiniques en se référant à des connaissances scientifiques *actuelles* qui leur faisaient défaut. Les rabbins du Talmud ignoraient *les* différences génétiques entre hommes et femmes et, de surcroît, ne disposaient d'aucun moyen physique *de les tester* , même s'ils soupçonnaient leur existence.

Il s'ensuit logiquement que, de même qu'ils ne pouvaient distinguer les garçons des filles autrement que par le phénotype, ils ne pouvaient ni connaître ni diagnostiquer les maladies que vous mentionnez, dont l'identification repose sur la détection d'une discordance entre génotype et phénotype. Il découle de cette remarque que le pronostic d'une telle maladie (curable ou incurable, et à quel stade si curable) est sans importance ; cette discussion dépasse totalement leur champ de compétences.

Par conséquent, il est logique de ne pas justifier a posteriori leur déclaration concernant ces maladies génétiques. *Vous* pourriez vous-même, aujourd'hui ou demain, être justifié de faire une déclaration similaire (sur le fait de prier pour avoir un garçon, etc.) en vous basant sur les connaissances médicales actuelles ; mais il n'en demeure pas moins vrai et indéniable que leur déclaration *était* en réalité injustifiée, c'est-à-dire fondée sur des hypothèses scientifiques (rétrospectivement) erronées.

C'était là le point principal de mon argumentation, que vous avez manifestement manqué.

En ce qui concerne votre point 3.

> *« 3. Dans ma dernière réponse à votre jeune rabbin, j'ai demandé une référence pour montrer que le défaut dont il est question présente une pénétrance complète ou du moins très élevée. »*

Ici, votre raisonnement est erroné car **vous confondez deux modes (ou types) de modalité** .

Vous affirmez en substance qu'un remède pourrait exister et être découvert un jour – et, sur cette base, vous estimez justifié de soutenir que la prière pour un garçon est légitime. De plus, vous me mettez au défi de prouver que la maladie en question est incurable à jamais . Vous dites en substance : « D'après nos connaissances actuelles, cette maladie *pourrait* s'avérer guérissable, donc je peux aisément supposer qu'elle *peut* l'être. »

Mais le « pourrait être » n'implique pas logiquement le « peut être » ; il s'agit de modes de modalité différents (l'un se rapporte au contexte de la connaissance, l'autre aux possibilités naturelles établies). Vous confondez ce qui est en principe *concevable ou imaginable* avant le fait, et ce qui est déjà connu et établi comme *potentiel au sein de la nature* des entités spécifiques concernées.

De plus, il est contraire à la méthode scientifique, c'est-à-dire à la logique inductive, de dire : si je peux concevoir une hypothèse, c'est à vous de prouver le contraire. Non, il incombe à celui qui conçoit *une hypothèse non encore confirmée empiriquement* (par exemple, que cette maladie est guérissable) d'en apporter la preuve empirique.

Par exemple, personne ne peut affirmer « il existe de la vie au-delà de la planète Terre » sur la seule base de spéculations rationnelles ; les scientifiques doivent apporter des preuves concrètes à cette hypothèse avant qu'elle ne soit acceptée comme scientifique.

Votre quatrième remarque témoigne donc d'une mauvaise posture.

> *« 4. Par conséquent, si vous pouvez fournir une preuve confirmée que les deux syndromes (féminisation testiculaire ou syndrome de Swyer) sont déterminés uniquement génétiquement, sans aucune composante environnementale, je devrai retirer ma déclaration suggérée, et je le ferai sans aucune hésitation. »*

On pourrait légitimement affirmer qu'il est raisonnable de s'attendre à ce que nous découvrions bientôt un remède à cette maladie (c'est-à-dire injecter un élément environnemental, un médicament, par exemple des hormones ou une autre substance qui lèverait l'inhibition du développement normal causée par le gène défectueux), à condition d'admettre qu'il s'agit là, à ce stade, d'une hypothèse scientifique.

*À mon avis* (comme je l'ai indiqué dans ma lettre précédente), vous pourriez effectivement, sur cette base hypothétique (une simple possibilité), prier Dieu pour avoir un garçon. Toute incertitude personnelle justifie la prière, quelles que soient les circonstances.

Mais, je m'empresse d'ajouter, on **ne peut pas** le faire de manière cohérente *selon la perspective rabbinique* ! Pourquoi, me demanderez-vous ? Pour la simple raison que, du point de vue des connaissances théoriques scientifiques *actuelles* (mais peut-être pas *futures* ) et des compétences pratiques, il n'existe absolument aucun moyen (aucun « c'est possible ») de guérir cette maladie.

Dans ces conditions, prier pour une guérison serait une prière vaine ( *levatala* ), et vous contredisez ainsi un autre principe rabbinique en tentant de renforcer celui concernant le sexe du bébé. Comprenez-vous ce raisonnement ? Il vous laisse sans issue logique – échec et mat.

Enfin, concernant votre point 5.

> *« 5. Selon la Halakha, le sexe d'un nouveau-né est déterminé par son phénotype. »*

Je le savais déjà, même si, à vrai dire, j'ignorais tout de ces maladies génétiques alarmantes avant que vous ne nous en parliez (j'ai donc appris quelque chose d'important). Mais le cœur de ma critique réside dans le fait que cette position de la halakha est erronée, c'est-à-dire qu'elle repose sur un contexte de connaissances inexact.

La position des rabbins en faveur du phénotype était raisonnable à leur époque, car on ignorait alors le génotype et les maladies génétiques comme celles que vous mentionnez. Aujourd'hui, le

contexte scientifique et factuel est tout autre, et ignorer cette différence est absurde. C'est un dogme aveugle, déconnecté de la réalité.

Mon propos est que les rabbins d'aujourd'hui *doivent* reconsidérer cette question à la lumière des nouvelles connaissances. Pourquoi ? Parce que, s'ils ne le font pas, ils laissent subsister des ambiguïtés concernant les relations homosexuelles – autrement dit, **ils permettent qu'une autre loi de la Torah, plus importante, soit ignorée** .

Objectivement, la féminisation testiculaire est un développement anormal. Le bébé est en réalité (génétiquement) un garçon, mais en raison d'une mutation génétique, son développement (phénotype) est anormal. C'est comme si un bébé grandissait sans un bras : il n'est pas considéré comme un nouveau type d'être humain sans bras, mais comme un être humain ordinaire qui s'est développé anormalement en raison d'une malformation.

Étant donné que cette maladie touche 1 personne sur 20 000 dans la population générale, et considérant que la masculinisation est aujourd'hui médicalement possible, il s'agit certainement d'un problème que les rabbins d'aujourd'hui devraient traiter d'urgence, indépendamment de ce qu'en pensaient les rabbins d'antan.

Si un homme épouse une femme de phénotype féminin et de génotype masculin, s'agit-il d'homosexualité ? Les personnes présentant un phénotype incompatible ne devraient-elles pas immédiatement changer de sexe, c'est-à-dire corriger leur phénotype ? Leur situation est assurément douloureuse. Il me semble que c'est une question cruciale que l'éthique médicale moderne se doit d'examiner.

Concernant votre point 6 :

> *« 6. Si vous êtes intéressé par les considérations halakhiques utilisées pour traiter les cas graves d'ambiguïté génitale, veuillez consulter l'Encyclopédie d'éthique médicale juive du professeur Steinberg (version anglaise – Feldheim Publishers, 2003), vol. I, pp. 50-54 .* »

Je n'ai pas accès à ce livre ici. Mais si vous m'envoyez un article sur le sujet, je pourrais le consulter pour m'informer. Veuillez noter que je ne peux consacrer plus de temps à cette discussion, à moins que vous n'ayez des éléments fondamentalement nouveaux à apporter.

Autrement dit, vous n'êtes pas obligé de me répondre. Mais si vous le faites, veuillez m'indiquer votre nom et vos qualifications. Vous parlez de « Responsa » : êtes-vous rabbin ? Avez-vous également une formation médicale ? Cordialement, AS

# 16. Addenda (2009)

1. Concernant le chapitre 2. À mon sens, lors de mes lectures de la Bible, les principaux **obstacles** à une foi aisée résident dans l'obscurité et la confusion qui règnent dans de nombreux passages. Cela jette un doute sur l'origine divine du texte dans son ensemble, même si certaines parties peuvent effectivement en être d'origine divine. Même si cette dernière supposition s'avère exacte, il est difficile de déterminer quelles parties sont véritablement dignes de confiance. Néanmoins, comme je l'ai déjà démontré dans certains cas précis, il est souvent assez évident quelles parties ne sont *pas* d'une telle origine sublime, bien que leur auteur humain puisse être d'une sagesse et d'une spiritualité exceptionnelles.

Ces réflexions ne sont pas nouvelles. L'un des plus anciens critiques bibliques est Chiwi al-Balkhi (IXe siècle, Bactriane) [357]. Solomon Schechter décrit ainsi certaines de ses critiques présumées[358] :

> *...pour résumer brièvement la nature des arguments de notre auteur. Il semble que ses difficultés avec les Écritures soient inspirées par les considérations suivantes : (1) Le style des Écritures manque de clarté et nécessite constamment des explications, qui ne sont pas toujours fournies. (2) Elles présentent des incohérences dans leur phraséologie et leur vocabulaire. (3) Elles contiennent des détails superflus et des répétitions. Il s'agit là, certes, de simples difficultés linguistiques ou philologiques ; mais les Juifs du Moyen Âge considéraient apparemment ces obscurités et ces incohérences de style et d'orthographe comme incompatibles avec la nature divine d'un livre, qui se doit d'être clair, concis et sans ambiguïté. Plus sérieuses sont les considérations suivantes : (4) Elles sont truffées d'incohérences chronologiques. (5) Les différents livres qui constituent les Écritures se contredisent directement ou ignorent, dans une partie, des lois et des cérémonies considérées comme primordiales dans une autre. (6) Que leur éthique est inférieure et en aucun cas compatible avec la nature morale de Dieu.*

Bien que je ne souscrive pas nécessairement à toutes les critiques de cet homme (on dit qu'il en a écrit environ deux cents), et que je sache que les rabbins (notamment Saadia Gaon) ont proposé des réponses crédibles à certaines d'entre elles, il me semble juste d'affirmer que nombre d'entre elles restent très pertinentes aujourd'hui. C'était un lecteur moderne, en avance sur son temps.

Bien sûr, on peut me poser la question, et je me la pose aussi : pourquoi tant de négativité ? Pourquoi chercher la petite bête ? À quoi bon tant de critique ? La seule réponse que je puisse donner est : l'amour de la vérité. La vérité résiste à toutes les épreuves. Si une croyance ne résiste pas à l'épreuve du temps, elle est peut-être fausse. Il faut avoir le courage d'affronter la réalité et ne pas se laisser détourner par l'espoir ou la peur. L'important est de poser les questions avec

---

357 Voir : http://en.wikipedia.org/wiki/Chivi_al_Blakhi .

358 " *La plus ancienne collection de difficultés bibliques, par un Juif* " (1901), The Jewish Quarterly Review **XIII** : 345–374 .

respect et bienveillance, et de s'efforcer de ne pas être plus destructeur que les réponses ne le permettent.

2. Concernant le chapitre 3, je mentionne le recours fréquent aux *miracles* pour expliquer les Écritures, caractéristique de **Rachi** . Une autre de ses caractéristiques, secondaire, est son recours à *la prophétie* et sa propension à *l'anachronisme* . Ces deux dernières caractéristiques sont liées entre elles et à la première. Il est important de noter que je ne nie ni les miracles ni les prophéties (ils sont explicitement mentionnés dans de nombreux récits du Tanakh), mais je souligne simplement la tendance de Rachi à y recourir même lorsque cela n'est pas nécessaire (c'est-à-dire lorsqu'une explication plus naturaliste est envisageable). Je sais, bien sûr, que Rachi s'inspire largement des récits talmudiques et midrashiques, mais il n'en reste pas moins qu'il recourt à des explications à forte connotation miraculeuse *plus fréquemment que* d'autres commentateurs (comme le Ramban, par exemple) [359].

Exemples de commentaires de Rachi. Pour étayer son idée selon laquelle les pères et mères du peuple juif connaissaient et pratiquaient l'intégralité de la Torah, et étaient donc déjà juifs avant le don de la Torah au Sinaï, il leur attribue la connaissance des lois par des dons prophétiques (par exemple, Rachi sur Genèse 26:5). De même, l'inhumation de Rachel à Bethléem, plutôt qu'à Hébron, s'explique par la nécessité de prévoir l'exil babylonien (un millénaire plus tard), afin que la matriarche puisse prier pour les captifs en route (Rachi sur Genèse 48:7). Ou encore, pour expliquer d'où provenaient les bois nécessaires au sanctuaire du désert, Rachi affirme que Jacob avait fait planter des cèdres en Égypte plus de deux cents ans auparavant précisément à cette fin, et que les Israélites les avaient abattus et préparés pour le transport avant l'Exode (Rachi sur Exode 26:15).

D'un point de vue philosophique, la vision du monde sous-jacente à l'interprétation de Rachi – l'omniprésence des miracles, l'intervention régulière de la Providence dans les affaires humaines – est concevable ; d'un point de vue religieux, elle est louable, témoignant d'une grande foi et d'une profonde conscience de la présence divine. Mais dans une perspective plus rationaliste, elle paraît trop simpliste, un raccourci explicatif et une facilité ; elle n'est ni aussi exigeante ni aussi crédible qu'une analyse naturaliste approfondie.

Concernant **l'apologétique** , j'ajouterais que sa motivation principale réside sans doute dans la conviction qu'on plaît à Dieu en argumentant, même de façon ténue, en sa faveur apparente ou en faveur de la religion. Mais assurément, d'un point de vue rationnel, le respect absolu de la vérité est davantage apprécié de Dieu. Nous devons admettre avec franchise nos doutes et nos difficultés ; nous pouvons les aborder au mieux, mais toujours avec honnêteté, sans jamais chercher à manipuler.

3. Concernant le chapitre 4, j'y mentionne **le végétarisme** comme une alternative possible au régime casher traditionnel. J'aurais dû préciser que je suis moi-même végétarien, même si je ne l'ai pas été par le passé. Je me suis abstenu de le dire pour ne pas donner l'impression de défendre une opinion particulière. Mais après réflexion, j'aurais dû développer ce point. J'ai renoncé à la viande il y a de nombreuses années, essentiellement par compassion pour les animaux soumis aux

359 Pour lui c'est *lehatchila* (hypothèse d'ouverture), pour eux c'est *bedieved* (le dernier recours).

méthodes industrielles de production, de transport et d'abattage [360]. Il y a deux ans, j'ai également cessé de manger du poisson, ayant lu que l'humanité détruit véritablement les stocks de poissons de la planète, directement et indirectement [361]. Je consomme cependant toujours des produits laitiers.

Je ne partage pas l'argument traditionnel selon lequel « nous ne devrions pas être plus miséricordieux que Dieu ne le demande dans la Torah ». Même si la Torah autorise la consommation de viande et de poisson, il faut tenir compte du fait que cela concernait des populations restreintes pratiquant un élevage et un abattage artisanaux. L'animal bénéficiait alors d'une certaine dignité. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, où il est traité comme un simple objet, où la plupart des gens achètent viande et poisson au supermarché sans se soucier du bien-être de l'animal. Même les œufs et le fromage sont concernés, bien que dans une moindre mesure. C'est pourquoi, oui, je recommande le végétarisme.

En parlant d'abattage, mentionnons également **les sacrifices d'animaux** au Temple. Je partage l'avis de Maïmonide (Rambam) selon lequel il s'agissait de vestiges du passé. La Torah elle-même le suggère en partie (Lévitique 17:7). Cela paraît d'autant plus évident aujourd'hui, alors que notre connaissance de l'histoire de l'humanité est bien plus approfondie et que nous pouvons constater l'ampleur de la pratique sacrificielle. Je ne comprends pas pourquoi Dieu s'intéresserait à de telles pratiques ; je ne vois pas non plus en quoi elles pourraient être bénéfiques aux êtres humains qui s'y adonnent. Même s'ils croient que la souffrance et la mort de l'animal sacrifié remplacent les leurs, il est inconcevable que cela puisse objectivement se produire. Le soulagement psychologique, aussi illusoire soit-il, ne justifie en rien un tel comportement violent. L'effet « karmique » objectif risque fort d'accroître la culpabilité, et non de l'alléger.

Supposons, comme le fait le Ramban (Nachmanide), que Dieu ait choisi d'établir un lien mystique (invisible, sous-jacent) entre l'homme et Dieu, justifiant ainsi le sacrifice animal. Cette hypothèse est concevable si l'on imagine quelques sacrifices annuels offerts au nom de la nation entière. Mais lorsqu'on calcule tous les sacrifices obligatoires et volontaires que la Torah devrait accomplir chaque année pour chaque individu de la nation, pour la nation dans son ensemble, sans parler des étrangers, la perplexité est de mise. Cela signifie des centaines de milliers, voire des millions d'animaux tués chaque année, année après année [362]. Le sang coulerait à flots . Tant de souffrances… pour quoi faire ?

J'espère et je prie pour la restauration du Temple sur son emplacement antique, bientôt de notre vivant. Mais personnellement, je ne me réjouis pas de ces massacres quotidiens de pauvres bêtes innocentes. Considérée de manière abstraite, à petite échelle, cette pratique semble anodine, presque naturelle. Mais lorsqu'on pense aux chiffres réels, elle est clairement inhumaine et inacceptable. Je n'y vois aucune spiritualité – bien au contraire, elle ne peut que diminuer notre sensibilité, notre bonté et notre bienveillance. Les animaux ne méritent pas un tel traitement cruel, et les êtres humains se porteraient mieux sans cette « mitsva » désuète. Il est difficile de

---

360 Découvrez divers textes et vidéos à partir de http://www.peta.org/

361 Voir par exemple http://www.fao.org/newsroom/common/ecg/1000505/en/stocks.pdf et http://www.greenfacts.org/en/fisheries/#3

362 Imaginez : 100 par jour, cela représente 36 500 par an ; 1 000 par jour, cela représente 365 000 par an. Combien de sacrifices une nation de plusieurs millions d'habitants devrait-elle consentir chaque année ? Une fois ces chiffres pris en compte, la question devient beaucoup plus discutable.

croire que Dieu ait jamais exigé cela de nous. Plus vraisemblablement, une caste sacerdotale préexistante l'a justifiée a posteriori comme un commandement divin.

4. J'évoque au chapitre 6 et à l'annexe 1 l'existence de « questions difficiles » concernant le récit de la Torah auxquelles les rabbins n'ont pas suffisamment répondu. Voici l'une de ces questions, ou plutôt l'ensemble de ces questions.

**mangeaient et buvaient** les Israélites durant leur errance dans le désert (et leurs animaux) ? On peut répondre en partie à la question de l'alimentation en supposant que, durant le mois précédant la distribution de la manne, ils transportaient des vivres (et du fourrage), et qu'après la fin de la manne, ils achetaient ce dont ils avaient besoin auprès des populations voisines. Le récit ne mentionne pas ce que mangeaient les animaux (nécessaires aux sacrifices) durant les années de manne. Quant à l'eau, si le récit fait parfois mention de sources naturelles et miraculeuses (sans doute utilisées aussi bien par les animaux que par les humains), il reste parfois obscur. C'est pourquoi la tradition orale évoque le « puits de Myriam » – une sorte de puits miraculeusement mobile – qui les aurait accompagnés durant la majeure partie de leur voyage.

À première vue, les explications données semblent convaincantes, même si elles sont incomplètes. Cependant, à y regarder de plus près, compte tenu *des quantités en jeu* , elles paraissent plutôt incroyables. En effet, si l'on se base sur les chiffres de population de la Torah, on parle ici de quelque deux millions de personnes (hommes, femmes et enfants israélites, sans compter la « foule mêlée » qui les accompagnait), et d'un important troupeau d'animaux (vraisemblablement des centaines de milliers). Cela représente plus de *quatre fois* la population juive actuelle de Jérusalem. Imaginez les quantités de nourriture et de boisson nécessaires quotidiennement à un si grand nombre de personnes ! Ajoutons-y les besoins des animaux. Multiplions ensuite ce chiffre par 365 par an, puis par 40 pour les années d'errance.

Si l'on part du principe qu'un demi-litre d'eau par personne et par jour suffit, cela représente un million de litres, soit un million de tonnes d'eau par jour. Sur 365 jours, cela correspond à 365 000 tonnes d'eau. Et sur 40 ans, la quantité atteindrait 14,6 millions de tonnes. De même, pour les périodes où la manne n'était pas encore distribuée ou ne l'était plus, si l'on suppose (par hypothèse) une ration alimentaire moyenne d'un quart de kilo par personne, il aurait fallu 500 tonnes d'eau par jour, et ainsi de suite. Il en va de même pour les animaux, mais en quantités encore plus importantes – bien que leurs espèces et leur nombre soient inconnus, tout calcul est inutile.[363][364]

---

[363] Rachi suggère que la matza qu'ils emportèrent le jour de leur départ d'Égypte fut miraculeusement renouvelée. Il ne précise pas comment cela se produisit : une matza repoussait-elle lorsqu'un morceau était cassé, ou réapparaissait-elle dans le tas après avoir été mangée ? L'important est de tenter de se représenter plus clairement ce miracle présumé, plutôt que de le nier catégoriquement. Si un tel miracle s'est produit pendant un mois, pourquoi la manne semblait-elle si miraculeuse ? Et pourquoi la manne était-elle nécessaire plutôt que la matza ? (À cette dernière question, un rabbin m'a donné une réponse convaincante : la manne était peut-être la nourriture spirituellement nécessaire pour recevoir la Torah.)

[364] Le texte de la Torah mentionne bien *un certain* pâturage, puisqu'il interdit de laisser paître le bétail au pied du mont Sinaï lors du don de la Torah. Cependant, rien n'indique que le désert ait pu nourrir une population animale importante pendant quarante ans uniquement par le pâturage, et il ne semble pas raisonnable de le supposer.

maintenant *la logistique* nécessaire pour approvisionner une population de cette taille. Non seulement les quantités sont énormes, mais comment étaient-elles distribuées ? Deux millions de personnes se rendaient-elles chaque jour à un lieu central (comme le puits de Myriam) avec leurs bénéficiaires pour récupérer leur part, ou celle-ci leur était-elle apportée par des animaux ou des charrettes ? Comment l'eau était-elle puisée dans les puits, compte tenu des volumes nécessaires ? Il n'y avait ni pompes ni canaux ; quelqu'un devait effectuer le travail manuellement, à l'aide d'outils. Comparez cela à la vie dans une ville moderne pour vous faire une idée de l'ampleur de la tâche.

Dans certains commentaires, on présente le peuple comme transportant avec lui les vivres et les boissons nécessaires pour une longue période (par exemple, de la sortie d'Égypte jusqu'à l'apparition de la manne). Mais, compte tenu des quantités en jeu, cette hypothèse paraît absurde. Chaque adulte devrait être un surhomme pour porter une telle charge. Les animaux pourraient certes transporter une grande partie du fardeau humain, mais qu'en est-il alors du poids de leur nourriture et de leur eau ?

De même, certains commentaires évoquent l'achat de nourriture, de fourrage et d'eau auprès des populations voisines. Cette explication semble plausible si l'on imagine un petit groupe de nomades, mais elle devient difficilement concevable à l'échelle d'un marché de deux millions de personnes. Il faudrait supposer que les populations environnantes étaient elles-mêmes très importantes pour avoir cultivé, récolté et commercialisé de telles quantités de nourriture, de fourrage et d'eau.

Même si la région était plus fertile qu'aujourd'hui, de vastes superficies auraient dû être cultivées, et il aurait fallu prévoir un an à l'avance les besoins d'une agriculture à si grande échelle, ou bien les paysans auraient dû faire preuve de clairvoyance. D'importantes ressources en eau (un lac, une rivière, des puits jaillissants ou des pluies abondantes) auraient été nécessaires pour produire la nourriture et le fourrage, ainsi que pour étancher la soif des producteurs, des consommateurs et de leurs animaux. Cette explication, relativement naturaliste, est donc peu crédible.

Même la collecte de la manne soulève des questions logistiques. Supposons qu'elle n'ait pas été déposée à leur porte, mais qu'ils aient dû s'éloigner du camp pour la recueillir : imaginez des centaines de milliers de collecteurs de manne partant chaque jour de la semaine chercher la part de leur famille. Combien de temps prenait le trajet aller-retour ? La circulation devait être organisée pour éviter les embouteillages. Ajoutez à cela le puisage et le transport de l'eau, et vous comprendrez que beaucoup de gens étaient occupés.

Tout cela signifie qu'il existe de nombreuses sources de doute, tant dans le récit de la Torah que dans les tentatives rabbiniques pour le rendre plus crédible. Il faut supposer que la population de l'Exode était bien moins nombreuse que ne le prétend le texte – ou bien qu'il y a eu beaucoup plus de miracles que ceux qui y sont explicitement mentionnés. Par exemple, le puits mouvant de Myriam était peut-être un jet jaillissant qui alimentait en eau chaque tente familiale. Peut-être que les gens avaient miraculeusement besoin de très peu d'eau (pour boire et pour d'autres usages), et peut-être même que les animaux n'en avaient absolument pas besoin. Et ainsi de suite.

Un commentateur plus sceptique suggérerait que le récit est largement exagéré et que son ou ses auteurs, très humains, n'ont pas pris le temps de le rendre cohérent et convaincant. À première vue, il peut sembler plausible, mais à y regarder de plus près, il paraît moins crédible.

5. Concernant l'importance de **la méditation** dans le judaïsme (chapitre 7). La valeur psychologique de la méditation réside dans le fait qu'elle accroît la maîtrise de ses pensées, de ses paroles et de ses actions. En clarifiant considérablement son champ mental, on est capable de cerner les problèmes avec précision et de les résoudre avec une grande finesse.

On peut comprendre le fonctionnement de la méditation grâce à la métaphore suivante. Imaginez-vous dans l'eau, une pierre précieuse à l'intérieur. Si l'eau est trop agitée, vous ne pouvez pas voir le fond et donc récupérer votre joyau. Vous ne pouvez pas calmer l'eau par des moyens mécaniques. Il vous faut simplement patienter et la laisser se calmer naturellement. Alors, lorsqu'elle est calme, vous pouvez facilement voir et récupérer le joyau. De même, la méditation permet à votre activité mentale de s'apaiser, après quoi vous pouvez plus facilement vous connecter à votre âme et peut-être entrer en contact plus facilement avec le divin.

De plus, une meilleure compréhension de son âme permet de mieux la maîtriser, car elle n'est plus confondue avec les phénomènes mentaux environnants. La méditation régulière facilite la résolution des problèmes passés et la prévention des problèmes futurs. Elle permet d'aborder les problèmes présents avec plus de précision. Moins confus et éclairé, on adopte des attitudes plus logiques et on agit avec plus d'assurance. Mieux vaut ne pas pécher que de pécher et de devoir ensuite le regretter. Mieux vaut prévenir que guérir : c'est une simple question de logique et d'économie.

Sur un plan plus métaphysique, la méditation consiste à se préparer à retourner à sa Source spirituelle. Notre âme est une infime étincelle de la grande Âme qu'est Dieu. Envoyée dans ce monde matériel pour contribuer à sa rédemption, notre âme est momentanément séparée de sa Source et alourdie par la matérialité. Par la méditation, nous pouvons retrouver notre pureté spirituelle originelle, notre calme et notre vacuité – nous pouvons ainsi préparer notre âme à fusionner de nouveau harmonieusement avec Dieu. De même qu'Il est libre des fardeaux de la substantialité et des entraves, nous aspirons à le devenir. De même qu'Il est paisible et transparent, nous aspirons à l'être aussi. À l'approche de la mort, nous pouvons ainsi espérer que notre âme retrouvera plus facilement sa place naturelle en Lui.

(Deux autres addenda figurent sur les pages suivantes.)

# 17. Logique en défense du sionisme (2009)

Les médias actuels sont massivement biaisés contre le sionisme et Israël. Cette position est devenue bien plus qu'une simple mode : elle est désormais l'« esprit du temps », un « axiome » populaire qu'il est interdit de remettre en question. Comme me le faisait remarquer une connaissance lors de la récente guerre de Gaza, c'est un véritable fardeau émotionnel pour nous, Juifs, de devoir supporter cette immense vague de négativité émanant de tant de nos semblables. En effet, jamais dans l'histoire si peu de personnes n'ont été aveuglément haïes par autant. Autrefois, cette haine se concentrait davantage sur certaines communautés que sur d'autres, mais aujourd'hui, sous l'effet de la surenchère médiatique, l'antisémitisme a pris une ampleur véritablement mondiale.

Ce sujet comporte bien sûr de nombreux aspects. Mon propos est ici d'en souligner certains aspects *logiques* . Je souhaite attirer votre attention sur certaines *incohérences et lacunes empiriques* du raisonnement des opposants au sionisme.

***Le sionisme n'est ni impérialisme ni colonialisme*** . Un argument fréquemment avancé par les anti-israéliens est que les Juifs *ont volé* la terre aujourd'hui appelée Israël. Il est important de réfuter cette affirmation, car elle est présentée par les opposants de gauche à Israël comme *la cause* de leur opposition. C'est sur cette base qu'ils se posent en défenseurs indignés de la justice et de la morale. Ils prétendent que les Arabes, ou « Palestiniens », vivaient là avant les Juifs, autochtones et paisibles, vaquant à leurs occupations, lorsqu'ils furent envahis par des impérialistes étrangers (c'est-à-dire les Juifs) qui les dépossédèrent et colonisèrent leur terre. Cet argument est non seulement historiquement faux, mais aussi logiquement absurde.

Si les Juifs s'étaient installés en Ouganda (comme cela leur avait été proposé au début du XXe siècle ), ils auraient pu être qualifiés d'envahisseurs et de colons, car ils n'avaient aucun lien historique avec cette terre. Mais lorsqu'ils arrivèrent sur la terre alors appelée Palestine, ils retournaient chez eux, sur la terre de leurs ancêtres directs. Leur situation était alors analogue à celle des Tibétains exilés aujourd'hui. Si ces Tibétains souhaitent reconquérir leur pays, que ce soit maintenant ou dans des siècles, qui oserait leur nier leur droit moral et leur titre légal sur l'ensemble du territoire, ou affirmer que ceux qui ont pris leur place entre-temps ont un droit légitime sur une partie quelconque de celui-ci ?

*Historiquement* , il est bien établi depuis l'Antiquité que les Juifs (ou Israélites ou Hébreux) habitent la terre d'Israël depuis 1300 avant notre ère (en comptant à partir de l'Exode d'Égypte) ou depuis 1700 avant notre ère (en comptant à partir de l'immigration du patriarche Abraham depuis la Mésopotamie). Ce sont les dates bibliques traditionnelles (certains historiens antisionistes les contestent, mais même en retranchant environ 500 ans, nos arguments restent valables, cette question n'a donc pas d'importance ici).

Lorsque les Juifs sont arrivés, d'autres peuples étaient présents, qui ont tous depuis disparu de l'histoire. Les populations présentes sur place furent soit tuées lors de guerres, soit exilées (comme ce fut le cas pour de nombreux Juifs) par les Égyptiens, les Assyriens, les Babyloniens, les Perses, etc. Elles n'étaient en aucun cas originaires de la région, mais plutôt des immigrants ou des populations issues de migrations plus lointaines. Ainsi, les Philistins (un peuple non sémitique) provenaient probablement des îles grecques, les Hittites (également non sémitiques) d'Anatolie, les Amorites (sémitiques, comme Abraham) de Mésopotamie, les Cananéens étaient, selon la Bible, des Chamites ou, selon certains historiens, des Sémites d'Arabie [365], et ainsi de suite. Toutes ces populations disparurent au moment du Premier Exil, c'est-à-dire au VIe siècle avant notre ère.

Ce pays, situé au carrefour de trois continents, a toujours été un creuset de peuples divers. L'humanité, rappelons-le, a toujours été en mouvement, depuis l'émigration des premiers hommes d'Afrique de l'Est. Il est important de noter qu'aucun des peuples ayant précédé la présence juive n'est l'ancêtre des Arabes « palestiniens » d'aujourd'hui. Ces derniers sont arrivés bien plus tard : certains sont vraisemblablement venus à la suite de l'invasion de la terre d'Israël au VIIe siècle par des hordes arabes récemment converties à l'islam ; mais beaucoup sont arrivés beaucoup plus récemment, aux XIXe et XXe siècles (au moment même où les Juifs revenaient d'Europe et des pays arabes environnants).

À la lecture des récits « palestiniens » actuels, on pourrait croire que ces Arabes ont été créés *de toutes pièces sur place* . Mais il s'agit là, bien sûr, d'une histoire récemment inventée à des fins de propagande par des pseudo-historiens. Les voyageurs européens et juifs qui se sont rendus en Terre sainte au XIXe siècle ont tous témoigné du dépeuplement et de la désolation de la région.

Pour répondre à la question : qui était là en premier et qui est venu après ? La réponse est indiscutable : les Juifs sont arrivés avant les Arabes, plusieurs milliers d'années auparavant. De plus, il est significatif que les Juifs aient habité cette terre bien plus longtemps que les Arabes. S'il est un peuple autochtone de cette terre, c'est sans aucun doute le peuple juif. Par ailleurs, le fait que les Juifs contrôlent aujourd'hui le territoire est significatif. Ces trois facteurs – l'antériorité, la durée de présence et la souveraineté actuelle – déterminent la supériorité de la revendication territoriale (totale) des Juifs, selon toute évaluation rationnelle et équitable.

Avant l'arrivée des Arabes, la nation juive perdit sa souveraineté au profit des Grecs, puis des Romains (qui renommèrent le pays Palestine afin de dissimuler son origine juive). De nombreux Juifs furent exilés après la destruction du Second Temple en 70 apr. J.-C., mais beaucoup restèrent (comme en témoigne, par exemple, la rédaction du Talmud de Jérusalem au IVe siècle ). La domination passa ensuite aux mains des Byzantins, successeurs de Rome, puis (brièvement) aux Perses, jusqu'à l'arrivée des Arabes musulmans, qui s'y installèrent au VIIe siècle , comme indiqué précédemment.

S'il est un groupe dans la région qui peut être accusé d'impérialisme et de colonialisme, ce sont incontestablement les Arabes, qui ont quitté leur péninsule natale pour s'étendre par la force des armes, de l'Inde à l'Espagne, en quelques décennies seulement. Ils occupent encore aujourd'hui la majeure partie de ces terres volées, de l'Irak au Maroc. Il est donc paradoxal que ces mêmes personnes accusent les Juifs de ces crimes. Elles affirment qu'Israël (ou, plus modérément, certaines parties de ce territoire) est une « terre arabe occupée » et se plaignent des « colonies »

---

365 Il convient de noter que les langues hamitiques et sémitiques sont très proches, et que les indices linguistiques jouent un rôle important dans les théories des historiens sur les origines des peuples.

qui s'y trouvent, mais elles oublient ou dissimulent que non seulement Israël, mais aussi *toutes* les terres situées en dehors de l'Arabie proprement dite sur lesquelles elles se trouvent aujourd'hui sont des terres que les Arabes ont volées à d'autres peuples !

Il s'agit là, bien sûr, d'une erreur *logique* dans leur raisonnement. Il existe cependant une autre incohérence, plus subtile, que je souhaite porter à votre attention. Les anti-israéliens répondent aux arguments historiques susmentionnés en disant : « Mais tout cela appartient au passé ! Le fait est qu'au milieu du XXe siècle , les Juifs ont déplacé les Palestiniens [c'est-à-dire les Arabes] et se sont emparés de leurs terres. » Pourquoi cela est-il incohérent ? Je vais vous l'expliquer.

Si l'on admet que l'histoire juive antique est sans importance et que seul compte l'identité des populations qui occupaient la majeure partie du territoire quelques décennies avant la guerre d'indépendance d'Israël, alors on pourrait tout aussi bien affirmer que l'histoire arabe récente est sans importance et que seul compte l'identité des populations qui occupent la majeure partie du territoire *aujourd'hui* . Si le fait accompli de la conquête arabe de la terre d'Israël au VIIe siècle (et plus tard par d'autres conquérants, notamment les Turcs ottomans musulmans [366]) est moralement acceptable, pourquoi le fait accompli de la conquête juive au XXe siècle serait-il moralement inacceptable ? Qui décide du nombre d'années de possession de fait qui constituent une propriété légale ? Selon quels critères universels ?

Il est clair que ceux qui nient le droit d'Israël à exister appliquent *un double standard arbitraire* , réécrivant l'histoire selon les intérêts arabes. Si la force prime sur le droit arabe, elle prime logiquement sur le droit juif. Si l'on adopte une approche machiavélique, il faut l'être totalement. Tant que les Juifs sont capables de préserver leur indépendance face aux ambitions hégémoniques arabes par la force des armes, ils ont pleinement droit à cette terre. S'ils sont assez naïfs pour se laisser affaiblir par la guerre psychologique que leurs ennemis leur mènent, et qu'ils abandonnent leurs possessions, personne ne défendra leurs droits.

En tout état de cause, je ne prétends pas que la force prime le droit. Les Juifs ont des droits bien plus légitimes et durables sur la terre d'Israël. C'est *la terre de leurs ancêtres* , qu'ils habitent en partie *depuis environ trois mille cinq cents ans* . Le fait que d'autres peuples (dont les Arabes) aient envahi cette terre depuis leur arrivée, et qu'ils aient souvent massacré ou chassé nombre de ses habitants, ne diminue en rien les droits des Juifs. En effet, la présence de Juifs sur cette terre est attestée (par de nombreux documents et preuves archéologiques) tout au long de cette période historique, et les Juifs ont traversé l'histoire en continuant de revendiquer cette terre. Cet argument est convaincant, quelles que soient les convictions religieuses (ou leur absence), il est important de le souligner.

Quant aux « Palestiniens » – c'est-à-dire les Arabes musulmans vivant en « Palestine » –, il convient de préciser qu'ils n'ont jamais constitué un peuple distinct, doté d'une histoire et d'une culture propres, jusqu'à ce que des propagandistes habiles les inventent il y a quelques décennies. Ils ont toujours existé en tant qu'Arabes indifférenciés, dispersés à travers le Moyen-Orient depuis l'invasion arabe. Les terres qu'ils occupaient ont toujours fait partie d'une entité politique plus vaste, ou ont toujours appartenu à celle-ci. Il n'y a jamais eu de nation ou de souveraineté arabe spécifique sur le sol palestinien. Le dernier souverain effectif avant Israël était le Mandat

366 Il y a moins de 500 ans. Il est à noter que ces Turcs ottomans n'étaient pas originaires de la région, mais descendaient d'envahisseurs du Moyen-Orient venus des steppes d'Asie centrale et apparentés aux Mongols.

britannique, et avant cela, l'Empire ottoman. Les Arabes ne peuvent donc prétendre à aucune souveraineté nationale sur ce territoire.

Il n'y aurait pas de conflit israélo-arabe si les Arabes avaient agi correctement dès le départ et laissé la terre à ses propriétaires légitimes, les Juifs. Les pays arabes voisins devraient inviter leurs frères à revenir chez eux – si nécessaire, jusqu'à leur patrie arabe d'origine (aujourd'hui riche en pétrole et parfaitement capable de les accueillir). Près d'un million de Juifs ont été expulsés ou ont fui les pays arabes dans les années qui ont suivi la création de l'État d'Israël[367] ; et la plupart de ces réfugiés (ainsi que des millions d'autres venus d'autres pays) ont été chaleureusement accueillis par ce pays. Il n'y a aucune raison pour que les Arabes ne fassent pas preuve de la même hospitalité envers leurs frères, dans un souci de paix durable.

Perpétuer le problème des revendications territoriales conflictuelles ne peut qu'engendrer des conséquences néfastes. La « solution à deux États » actuellement proposée est une voie sans issue. Elle ne peut qu'engendrer tensions, haine, guerre et souffrance. Elle vise à réduire et affaiblir l'État juif au point d'assurer sa destruction finale. Chacun sait que c'est là le but secret de ce « plan de paix » : la paix de la tombe (juive). On ne peut raisonnablement s'attendre à ce qu'Israël se suicide. Ceux qui aspirent sincèrement à la paix devraient plaider en faveur, faciliter et contribuer au financement de la solution évidente : un programme international encourageant l'émigration volontaire des Arabes.

***L'antisionisme est de l'antisémitisme*** . Puisque, pour l'instant, les antisionistes nient catégoriquement être antisémites, il est important de démontrer leur équivalence. Le moyen le plus simple d'y parvenir est d'examiner si les passions suscitées chez les anti-Israéliens par les événements en Israël sont proportionnelles ou disproportionnées par rapport à celles suscitées par des événements ailleurs. Il s'agit là d'un recours à la logique causale, la branche de la logique formelle qui nous apprend à identifier les causes et les effets. Si une personne réagit différemment à des circonstances similaires, nous nous demandons naturellement pourquoi ; si nous discernons un schéma comportemental tel que la réaction soit d'une certaine manière lorsque des Juifs sont impliqués et d'une autre manière lorsqu'ils ne le sont pas, nous pouvons raisonnablement en déduire que la différence de comportement observée est *due à* ce facteur de différenciation.

La question est la suivante : les opposants actuels à Israël sont-ils simplement « pro-palestiniens » ou « humanitaires » (comme ils le prétendent), ou sont-ils animés d'un préjugé anti-israélien ? Si Israël n'était pas juif (mais issu d'un autre groupe ethnique), les réactions seraient-elles les mêmes ? Les faits sont les suivants : lorsque les Palestiniens subissent des souffrances similaires, voire pires, du fait des actions d'autres Arabes ou musulmans (par exemple, lorsque des milliers d'entre eux ont été tués en Jordanie en septembre 1970 [368]), l'indignation publique est bien moindre, voire inexistante. Lorsque des souffrances similaires, voire pires, sont infligées aux Juifs par des Palestiniens (femmes et enfants délibérément tués par des terroristes) ou à d'autres peuples ailleurs (par exemple, la minorité du Darfour au Soudan), l'indignation publique est là encore sensiblement moindre, voire quasi nulle. Les réactions à l'égard d'Israël sont manifestement disproportionnées par rapport aux réactions habituelles.

---

367 Voir http://www.justiceforjews.com/narrative.html .

368 Ou plus récemment (en 2007), lors du bombardement d'un camp de réfugiés « palestiniens » par les forces libanaises qui tentaient d'y détruire un groupe terroriste.

Ces divergences manifestes prouvent clairement et irréfutablement que les sentiments anti-israéliens sont enracinés dans l'antisémitisme et rien d'autre, car une population majoritairement juive est la marque distinctive de l'État d'Israël. L'importance de cet argument est capitale : les preuves dont nous disposons démontrent la véritable cause. Malgré les protestations d'objectivité et d'impartialité des anti-israéliens, leurs actes sont plus éloquents que leurs paroles : leur motivation première est manifestement un racisme antijuif et leurs réactions sont manifestement fondées sur une hypocrisie flagrante.

Ils protestent qu'« il est tout à fait possible de critiquer le comportement du gouvernement israélien sans être antisémite », mais la question à laquelle ils ne répondent pas, et c'est important de le souligner, est la suivante : comment se fait-il que cette critique soit bien plus virulente que celle adressée à d'autres pays ou peuples pour des comportements comparables ? La critique est légitime, certes, mais la critique injuste, la critique fondée sur le deux poids deux mesures, ne l'est pas. Si tous les êtres humains sont égaux en conscience, leur indignation, leur colère et leur haine devraient être proportionnelles aux événements. Par exemple, si quelques milliers de Palestiniens meurent lors d'opérations antiterroristes, tandis que 400 000 habitants du Darfour périssent dans des opérations de nettoyage ethnique, les émotions suscitées par ces derniers événements devraient objectivement être au moins 200 fois plus intenses que celles suscitées par les premiers. Or, c'est l'inverse qui se produit. Cela prouve l'existence d'un traitement différencié.

Certains antisémites prétendent, de façon absurde, ne pas l'être puisqu'ils sont juifs ou arabes et donc eux-mêmes sémites ! Il s'agit là d'un simple jeu de mots. À l'origine (XIXe siècle), le mot « antisémite » signifiait « antijuif ». Si certains sophistes souhaitent aujourd'hui en modifier le sens pour y inclure la haine de tous les Sémites (afin d'en diluer la portée), il suffirait de commencer à utiliser le terme « antijuif ». Et bien sûr, il est indéniable que certains juifs sont antijuifs (on les appelle des juifs « qui se haïssent eux-mêmes »).

*En conclusion* , il est essentiel que chacun connaisse l'histoire complète et authentique de la terre d'Israël, qui proclame clairement et sans équivoque le droit légitime et absolu des Juifs à cette terre. Les médias parviennent à déformer les droits des Juifs en falsifiant l'histoire. À titre d'exemple, lorsque les autorités musulmanes (le *Waqf* ), actuellement en charge du Mont du Temple à Jérusalem, affirment sans vergogne qu'il n'y a jamais eu de Temple juif sur le Mont, ni même de royaume juif en Israël, et que les médias traditionnels (télévision et presse) reprennent ces déclarations sans les commenter, laissant entendre une forme d'acquiescement, l'histoire est délibérément falsifiée à des fins politiques. Il n'est donc pas surprenant que le citoyen lambda croie à la supercherie selon laquelle Israël serait une « terre palestinienne/arabe occupée » et, par conséquent, éprouve de l'hostilité envers les Israéliens/Juifs.

De plus, le raisonnement fallacieux qui conduit ces personnes à des opinions anti-israéliennes doit être dénoncé. Un traitement inégalitaire est manifeste, comme indiqué précédemment. Cela n'est pas uniquement dû à la malhonnêteté – dans certains cas, les arguments fallacieux sont difficiles à démasquer. Il n'en reste pas moins que la malhonnêteté est très présente. Il existe une volonté perverse de tromper l'opinion publique ; la plupart des journalistes, professeurs et politiciens impliqués ne sont pas de simples spectateurs, mais des ennemis actifs d'Israël. Comme d'autres commentateurs l'ont déjà souligné, ils adhèrent à une nouvelle religion laïque – une religion dans laquelle la nation d'Israël (« *le juif des nations* ») joue un rôle central en tant que méchant, contre lequel les passions négatives sont délibérément dirigées.

***L'absolue nécessité d'Israël*** . Nous assistons bel et bien à un véritable lynchage médiatique d'une ampleur internationale sans précédent : une critique totalement injuste et implacable d'Israël, sans aucun égard pour les conséquences destructrices, voire même avec une certaine jubilation. Il ne s'agit objectivement pas d'une simple propagande anti-israélienne ; son but ultime est sans aucun doute l'anéantissement du peuple juif dans son ensemble. Eretz Israël abrite près de la moitié de la population juive mondiale et bénéficie de la sympathie et du soutien de la grande majorité des Juifs de la diaspora. Comme le démontre clairement la propagande arabe [369], les Arabes font peu de distinction entre les groupes. Lorsqu'ils parlent des Israéliens, ils les appellent simplement *« al-yahud »* – les Juifs. Ils rêvent ouvertement et explicitement d'un génocide juif [370].

S'il est une chose qui prouve la nécessité pour les Juifs d'avoir un pays indépendant et fort, même aujourd'hui après l'Holocauste, c'est bien cette campagne médiatique anti-israélienne mondiale. Nous constatons ici, à peine un demi-siècle après le meurtre de six millions de Juifs d'Europe par des peuples prétendument civilisés, combien il est facile pour les médias modernes d'attiser la haine contre les Juifs. Les journalistes sont les nouveaux prêtres, prêchant la haine. Certains le font ouvertement, mais la plupart le font de manière plus « politiquement correcte » : par la sélection des informations (c'est-à-dire en omettant des informations pertinentes) et par la désinformation (c'est-à-dire en propageant de fausses informations) [371]. Le message « Israël est le méchant » peut être transmis haut et fort de manière tacite et subliminale : par le choix des images, la musique de fond, le ton de la voix off, le choix des mots et bien d'autres procédés de propagande.

Vu la tournure des événements, je crains parfois qu'un jour prochain, si nous ne sommes pas vigilants et si nous ne réagissons pas avec vigueur à cette nouvelle guerre contre les Juifs, le monde entier ne conspire pour éradiquer notre espèce de la surface de la Terre. Les Nations Unies voteront notre anéantissement, invoquant toutes sortes d'arguments pieux pour se donner bonne conscience. Elles prétendront que c'est une nécessité pour la paix mondiale et le progrès international. Enfin, tout le monde sera soulagé et heureux ; un sentiment d'unité et de solidarité régnera sur le monde.

Une agence sera créée et financée pour superviser cette opération complexe. L'emploi augmentera et l'économie sera stimulée. La Croix-Rouge et le Croissant-Rouge seront désignés pour veiller au respect des normes humanitaires dans cette noble cause. Ils visiteront les chantiers de construction des usines d'extermination modernes et informatisées, et certifieront leur caractère indolore et hygiénique. Si certains Juifs osent s'y opposer ou se rebeller, Amnesty International et La Paix Maintenant les qualifieront de terroristes. D'autres ONG enregistrées s'assureront que, par souci d'équité, tous les Juifs soient inclus dans cette Solution finale, et qu'aucun ne soit autorisé à se convertir à d'autres religions ni à prétendre avoir été un athée anti-israélien. Tout sera fait de manière propre et efficace, faisant honte à Hitler et à ses prédécesseurs.

---

369 Voir par exemple les sites web www.pmw.org et www.memri.org qui donnent de nombreux exemples – comme la vidéo suivante de la télévision égyptienne : http://www.youtube.com/watch?v=koGCMT9Pevs .

370 Tout en accusant ouvertement Israël d'avoir des intentions génocidaires envers les Arabes palestiniens. Mais de telles velléités n'existent pas parmi les Juifs ; il s'agit d'une pure invention des ennemis d'Israël.

371 Voir par exemple le site web www.camera.org qui surveille certains médias.

J'espère qu'il s'agit d'un scénario extrême, un véritable cauchemar – mais qui aurait pu imaginer la Shoah humainement concevable quelques années auparavant ? On ne peut ignorer l'insouciance totale avec laquelle les autorités politiques, les médias et les populations du monde entier font face à la menace actuelle de guerre nucléaire proférée par l'Iran contre Israël [372]. Nombreux sont ceux qui espèrent sans doute la disparition d'Israël. Il ne s'agit pas d'un simple rêve islamiste ou palestinien/arabe, mais du désir secret de nombreux antisémites en Occident, à gauche comme à droite. Le bain de sang ne s'arrêtera certainement pas là. L'expérience des pogroms passés montre qu'une fois la tuerie commencée, il est difficile de l'arrêter. Aucun Juif au monde, quelles que soient ses convictions politiques, ne sera à l'abri.

Les personnes de bonne foi doivent se rallier pleinement à Israël. Cet État juif a été créé dans un but précis : assurer la protection future de tous les Juifs contre toute forme de génocide. Sa nécessité est encore manifeste aujourd'hui.

372 Il convient également de considérer les absurdités qui émanent de l'actuel soi-disant Conseil des droits de l'homme de l'ONU. Voir http://www.unwatch.org .

# 18. Le miracle des lumières de Hanoukka : une nouvelle solution plus logique au problème (2009)

Pendant les huit jours de Hanoukka, la fête des lumières, les Juifs allument des bougies chaque soir. La tradition explique que, au IIe siècle avant notre ère, lorsque les Maccabées chassèrent leurs ennemis séleucides du Temple, ils souhaitèrent reprendre immédiatement les offices habituels, notamment l'allumage quotidien de la menorah. Or, ils ne trouvèrent qu'un seul récipient scellé, contenant suffisamment d'huile d'olive pure pour une seule journée. Sachant qu'il leur faudrait huit jours pour se réapprovisionner en huile [373], ils allumèrent néanmoins la menorah et, miraculeusement, l'huile disponible dura huit jours.

Ce récit est mentionné dans le Talmud, dans le traité Shabbat, page 21b : « La fiole ne contenait que suffisamment d'huile pour un seul jour, mais un miracle se produisit et elle alimenta la lampe sacrée pendant huit jours consécutifs [374]. » Dans un commentaire de l' ouvrage *halakhique* (c'est-à-dire de loi juive) plus tardif intitulé Arba Turim, vol. II, chap. 670, §2, Rabbi Joseph Caro (également connu sous le nom de Beit Yossef) soulève un problème logique concernant ces événements rapportés. ***Si l'huile contenait suffisamment d'huile pour un jour et qu'elle a miraculeusement brûlé pendant huit jours, pourquoi célébrons-nous la fête pendant huit jours et non pas seulement sept ?*** Il propose trois scénarios hypothétiques pour résoudre ce problème [375], mais à y regarder de plus près, aucun des trois ne tient compte de certains aspects, ce qui jette un doute sur l'ensemble du récit. Les trois scénarios proposés et leurs difficultés sont les suivants :

1. Une possibilité est que les *kohanim* (prêtres), évaluant la situation avec réalisme, aient décidé dès le départ de verser chaque jour un huitième de la dose d'huile habituelle dans les lampes de la menorah, afin que la réserve d'huile journalière dure huit jours, même si elle ne s'allumait que partiellement chaque nuit. Or, il se trouve que ce huitième de dose a brûlé toute la nuit, chaque nuit, pendant huit nuits. Cette solution est intéressante car elle propose un miracle octuple. La principale difficulté réside dans le fait qu'en ne remplissant pas les vases de la menorah, ils ne remplissaient pas, semble-t-il, l'exigence

---

373 Le Beit Yossef explique ce délai de huit jours soit (a) parce qu'ils sont rituellement impurs pour le service du temple et ont besoin de sept jours pour être purifiés plus un jour de plus pour récolter et presser les olives, soit (b) parce qu'ils doivent envoyer de l'huile au loin, un voyage de quatre jours aller et quatre jours retour.

374 Une question se pose quant à la formulation de cette phrase. Le sujet de « elle alimentait la lampe sainte » est-il le flacon ou l'huile ? Si l'on suppose qu'il s'agit du flacon, le scénario le plus plausible serait le numéro deux ; or, ce scénario implique une durée de 7 jours au lieu de 8. Par conséquent, il faut supposer que « elle » désigne l'huile.

375 On ignore d'où le Beit Yossef tient ces informations. Un rabbin que j'ai interrogé m'a indiqué que deux des scénarios proposés proviendraient probablement du Ritva et du Tosefot R. Peretz.

légale, ou du moins traditionnelle, de ce rituel [376]. On reproche également à un acte aussi calculé d'avoir impliqué un manque de foi inhabituel (du moins le premier jour, avant la première manifestation du miracle). Une autre explication traditionnelle de ce premier scénario est que les kohanim ont divisé l'huile disponible en huit parts, espérant que chacune durerait miraculeusement toute la nuit ; mais le problème avec cette solution est qu'il n'est pas convenable, par principe, de s'en remettre délibérément aux miracles.[377]

2. Une autre solution proposée est que les kohanim aient versé toute l'huile dont ils disposaient le premier jour dans les coupes de la menorah, comme il se doit, et que (a) le miracle ait été que la cruche d'huile ne se soit pas vidée pendant qu'ils versaient l'huile, mais soit restée pleine tout le temps (comme dans le miracle d'Élisée mentionné dans 2 Rois 4:4), ou peut-être (b) que le niveau d'huile soit miraculeusement remonté pendant la nuit pour que la cruche soit de nouveau pleine au matin, ou peut-être (c) qu'elle se soit remplie entièrement le matin après que l'huile de la menorah se soit consumée, leur permettant ainsi de verser à nouveau de l'huile. Cela s'est reproduit le deuxième jour, le troisième, etc. – et ils ont ainsi pu faire brûler la menorah normalement pendant huit nuits. Cependant, la principale difficulté réside dans le fait que ce scénario n'implique que sept événements miraculeux : car soit le premier jour, soit le huitième jour doit être considéré comme non miraculeux [378]. Autrement dit, cette solution supposée ne résout pas le problème initial ! (Une réponse possible à cette objection serait de dire qu'il y a eu huit jours d'huile miraculeuse, et qu'une quantité suffisante d'huile a été laissée pour le neuvième jour – mais alors on pourrait se demander pourquoi un huitième miracle superflu a été accompli ?)
3. Une autre solution proposée est que les kohanim aient versé toute l'huile dont ils disposaient le premier jour dans les lampes de la menorah, et que le miracle ait été que (a) les flammes de la menorah n'aient pas du tout consumé l'huile, de sorte qu'une quantité suffisante d'huile était disponible dans la menorah le lendemain, ou peut-être (b) que le niveau d'huile soit remonté dans la menorah chaque matin lorsque toute l'huile de la nuit précédente était consumée. Cela s'est reproduit le lendemain, etc., de sorte que la menorah

---

376 Peut-être étaient-ils autorisés par la halakha à le faire, puisque le Beit Yossef ne critique pas cette pratique. L'obligation légale de remplir la menorah avant de l'allumer est peut-être une pratique rabbinique ( *derabbanan* ) et non biblique ( *deoraita* ). On m'a dit que le rituel de la menorah ne compte pas parmi les 613 *mitsvot* (commandements). Le passage de la Torah à ce sujet, à savoir Exode 27:20-21, est très bref et ne répond pas à ces questions. Voir aussi Maïmonide, Mishneh Torah, Avodah, Sacrifices quotidiens et supplémentaires, chapitre 3, loi 3, qui mentionne le nettoyage quotidien de la menorah. Ce point mérite d'être approfondi.

377 On m'a suggéré qu'ils ne remplissaient peut-être qu'une seule coupe de la menorah chaque soir, plutôt que de remplir partiellement les sept chaque jour. Cependant, après réflexion, cette hypothèse n'est pas plus plausible, car ils ne pourraient pas remplir complètement cette unique coupe chaque jour : un huitième d'huile par jour ne peut remplir un septième de la menorah (et cela est d'autant plus vrai si l'on tient compte de la lampe occidentale qui brûle en permanence – voir la note de bas de page à ce sujet !). Sans compter qu'allumer une seule branche de la menorah par soir ne serait probablement pas conforme à la halakha.

378 Si (a) la cruche ne se vidait pas lorsqu'on y versait l'huile, alors le miracle se produisait pendant les sept premiers jours, et non le huitième jour. Si (b) la cruche se vidait lorsqu'on la vidait et se remplissait miraculeusement pendant toute la nuit, le miracle se produisait également pendant les sept premières nuits, mais pas la huitième ; tandis que si (c) la cruche ne se remplissait miraculeusement que le matin, après que toute l'huile fut consumée, alors le miracle se produisait pendant les sept derniers jours, et non le premier jour.

ait pu être allumée pendant huit nuits comme requis [379]. Cette solution constitue un compromis entre les deux précédentes, en ce sens qu'elle suppose que l'exigence légale présumée d'une menorah pleine a été respectée chaque jour (contrairement au premier scénario) et que le miracle s'est réellement produit dans la menorah (contrairement au deuxième scénario, qui situe plutôt la production surnaturelle d'huile dans la cruche). Cependant, cette troisième solution présente la même difficulté majeure que la précédente, à savoir qu'elle n'implique que sept événements miraculeux – elle n'est donc pas une solution efficace au problème posé. Soit le premier jour, soit le huitième, doit être considéré comme non miraculeux, à moins d'accepter (comme un rabbin me l'a soutenu) que le huitième miracle consistait en l'arrêt opportun de la production miraculeuse d'huile !

En méditant sur ces choses, j'ai réalisé qu'il existe **une quatrième solution** , qui, à ma connaissance, [380]n'a été envisagée ni par le Beit Yossef ni par d'autres commentateurs – une solution plus logique que les trois qu'il a proposées. La voici :

4. Le premier jour, les kohanim **versèrent toute l'huile dont ils disposaient dans la menorah (comme l'exigeaient la loi et la tradition) et constatèrent le lendemain matin qu'un huitième seulement s'était consumé** . Ils éteignirent donc les flammes et laissèrent l'huile non brûlée (7/8 ) en place, la rallumant le soir. Le lendemain matin, ils constatèrent le même phénomène et répétèrent leur rituel. Et ainsi de suite, le jour suivant et le jour d'après, de sorte que l'huile initiale dura huit nuits ! Cette nouvelle solution ressemble à la première, en ce sens que la vitesse de combustion est huit fois moindre et qu'après la première nuit, les lampes restent allumées même si elles ne sont pas pleines d'huile. Cependant, elle est meilleure que la première car, pleins de foi, ils versèrent la quantité d'huile suffisante dans la menorah le premier jour et laissèrent ensuite *Hachem* (Dieu) agir miraculeusement pour la suite (en ralentissant la combustion). Il est à noter qu'un rituel leur était toujours demandé chaque jour (éteindre et rallumer les lampes). Et cette nouvelle solution est meilleure que les deuxième et troisième, car elle implique huit jours de miracle, et non seulement sept comme elles ; elle répond donc véritablement à la question initiale. C'est une solution si simple, évidente et élégante au problème qu'on se demande pourquoi les commentateurs précédents l'ont tant compliqué !

Cette quatrième solution me semble la plus plausible, admettant que le miracle des lumières de Hanoukka ait eu lieu. Mais une de mes connaissances, qui préfère rester anonyme, a suggéré *une cinquième solution* , qui ne suppose aucun miracle de ce genre, comme suit :

5. Il est possible que les kohanim aient utilisé *des mèches à combustion lente,* avec une dose quotidienne d'huile réduite à un huitième, comme dans le premier scénario, ou des lampes

---

379 J'imagine (a) que les lampes sont restées pleines d'huile toute la nuit pendant les sept premières nuits, plutôt que de supposer, comme on le fait habituellement, le miracle plus visible selon lequel (b) l'huile s'est consumée pendant la nuit puis s'est rallumée au matin. Quoi qu'il en soit, l'huile s'est consumée naturellement la huitième nuit et ne s'est pas rallumée le lendemain matin. Dans l'hypothèse (a), le miracle s'est produit tout au long de la nuit pendant chacune des sept premières nuits, tandis que dans l'hypothèse (b), le miracle s'est produit à la fin de chaque nuit (c'est-à-dire le matin), et donc sept miracles se sont produits du deuxième au huitième jour. Notons que dans le cas (a), les kohanim devaient éteindre les lampes le matin et les rallumer le soir, tandis que dans le cas (b), les lampes s'éteignaient naturellement et le service consistait seulement à les rallumer.

380 Je suppose que cette hypothèse est une *chidush* (innovation) – sinon, excusez mon ignorance et expliquez-moi !

pleines dès le départ, comme dans le quatrième scénario. Cette solution est ingénieuse, à condition que le raccourcissement des mèches fût possible d'un point de vue halakhique et physique (et qu'ils aient pu prédire avec précision la longueur de mèche nécessaire pour limiter la consommation d'huile). Cette hypothèse reconnaît que la consommation d'huile dépend non pas d'une, mais de deux variables : la quantité d'huile utilisée et le type ou la longueur de la mèche. Bien sûr, d'un point de vue religieux, cette solution est moins satisfaisante, car elle nie le principe miraculeux énoncé comme prémisse par le Talmud. Si l'on privilégie néanmoins cette explication naturaliste, il faut supposer que l'allumage des lumières de Hanoukka célèbre simplement le miracle de la victoire, évoqué dans nos prières tout au long de la fête.

Quoi qu'il en soit [381], je saisis cette occasion pour prier Hachem d'accomplir de nombreux miracles pour le peuple juif aujourd'hui, et en particulier de sauver Israël de ses nombreux faux amis, adversaires et ennemis, tant intérieurs qu'extérieurs. Écrit et diffusé pendant Hanoucca 5770.

*(Je remercie chaleureusement R. Mendel Pevzner pour sa récente conférence sur ce sujet, qui a ravivé mon intérêt pour celui-ci, et R. Yacov Holzman pour son aide précieuse dans la recherche et la traduction des sources pertinentes.)*

## Post-scriptum

En rédigeant le récit ci-dessus du miracle de Hanoucca, mon intention n'était pas de débattre de son historicité. Il s'agissait (comme toujours) avant tout d'enseigner la logique. Je souhaitais contribuer à la résolution d'un problème logique bien connu de la tradition juive, tout en restant dans le cadre des discussions talmudiques. La méthode consistait à visualiser aussi précisément que possible les trois solutions alternatives connues et à en examiner les conséquences, puis à chercher d'autres solutions possibles. C'est ainsi qu'est née la quatrième solution. Une cinquième solution, suggérée par une connaissance, sortait du cadre talmudique, mais constituait une explication scientifique tout à fait valable.

Suite à la lecture de cet article, une lectrice m'a écrit, suggérant que l'explication de la célébration de huit jours n'était autre qu'un désir des Maccabées de célébrer tardivement les fêtes de Souccot et de Shimini Chag Atzeret, qu'ils avaient manquées en raison de leurs combats. Elle a cité

---

381 Un dernier point à mentionner entre parenthèses. Après avoir écrit ce qui précède, j'ai découvert l'existence de la « lampe occidentale » qui (du moins selon certains avis) devait rester allumée en permanence (c'est-à-dire jour et nuit). Il s'agissait de l'une des branches de la menorah : soit celle située à l'ouest, soit celle du centre (selon l'orientation de la menorah ; voir Menachot 98b). Examinons brièvement les implications de ce facteur supplémentaire sur les différentes hypothèses abordées précédemment. Vraisemblablement, une cruche à huile comme celle trouvée par les kohanim contenait suffisamment d'huile pour une journée d'utilisation normale, donc également pour la lampe occidentale. Dans ce cas, selon la première solution, les kohanim ont simplement divisé l'huile en plusieurs portions, mais chaque portion (y compris celle destinée à la lampe occidentale) a miraculeusement rempli sa fonction habituelle pendant huit jours au lieu d'un seul ; plus précisément, la lampe continue recevait sa dose d'huile deux fois par jour, matin et soir. Dans la deuxième solution, la fiole à pétrole fournissait toujours miraculeusement l'huile nécessaire, y compris celle de la lampe occidentale. Dans la troisième solution, la pleine mesure d'huile était versée le premier matin dans la lampe à combustion continue, et au moment de l'office du soir, elle était miraculeusement encore pleine ou le niveau remontait. Dans la quatrième solution, la combustion de la lampe occidentale devait être miraculeusement plus lente que celle des autres, puisqu'elle devait brûler deux fois plus, c'est-à-dire jour et nuit.

comme preuve 2 Maccabées 10:6-8 : « Ils célébrèrent [la purification du sanctuaire] pendant huit jours avec allégresse, à la manière de la fête des Tabernacles, se souvenant que peu de temps auparavant, lors de cette même fête, ils erraient comme des bêtes sauvages dans les montagnes et les cavernes. Portant des bâtons ornés de lierre, de belles branches et des palmes, ils chantèrent des hymnes de reconnaissance à celui qui avait permis la purification de son lieu saint. Ils décrétèrent par ordonnance publique et par vote que toute la nation juive observerait ces jours chaque année. »

Mais à mon sens, cette affirmation ne contredit pas le récit talmudique. Cette année-là, ils ont célébré Souccot en retard, mais il est clair qu'ils n'avaient pas l'intention de déplacer définitivement cette fête biblique au 25 Kislev . Le dernier verset indique clairement qu'ils ont institué une nouvelle fête (Hanoucca) pour les années à venir, en souvenir de cet événement historique. Il n'est pas exclu, bien que cela ne soit pas mentionné ici, que l'un de leurs motifs ait été de nous rappeler le miracle relaté dans le Talmud, selon lequel une seule journée d'huile a suffi à alimenter la menorah pendant les huit premiers jours. Il est bien sûr toujours possible de douter de la réalité même d'un miracle. La foi est nécessaire pour y croire.

Il est vrai que les livres historiques des Maccabées ne mentionnent pas le miracle décrit des siècles plus tard dans le Talmud, ce qui est bien sûr suspect. En approfondissant la question, j'ai trouvé ce qui suit[382] : 1 Maccabées 1:21 nous apprend que la menorah avait été volée auparavant par Antiochus IV Épiphane : « Il entra avec arrogance dans le sanctuaire et prit l'autel d'or, la menorah pour la lampe et tous ses ustensiles. » Dans 1 Maccabées 4:49, nous apprenons qu'après que les Maccabées eurent purifié le temple, « ils firent de nouveaux vases sacrés et apportèrent dans le temple la menorah, l'autel des parfums et la table. » On peut supposer qu'une nouvelle menorah fut alors fabriquée ; cela dut prendre un certain temps. Dans 1 Maccabées 4:50, il est dit : « Alors ils brûlèrent de l'encens sur l'autel et allumèrent les lampes sur la menorah, et celles-ci éclairèrent le temple. » Ceci est confirmé dans 2 Maccabées 10:3 où ils « font sortir… des lumières ».[383]

La révolte juive contre la domination séleucide eut lieu entre 175 et 135 avant notre ère, environ un siècle et demi après la conquête de la Judée par les Grecs sous Alexandre le Grand. Après la mort de ce dernier, ses successeurs divisèrent l'empire en deux ; la partie séleucide, basée en Syrie, comprenait la Judée. Le Temple fut libéré en 165 avant notre ère, mais la guerre se poursuivit de nombreuses années. Le premier livre des Maccabées aurait été écrit peu après les événements qu'il relate, entre 135 et 63 avant notre ère, peut-être vers 100 avant notre ère, ce qui lui confère une autorité considérable. Il semble avoir été initialement écrit en hébreu par un Juif vivant en Terre sainte ; seule une traduction grecque nous est parvenue. Les rabbins ne l'ont pas inclus dans le canon juif, bien qu'il soit empreint de piété et de patriotisme, probablement parce qu'il semble avoir été écrit par un sadducéen. Le second livre des Maccabées aurait été écrit plus tard, au Ier siècle avant notre ère. Ce récit, datant d'avant notre ère et rédigé directement en grec par un Juif vivant en Égypte, semble être une version indirecte et remaniée des événements. Comparé au premier ouvrage, il s'apparente moins à un livre d'histoire qu'à un traité religieux. En résumé, il est moins fiable, mais conserve une certaine valeur historique.

---

382 Voir http://www.livius.org/te-tg/temple-treasure/menorah.html .

383 Il n'est fait mention nulle part dans ces ouvrages d'une seule fiole d'huile restante, ni du fait que l'huile qu'elle contenait aurait duré huit jours. On pourrait s'attendre à ce qu'un tel miracle soit relaté. Face à cette critique, un rabbin m'a un jour répondu que les miracles étaient si fréquents à cette époque qu'il n'était pas jugé nécessaire de les consigner. Cependant, on peut rétorquer : comment pouvait-il en être certain ? L'affirmer relève simplement de la foi.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas inconcevable que, malgré son érudition sur de nombreux sujets, le premier auteur n'ait pas eu connaissance du miracle des lumières rapporté plus tard par le Talmud. Et si cela est vrai pour le premier auteur, c'est d'autant plus vrai pour le second. En d'autres termes, la foi reste de mise concernant ce récit.

# Book 6. NON À LA SODOMIE

***« Non à Sodome »*** est un essai contre l'homosexualité, utilisant des arguments biologiques, psychologiques, spirituels, éthiques et politiques.

# 1. Relever le gant

Ceci est un essai contre l'homosexualité.

Franchement, le sujet de l'homosexualité me répugne profondément. Je préférerais l'ignorer complètement, pour ne pas en être influencé et pour ne pas y être associé aux yeux des autres. L'homosexualité existait déjà dans mon entourage quand j'étais plus jeune, mais c'était un sujet tabou. Aujourd'hui, les médias nous le rabâchent sans cesse, si bien qu'il ne se passe pratiquement pas un jour sans qu'on y prête attention, même si c'est parfois à contrecœur.

C'est comme si les homosexuels ne se contentaient pas d'être homosexuels, mais voulaient en plus imposer leur présence à tous. Ils sont agressifs sur les plans éthique et politique, exigeant que chacun les considère et les traite comme des personnes normales. Pire encore : ils veulent même que nous suivions tous leur voie et que nos enfants soient éduqués en conséquence.

Récemment, à Genève, en Suisse, ancienne capitale du calvinisme, une campagne publicitaire choquante a été lancée, officiellement pour inciter les homosexuels à utiliser des préservatifs [384]. De grandes affiches montrant des hommes nus jouant au hockey et des femmes nues [385]s'affrontant à l'épée ont été placardées dans toute la ville. Cette campagne sous-entend que de nombreux sportifs ont des relations homosexuelles dans les vestiaires (je ne sais pas si c'est courant), et il semblerait socialement responsable que les autorités sanitaires leur rappellent l'importance des précautions à prendre pour éviter les maladies.

Mais qu'en est-il de l'éducation des enfants qui voient de telles affiches ? Qu'en est-il de la sensibilité des âmes plus pures, qui n'envisageraient même pas de tels actes si on ne les leur racontait pas ? On ne peut que supposer que ces campagnes ne sont liées qu'en apparence à la santé publique ou qu'elles ciblent les homosexuels. Vu l'indifférence des annonceurs à la valeur de l'innocence sexuelle, il faut admettre que le véritable objectif de ces campagnes est de *promouvoir* l'homosexualité.

Ce philosophe a donc décidé d'analyser la question de l'homosexualité [386], afin que ces personnes ne puissent pas impunément mener leur révolution sexuelle. Elles se croient parvenues à leurs fins, tant sur le plan éthique que politique ; mais non, elles peuvent assurément être réfutées et vaincues. On peut les contester, non seulement émotionnellement, mais aussi par des moyens rationnels.

---

384 Genève organise d'ailleurs chaque année une fête appelée « Parade du Lac », durant laquelle quelque un demi-million de personnes (dont un grand nombre d'homosexuels présumés) dansent pendant des heures – souvent sous l'emprise de drogues – au son assourdissant de la « musique techno ».

385 Je ne vois pas le rapport avec les préservatifs. Peut-être sont-ils bisexuels.

386 J'aurais préféré ne pas me salir les mains en traitant de ce sujet, mais l'idée m'est venue qu'« on ne peut pas nettoyer un endroit sans soulever de poussière ».

Notre tâche principale est de comprendre la psychologie des homosexuels afin d'expliquer objectivement leur comportement, et surtout pourquoi ils ne devraient *pas* l'être (et comment ils pourraient changer). Nous devons démontrer de manière convaincante que ce comportement est anormal et néfaste, tant pour les individus concernés que pour la société dans son ensemble. Nous devons également examiner les arguments des défenseurs de l'homosexualité et en mettre en évidence les erreurs de raisonnement.

Il nous faut également examiner les moyens de propagande, sociaux, politiques et juridiques employés par les partisans de ce mouvement pour atteindre leur objectif de légitimation. Enfin, pour compléter cette analyse, il convient de réfléchir aux mesures à prendre pour contrer ces tendances récentes au sein de notre société.

L'homosexualité est passée, en l'espace d'une génération seulement, du statut d'activité interdite à celui de phénomène social répandu, voire de mode. C'est surprenant et consternant ; pourtant, nous nous rassurons en pensant que le changement social peut s'opérer tout aussi rapidement dans l'autre sens.

# 2. Définition des homosexuels

Commençons par clarifier et définir certains termes. Veuillez excuser le langage parfois cru employé ici.

Concernant les termes « sexe » et « genre » : ils signifient bien sûr la même chose – ils désignent tous deux la distinction entre hommes et femmes. Cependant, le terme plus courant « sexe » peut parfois, dans le contexte d'une discussion comme celle-ci, être confondu avec l'acte sexuel lui-même – c'est pourquoi le terme « genre » (qui, jusqu'à récemment, n'était utilisé que par les grammairiens) semble souvent préférable.

Les hommes et les femmes se distinguent physiquement, mentalement et comportementalement. Leur anatomie (organes sexuels, hormones, morphologie, traits du visage) et leur patrimoine génétique (chromosomes sexuels) diffèrent sensiblement, de même que leurs sentiments, pensées, attitudes et caractères, et leurs comportements. Il pourrait également exister des différences spirituelles entre les sexes (voire des différences sexuelles entre les âmes).

Ainsi, le genre est un ensemble complexe de facteurs, dont certains sont évidents, tandis que d'autres sont plus difficiles à définir précisément. Il est pourtant assez étonnant de constater à quelle vitesse, dans la grande majorité des cas, nous sommes capables de distinguer un homme d'une femme d'un simple coup d'œil (même si parfois notre première impression est erronée ou incertaine).[387]

---

387 Il convient de noter, bien que cela soit extrêmement rare, qu'il existe des cas limites difficiles à classer. Par exemple, les personnes possédant à la fois des organes sexuels masculins et féminins (hermaphrodites). D'après mes lectures, ces personnes sont généralement perçues comme majoritairement masculines ou féminines, que ce soit en raison de leur patrimoine génétique, de leur équilibre hormonal, de leur psychologie ou d'autres facteurs (ou combinaisons de facteurs). Ces personnes posent certes (très occasionnellement) un problème complexe d'éthique sexuelle ; mais compte tenu des nombreux paramètres en jeu, ce problème ne peut être résolu qu'au cas par cas (c'est-à-dire par casuistique, en s'appuyant sur des intuitions *empiriques* ).

Une autre difficulté, qui survient dans des cas exceptionnels, réside dans la discordance entre génotype et phénotype, c'est-à-dire entre l'identité sexuelle génétique d'une personne (XX ou XY) et sa morphologie sexuelle (organe sexuel masculin ou féminin). Une personne génétiquement masculine possédant un organe sexuel féminin doit-elle être considérée comme une femme, compte tenu de son apparence superficielle, ou comme un homme « réellement » masculin ? De même, comment qualifier une personne génétiquement féminine possédant un organe sexuel masculin ? Difficile à dire. Il est important de noter que ces troubles sont mortels, principalement en raison d'anomalies génétiques ; de plus, ces personnes sont stériles. La question épineuse qui se pose ici, d'un point de vue éthique, est la suivante : les relations sexuelles entre un homme normal et une femme « douteuse », ou entre une femme normale et un homme « douteux », doivent-elles être considérées comme homosexuelles ou hétérosexuelles ? Une réponse humaine semblerait être : se fier aux apparences physiques ; mais de nombreux hétérosexuels scrupuleux préféreraient sans doute prévenir toute ambiguïté en demandant à leur partenaire de se soumettre à un test génétique.

De manière générale, l'hétérosexualité désigne les relations sexuelles entre personnes de sexes différents – c'est-à-dire un homme et une femme –, tandis que l'homosexualité désigne les relations sexuelles entre deux (ou plusieurs) personnes du même sexe – c'est-à-dire entre deux hommes ou deux femmes.

L'hétérosexualité et l'homosexualité se distinguent par la nature des relations sexuelles qu'elles impliquent. Cependant, les relations sexuelles étant occasionnelles, comment définir « un hétérosexuel » ou « un homosexuel » ? Puisque notre propos porte sur l'homosexualité et non sur l'hétérosexualité, nous proposons la définition suivante.

Une personne hétérosexuelle est une personne qui, lorsqu'elle a des rapports sexuels, le fait toujours *exclusivement* avec une personne du sexe opposé (c'est-à-dire jamais avec une personne du même sexe). Une personne homosexuelle est une personne qui a occasionnellement des rapports sexuels avec une personne du même sexe (qu'elle ait ou non également occasionnellement des rapports sexuels avec une personne du sexe opposé).

Ainsi, selon nos définitions, une personne bisexuelle, homme ou femme ayant des relations sexuelles occasionnellement avec des hommes et occasionnellement avec des femmes, ou avec les deux à la fois, est homosexuelle. Autrement dit, qu'une personne ait des relations sexuelles exclusivement avec des personnes du même sexe (homosexuel·le exclusif·ve) ou parfois avec des personnes du sexe opposé (bisexuel·le), cette personne est, dans le cadre de cette étude, qualifiée d'« homosexuelle ».

Il est important de souligner ces distinctions, car les défenseurs de l'homosexualité utilisent souvent habilement la bisexualité pour brouiller les frontières avec l'hétérosexualité dans l'esprit du public. Un jargon vague est employé pour semer la confusion.

Il est clair qu'une personne ne peut être qualifiée d'homosexuelle que si elle a des relations sexuelles avec une personne du même sexe *en toute connaissance de cause et de son plein gré* . Si elle ignorait que son partenaire sexuel était travesti ou transgenre [388], ou si l'acte sexuel a eu lieu sous la contrainte ou avant qu'elle n'ait atteint la maturité nécessaire pour comprendre ce qui se passait, alors elle n'est manifestement pas homosexuelle, mais simplement victime de manipulation ou de viol.

On peut se demander si une personne ayant eu des relations homosexuelles (une ou plusieurs fois) par le passé (récent ou ancien) doit être qualifiée d'homosexuelle. La réponse logique serait : oui, à moins que cette personne n'ait sincèrement regretté ses actes passés et pris la résolution de ne jamais les répéter. Car un ancien homosexuel non repenti est certainement plus susceptible de retomber dans l'homosexualité qu'une personne hétérosexuelle. Seul un ancien homosexuel repenti peut être légitimement qualifié d'ex-homosexuel.

Certaines personnes, bien sûr, ne sont ni hétérosexuelles ni homosexuelles. Elles peuvent n'avoir aucune relation sexuelle (par abstinence volontaire ou involontaire, pour diverses raisons).

---

388 Lorsqu'on aborde la question de la transsexualité, il convient de distinguer deux cas. Si une personne naît avec une condition intersexuée, comme un hermaphrodite ou une personne dont le génotype et le phénotype sexuels sont incompatibles, il semblerait biologiquement et médicalement éthique de l'autoriser légalement à bénéficier d'un traitement physique correctif. Mais cela diffère fondamentalement du cas d'une personne au corps normal qui change *volontairement* de sexe ; car dans ce cas, aucune justification biologique ou hygiénique ne saurait justifier une intervention chirurgicale.

Certains hétérosexuels, homosexuels et personnes sans partenaire sexuel s'adonnent parfois à des activités ressemblant à l'acte sexuel en solitaire, c'est-à-dire en se masturbant [389].

Ceci nous amène à la question suivante : que signifient les expressions « relations sexuelles » ou « avoir des rapports sexuels » dans les définitions précédentes ? Il s'agit ici principalement de relations *physiques. actes ou événements* produisant des sensations sexuelles chez une ou plusieurs des personnes impliquées.

Une simple caresse sur le bras, un baiser sur la joue ou une douce étreinte peuvent-ils être qualifiés d'« acte sexuel » ? La réponse est, bien sûr, parfois : oui. C'est le cas lorsque ces gestes, en apparence non sexuels, suscitent des sensations sexuelles, aussi vagues soient-elles, chez au moins l'une des personnes concernées. Même un sourire séducteur, une intonation ou un parfum peuvent, dans cette perspective, être perçus comme des phénomènes à connotation sexuelle. Pour juger de la nature d'une action volontaire, il est essentiel de s'intéresser à son *intention* . Un sourire ou une caresse sans intention sexuelle ne saurait être comparé à une action à connotation sexuelle. Mais de tels cas ne représentent qu'une exception parmi un large éventail de possibilités.

À l'autre extrémité de ce continuum, on trouve une multitude d'actes sexuels impliquant l'utilisation active *des organes sexuels* des personnes concernées. Autrement dit, lorsqu'un organe sexuel est effectivement touché par une partie du corps du partenaire. Entre ces deux extrêmes, il existe une infinité d'actes ou d'événements possibles, plus ou moins explicites sur le plan sexuel.

Cette infinité de variétés d'activités sexuelles et de degrés de sexualité ne doit cependant pas détourner notre attention de la question centrale qui la définit : l'acte physique ou le phénomène concerné, qu'il soit exécuté « légèrement » ou « grossièrement », produit-il ou non des *sensations sexuelles* ?

Il convient de faire ici une remarque phénoménologique concernant la nature variable des sensations sexuelles. Chaque acte sexuel suscite un type particulier de sensations – ces sensations ne sont manifestement pas identiques. Les sensations éprouvées lors de rapports hétérosexuels diffèrent les unes des autres, et sans doute de la plupart de celles ressenties lors de rapports homosexuels ou de la masturbation. Cela signifie que les homosexuels ne sont pas attirés par n'importe quelle sensation sexuelle, mais précisément par les sensations particulières que suscitent en eux les actes, les perceptions ou les fantasmes homosexuels.

---

389 Certaines personnes vont jusqu'à avoir des relations sexuelles avec des animaux d'autres espèces (bestialité ou zoophilie). Heureusement, ce phénomène semble extrêmement rare, mais il y a eu des époques et des lieux où il était plus répandu (et il pourrait bien se propager à nouveau, si l'on en juge par les tendances actuelles sur Internet). Dans le contexte actuel, on pourrait le considérer comme une forme extrême de masturbation (bien que ce soit bien plus que cela, évidemment).

# 3. tendances homosexuelles

Comme chacun sait, les sensations sexuelles ne sont pas uniquement produites par divers contacts physiques, mouvements, pressions, températures, images, sons, odeurs et goûts ; elles peuvent être suscitées par la simple pensée. Les actes et les paroles ne représentent que la partie émergée de l'iceberg de la sexualité. Les fantasmes et les désirs peuvent tout aussi bien produire des sensations sexuelles.

En effet, la plupart des sensations sexuelles (mais pas toutes) apparemment provoquées par des phénomènes physiques résultent en réalité de pensées intermédiaires. Ce sont généralement les pensées qui génèrent ces sensations, en attribuant une valeur sexuelle aux phénomènes physiques (par exemple, un baiser ou une odeur). À cet égard, il convient de noter que les phénomènes physiques de la pornographie (magazines, vidéos) ne provoquent pas directement de sensations sexuelles, mais en stimulant des pensées et des actions qui, à leur tour, engendrent ces sensations.

Dès lors, une question se pose : comment classer les personnes hétérosexuelles ou sans partenaire sexuel, mais dont les pensées – c'est-à-dire leurs fantasmes et désirs sexuels – sont dirigés (occasionnellement ou exclusivement) vers des personnes du même sexe ? La réponse est simple : dans la mesure où ces personnes éprouvent des sensations sexuelles réelles dirigées vers des personnes du même sexe, leur « orientation sexuelle » peut être considérée comme homosexuelle.

Il est important de noter que ce ne sont pas les pensées elles-mêmes qui déterminent l'orientation sexuelle. Par exemple, nous sommes ici (en train d'écrire ou de lire cet essai) à réfléchir à l'homosexualité, mais si cette réflexion ne provoque aucune réaction sexuelle chez nous, nous ne sommes pas homosexuels. En revanche, si la simple pensée de l'homosexualité suscite chez une personne des sentiments de désir ou de plaisir physique, cela pose problème.

Même alors, de tels sentiments pourraient n'être dus qu'à la perversité inhérente à l'esprit, à sa propension à flirter avec la contradiction. La crainte d'éprouver des réactions homosexuelles peut, à elle seule, provoquer des sensations sexuelles, car l'attention du sujet est attirée avec prudence vers la localisation corporelle de ces sensations, à la recherche de telles sensations. Autrement dit, le doute de soi peut générer des sensations d'essai semblables à celles redoutées.

Néanmoins, mis à part ces distorsions passagères de la réalité, une personne peut éprouver des sensations sexuelles évidentes et durables en présence de personnes du même sexe, même sans avoir jamais eu de relations homosexuelles. On peut alors dire qu'elle a *des tendances homosexuelles* , sans pour autant être homosexuelle.

Il serait injuste de qualifier cette personne d'homosexuelle, tout simplement, puisqu'elle ne pratique pas d'actes homosexuels. Toutefois, il convient d'établir une distinction supplémentaire entre deux types de personnes présentant des tendances homosexuelles : celles qui *résistent* à ces tendances et celles qui y *cèdent* .

Il est clair qu'une personne présentant des tendances homosexuelles apparentes, mais dont la volonté n'est pas influencée par celles-ci, ni dans l'imagination ni dans les actes, n'est pas comparable à une personne qui flirte mentalement avec ces tendances sans pour autant les mettre en pratique. Dans le premier cas, la personne qui éprouve un désir homosexuel apparent le considère comme involontaire et ne s'y identifie pas ; au contraire, elle cherche à s'en débarrasser. Tandis que dans le second cas, ce désir est toléré, voire apprécié, de sorte qu'il est en réalité volontaire [390].

Bien que les deux individus éprouvent des sensations corporelles similaires liées à l'homosexualité et s'abstiennent de tout acte physique correspondant, l'un reste mentalement détaché, tandis que l'autre est mentalement complice. Une distinction morale entre eux se justifie pleinement : le premier est en réalité innocent, le second en réalité coupable, de la responsabilité de ces réactions viscérales. Certes, ces inclinations corporelles peuvent être dues à des pensées, des paroles ou des actes passés teintés d'homosexualité ; mais dans un cas, le passé est atténué par le présent, tandis que dans l'autre, il est aggravé.

Ceci est dit incidemment, afin d'aider les personnes présentant des tendances homosexuelles apparentes et souhaitant s'en libérer. La méthode recommandée est la même que pour toute particularité psychologique : développer une conscience franche des sensations ressenties ; puis, une conscience de leurs sources potentielles dans les pensées, les paroles et les actes incontrôlés ; puis, progressivement, par des pensées, des paroles et des actes plus conscients, reprendre le contrôle de son psychisme et de son corps. Il s'agit essentiellement d'une méthode méditative – et donc d'une thérapie naturelle, profonde, puissante et durable.

Dans ce contexte, je tiens à souligner la malhonnêteté intellectuelle des défenseurs de l'homosexualité. Ils emploient délibérément des termes génériques comme « attirance pour le même sexe », englobant des actes allant de la sodomie pure et simple à de vagues sentiments homosexuels encore inassouvis, afin de *masquer* les profondes différences psychologiques et morales qui existent au sein de ce vaste spectre. L'objectif et l'effet de ce vocabulaire en apparence neutre sont de faire passer l'homosexualité assumée pour aussi anodine qu'une simple attirance homosexuelle, ou cette dernière pour aussi affirmée que la première. De plus, cela laisse entendre aux personnes indécises que, puisqu'elles sont de toute façon considérées comme équivalentes, autant concrétiser leurs désirs.

---

390 Ces sentiments ne se traduisent pas en actes par simple manque d'opportunités, ou peut-être par simple timidité (peur de la désapprobation sociale), et non par un quelconque rejet moral.

# 4. Le rôle biologique du sexe

Les défenseurs de l'homosexualité affirment qu'elle est « naturelle », arguant que certains singes la pratiquent [391]. Cet argument est-il valable ? Ces personnes sont-elles elles-mêmes des singes ? Ou bien ces singes sont-ils leurs guides spirituels ? Veulent-ils dire que, parce que certains singes sont pédophiles, les humains devraient l'être aussi[392] ? Plus concrètement : pourrait-on affirmer que, parce que certains tuent, nous devrions tous faire de même ? Évidemment non ! L'éthique ne se fonde jamais sur ce que les gens (ou les animaux qui leur sont inférieurs) font ou ne font pas ; elle se fonde sur ce qu'ils devraient ou ne devraient pas faire, en tant qu'êtres rationnels et dotés de volonté.

Puisque la question de l'homosexualité concerne la sexualité, il convient d'aborder son analyse en considérant le rôle biologique du sexe. L'activité sexuelle hétérosexuelle vise avant tout la *reproduction* , afin de perpétuer l'espèce. Cela est évident et indéniable lorsqu'on considère notre anatomie et notre comportement. L'homme pénètre la femme ; il éjacule du sperme qui (généralement) féconde son ovule ; il en résulte la naissance d'un nouvel être humain.

Si l'acte sexuel n'avait pour seul but que le plaisir, le réconfort ou l'amour, nous aurions peut-être les mêmes organes sexuels, mais ceux-ci n'auraient pas servi à la transmission du matériel génétique. Ces caractéristiques de notre système reproducteur seraient absentes. La transmission des gènes est manifestement la fonction principale de nos organes sexuels, et toute valeur ajoutée supposée du sexe – comme moyen d'accéder au plaisir érotique, au réconfort ou à l'amour – ne peut être qu'accessoire.

---

391 Ils citent également l'exemple des escargots hermaphrodites. Mais dans ce cas précis, les différences physiologiques avec les humains sont si marquées que l'argument ne mérite même pas d'être examiné. Ces escargots « de même sexe » sont naturellement conçus pour se reproduire ensemble, contrairement aux homosexuels humains. C'est aussi absurde que de prétendre que les hommes peuvent ou devraient disperser leur semence au sol, puisque les arbres le font ! Alors que les graines d'arbres peuvent germer et donner naissance à de nouveaux arbres, il n'en va pas de même pour le sperme humain.

392 Il convient de préciser que la pratique de l'homosexualité chez certains singes bonono n'implique pas que cette pratique soit naturelle et normale, même pour cette espèce d'anthropoïde. En effet, admettant que ces animaux appartiennent à une espèce supérieure (et qu'ils sont génétiquement, anatomiquement et sur l'échelle de l'évolution très proches des humains), on peut affirmer sans risque qu'ils possèdent un haut degré de volonté (presque aussi élevé que celui des humains, à ceci près que leurs capacités cognitives sont manifestement moins rationnelles). Dans ce cas, il est pertinent de considérer que les singes bonono font des choix libres et sont donc soumis à des considérations non verbales de bien et de mal. Le fait que l'homosexualité soit un phénomène donné chez cette espèce ne nous renseigne pas sur la conscience qu'ont les singes bonono de « mal agir » lorsqu'ils se livrent à de tels actes (ni sur la possibilité que d'autres membres de leur espèce les jugent répréhensibles). Ainsi, l'argument avancé pour justifier de tels actes chez les humains, en se référant au comportement de certains singes, n'est qu'un prétexte pour éluder la question.

Une autre observation biologique importante est que nous avons un *instinct ou une pulsion* sexuelle très forte. Autrement dit, nous ressentons fréquemment des sensations intenses au niveau de nos organes sexuels, ainsi que dans d'autres parties de notre corps et de notre esprit, qui nous incitent à avoir des rapports sexuels. Il ne s'agit pas d'un choix occasionnel et libre, fait par simple plaisir ; non, notre corps et notre esprit sont programmés pour nous pousser à avoir des rapports sexuels fréquemment, voire aussi souvent que possible.

On comprend aisément la raison d'être d'un tel conatus. Sa fonction biologique est d'encourager des accouplements réels et fréquents, suivis de la reproduction, afin d'assurer la pérennité de l'espèce.

Le plaisir physique sexuel doit être envisagé dans ce contexte : il vise à nous attirer et à nous inciter à l'acte sexuel. Sans cette récompense de plaisir, nous serions moins enclins à avoir des rapports sexuels ; et s'il ne nous promettait que de la douleur, nous l'éviterions complètement. Le même raisonnement s'applique aux autres motivations souvent invoquées pour les relations sexuelles : le réconfort psychologique qu'elles procurent ou l'opportunité qu'elles offrent de créer des liens (c'est-à-dire de l'amour) entre les êtres humains. Ce sont là des plaisirs mentaux, voire spirituels, qui, de la même manière, nous encouragent et nous récompensent pour l'activité sexuelle.

De plus, il est biologiquement avantageux pour les couples de rester ensemble après leurs rapports sexuels, car cela garantit que les enfants qu'ils mettront au monde seront pris en charge, c'est-à-dire que cela maximise les chances de survie de l'espèce.

De telles considérations biologiques nous permettent de conclure aisément que l'orientation sexuelle inscrite en nous par la nature est nécessairement hétérosexuelle. Notre tendance naturelle est hétérosexuelle, que l'on soit homme ou femme. Cela ressort clairement de l'anatomie de nos organes sexuels et de nos pulsions émotionnelles, ainsi que de l'explication scientifique de leur rôle biologique.

Il convient de noter que cette conclusion ne repose pas uniquement sur des statistiques, c'est-à-dire sur le dénombrement de la proportion d'êtres humains hétérosexuels, bien que l'on puisse également faire appel aux statistiques pour confirmer que la plupart des gens ont cette orientation.

# 5. Sexe non reproductif

Personne ne nie l'existence des homosexuels, mais leur présence au sein de la population ne prouve en rien que ce comportement soit naturel ou normal. Les défenseurs de l'homosexualité présentent parfois des statistiques (certains affirmant que 15 à 20 % de la population serait ouvertement ou secrètement homosexuelle), mais un tel argument ne saurait démontrer la normalité ou le caractère naturel de l'homosexualité.

Les êtres humains possèdent le libre arbitre – leur comportement est donc sujet à une évaluation « éthique » et ne peut être considéré comme une donnée « déterministe » (comme le comportement de la matière inanimée, des plantes ou des formes inférieures de la vie animale).

Conscients de cette faiblesse de l'argument statistique, les partisans de l'homosexualité affirment ensuite que, s'il est vrai que la sexualité est apparue à l'origine à des fins de reproduction et de survie de l'espèce, les êtres humains, en tant qu'animaux supérieurs dotés de libre arbitre, peuvent volontairement faire l'impasse sur l'aspect reproductif du sexe et se concentrer exclusivement sur les aspects sensuels ou émotionnels adjacents (que l'on peut qualifier d'hédonistes ou d'eudémonistes).

De même que notre culture accepte que les rapports hétérosexuels n'aient pas nécessairement pour but la reproduction, les rapports homosexuels (qui ne sont jamais destinés à la reproduction) sont, selon eux, légitimes. Dans cette perspective, la distinction entre homme et femme est sans importance, et toute combinaison de partenaires semblerait acceptable.

De plus, selon eux, ces pratiques sexuelles non reproductives ont une valeur biologique, dans la mesure où elles facilitent la vie des individus, la rendant plus agréable, plus confortable et plus affectueuse. Ils demandent : où est le problème ? Tant que personne n’est lésé, quelles objections les moralistes peuvent-ils bien soulever ?

En effet, affirment-ils, tant que les homosexuels sont épanouis, ils peuvent être des membres utiles de la société. Ils citent des homosexuels qui ont marqué l'histoire : Alexandre le Grand, Léonard de Vinci, etc. Et il existe de nombreux exemples actuels d'homosexuels qui sont (du moins en apparence) bien intégrés socialement.[393]

Il est possible et nécessaire de répondre à de tels arguments. La première erreur à relever est l'équivalence morale implicite entre les rapports hétérosexuels non procréatifs et les rapports homosexuels.

---

393 Bien sûr, cela ne nous apprend rien, car la réussite extérieure n'est pas une preuve d'équilibre et de paix intérieure. Comment Alexandre ou Léonard se sentaient-ils et se comportaient-ils intérieurement après un certain temps ? De plus, comment vivaient-ils leur homosexualité juste avant leur mort ? Étaient-ils fiers et épanouis, ou honteux et aigris ? Si les jugements moraux reposent sur des données partielles, ils risquent d'être biaisés ; il est important de considérer la situation dans son ensemble et sur la durée, afin d'évaluer correctement les circonstances.

Comme nous l'avons vu précédemment, les aspects sensuels et émotionnels de la sexualité se justifient biologiquement par la reproduction et la survie de la descendance. La nature a programmé le désir sexuel en nous, nous incitant à nous reproduire et à rester auprès de notre partenaire afin d'élever les enfants issus de cette reproduction.

Ce désir hétérosexuel est légitime même lorsqu'il n'est pas consciemment orienté vers la reproduction, ou même lorsqu'il vise consciemment à éviter la reproduction (par exemple par l'utilisation de préservatifs ou de pilules), car il peut toujours (et c'est très souvent le cas, que ce soit accidentellement ou, plus souvent encore, par un attachement croissant) mener à la reproduction et à une vie familiale ultérieure.

En revanche, les quêtes sensuelles et émotionnelles homosexuelles sont dépourvues de toute justification, car elles sont intrinsèquement stériles et incohérentes. Ce sont des quêtes égocentriques sans aucune qualité rédemptrice comparable aux activités sexuelles hétérosexuelles. Leur seul but est la gratification physique ou émotionnelle ; elles sont radicalement déconnectées de tout fondement biologique.

C’est pourquoi il est juste d’affirmer que l’homosexualité n’est pas une orientation sexuelle *naturelle* , mais une orientation intrinsèquement *déviante* , c’est-à-dire qui a perdu de vue son but premier et s’est détournée vers des objets accessoires (en l’occurrence, les personnes du même sexe). C’est comme si l’on donnait un stylo à un singe et qu’il s’en servait pour se gratter le derrière. Les relations homosexuelles sont en réalité une parodie de la sexualité, une sorte de jeu de rôle désorienté.

Le discours précédent ne doit pas être interprété comme une injonction à avoir des rapports hétérosexuels à chaque occasion [394]afin de procréer le plus grand nombre possible. On peut certes y voir le dessein naturel ; mais n'oublions pas que la nature s'appuie sur les probabilités pour atteindre ses fins. L'idée est simplement que, pour aborder la question de la sexualité, il est indispensable d'en comprendre d'abord la signification naturelle. Sans cette analyse préalable, il est impossible de saisir pourquoi l'homosexualité est contre nature, voire contraire à la nature.

Il est vrai qu'aujourd'hui, il est possible – ou le sera très prochainement – pour les homosexuels d'avoir des enfants grâce à diverses interventions médicales. Mais cela soulève des questions éthiques essentielles : a-t-on sérieusement pris en compte la psychologie et le bonheur des enfants issus de telles unions contre nature ? Peut-on imaginer un sort pire ? Quelle est la viabilité à long terme de ces « familles » artificielles ? Quel genre d'êtres humains pervertis engendreraient-elles ? Tout être humain n'a-t-il pas le droit de naître dans des conditions naturelles et de grandir avec une chance raisonnable de mener une vie normale ?

Des questions similaires peuvent bien sûr être posées concernant l'adoption d'enfants par des couples homosexuels. Il est assurément criminel de bafouer les droits et les intérêts des enfants à naître ou des orphelins, par simple désir de tolérance envers les homosexuels et de les traiter comme des êtres humains « ordinaires ». L'égoïsme de ceux qui professent de telles opinions, leur

---

394 Avec un seul partenaire ou avec tous les partenaires disponibles, de sexe opposé. En réalité, la nature semble préférer que les humains restent fidèles à un seul partenaire (ou à un seul à la fois), car cela tend à assurer la descendance. Mais même si une personne a de nombreux partenaires sexuels au cours de sa vie, il ne s'ensuit pas que la promiscuité totale soit souhaitable. Notre nature nous rend quelque peu sélectifs, de sorte que certains partenaires nous paraissent plus attirants que d'autres. Il s'agit certes souvent de pure vanité, mais aussi souvent d'un choix instinctif visant à obtenir la meilleure combinaison génétique pour sa lignée.

volonté de sacrifier des enfants pour se donner des airs de tolérance et d'humanité, mérite réflexion.

# 6. Déviance et souffrance

Deuxièmement, puisque les homosexuels possèdent des organes sexuels similaires et non complémentaires, la nature de leur activité sexuelle n'est pas exactement comparable à celle des hétérosexuels. Certes, certaines pratiques des deux groupes se ressemblent : par exemple, la masturbation mutuelle, le sexe oral et le sexe anal sont possibles dans les deux cas. Mais ce sont précisément ces pratiques qui ne sont *pas* biologiquement justifiées !

Lorsqu'un homme perd son sperme suite à des activités extraconjugales, que sa partenaire soit un homme ou une femme, il ne peut non seulement pas avoir de rapport sexuel normal (théoriquement fécondant), mais il se rend également physiquement incapable de procréer (au moins temporairement, par perte d'érection et de sperme). Par conséquent, de telles activités sont à éviter pour des raisons biologiques.

De plus – et cela vaut également pour une femme –, en détournant ses désirs naturels vers des objets non naturels, une personne hétérosexuelle ou homosexuelle s'inhibe progressivement (par habitude) psychologiquement pour les exigences d'une vie sexuelle hétérosexuelle épanouie. Même si une personne est initialement bisexuelle, les comportements homosexuels finissent par avoir des conséquences néfastes et l'éloigner définitivement de toute activité hétérosexuelle.

On pourrait certes arguer que les homosexuels rendent service à l'humanité en *ne* se reproduisant pas. Face à l'explosion démographique mondiale, avec toutes ses conséquences néfastes sur notre bien-être économique et social, et la destruction continue de l'environnement qu'elle engendre, ne pas procréer pourrait être considéré comme un service public. C'est peut-être l'idée des responsables de la santé publique qui encouragent de telles pratiques ; mais cette idée est-elle bienveillante ?

On pourrait également avancer que, par leur incapacité à se reproduire, les homosexuels se placent volontairement hors de la catégorie des individus aptes à survivre (selon la théorie darwinienne de la « survie du plus apte »). Autrement dit, leur désorientation sexuelle peut être perçue biologiquement comme l'expression d'une inaptitude intrinsèque à ce monde, ce qui entraîne leur élimination par « sélection naturelle » .

Passons maintenant à une analyse plus psychologique et soulevons une troisième objection à l'argumentation des partisans de l'homosexualité. Ils affirment que l'homosexualité rend certaines personnes heureuses, ou du moins « gaies » (c'est-à-dire joyeuses et pleines de plaisir, caractérisées par *la joie de vivre* ). Si cela était vrai, cela pourrait constituer un argument biologique en faveur de l'homosexualité, outre la reproduction. Mais est-ce vrai ? On peut en douter fortement [395].

---

395 Mes observations des homosexuels, hommes et femmes, que j'ai rencontrés par hasard au fil des ans, m'ont laissé l'impression qu'ils sont très immatures, d'une manière fondamentalement tragique ; et un sentiment de profonde décadence les entoure, comme si leur monde était un endroit triste et morne. Toute

Cela peut sembler vrai pour certaines personnes à court terme, mais tout porte à croire que ces apparences sont trompeuses et que, tôt ou tard, la personne concernée en subira de douloureuses conséquences. Pour la plupart des homosexuels, ces conséquences négatives ne tardent manifestement pas à se manifester. Et même lorsque l'homosexuel affiche une façade courageuse et « gay » (par souci de justification), il ou elle n'ignore rien de la douleur et de la souffrance qu'il endure intérieurement.

Cela reste vrai même dans la société occidentale actuelle, qui autorise et défend l'homosexualité, et pas seulement dans les sociétés plus traditionnelles qui l'interdisent et la persécutent. Car il ne faut pas croire que le malheur personnel de l'homosexuel provienne du rejet social ; il provient plutôt du fait que l'homosexualité va à contre-courant. Étant contre nature, tant psychologiquement que physiquement, elle est vouée à engendrer la souffrance (c'est-à-dire une souffrance plus grande que celle engendrée par l'hétérosexualité).[396]

L'utilisation du mot « gay » (et d'ailleurs de « fierté ») n'est manifestement qu'un stratagème publicitaire, une démonstration de bravade (une imposture). Il est regrettable que la langue anglaise, depuis que ce mot a été détourné par les homosexuels, ait perdu un terme précieux (devenu impossible à employer sans évoquer sa nouvelle connotation homosexuelle). Les linguistes savent bien que les mots sont souvent utilisés avec le sens exactement inverse de leur sens originel [397].

---

leur gaieté de façade me semble un vernis nerveux. Lorsqu'ils ont l'occasion d'être eux-mêmes en public, ils font preuve d'une grossièreté et d'une vulgarité profondes (ce qui n'est pas surprenant, compte tenu de leurs pensées et de leurs actes impurs).

396 Même si les jeunes homosexuels peuvent paraître, dans un premier temps, sans histoire et normaux, ils éprouveront inévitablement, avec le temps, de la honte, de la culpabilité et d'autres conséquences néfastes de leurs pensées et actes déviants. C'est une loi naturelle, qui s'applique tout autant aux jeunes hétérosexuels qui choisissent une vie dissolue. Le mode de vie d'une personne finit même par se lire sur son visage et dans son langage corporel : *Le Portrait de Dorian Gray* illustre parfaitement cette observation courante faite par un homosexuel célèbre (Oscar Wilde).

397 Par exemple, le verbe « sanctionner » peut signifier autoriser ou punir. Il est à noter que non seulement le mot « gay » a été détourné de son sens premier, mais aussi le mot « fierté ». Ce dernier vise, bien sûr, à exprimer la fierté des homosexuels quant à leur identité (plutôt que la honte, comme certains le pensent). Or, l'expression « fierté gay », appliquée aux manifestations de rue d'homosexuels, utilise le terme « fierté » au sens où on le trouve dans « fierté des lions » (désignant un groupe social de lions, les rois de la jungle). Cette dernière utilisation constitue également un détournement lexical qui en pervertit et en altère durablement le sens originel.

# 7. Quelques causes probables

L'homosexualité se cache derrière une incapacité fondamentale à appréhender correctement la sexualité. Bien avant l'apparition d'un « problème d'identité », l'homosexuel est simplement *un hétérosexuel qui a échoué* . Autrement dit, chacun (selon son genre, bien sûr) est naturellement doté des mêmes sensations physiques (celles qui animent la sexualité), mais certains n'arrivent pas à identifier correctement l'orientation de ces sensations, ou n'essaient pas de satisfaire pleinement leurs besoins.

Certaines personnes deviennent homosexuelles à la suite d'abus sexuels subis durant leur enfance ou leur adolescence, commis par des enfants plus âgés ou des adultes. Elles se sentent irrémédiablement marquées et incapables d'agir par ces expériences précoces, et éprouvent par conséquent une honte ou une peur constante du contact avec les personnes du sexe opposé. Par exemple, une femme ayant été victime d'un viol hétérosexuel durant son enfance peut avoir développé dès lors une peur et une haine des hommes, ne se sentant à l'aise qu'avec d'autres femmes. De même, un homme ayant subi des abus sexuels durant son enfance peut avoir éprouvé, par la suite, une trop grande honte de son passé pour aborder les femmes avec assurance.

Certains enfants et adolescents ont des expériences sexuelles précoces entre eux, qui se trouvent être homosexuelles (elles auraient pu être hétérosexuelles si l'occasion s'était présentée). Leurs pulsions sexuelles sont encore naissantes et ils n'en comprennent pas pleinement la nature. Ils expérimentent entre eux, surtout de nos jours où les adultes font peu d'efforts pour les protéger des mauvaises influences comme la pornographie. Dans certains cas, ces enfants deviennent homosexuels à l'âge adulte, s'étant habitués à ce type de relation sexuelle ou y ayant pris goût [398].

> (Il est très important de noter cette observation, à des fins thérapeutiques : à la base de l'auto-identification de nombreux homosexuels à leur homosexualité se trouve une *obsession) Ils s'attachent* à certaines expériences sexuelles précoces, qu'ils associent à tort au désir et à la satisfaction sexuels en général. Ils pensent que cet attachement révèle une sorte de prédisposition naturelle, alors qu'il s'agit simplement d'une inclination acquise et surmontable. Le problème n'est pas d'ordre constitutionnel, mais relève d'une simple limitation psychologique, d'un manque d'intelligence.

---

398 Certains prennent ces explorations enfantines au pied de la lettre et deviennent pédophiles, cherchant sans cesse à retrouver leurs sensations sexuelles intenses de l'enfance. Bien sûr, tous les pédophiles ne sont pas homosexuels. Mais ce n'est pas un hasard si l'ancien terme (moins « politiquement correct ») pour désigner une personne homosexuelle était « pédéraste » (du grec « amant des garçons »). Évidemment, tous les homosexuels ne sont pas des hommes – le désir de régresser se retrouve aussi chez les femmes. Il est important de noter que la pédophilie ne se limite pas aux personnes âgées – les pédophiles sont souvent assez jeunes, dans la vingtaine ou la trentaine. Dans ce dernier cas, on ne peut évidemment pas parler de retour à l'enfance, mais plutôt d'un développement arrêté : ils n'ont jamais quitté l'enfance, autrement dit, leur âge mental n'a pas évolué en fonction de leur âge physique.

Mais ce scénario n'est pas le plus fréquent. Une personne peut tout à fait commencer sa recherche d'un partenaire hétérosexuel ; mais, face à des échecs successifs, elle peut finir par se tourner vers une autre voie, comme un lot de consolation ou un substitut. Cela peut commencer timidement, puis devenir une habitude, voire une préférence. Ce phénomène survient parfois à un âge avancé, même après une vie entière d'hétérosexualité, lorsque l'attrait physique a disparu.

L'origine et les circonstances de la peur du sexe opposé importent peu. Elle peut résulter de rejets répétés (quelle qu'en soit la raison, par exemple un manque d'attrait physique ou psychologique), ou provenir d'un manque d'affection ou d'éducation parentale (entraînant timidité ou sentiment d'inadéquation) [399]. Quelle qu'en soit la cause, le défi biologique que représente la capacité à trouver un partenaire (adéquate) pour la reproduction n'a pas été relevé, et le problème persiste. Puisque le désir sexuel sous-jacent, ou libido, demeure actif, parfois même de manière incontrôlable, le malheureux cherche un autre exutoire.

Certains perdants dans le jeu de la séduction optent pour la masturbation ; d'autres pour la sainteté par l'abstinence (chasteté, célibat). Certains deviennent violeurs ; d'autres, de grands artistes ou champions sportifs. Et certains choisissent l'homosexualité.

Il existe bien sûr de nombreuses autres manières d'adopter l'homosexualité. Certains y voient une stratégie de vie, pensant qu'il leur sera plus facile de réussir socialement grâce à la séduction homosexuelle, c'est-à-dire par la prostitution entre personnes du même sexe pour des avantages économiques ou sociaux. Une autre voie, peut-être la plus pernicieuse, vers l'homosexualité – courante aujourd'hui en raison de l'idéologie répandue selon laquelle c'est acceptable, naturel et normal – consiste à le faire volontairement, par curiosité, pour le prétendu plaisir. D'autres, sans doute, y tombent inconsciemment, sous l'influence incontestée de leurs pairs ou des médias.

Il est erroné de croire que de tels choix, faits librement et en toute conscience, seront exempts de conséquences psychologiques et existentielles négatives. Car le danger ne réside pas dans la manière d'adopter un tel comportement, mais dans sa nature même. Même sans crainte, ses dangers demeurent.

Un aspect important des relations homosexuelles réside dans le rapport de domination/soumission qu'il implique souvent, à un degré ou un autre, consciemment ou non, que les partenaires soient hommes ou femmes. Certes, de tels déséquilibres existent aussi dans les relations hétérosexuelles, même si les couples homme-femme sont généralement complémentaires. Mais dans les relations homosexuelles, ce déséquilibre est plus radical et inévitable, et une hiérarchie s'établit naturellement entre deux hommes ou deux femmes.

Dans l'homosexualité, du fait de la similarité anatomique des partenaires, l'un d'eux doit en quelque sorte « changer de sexe » (ne serait-ce que comportementalement) pour créer un équilibre « yin-yang ». Chez les hommes, l'un doit devenir efféminé, adopter une apparence féminine ; chez les femmes, l'une doit devenir masculine, adopter une apparence masculine, voire « butch ». Ce changement radical de personnalité est néfaste pour les deux partenaires, les

---

399 Certains observateurs suggèrent que l'homosexualité, masculine ou féminine, est souvent due à un père trop passif ou absent, et à une mère trop âgée ou autoritaire. Il convient toutefois de souligner que de telles causes « environnementales » ne sauraient déterminer *l'* homosexualité. Les personnes homosexuelles étant des êtres humains, elles possèdent le libre arbitre. Les facteurs environnementaux (tels que les problèmes familiaux ou le contexte social) peuvent certes *influencer fortement* le comportement, mais la personne concernée demeure libre de résister à ces influences et de suivre sa propre voie. Invoquer de tels facteurs externes ne constitue ni une excuse, ni une justification valable. Quel que soit leur impact psychologique, la dignité humaine reste possible.

amenant à renier leur véritable identité sexuelle et humaine. Ils deviennent tous deux inférieurs à l'homme ou à la femme, et donc, cessent d'être pleinement humains.

Autrement dit, ce n'est pas un problème originel d'identité sexuelle qui conduit à l'homosexualité ; c'est plutôt l'homosexualité qui engendre de profonds troubles de l'identité sexuelle. De telles transformations et de tels doutes sont inévitablement source de souffrances profondes et durables pour les personnes concernées. On ne peut donc pas s'attendre à ce qu'ils soient sans conséquence ni douleur.

# 8. Rationalisations changeantes

Le regard porté sur l'homosexualité dans notre société a considérablement évolué ces dernières décennies. Autrefois, l'homosexualité était condamnée pour des raisons religieuses, en raison de son interdiction biblique. Les homosexuels étaient méprisés et moqués ; on les trouvait répugnants et on les évitait autant que possible.

Puis vint la « libération sexuelle » de la fin des années 1960 et du début des années 1970, lorsque les hippies optèrent pour la promiscuité sexuelle – qui, bien que généralement hétérosexuelle, incluait parfois des rencontres homosexuelles.

À cette époque, les défenseurs de l'homosexualité commencèrent à plaider qu'elle devait être considérée comme une « maladie » *mentale* , causée par des circonstances familiales et sociales défavorables, et donc excusée par compassion. Les opposants à l'homosexualité eurent d'abord tendance à accepter ce glissement sémantique, percevant l'épithète de maladie comme une insulte appropriée, un substitut laïque à l'idée religieuse de péché. Après tout, qui voudrait être considéré comme mentalement dérangé (même au sens de victime) ?

Prenant conscience de cette connotation négative, les défenseurs de l'homosexualité ont commencé à avancer qu'elle était normale, en ce sens que certaines personnes seraient ainsi programmées par la nature, c'est-à-dire qu'elles posséderaient des gènes particuliers, constituant une sorte de troisième genre (ou de troisième et quatrième genres, si l'on distingue les homosexuels hommes et femmes). Ils cherchaient ainsi à légitimer l'homosexualité non pas comme un péché ou une maladie psychologique, mais comme quelque chose de naturel, bien que relativement rare.

Cependant, aucun « gène de l'homosexualité » n'a jamais été découvert (bien que certains chercheurs aient brièvement attiré l'attention des médias en affirmant avoir trouvé de tels gènes). Et à bien y réfléchir, de tels gènes sont difficilement concevables et très improbables selon la théorie de l'évolution. Car l'homosexualité est par définition non reproductive ; par conséquent, si un tel gène apparaissait par mutation spontanée, il serait rapidement éliminé par la sélection naturelle.

Les poètes ont évoqué des notions fantaisistes d'« âme de femme dans un corps d'homme » ou d'« âme d'homme dans un corps de femme », sous-entendant que les âmes ont un genre et qu'elles peuvent, d'une manière ou d'une autre, pénétrer dans un corps qui ne leur correspond pas.[400]

---

400 Plus généralement, un nouvel idéal d'humanité a émergé, celui d'une créature androgyne, bisexuelle et unisexe. On incitait les hommes à reconnaître leur part féminine et à se défaire de leur virilité, tandis que les femmes étaient invitées à reconnaître leur part masculine et à se renforcer. Les coupes de cheveux et les vêtements unisexes devinrent à la mode. Les hommes (généralement dépeints comme des brutes) étaient encouragés à devenir plus sensibles, bavards et larmoyants, tandis que les femmes (généralement dépeintes comme des victimes) étaient incitées à se durcir et à se défendre. Cette

Les esprits scientifiques ont suggéré que les hormones sexuelles pouvaient parfois supplanter la détermination du sexe par les chromosomes sexuels, ignorant le fait que toutes les cellules d'un être humain donné contiennent les mêmes chromosomes sexuels, de sorte que même si des déséquilibres hormonaux produisent des caractéristiques sexuelles visibles inhabituelles, le sexe sous-jacent reste génétiquement inscrit (de sorte qu'aucun traitement hormonal ni changement chirurgical du sexe ne peut masquer le sexe réel).[401]

Les scientifiques ont également évoqué l'hermaphrodisme et d'autres anomalies sexuelles, dont certaines sont dues à des troubles hormonaux particuliers, d'autres à des anomalies génétiques. Ainsi, certaines personnes possèdent à la fois un pénis et un vagin ; d'autres encore présentent une combinaison de chromosomes sexuels YY (ou des combinaisons encore plus rares comme XYY, XXX ou XXXX), au lieu de la combinaison XX chez les femmes et XY chez les hommes.

Cependant, de tels cas sont extrêmement rares, et leur existence ne peut être interprétée comme une explication scientifique de l'homosexualité, puisque ces personnes ne sont pas nécessairement homosexuelles, et la grande majorité des homosexuels ne peuvent certainement pas être classés dans cette catégorie d'anomalie physique.

Tout ce discours « scientifique » n'avait bien sûr pour but que de nous berner, nous autres gens ordinaires, en nous faisant croire que l'homosexualité échappe à tout jugement moral. L'objectif des apologistes était de concilier les inconciliables : présenter l'homosexualité comme une conséquence de problèmes *physiques inhabituels* , et donc, bien qu'anormale, comme quelque chose de tout à fait naturel – sous-entendant que nous devrions éprouver pitié et considération envers les homosexuels (comme envers toute personne handicapée).

Mais cette position laissait les homosexuels dans une position moins valorisante que celle d'être simplement « gays », les considérant (horreur !) comme des victimes, sinon de la société, du moins de la nature. Elle ne les légitimait pas pleinement, mais les maintenait dans une position de citoyens de seconde zone. C'est alors qu'une offensive éthique a été lancée, proclamant l'homosexualité comme un choix libre pour des êtres humains pleinement adultes, responsables et respectables – un choix aussi légitime, voire plus valable, que la simple hétérosexualité.

Chacun est libre de décider pour soi-même, affirmaient-ils, et qui sommes -*nous* pour juger ? Médias et personnalités politiques s'en sont mêlés, et les lois des nations ont été modifiées. Même les constitutions ont été amendées, et un « droit humain » à la « différence » sexuelle a été proclamé et appliqué. Des mesures administratives concrètes ont été adoptées pour garantir aux homosexuels l'égalité des droits ; l'ostracisme était interdit.

---

remise en cause générale des « rôles sexuels » était certes justifiée dans certains cas et dans une certaine mesure, puisqu'elle visait l'égalité sociale, économique et juridique entre les hommes et les femmes ; mais elle servait également de stratagème dans la lutte plus spécifique pour la reconnaissance de l'homosexualité.

401 En tout état de cause, aucune différence significative dans l'équilibre hormonal n'a été constatée entre les homosexuels et les hétérosexuels en général – ce qui signifie que la cause physique proposée n'est pas une explication satisfaisante.

# 9. Il est librement choisi

Je dis : très bien. Cette nouvelle approche est en réalité une évolution positive, car elle nous ramène à l'essentiel et reconnaît ce que les traditions religieuses impliquaient à l'origine : à savoir, que l'homosexualité est un choix libre. Autrement dit, les homosexuels n'y sont contraints par aucune force physique ou mentale à laquelle ils ne peuvent résister ; ils sont libres de choisir autrement. Ils choisissent librement d'être ce qu'ils sont et d'agir comme ils le font, et sont donc moralement responsables de leur condition et de leur comportement.

Les arguments fondés sur une maladie mentale ou physique, ou sur une anomalie, ont été balayés d'un revers de main, et nous sommes revenus à la case départ, à une exception près : les « autorités » éthiques et politiques actuelles soutiennent désormais l'homosexualité, contrairement à leurs prédécesseurs. Auparavant, les homosexuels étaient considérés comme des individus libres ayant fait un mauvais choix ; aujourd'hui, ils sont considérés comme des individus libres ayant choisi une voie neutre (voire recommandée). L'appréciation diffère, mais tous s'accordent sur le principe du libre choix.

Le point positif est que les divers mensonges et excuses transitoires invoqués pour défendre l'homosexualité, que nous avons examinés plus haut, ont enfin été abandonnés, et que la « position éthique » des apologistes est désormais exposée clairement et honnêtement. Maintenant que nous avons écarté une multitude de questions logiquement non pertinentes, nous pouvons tous revenir à la question centrale : ce comportement, que tous reconnaissent comme étant librement choisi, est-il *moral, immoral ou amoral ?*

La morale n'est pas une question de décret, qu'il émane des autorités religieuses, des philosophes moralistes, des médecins, des psychiatres, des sexologues, des journalistes ou des législateurs. Elle ne peut être imposée arbitrairement, mais doit être défendue de manière convaincante.

À cet égard, il convient de souligner d'emblée que la position adoptée par les défenseurs de l'homosexualité est *arbitraire sur le plan logique* : ils n'avancent aucun argument (du moins à ma connaissance) démontrant rationnellement que l'homosexualité est morale, ou du moins non immorale. Leur seul argument est relativiste, voire nihiliste : l'affirmation que la moralité n'existe pas, ou qu'elle est inaccessible à la raison. En substance, ils disent : « Occupez-vous de vos affaires ! Ce sont des adultes consentants[402] ! »

---

402 À propos de consentement entre adultes, prenons l'exemple de cette histoire sordide, relayée par les informations télévisées (si je ne me trompe pas). Il y a quelques mois, en Allemagne, un homme a été jugé et condamné pour cannibalisme. Il avait rencontré un autre homme sur Internet et ils avaient convenu, après une relation homosexuelle, qu'il le tuerait et le mangerait, ce qui s'est effectivement produit, apparemment en toute conscience. Le consentement, bien entendu, ne justifie en rien un acte sur le plan éthique.

Mais une objection *péremptoire* à leur discours anti-moraliste est logiquement inévitable. En condamnant le jugement moral en tant que tel, ils se livrent à un acte de jugement moral [403]. Une autre faiblesse de leur argumentation dédaigneuse réside dans son application *très sélective* , qu'ils appliquent selon leurs propres intérêts. Ils considèrent assurément leur défense politique et médiatique des homosexuels comme morale, puisqu'ils réagissent avec une sorte d'« indignation vertueuse » lorsque quelqu'un (comme l'auteur du présent essai) remet en question ou s'oppose à leurs initiatives théoriques et pratiques en la matière.

Leur position est donc incohérente en elle-même ; elle est formellement contradictoire.

De plus, dans de nombreux autres domaines d'activité humaine, ces mêmes personnes reconnaissent aisément le pouvoir de la raison pour peser le pour et le contre des comportements humains. Ce n'est que dans ce cas exceptionnel (l'homosexualité), et peut-être dans quelques autres cas aux tendances révolutionnaires similaires, que la raison est considérée (par elles) comme incapable de juger et de conseiller, et toute discussion ou tout doute est proscrit (donc immoral à leurs yeux). Il s'agit là, de leur part, d'une simple tentative d'intimidation et de brutalité intellectuelle.

Les détracteurs de l'homosexualité, quant à eux, font appel à l'intelligence et au bon sens. Nous avons déjà présenté certains arguments contre l'homosexualité, que l'on peut qualifier d'éthiques, notamment l'analyse du rôle biologique et de la justification du sexe, arguments qui, nous l'espérons, ont suscité une large conviction. Il convient de souligner deux autres types d'arguments : l'un fondé sur des considérations plus psychologiques et spirituelles, l'autre sur des considérations plus sociales et politiques.

Un aspect important du libre arbitre à souligner ici est le suivant : dire qu'un choix est libre signifie que, quelles que soient les forces et tentations internes et externes qui pèsent sur la personne concernée, celle-ci possède le pouvoir de leur résister. La volonté ne peut être à la fois libre et déterminée par une cause ; les influences négatives rendent l'exercice de la volonté positive plus difficile, mais elles ne peuvent pas la vaincre.

De plus, si une personne *croit* être incapable de résister à une impulsion, sa capacité de résistance s'en trouve proportionnellement diminuée. Pour agir avec détermination, il faut croire que l'action en question est possible ou utile. Les croyances influencent *la* volonté d'agir ; elles font partie des forces qui affectent (sans toutefois la déterminer) le cours de l'action.[404]

Il s'ensuit que les philosophes, psychologues et autres militants qui, d'une manière ou d'une autre, affirment aux homosexuels qu'ils ne peuvent résister à leurs pulsions homosexuelles ni changer (ce qui est bien sûr faux, un mensonge), les incitent en réalité à céder à ces pulsions et à persévérer dans leur voie. Autrement dit, ils rendent plus difficile pour les personnes ayant des tendances homosexuelles de rester hétérosexuelles ou pour les homosexuels de surmonter leurs préférences actuelles.

Ainsi, les partisans de l'homosexualité *incitent de fait* les gens à l'homosexualité ; ils aggravent leurs problèmes. À l'inverse, les opposants à l'homosexualité aident les homosexuels, avérés ou potentiels, à faire des choix éclairés, en leur rappelant que – en tant qu'êtres humains dotés du

---

403 L'expression « Occupe-toi de tes affaires » a la forme logique d'un impératif éthique – tout en prétendant être au-dessus de tous les impératifs éthiques.

404 Concernant les influences sur la volition, voir mon précédent ouvrage *Volition and Allied Causal Concepts* , chapitres 5-6.

libre arbitre – ils sont maîtres ou maîtresses de leur propre sexualité. Demandez-vous : lequel des deux est vraiment le plus bienveillant envers vous – celui qui vous pousse à la faiblesse ou celui qui vous donne de la force ?

# 10. Sensualité et perversion

Tout discours éthique est, de manière générale, impossible sans admettre qu'il concerne des êtres dotés de facultés de connaissance, de volonté et de jugement [405]. Sans ces facultés, il n'y a rien à discuter, aucune utilité à discuter, personne pour mener la discussion, la comprendre ou en appliquer les conclusions. Autrement dit, il faut d'emblée reconnaître que nous parlons d'êtres humains, dotés de raison et de libre arbitre. Si les êtres humains étaient des machines ou soumis au destin, tout débat serait impossible.

De plus, l'éthique ne saurait se limiter aux considérations physiques et, au sens strict, mentales, mais doit s'étendre aux considérations spirituelles. Posséder des facultés de connaissance, de volonté et de discernement, c'est posséder une âme, autrement dit une vie spirituelle. Les êtres humains possèdent une âme (aussi appelée esprit), dont les intérêts (bénéfice ou préjudice) doivent être pris en compte, au même titre que ceux de leur corps et de leur esprit. Ignorer ou négliger ces considérations, c'est faire preuve d'une incompréhension des fondements mêmes de l'éthique.

Ainsi, l'éthique – la science de ce que nous (les êtres humains) pouvons ou devrions faire ou ne pas faire – doit se développer en tenant compte de tous les aspects de la nature humaine et de l'existence humaine – non seulement des facteurs physiologiques (y compris génétiques) et psychologiques (y compris les influences familiales, sociales et culturelles), mais également des facteurs spirituels (les perceptions et les conceptions, les exercices de la volonté et les jugements de valeur de l'individu dans son corps et son esprit).

Tous ces facteurs doivent être pris en compte et mis en balance. Refuser de reconnaître un domaine plutôt qu'un autre relève de l'ignorance, de la stupidité, de la confusion intellectuelle ou de la malhonnêteté ; ce n'est pas une position scientifiquement légitime.

Nous avons déjà abordé (dans la discussion précédente) certains points évidents ; nous allons maintenant nous concentrer sur des questions spirituelles pertinentes. Il convient de souligner deux attitudes, deux postures et tendances de l'âme, qui sont spirituellement néfastes, voire destructrices. Ces déviations ne se retrouvent pas exclusivement dans l'homosexualité, mais s'y manifestent peut-être plus intensément.

Le premier aspect est ***une sensualité excessive*** , c'est-à-dire une obsession mentale pour les sensations sexuelles [406]. L'effet spirituel de cette attitude est qu'elle maintient l'individu lié à des instincts inférieurs, même lorsqu'ils n'ont aucune valeur physiologique ou psychologique démontrable.

---

405 Concernant les conditions logiques du discours éthique, voir mon précédent ouvrage *Volition and Allied Causal Concepts* , chapitres 17-18.

406 Pour plus de détails sur la psychologie de la sensualité, voir mon précédent ouvrage *Méditations* , chapitres 21-22.

Si une personne n'a pas de partenaire sexuel du sexe opposé, ou a renoncé à en trouver un (en raison d'un handicap, de l'âge avancé ou pour toute autre raison), il est logique qu'elle se consacre à des activités plus spirituelles. Maintenir artificiellement le désir et le plaisir sexuels par la masturbation, ou d'autres moyens déviants comme l'homosexualité, est inutile.

C'est une sorte d'attachement absurde à un fantôme de l'orientation originelle et naturelle du désir, inscrite dans nos instincts à des fins de reproduction. C'est comme s'imaginer avoir un bras ou une jambe alors qu'il/elle a été amputé(e). Cela ne fait qu'accentuer et perpétuer la douleur et la souffrance.

Dans le cas de l'homosexualité, cette sensualité est d'autant plus complexe que les partenaires sont du même sexe. Cela implique toutes sortes d'interactions physiques et mentales entre hommes ou entre femmes, interactions qui ne sont pas inscrites dans notre nature (qui, comme nous l'avons déjà expliqué, est tournée vers les relations hétérosexuelles). L'homosexuel se retrouve ainsi confronté à des situations artificielles et néfastes. Cette situation absurde a assurément des répercussions, notamment sur le plan spirituel.

Pourquoi la sensualité est-elle une affliction spirituelle ? Elle consiste à accorder une valeur disproportionnée à des sensations passagères, à s'accrocher vainement à quelque chose d'aussi éphémère et insubstantiel que la fumée. Une telle attitude est forcément destructrice d'une manière ou d'une autre. Elle est déjà néfaste chez les hétérosexuels, mais devient suicidaire chez les homosexuels, car leur situation existentielle est d'autant plus complexe qu'elle est contre nature.[407]

Ceci nous amène au second aspect : ***la perversion*** ou la perversité d'esprit. Ce terme n'est pas une insulte gratuite, mais un trait identifiable. Il désigne généralement le fait d'accorder de la valeur à quelque chose *parce* qu'il devrait en être dévalorisé – c'est-à-dire non pas malgré le fait qu'il soit jugé d'une manière ou d'une autre négatif, mais précisément parce qu'il est proscrit, interdit, mauvais, maléfique, dangereux, nuisible, repoussant, laid, étrange, bizarre, pervers, ambivalent, queer, sale, dégoûtant, répugnant, abominable, cruel, illégal, criminel, etc. Il s'agit d'une disposition ou d'une préférence tordue pour le contraire de ce que la raison, après une réflexion approfondie sur les enjeux, recommande.

En matière de désir sexuel, cette perversité se manifeste par le désir d'objets ou d'actes sexuels hors du commun, voire déformés. Par exemple : un intérêt pour la sodomie ou le plaisir de se travestir. Certaines personnes restent indifférentes, voire blasées, face aux objets ou actes sexuels ordinaires et ne sont attirées que par ce qui, dans le monde, semble corrompu. Cette attitude est assurément l'expression d'une impureté spirituelle et ne peut qu'en engendrer davantage [408].

L'erreur de raisonnement inhérente à la perversion réside dans l'idée qu'il pourrait y avoir *un plaisir caché ou une autre valeur* dans ce qui est moralement interdit. [409]La perversion sexuelle est donc une forme exacerbée de sensualité – une quête d' excitation sexuelle *extraordinaire* . Pour le

---

407 Il est déjà assez difficile pour l'être humain de faire face aux obstacles que la nature met sur son chemin ; il est absurde d'y ajouter des difficultés artificielles qu'il est facile d'éviter. La sagesse recommande d'éviter tout simplement ces problèmes superflus.

408 Prenons par exemple l'histoire de cannibalisme mentionnée dans une note de bas de page précédente. Il s'agit bien sûr d'un cas extrême ; certes, tous les homosexuels ne sont pas cannibales. Mais cela illustre à quel point certaines personnes peuvent sombrer dans l'étrangeté, en développant des désirs contre nature.

409 Ceci est bien illustré, par exemple, dans l'histoire biblique d'Ève tentée par le serpent de manger le fruit défendu, par des descriptions subtiles de combien il est « délicieux » (Exode 3:1-7).

pervers, les plaisirs ordinaires ne suffisent pas. Il y a toujours une soif de plus – non seulement de plus en quantité, mais aussi de plus en plus étrange.

Il s'agit d'un problème existentiel, car il peut engendrer des problèmes physiques (comme le sida et d'autres maladies), psychologiques (comme des troubles de la personnalité et de l'identité, un manque d'estime de soi) et sociaux (comme des conflits sociaux et l'ostracisme). Mais une telle pensée impure constitue avant tout un problème spirituel, puisqu'elle repose sur l'illusion, c'est-à-dire sur une erreur fondamentale de compréhension. Elle ne peut donc que détourner l'individu de la paix intérieure, de l'équilibre et de la clarté.

Une fois que de telles inclinations se développent et sont suivies, il n'y a pas de limite à la profondeur de la déchéance. La descente peut d'abord sembler maîtrisée, mais elle finit par devenir incontrôlable. S'étant identifiée à maintes reprises à des pulsions physiques ou mentales parasites, l'âme a réduit ses facultés de connaissance, de volonté et de discernement à de simples instruments au service de ces pulsions, et devient de moins en moins capable de les dominer pour servir des valeurs supérieures.

# 11. impureté spirituelle

Tous les arguments avancés dans le présent essai ne s'adressent qu'incidemment aux homosexuels pratiquants. Il est fort improbable que ces personnes soient amenées par la raison à changer de comportement. Il est même fort douteux que, même si elles se redressaient, elles puissent sauver leur âme de l'abîme où elles se sont condamnées. Elles se sont probablement irrémédiablement souillées.

L'âme est en effet éternellement pure. On ne peut dire qu'elle soit littéralement souillée, puisqu'elle ne peut se *mêler à* des substances non spirituelles (c'est-à-dire l'esprit ou la matière), et la substance spirituelle est universellement une et toujours la même.

On pourrait toutefois dire que l'âme est irrémédiablement *alourdie par* des accumulations mentales et physiques négatives qui, pour ainsi dire, s'accrochent à sa surface. Mais la description la plus juste de l'impureté spirituelle serait peut-être celle d'une âme tellement égarée par des erreurs passées que *sa conscience* s'obscurcit et ne parvient plus à retrouver la clarté et la compréhension.

L'homosexualité semble avoir un effet négatif irréversible, sans possibilité de rédemption. Cela ne signifie pas pour autant que les homosexuels ne doivent pas s'efforcer d'améliorer leur conduite. Ils peuvent, par cet effort, espérer améliorer quelque peu leur sort spirituel et se racheter en partie (ou du moins, ne pas aggraver leur situation et sombrer davantage). Même une petite rédemption vaut mieux que rien.

Non, cet essai ne s'adresse pas aux homosexuels pratiquants, mais aux jeunes gens vierges et aux autres âmes encore innocentes qui, sous l'influence d'une culture de plus en plus corrompue, pourraient être tentés d'adopter ce comportement déviant, quelles que soient leurs motivations. Il s'adresse également aux philosophes moralistes, aux chefs religieux, aux professionnels de la santé, aux éducateurs, aux influenceurs et aux législateurs, afin de les inciter à penser et à agir de manière responsable.

Autrefois, la plupart des gens avaient une grande foi en la Bible hébraïque, ou en des textes faisant autorité dans d'autres traditions religieuses. Il suffisait que la Torah commande. *« Tu ne coucheras point avec un homme comme on couche avec une femme ; c'est une abomination »* (Lévitique 18:22) [410], et la plupart des Juifs s'y conformèrent. Ce n'était pas seulement par crainte

[410] Une interdiction connexe concerne le travestissement, mentionné dans Deutéronome 22:5 ; ces pratiques, qu'elles soient le fait d'hommes ou de femmes, sont également qualifiées d'« abomination », probablement parce qu'elles reflètent et engendrent une confusion mentale quant aux objets du désir sexuel, pouvant conduire certaines personnes à des comportements homosexuels. Quant à la transsexualité (sujet brûlant d'actualité, la chirurgie de changement de sexe étant devenue accessible et populaire), elle semble interdite par le judaïsme (et les traditions similaires), principalement parce qu'elle constitue, en règle générale, une mutilation volontaire des capacités reproductives naturelles. À cette raison biologique, on pourrait ajouter que les activités sexuelles des transsexuels (consentants) sont soit

d'un châtiment divin éventuel, ni parce qu'un tel comportement était sévèrement puni par la loi [411]. C'était par un profond amour de la dignité et de la décence, d'un certain modèle d'humanité [412].

Certaines personnes conservent aujourd'hui une vision claire de ce que signifie être humain. Nul besoin de les convaincre. Cet essai ne leur est pas destiné, mais à ceux qui ont perdu leurs repères. S'ils ne croient pas aux traditions religieuses, peut-être que des arguments rationnels les convaincront. S'ils envisagent de s'adonner à l'homosexualité, peut-être que ces arguments les aideront à maîtriser leurs pulsions. S'ils ont déjà commis des actes homosexuels, peut-être que ces arguments les feront renoncer.

Certains, bien sûr, persisteront dans leur voie avec rébellion et réaffirmeront même avec arrogance leur « droit » à cela. C'est leur problème ; ils subiront inévitablement, d'une manière ou d'une autre, les conséquences de leur choix. Leur obstination, leur insolence, leur impudence, leur impudence, leur impudence les égareront – c'est certain. Ils n'ont ni craintes ni regrets, pour l'instant ; mais un jour, ils le regretteront amèrement. Attendez de voir ce qu'ils penseront et ressentiront au moment de leur mort.

La nature humaine est telle que nous sommes tous capables des vertus et de la spiritualité les plus sublimes, comme des abîmes de dépravation et de vice. C'est ce que signifie le libre arbitre, le pouvoir de choisir. Cela signifie que toute la gamme des comportements humains possibles est *accessible* à chaque individu. Il n'y a rien de mal à avoir une propension naturelle au vice ou au mal ; ce qui importe sur le plan éthique, c'est de savoir si cette propension se *réalise* ou non. En effet, le respectabilité des vertueux et des bons tient au fait qu'ils possédaient en eux la propension inverse et qu'ils ont choisi cette voie exigeante.

Heureusement pour l'humanité, il y a et il y aura probablement toujours des personnes bonnes et honnêtes, conscientes de la dignité humaine. La répartition statistique du bien et du mal dans le monde suit probablement une courbe en cloche classique, bien que son étendue puisse varier. Il ne faut pas se laisser abuser par la popularité d'actes odieux ou malfaisants (à une époque et dans une société données) et croire que la nature humaine est ainsi faite. Ce serait un prétexte pour rejoindre les rangs de ceux qui manquent de dignité.

L'être humain est, hélas, capable d'une grande dépravation. Ceux qui cèdent systématiquement à leurs pulsions sexuelles passagères finissent par sombrer dans la folie et désirent avoir des relations sexuelles avec n'importe qui. Un homme désirera pénétrer presque n'importe quoi, et une femme sera pénétrée par presque n'importe qui. Ils peuvent perdre tout sens de la dignité et

---

de facto homosexuelles (les modifications anatomiques étant superficielles et n'affectant pas le patrimoine génétique, un « ancien homme » restant un homme, et inversement pour les femmes), soit de facto travesties (si un « ancien homme » a des relations sexuelles avec une femme, ou inversement, il ne s'agit pas d'homosexualité, mais d'un « déguisement » non seulement avec des vêtements inappropriés, mais aussi avec des parties du corps artificielles).

411 Il est également écrit : « Si un homme couche avec un homme comme on couche avec une femme, ils ont tous deux commis une abomination ; ils seront mis à mort ; leur sang retombera sur eux » (Lévitique 20:13). Le crime de sodomie était pris si au sérieux que la peine de mort était prévue.

412 S'il est une chose dans un livre sacré qui me convainc de son inspiration divine, de sa source *au plus profond de la vérité et de la bonté de l'âme humaine* , c'est bien l'inclusion de lois condamnant une telle impureté. Certes, la tradition *en soi* n'est pas une preuve ; mais la modernité non plus. On pourrait dire, de façon naturelle, que nos ancêtres ont tiré des leçons de vie difficiles et nous les ont transmises sous forme d'enseignements religieux, spirituels ou de sagesse. Ces enseignements ne nous imposent pas de vérités improbables, mais nous rappellent plutôt ce que nous savons déjà instinctivement être vrai.

de la décence, et avoir des relations sexuelles avec des cadavres, des animaux, ou même d'autres personnes du même sexe.

# 12. L'essence de la sodomie

La sensualité désigne généralement le désir ou la recherche du plaisir sexuel. Une forme courante de sensualité consiste à éprouver du plaisir sexuel en pensant au plaisir que son partenaire éprouve ou en le ressentant. Il s'agit d'une forme positive et relativement normale de sensualité : c'est l'expérience du plaisir par procuration. Au lieu de simplement recevoir du plaisir, on en *reçoit en le donnant* . Puisqu'elle est fondamentalement bienveillante, elle est souvent considérée comme une forme d'« acte amoureux ».

Il convient toutefois de noter qu'il existe un parallèle négatif : le plaisir sexuel tiré *de la douleur* infligée à son partenaire. Dans ce cas, le plaisir est obtenu en infligeant de la douleur. On parle alors de **sadisme** . Essentiellement malveillant, ce comportement doit être considéré comme une forme de haine ; biologiquement anormal, il est motivé par la destruction d'autrui. Cela reste vrai même lorsque le partenaire qui souffre est consentant, c'est-à-dire dans le cas du **masochisme** . Ici, la haine de soi et l'autodestruction sont clairement en jeu – deux dispositions manifestement malsaines.

Le sadique et le masochiste partagent l'idée perverse que le plaisir s'obtient par la douleur – celle d'autrui ou la sienne propre. Outre cette cruauté, ils partagent le mépris et la haine de soi, à ceci près que : tandis que le masochiste exprime directement ces émotions en se victimisant, le sadique les exprime par procuration, en les projetant sur une victime plutôt que sur lui-même.

Dans cette perspective, il convient de noter que l'acte sexuel le plus souvent associé à l'homosexualité masculine, à savoir la sodomie, est fondamentalement un acte sadique. Cela reste vrai même lorsque l'homme soumis à la pénétration anale est consentant et y trouve du plaisir (sadomasochisme). Pourquoi ? Parce que cet acte est intrinsèquement *humiliant* pour un homme[413] : il implique inévitablement la souffrance psychologique liée à la perte de virilité et à l'atteinte à l'estime de soi.

Un homme qui désire pénétrer un autre homme est donc fondamentalement sadique, et un homme qui désire être pénétré par un autre est fondamentalement masochiste. Le sadisme en jeu est bien sûr le plus évident dans les cas de pédophilie homosexuelle ou de viol sur un homme adulte ; mais il est tout aussi manifeste (de même que le masochisme) dans les cas de relations sexuelles consenties entre adultes. Dans tous les cas, un tel comportement (s'il est volontaire) est psychologiquement malsain.

Le sodomite agresse la masculinité de son partenaire (ou victime), exprimant ainsi une certaine haine de cette virilité et, par conséquent (étant lui-même un homme), une certaine haine de soi. En abusant ainsi de son partenaire sexuel, il révèle ses propres doutes et conflits intérieurs. De son côté, celui qui subit la sodomie, en laissant sa nature masculine être bafouée, révèle son

---

413 C'est une vérité que tout homme encore capable de s'instruire sait inébranlable. Même si l'esprit de certains est devenu si obscurci qu'ils ne peuvent plus percevoir cette vérité, elle demeure.

propre mépris de soi. De plus, en permettant ou en encourageant un autre homme à se comporter ainsi, il lui cause du tort.

Ainsi, les deux participants à un acte de sodomie consenti se rendent coupables d'abus de corps et révèlent, voire aggravent, leurs propres troubles psychologiques graves. La sodomie ne saurait en aucun cas être considérée comme un choix sain d'esprit. Elle est inévitablement néfaste pour les deux hommes impliqués.

Des jugements similaires peuvent être portés sur d'autres actes sexuels entre hommes, ainsi que sur les actes sexuels entre femmes, à des degrés divers. Outre leur caractère impudique, tous ces actes se caractérisent par une instrumentalisation mutuelle du genre des deux partenaires, impliquant à la fois haine de l'autre et haine de soi. Ils constituent donc tous des formes de sadomasochisme, là encore à des degrés divers.

Il convient de souligner, dans ce contexte, les motivations profondes des homosexuels qui organisent ou participent à des manifestations publiques. On observe, lors de ces rassemblements : l'exhibitionnisme, les provocations, le travestissement et les expressions faciales suggestives. L'intention première n'est manifestement pas (contrairement à ce qui est affirmé) politique, ni un désir d'être reconnus comme des êtres humains. On y perçoit plutôt une volonté de choquer les sensibilités, une détermination à abaisser les normes sociales.

On a l'impression très nette que ce que les homosexuels désirent vraiment, c'est souiller les autres de leur impureté. Ils veulent que les autres soient entraînés de force dans leur vision déformée de la sexualité humaine. Rien ne doit rester pur, non souillé par leurs fantasmes. Remarquez, en particulier, les efforts déployés par les homosexuels pour défiler dans les rues de Jérusalem et dans d'autres lieux considérés comme sacrés par beaucoup. Ils n'ont aucun respect pour les valeurs d'autrui.[414]

Les homosexuels doivent s'interroger sur le sens de la vie, car ils ont manifestement perdu tout repère. La vie humaine se résume-t-elle à une quête désespérée de sensations étranges, quels qu'en soient les effets secondaires ? Non : la vie est bien plus riche que cela, notamment en ce qui concerne la responsabilité personnelle et sociale de l'épanouissement spirituel.

Ils doivent prendre du recul par rapport à leurs habitudes et se demander : quel genre d'êtres souhaitent-ils être, eux-mêmes et les autres ? Quel genre de monde sont-ils en train de façonner à leur image, guidés par leurs pulsions les plus sombres ? Pris dans le tourbillon de leur existence, ils perdent de vue leur pureté et leurs idéaux originels. Ils ne peuvent retrouver ces précieuses vertus et valeurs innées qu'au prix d'un effort déterminé.[415]

---

414 À leurs yeux, même Dieu lui-même doit être contraint de les aimer tels qu'ils sont. Il ne leur suffit pas d'ignorer la présence de Dieu (qui est partout, d'une manière ou d'une autre) dans l'intimité de leurs foyers ; ils veulent aussi étaler sans vergogne leurs impuretés devant Lui en public, et même dans les lieux les plus saints (où Sa présence est la plus forte).

415 Les gens peuvent bien sûr répondre par des remarques sarcastiques à de telles questions, mais au fond d'eux-mêmes, ils savent sûrement ce qu'il en est.

# 13. Une révolution sociale

Comme nous l'avons déjà indiqué, les mentalités ont radicalement évolué ces dernières décennies concernant l'homosexualité, tant sur le plan social que politique. Ce qui était encore condamné il y a une cinquantaine d'années a été progressivement légitimé, jusqu'à aujourd'hui où l'homosexualité semble non seulement tolérée, mais même encouragée.

Dans la plupart des pays occidentaux, les lois, voire les constitutions, ont été modifiées afin de garantir aux homosexuels le droit de pratiquer librement leur sexualité. Certaines lois obligent les employeurs à embaucher (ou à maintenir en poste) des homosexuels, même si cela peut rendre la vie des autres employés (qui sont alors un public captif) pénible.

De nombreuses institutions religieuses, notamment le mouvement juif réformé et l'Église anglicane, ont de fait légitimé la sodomie, en reniant directement leurs propres Écritures, en admettant des rabbins ou des prêtres « homosexuels ».

Nous en sommes arrivés au point où les défenseurs des droits des homosexuels aux États-Unis tentent d'imposer l'enseignement de l'homosexualité dans les écoles. Officiellement, l'objectif est de déstigmatiser l'homosexualité et de laisser les personnes homosexuelles libres de leurs choix. Mais *dans les faits* , le système social engendre un nombre croissant d'homosexuels. Les mesures prises, soi-disant « pour défendre » l'homosexualité, ont pour conséquence d'accroître son nombre, contribuant ainsi à sa *propagation* .

Malheureusement, la propagande et les actions juridiques des défenseurs de l'homosexualité au cours des deux dernières générations ont largement porté leurs fruits. Nombre de jeunes d'aujourd'hui ont été élevés dans la conviction que défendre les homosexuels est une bonne action. Même si beaucoup d'entre eux restent hétérosexuels, leur tolérance envers l'homosexualité a nettement progressé. La frontière entre décence et indécence s'est peu à peu estompée, si bien que des personnes autrefois considérées comme déviantes sont désormais acceptées par une large partie de l'opinion publique, des médias et des instances politiques.

Le changement social, d'abord timide, s'est transformé en véritable raz-de-marée. Ce qui était rare se généralise à vue d'œil. D'abord, on appelait à la tolérance ; aujourd'hui, les médias sont quotidiennement inondés de messages faisant l'apologie de l'homosexualité, comme s'ils cherchaient à en faire la nouvelle norme. Les entreprises, flairant le filon, n'hésitent plus à afficher l'homosexualité dans leurs publicités, contribuant ainsi à corrompre la jeunesse.

Ce qui, pendant une grande partie de notre histoire, a été considéré comme une injustice flagrante, est soudainement devenu un « droit humain » aux yeux de certains dirigeants, et inscrit comme tel dans les codes de lois. Le terme « droit » est ici employé de manière intentionnellement équivoque : il renvoie superficiellement à une situation politique et juridique, mais suggère également qu'il s'agit de quelque chose de moralement acceptable, voire de bon.

Les historiens du futur secoueront la tête avec étonnement et incrédulité, au lendemain de cette politique, lorsque les effets destructeurs de ce fléau moderne deviendront évidents.

De tels changements sociaux radicaux ne se sont évidemment pas produits soudainement ni par hasard, mais seulement progressivement et grâce à l'engagement actif et volontaire d'un très grand nombre de personnes. Il s'agissait du mouvement de libération gay et lesbien.

Tout d'abord, libérés par le mouvement de libération sexuelle de la fin des années 1960 et du début des années 1970, de plus en plus de personnes devinrent homosexuelles [416]. Puis, nombre d'entre elles descendirent dans la rue lors de manifestations de masse appelées « marches des fiertés ». Ces défilés choquèrent une grande partie du public, mais permirent également de rallier de nombreux nouveaux adeptes, soit à la pratique de l'homosexualité, soit au moins à sa cause.

D'abord, on a enjoint aux gens d'être *bienveillants* envers les homosexuels, de compatir à leurs difficultés et de ne pas les aggraver. Ensuite, on leur a demandé d'être *tolérants* , d'accepter leur droit à faire leurs propres choix, même si d'autres les désapprouvent. Aujourd'hui, on leur demande en réalité de *se taire* : l'homosexualité est considérée comme un sujet tranché, indiscutable. Un nouveau dogme s'est imposé ; il est désormais interdit de s'opposer à l'homosexualité, voire même d'en faire un sujet de débat. C'est un *fait accompli* .

Le sujet est catégoriquement clos, et il est fortement sous-entendu que toute objection pourrait donner lieu à des poursuites judiciaires. Les communicants ayant appliqué la notion de « libertés individuelles » à l'homosexualité, toute opinion contraire est présentée comme illégale. Les libertés d'expression et d'opposition politique, défendues dans tous les autres domaines comme fondamentales pour la démocratie, sont considérées comme nulles et non avenues dès lors que la question de l'homosexualité est soulevée. Sous couvert de « libéralisme », une nouvelle dictature a émergé.

Les expressions verbales de désapprobation à l'égard des homosexuels sont indignées et sauvagement réprimées par les personnes en position d'autorité (rédacteurs, politiciens, éducateurs, etc.), comme si la critique d'un tel comportement était tout simplement inconcevable.

En la matière, exceptionnellement, nos démocraties tolèrent très peu de débats moraux ou politiques – un totalitarisme du « politiquement correct » s'est instauré. Il est sous-entendu que le simple fait d'exprimer sa désapprobation envers cette catégorie de personnes revient à les insulter, à bafouer leur dignité humaine. Nous devons donc garder le silence face à l'indignité qu'ils infligent à eux-mêmes et à l'humanité entière par leur comportement.

La question est comparée au racisme ou à l'antisémitisme [417], comme si un sous-groupe génétique de l'humanité ou une nouvelle voie spirituelle était menacé. On ne tient pas compte du fait que cette comparaison avec les homosexuels puisse être perçue comme une insulte par de nombreux Noirs ou Juifs [418]. On souligne qu'Hitler a tenté d'exterminer les homosexuels, ainsi que les Juifs

---

416 Cela a pu se produire à travers une culture de promiscuité hétérosexuelle débridée, qui a fini par donner lieu à des orgies (souvent provoquées par la drogue), au cours desquelles des désirs et des contacts sexuels entre personnes du même sexe pouvaient survenir, et survenaient parfois.

417 En français, les termes « négrophobie » et « judéophobie » sont également couramment employés. Il convient de noter qu'une comparaison est parfois faite avec la xénophobie – le rejet des « étrangers » – au motif que l'antipathie envers les homosexuels ne serait qu'une simple intolérance psychologique à la « différence » ; il s'agit là, bien sûr, d'une absurdité de plus.

418 Il convient notamment de se demander si les victimes de l'Holocauste auraient apprécié cette comparaison, qui n'est guère flatteuse pour elles.

et les Roms – sous-entendant que nos normes morales devraient être définies par la contradiction de celles d'Hitler [419].

Certains de ces arguments ont été formulés par des militants homosexuels qui se trouvaient être (malheureusement) juifs ou noirs. Ces personnes se sont habilement [420]approprié le langage et les arguments utilisés pour la défense des droits des Juifs et des Noirs, et les ont transposés au nom des « droits » homosexuels. Ce dernier groupe a ainsi été présenté au public comme une simple minorité ethnique ou religieuse. Ils ne demandaient qu'à être traités équitablement et sans discrimination, comme si leurs actions collectives étaient moralement et socialement insignifiantes.

---

419 L'absurdité d'un tel raisonnement apparaît clairement si l'on applique la même logique à d'autres comportements. Par exemple, le fait qu'Hitler ait fait exécuter des meurtriers implique-t-il que nous devions désormais légaliser le meurtre ? De toute évidence, les antithèses de ce mélange particulier de jugements de valeur propres à Hitler ne sauraient servir de normes universelles.

420 Et sans respect pour la mémoire sacrée des victimes de l'Holocauste et autres persécutions et pogroms de ce genre.

# 14. Les défenseurs et les promoteurs de l'homosexualité

Les nombreuses personnes qui tentent de s'opposer à cette révolution morale et sociale imposée sont réduites au silence par l'intimidation ou le ridicule ; on les traite de réactionnaires ou d'idiots. Elles sont attaquées personnellement afin de neutraliser leurs critiques. On insinue que leur opposition publique à l'homosexualité pourrait être due à des tendances homosexuelles inconscientes qu'elles chercheraient à se nier ou à cacher.

Les défenseurs de l'homosexualité, en revanche, sont présumés être sexuellement purs, ou du moins honnêtes. Personne ne semble s'interroger sur les penchants sexuels, la santé mentale ou l'intégrité des législateurs qui imposent cette cause à la population (le jeu de mots est volontaire). On peut légitimement se demander comment ces politiciens ont été enrôlés dans cette cause injuste ; certains étaient sans doute complices (étant eux-mêmes déjà immoraux), mais beaucoup étaient assurément des mercenaires amoraux (prêts à tout pour des voix) ou des lâches (craignant le rejet ou le ridicule populaire).

Nombre d'homosexuels étaient, bien sûr, des intellectuels qui occupaient ou ont acquis des positions importantes dans les médias, le monde universitaire, la politique et, plus largement, dans la société. Ces personnes ont exercé une influence considérable au fil du temps et sont parvenues à transformer la société comme elles le souhaitaient. Tous les défenseurs des droits des homosexuels n'étaient pas eux-mêmes homosexuels ou même attirés par l'homosexualité, mais une grande partie l'était certainement. On ne poursuit généralement pas d'objectifs publics sans avoir un intérêt personnel à défendre.

J'ai vu un professeur d'université américain, donnant un cours de psychologie à l'Université de Genève, manipuler sans vergogne un amphithéâtre rempli d'étudiants avides de connaissances à l'aide de faits et de statistiques erronés, ou d'une interprétation tendancieuse de ces mêmes faits et statistiques, afin de les convaincre du caractère naturel, normal ou du moins fréquent de l'homosexualité. J'ai également lu une chronique de type « conseil d'Abby » où un jeune homme en proie à des émotions ou des sentiments qu'il ne comprenait pas se voyait conseiller, en substance, par la chroniqueuse, de devenir homosexuel.

Lentement, très lentement, grâce à ces interventions verbales ciblées émanant de personnes en position d'autorité, la société a été transformée (littéralement).

Certains défenseurs de l'homosexualité sont, bien sûr, eux-mêmes homosexuels ; certains nourrissent des attirances homosexuelles qu'ils souhaiteraient peut-être concrétiser. Certains ne font pas étalage de leur orientation homosexuelle, voire la dissimulent, tandis que d'autres l'admettent ouvertement [421]. Il est compréhensible que ces personnes cherchent à légitimer leur

[421] J'ai récemment appris à la télévision qu'Alfred Kinsey, pionnier de la sexologie expérimentale dans les années 1950, était lui-même homosexuel. De mémoire, ce fait n'était pas mentionné lorsque j'ai lu des articles sur ses travaux dans les médias dans les années 1970. Cette information cruciale avait été

comportement ou leurs désirs. De plus, en défendant l'homosexualité, elles gagnent en popularité auprès de leurs pairs et, en la promouvant, elles attirent de nouveaux partenaires potentiels.

Mais qu'en est-il des défenseurs de l'homosexualité qui ne sont pas eux-mêmes homosexuels ? Quel est leur mobile ? Le mobile qu'une personne prétend avoir, sincèrement ou non, n'est pas forcément le véritable mobile. Ces personnes poursuivent-elles la justice avec altruisme, comme elles le prétendent, ou cherchent-elles à instaurer un monde où leurs propres « impuretés », sexuelles ou autres, ne seraient pas condamnées ?

De plus, quel que soit le mobile invoqué, ce sont les conséquences réelles des actes qui importent. Ces personnes agissent-elles avec bienveillance, comme elles le croient, ou bien causent-elles en réalité du tort insensé à ceux-là mêmes qu'elles prétendent défendre ? Force est de constater qu'il n'y a ni justice ni bienveillance à encourager quelqu'un à se faire du mal, ni même à ne pas le dissuader.

À première vue, cela peut sembler une attitude bienveillante et amicale, permettant à la personne sur une pente autodestructrice de ne pas culpabiliser et d'accepter son destin avec sérénité. Cependant, il est manifestement plus généreux d'avertir d'urgence la personne en danger, voire de l'aider à échapper au péril. Le simple fait de ne pas intervenir n'est pas forcément une bonne chose, pas plus que le simple fait d'intervenir n'est forcément une mauvaise chose. Il est indispensable d'examiner les motivations et, plus important encore, les conséquences, avant de porter un jugement.

Les hétérosexuels ont des attitudes diverses envers les homosexuels. Certains les tolèrent facilement [422]. Si ces derniers sont du même sexe, c'est peut-être parce qu'ils ne sont pas en concurrence avec eux pour les faveurs des personnes du sexe opposé. Si les homosexuels sont du sexe opposé, leur homosexualité n'est pas forcément rebutante pour certains hétérosexuels ; elle peut même être perçue comme un attrait supplémentaire ou un défi.

Certains hétérosexuels trouvent les homosexuels insupportables, peut-être parce qu'ils ne veulent pas être entraînés dans le monde qu'ils jugent répugnant ou déprimant des homosexuels. Ces personnes sont qualifiées d'« homophobes » par les défenseurs des droits des homosexuels. Ce terme sous-entend que l'opposition à l'homosexualité est en quelque sorte maladive, fondée sur une peur ou une haine irrationnelle, et donc répréhensible. Elle est présentée comme une simple réaction émotionnelle, comme si aucune dissidence rationnelle n'était envisageable. Certes, certains homophobes ont recours aux injures ou à la répression violente[423] ; mais la plupart expriment leur critique de manière plus civilisée.

Si ce terme péjoratif doit être employé pour désigner tous les opposants à l'homosexualité, alors tous ses partisans devraient être appelés « homophiles ». Les homophobes ne devraient pas se laisser intimider par les homophiles et avoir honte de leur rejet de l'homosexualité ; c'est une position saine, dont ils peuvent être fiers. Les homophiles peuvent certes accuser les homophobes

---

habilement dissimulée à l'époque. On le présentait comme un chercheur objectif et scientifique. Parmi ses « découvertes », il affirmait (si ma mémoire est bonne) que 15 à 20 % de la population américaine avait eu des expériences homosexuelles, c'est-à-dire qu'elle était soit exclusivement homosexuelle, soit bisexuelle. Il est certain que la crédibilité et la capacité de telles affirmations à influencer la société auraient été considérablement réduites si les orientations personnelles de Kinsey avaient été connues du public.

422 À des degrés divers : parfois avec une pointe de mépris ; parfois avec un sourire amusé ; parfois avec une amabilité bienveillante.

423 Et il va sans dire que ce genre de comportement incivil n'est pas ce qui est préconisé ici.

de préjugés et d'inhumanité, mais ils ne sont ni des modèles de vertu ni des guides spirituels. Leur grossièreté d'esprit les pousse à aimer le mal et à haïr le bien ; ils ne font que justifier des pratiques immorales.

# 15. Certains problèmes juridiques

Du point de vue de la philosophie du droit, un droit à pratiquer l'homosexualité est très discutable. On peut concevoir qu'il existe un droit pour les adultes consentants de se comporter comme ils l'entendent dans la sphère privée ; un tel droit peut certainement être revendiqué pour les hétérosexuels.

Mais n'oublions pas la règle générale selon laquelle *les droits d'une personne ou d'un groupe de personnes s'arrêtent là où commencent ceux d'une autre* . Certes, dans le cas des homosexuels, de nombreux dangers pour la société peuvent être invoqués pour limiter ou exclure leurs droits potentiels [424].

Ces dernières décennies, de nombreuses activités traditionnellement considérées comme immorales ont été déclarées légales dans les pays occidentaux. Quelques exemples notables :

- Certaines lois ont été favorables aux entreprises, leur permettant d'exploiter des industries reconnues comme polluantes ou nuisibles à la santé et au bien-être de nombreux citoyens.
- En Amérique du Nord, et beaucoup moins en Europe, les « organismes génétiquement modifiés » (OGM) ont été autorisés sans pratiquement aucune recherche ni débat concernant leurs effets à long terme sur l'environnement et la santé, et sans que les consommateurs aient la moindre information ni le moindre choix au supermarché.
- La loi a permis la production et le commerce de masse de la pornographie, corrompant moralement d'innombrables personnes qui, autrement, seraient restées beaucoup plus pures dans leur comportement sexuel.
- L'avortement à la demande est devenu légal dans de nombreux pays, malgré la vive opposition des militants pro-vie. Il est frappant de constater comment la plupart des médias, du moins en Europe, présentent les défenseurs du droit à l'avortement comme des croisés de la morale (pour « le droit des femmes à disposer de leur corps »), tandis que les défenseurs du droit à la vie de l'enfant à naître sont dépeints comme des imbéciles arriérés (avec des tendances meurtrières, puisque certains d'entre eux ont eu recours à la force). On mentionne rarement qu'au cours du siècle dernier, on estime à *un milliard* le nombre d'avortements pratiqués dans le monde, légalement ou illégalement ![425]

---

[424] Prenons un exemple concret : la transsexualité volontaire semble, à première vue, un choix privé sans conséquence sociale. Pourtant, à mesure que ces changements de sexe se répandent, les hommes doutent de plus en plus de l'identité de genre des femmes qu'ils rencontrent ; et, de même, les femmes en viennent à douter du genre réel des hommes qu'elles rencontrent. Cela peut paraître une anecdote amusante, mais cela contribue à fragiliser davantage les relations hétérosexuelles.

[425] Comparez ce chiffre (un nombre rond) aux décès dus à la guerre pendant la même période. Voir www.johnstonsarchive.net/policy/abortion/wrjp338sd.html .

On pourrait citer bien d'autres exemples illustrant le fossé entre le droit et la morale. La légalisation de l'homosexualité ces dernières années en est un exemple particulièrement choquant.

L'homosexualité a certes existé en petit nombre tout au long de l'histoire, même si elle était généralement mal vue et souvent réprimée par la loi. Soudain, à partir des États-Unis, ces personnes sont parvenues à faire évoluer la législation en leur faveur dans la plupart des pays occidentaux. Elles ont gagné la sympathie de certains médias et sont devenues à la mode. Nombre de jeunes, confondant légalité et moralité, se sont laissés entraîner dans des perversions qu'ils n'auraient jamais imaginées s'ils étaient nés quelques années auparavant.

Au départ, les homosexuels affirmaient que leurs pratiques relevaient de la sphère privée d'adultes consentants (en substance : « occupez-vous de vos affaires »). Puis, ils revendiquèrent le droit à des manifestations publiques provocatrices, sans égard pour la sensibilité d'autrui (ce qui, au passage, propagea leurs « valeurs » au sein de la population, y compris auprès des enfants, abaissant ainsi les normes sociales et augmentant leurs effectifs). Enfin, ils s'arrogèrent la légitimité et la respectabilité.

Ils revendiquent désormais le droit au mariage (qui implique des avantages fiscaux, c'est-à-dire des subventions publiques). Ils revendiquent également le droit d'adopter des enfants (transmettant ainsi directement leurs valeurs à d'autres êtres humains, qui ne sont même pas des adultes consentants).

Ainsi, étape par étape, ces gens ont cherché à obtenir : la tolérance publique, puis la justification et l'approbation, puis le soutien, puis la propagation. Comble de tout, se faisant passer pour une minorité persécutée, pour de pauvres victimes d'une haine gratuite, ils sont parvenus à détourner le système législatif et judiciaire à son plus haut niveau, dans certains pays, allant jusqu'à ériger la simple opposition verbale à leurs progrès en crime constitutionnel ou contre la déclaration des droits [426], si bien que même les philosophes de l'éthique n'osent plus aborder la question sans craindre la prison ou une amende. Échec et mat !

Il convient toutefois de préciser que l'homosexualité n'est pas un « droit » exempt de tout examen. *Aucun acte humain volontaire n'échappe au champ de l'éthique. Rien en éthique n'empêche que certains comportements puissent être évalués et jugés répréhensibles.* Le rôle de l'éthique est précisément d'examiner les diverses conséquences de chaque comportement envisagé et de l'évaluer avec impartialité, c'est-à-dire sans se laisser intimider par les menaces ou les pressions sociales, en se référant uniquement aux besoins fondamentaux de l'humanité.

Sur le plan matériel, on pourrait par exemple évoquer le rôle historique et concret joué par les homosexuels (et notamment les bisexuels) dans la propagation du sida à ses débuts dans les pays occidentaux. Il faut considérer dans quelle mesure cela a affecté les relations entre hétérosexuels (la majorité de la population) : hommes et femmes ne pouvaient plus avoir de rapports sexuels aussi librement sans préservatif ; et lorsqu'ils en avaient, le préservatif instaurait une séparation physique entre eux. Il faut également considérer le nombre d'hétérosexuels qui ont contracté le

---

426 Je crois comprendre qu'ils cherchent actuellement à obtenir une reconnaissance et une protection au niveau international. Ils savent pertinemment que plus ils obtiennent de protections juridiques, plus il devient difficile d'inverser la tendance.

virus et en sont morts (des millions, sans aucun doute), bien qu'innocents de toute pratique homosexuelle.[427]

Sur le plan spirituel, les principales traditions de l'humanité semblent toutes s'accorder sur le fait que les humains ne doivent pas laisser se développer et se propager de telles pulsions viles et impures. Les traditions judaïque, chrétienne et musulmane considèrent assurément de tels comportements comme inconvenants, nuisibles et proscrits [428]. Les traditions orientales ne s'attaquent pas explicitement à ces pratiques (du moins à ma connaissance – je ne les ai jamais vues mentionnées), mais les désapprouvent de fait dans le contexte plus large de la maîtrise de la luxure, et (je le soupçonne également) elles y adhèrent au regard de leurs mœurs et de leurs dispositions juridiques.

En ce qui concerne les individus impliqués dans de telles pratiques : le problème n'est pas seulement biologique, un problème matériel lié à un devoir de reproduction ; le problème est surtout spirituel, et nous en avons vu quelques raisons dans le présent essai.

Si ces hommes ou ces femmes ressentent certaines pulsions ou envies au niveau de leurs organes sexuels ou d'autres parties de leur corps ou de leur esprit, cela ne justifie en rien qu'ils y cèdent. Ils n'y sont certainement pas contraints mécaniquement : ce sont des êtres humains, ils possèdent leur libre arbitre et sont responsables de leurs actes.

Ils ne pourront assurément atteindre aucun « salut » ni aucune « libération » spirituelle s'ils se laissent emporter par de telles pulsions, comme ils le font. Et bien sûr, plus ils cèdent à leurs impulsions et à leurs désirs, plus ils en deviennent esclaves et plus ils en subissent les effets néfastes.

---

427 Je m'étonne des commentateurs qui préfèrent ignorer ces victimes « accidentelles » de l'homosexualité, afin de paraître « tolérants » et « bienveillants » envers les coupables ; ils partagent assurément la culpabilité morale.

428 Le fait que de plus en plus de membres du clergé aient récemment été compromis ou intimidés pour défendre ou tolérer l'homosexualité ne change rien à l'intention doctrinale claire des Écritures.

# 16. Un appel au rétablissement

Si l'on admet que le simple *désir* exprimé par les homosexuels prouve un *besoin* et *un droit réels* , alors toute éthique et toute loi disparaissent. Car alors n'importe quelle autre catégorie d'individus ou de groupes peut venir présenter des tendances ressenties comme justifications – et c'est précisément ce qui se produit déjà !

Par exemple, les pédophiles (« pourquoi, même les singes le font ! ») et les zoophiles (« les animaux sont nos cousins ! ») commencent à revendiquer leurs droits (et, de façon inquiétante, selon les médias, certains d'entre eux exercent des professions juridiques ou autres professions importantes). Pour l'instant, ils sont réprimés par les autorités, les médias et l'opinion publique ; mais si leur nombre augmente suffisamment, qui sait ce qui se passera ?

Une fois légalisée, une pratique est présentée comme « morale » et peut alors être librement enseignée et encouragée. Toute tentative d'en freiner l'expansion est qualifiée de discriminatoire. Rares sont ceux qui semblent avoir la confiance en soi et le courage moral nécessaires pour s'opposer à une telle évolution ; si bien qu'en fin de compte, si personne ne réagit, il est probable que toute loi sera rejetée comme une imposition arbitraire et que l'hédonisme aura libre cours.

La montée en puissance de l'homosexualité dans notre société a été rendue possible par la passivité de la « majorité silencieuse ». Pour inverser cette tendance, il est indispensable que ceux qui désapprouvent l'homosexualité la critiquent ouvertement, de manière civilisée et à chaque occasion appropriée, sans crainte de représailles.

Même dans un système non démocratique, le peuple est en fin de compte responsable des actes de ses dirigeants, à supposer qu'il puisse, avec courage, les destituer ; à plus forte raison, dans une démocratie, nous sommes tous coupables des faiblesses de nos dirigeants si nous ne prenons pas la parole pour les dénoncer.

Au lieu de privilégier l'apaisement et le compromis, nous devons exiger, au nom de la simple décence et pour le bien des générations futures, la *dépénalisation progressive et la recriminalisation* des homosexuels. L'objectif de cette réhabilitation juridique ne serait pas de persécuter les homosexuels actuels, mais d'empêcher la propagation de l'homosexualité.

Dans un premier temps, il faudrait interdire aux homosexuels d'adopter des enfants, au moins légalement et constitutionnellement. Il est inconcevable que des orphelins innocents soient confiés légalement à des pervers sexuels susceptibles d'abuser d'eux et, de toute façon, de les corrompre spirituellement.

Deuxièmement, le mariage homosexuel doit être interdit dans toutes les juridictions. L'autoriser reviendrait à cautionner et à cautionner de telles unions ; de plus, accorder aux homosexuels un statut légal équivalent à celui des couples mariés constitue un financement, par la société, des activités homosexuelles.

Troisièmement, toute manifestation publique, la pornographie et l'apologie de l'homosexualité devraient être interdites. Si des adultes consentants souhaitent pratiquer cette forme de sexualité, ils devraient au moins le faire en privé et ne pas exhiber leur déviance en public (directement ou par quelque moyen que ce soit), et surtout pas devant des enfants.

Mais en fin de compte, c'est la pratique de l'homosexualité en tant que telle qui doit être de nouveau illégale par principe. Une société qui tolère, et a fortiori encourage, une telle corruption ne peut espérer survivre longtemps [429]. Si l'on peut tirer une leçon de la permissivité des dernières décennies, c'est que l'on finit par croire que ce qui est « légal » est « éthique ». On interprète la tolérance dans les faits comme une approbation de principe.

En théorie, une action peut être contraire à l'éthique tout en étant légale. On ne peut attendre de la loi qu'elle impose l'ensemble (ni même la majeure partie) des principes éthiques – ce serait la recette du totalitarisme. Le sens et l'autorité morale de l'éthique résident précisément dans la liberté de choix de chacun quant à son application. Or, en pratique, trop de personnes (par ignorance) confondent permissibilité légale et permissibilité éthique, et il convient d'en tenir compte lors de l'élaboration des politiques sociales et des lois visant à les mettre en œuvre.

Déclarer quelque chose illégal implique qu'il soit passible de sanctions. Si la violation de l'interdiction proposée était sans conséquence matérielle, la loi ne serait pas respectée. La menace de représailles vise moins à se venger qu'à dissuader. Au moins, certaines personnes y réfléchiraient à deux fois avant d'avoir des relations homosexuelles. Il n'est pas question de lancer une chasse aux sorcières, mais il est nécessaire que la société fasse preuve d'une ferme volonté pour mettre fin à de telles pratiques.

Ce qui est donc préconisé ici, c'est ni plus ni moins qu'un renversement radical des tendances culturelles et juridiques pro-homosexuelles des dernières décennies. La société doit s'interroger sur son avenir si elle continue de céder face à l'agression homosexuelle actuelle. Le public doit réagir de manière responsable et, avec détermination, recouvrer sa raison et sa force collectives perdues. Il y a de bonnes raisons d'être intransigeant.

La société est moralement responsable des voies qu'elle emprunte. Si l'on considère l'impact de la légalisation de l'homosexualité, et notamment sa propagation auprès de personnes qui, autrement, n'y penseraient même pas, il apparaît clairement que nous sommes confrontés à une grave défaillance spirituelle de la société dans son ensemble, à une abdication morale criminelle de la part d'un trop grand nombre de ses dirigeants culturels et politiques, législateurs et juges.

Au lieu de protéger les purs et les innocents, ils encouragent la corruption. Ces propos ne constituent en aucun cas un appel à la répression violente, mais à une réflexion rationnelle sur les moyens légaux de prévenir toute nouvelle désintégration spirituelle et sociale. Des lois et des amendements *peuvent* être adoptés pour interdire et réprimer certaines pratiques ; de telles mesures législatives ne sont en rien immorales.

S'engager activement dans la recherche de telles réformes sociales et juridiques, c'est *exercer notre droit et notre devoir démocratiques de façonner la société* . Certaines personnes pourraient s'exposer à des poursuites judiciaires, en vertu de certaines lois actuelles, pour un tel activisme ; mais il convient de rappeler que, dans aucun régime démocratique, il n'est véritablement illégal de réclamer et d'œuvrer pour des changements législatifs.

---

429 Prenons l'exemple de la Rome antique et d'autres exemples historiques.

# 17. (Annexe) Les rabbins doivent interdire aux homosexuels le judaïsme

Il s'agit d'un appel aux autorités religieuses juives (orthodoxes ou traditionnelles, du moins) pour une action plus décisive contre la propagation de l'homosexualité à notre époque.

Les rabbins devraient prononcer un ***cherem*** (interdiction, excommunication, anathème) à l'encontre des homosexuels [430], et même des homophiles (partisans de l'homosexualité), afin d'enrayer la propagation de ce fléau social croissant. Si nécessaire, ils devraient promulguer une *takana* (décret correctif) à cet effet.

Les militants homosexuels modernes ont un projet de société, qu'ils appellent « la société homosexuelle ». Dans cette société, les homosexuels s'embrasseront en public et se marieront ; ils adopteront et élèveront des enfants, et peut-être un jour auront-ils des enfants génétiquement modifiés ; l'État obligera les employeurs et les employés à les accepter et même à les honorer ; l'homosexualité sera expliquée et même valorisée dans les écoles dès le plus jeune âge ; les homosexuels seront ouvertement mis en avant et présentés comme séduisants dans les médias ; et ainsi de suite.[431]

***Cette situation choquante existe déjà*** , à des degrés divers, dans de nombreux pays occidentaux aujourd'hui, y compris en Israël.

Si l'on s'en tient à la Torah, l'homosexualité (bien que qualifiée d'abomination et en principe passible de la peine de mort [Lévitique 20:13]) semblerait n'être qu'un péché privé dont chaque *individu* devra rendre compte devant Dieu. Actuellement, la plupart des rabbins traitent la question comme telle, sans vraiment réfléchir aux implications d'une position aussi restrictive.

Mais l'ampleur croissante de cette perversion au sein de la population, et le risque qu'elle contamine toujours plus de personnes en raison de l'agressivité de la propagande et de l'activisme en sa faveur, en font un problème *collectif* d'une ampleur inimaginable pour les générations précédentes, une véritable maladie sociale. Chaque homosexuel, pris individuellement, peut

---

430 Ce terme désigne toutes les personnes ayant des rapports sexuels avec des partenaires du même sexe. À l'exception possible des personnes hermaphrodites et des personnes dont le génotype et le phénotype ne correspondent pas (estimées à 50 à 100 individus par million d'habitants), qui doivent être examinées au cas par cas par souci d'équité ; dans ces cas, le statut de leurs partenaires sexuels doit également être examiné spécifiquement.

431 Ce projet sociétal s'inscrit peut-être dans un projet plus vaste, que l'on pourrait appeler « la société sexuelle ». Dans cette société, il y aurait en quelque sorte une orgie collective permanente. Les relations sexuelles constitueraient la principale forme d'interaction entre hommes et femmes, hommes entre eux, femmes entre elles, adultes et enfants, et même humains et animaux. Le modèle de cet « idéal » social est le film pornographique, où les personnages se masturbent ou ont des rapports sexuels avec quelqu'un ou quelque chose, sans cesse.

sembler insignifiant pour autrui ; mais lorsque leur nombre augmente suffisamment, ils deviennent un grave danger pour la société.

Non seulement les homosexuels eux-mêmes sont coupables de ce péché social majeur, mais tous les chefs spirituels, éducateurs, journalistes, politiciens, juges, policiers, artistes, etc., qui soutiennent ou défendent l'homosexualité d'une manière ou d'une autre, ou qui se contentent de s'abstenir de la dénoncer et de s'y opposer, sont également coupables de ce péché capital. Tolérer ou apologie du mal, c'est faire preuve d'immoralité en se faisant passer pour moralité.

Il est absurde et timoré, dans ce contexte, d'affirmer (comme certains le font) que « le péché » (l'homosexualité) est à haïr, mais pas « les pécheurs » (les homosexuels et les homophiles). Dans la prière *Amida* , la bénédiction *« lamalchinim »* se termine par une condamnation claire des pécheurs, et non par une simple condamnation du péché en soi. La vie est une épreuve, et les fautes ont un prix. Le « politiquement correct » moderne n'est pas une vertu selon le judaïsme normatif, mais une violation impardonnable du devoir de vérité et de justice.

Les rabbins réformés et conservateurs qui pratiquent, soutiennent ou tolèrent l'homosexualité devraient être les premiers à être dénoncés et condamnés, comme des hérétiques extrémistes et dangereux. Le judaïsme normatif perdra son autorité morale s'il reste silencieux et passif face à cette nouvelle atteinte à la morale juive et humaine. Mieux vaut exclure que d'inclure de tels individus malfaisants ; mieux vaut être peu nombreux et purs que nombreux et souillés.

D'ailleurs, les autres religions devraient en faire autant et exclure et condamner avec vigueur tous les homosexuels et homophiles volontaires. Il ne faut pas laisser croire à ces individus qu'ils resteront impunis pour leurs crimes contre l'humanité. C'est la seule façon d'enrayer cette folie grandissante.

Les rabbins orthodoxes doivent prendre conscience des intentions spirituellement et socialement criminelles des homosexuels et des homophiles et les combattre avec vigueur. Jusqu'à présent, leur réaction a été bien trop timide, car ils ne savaient pas comment réagir face à l'offensive actuelle contre les valeurs traditionnelles. Par naïveté politique, ils ont manqué à leur devoir de défendre la moralité publique.

Les apologistes de l'homosexualité semblent avoir réussi à convaincre certains rabbins naïfs que l'homosexualité pourrait être une maladie mentale ou une prédisposition génétique, justifiant ainsi la pitié et l'aide aux homosexuels plutôt que leur désapprobation et leur rejet. Or, ces affirmations de maladie mentale ou de différence physique sont dénuées de tout fondement scientifique. De toute façon, aujourd'hui, les homosexuels préfèrent être considérés comme « normaux » plutôt que d'être excusés (et donc humiliés) comme anormaux ou inférieurs à la normale.

De plus, la Torah affirme clairement que l'homosexualité est une transgression volontaire ; autrement, elle ne la punirait pas de la manière la plus sévère, universelle et inconditionnelle. Il s'agit d'un comportement immoral dont les auteurs sont personnellement responsables. Ils n'ont personne d'autre à blâmer qu'eux-mêmes.

La peine de mort prévue par la Torah pour homosexualité ne concernait que les hommes, conformément à la loi juive ( *halakha* ). J'ignore si cette peine est interprétée comme relevant de la compétence divine ou des tribunaux rabbiniques. Quoi qu'il en soit, le présent appel n'a pas pour but de plaider en faveur du rétablissement de telles exécutions, si elles ont jamais eu lieu. Les rabbins ne disposent plus de tels pouvoirs aujourd'hui, ni en Israël ni ailleurs, et cette question ne me préoccupe pas.

L'idée ici est que nous pouvons tirer une leçon de la sévérité de la sentence de la Torah. La mort est une expulsion définitive de ce monde ; à défaut, nous pouvons au moins exclure de la société juive les Juifs qui transgressent de la sorte. Cette dernière sanction est moins sévère, mais c'est ce qui s'en rapproche le plus. De plus, l'ostracisme peut s'appliquer de manière cohérente aux homosexuels, hommes et femmes, ainsi qu'aux personnes non homosexuelles qui défendent l'homosexualité.

Dans le monde moderne, l'égalité entre les hommes et les femmes est primordiale ; un traitement inégalitaire serait inacceptable. Il convient de noter que les rabbins considèrent également l'homosexualité féminine comme indécente, quoique dans une moindre mesure [432]. Cependant, l'interdiction proposée ici n'est pas une punition pour des péchés similaires ; il s'agit d'une mesure politique visant à prévenir la propagation de cette injustice au sein de la population, un acte d'hygiène sociale [433].

La Torah ne justifie pas une réaction relativement modérée face à ce péché ; elle ne prévoit, par exemple, aucun rite de purification ni aucun sacrifice au Temple. Aucun regret ne saurait effacer de telles fautes passées ; le repentir ne peut qu'engager à ne plus les répéter, ni dans le présent ni dans l'avenir.

Par conséquent, les rabbins ne doivent avoir aucun doute quant à la pertinence et à la justesse d'une position anti-homosexuelle ferme et intransigeante. Une réaction timide, sous prétexte « humanitaire », sera tout simplement inefficace. Elle ne fera que ternir le judaïsme et la crédibilité des rabbins, en donnant l'impression de tolérer de tels comportements.

Il convient de noter qu'une telle interdiction n'est pas inhumaine selon les normes actuelles. Elle n'implique pas que les personnes concernées soient déshumanisées ; elle leur refuse simplement le droit de ne plus se dire juives et de jouir des privilèges que cette appellation confère. Elle n'est pas discriminatoire en soi ; elle exprime simplement le droit de tout groupe religieux de choisir ses compagnons spirituels.

Si vous faites preuve de tolérance envers les homosexuels avérés dans l'espoir de les réformer, vous ne ferez qu'encourager les homosexuels potentiels. Une attitude bienveillante et « libérale » en la matière ne sauvera pas beaucoup d'âmes ; elle en perdra bien plus, car l'interdiction ne sera pas prise au sérieux. Nombre de Juifs sont déjà irrémédiablement souillés et spirituellement comme morts. Oubliez-les, ils sont perdus à jamais : pensez plutôt à ceux qui ne sont pas encore souillés. Et la question est urgente.

Pendant des années, les chefs spirituels juifs ont laissé le problème de l'homosexualité se développer au sein de la société, sans jamais le condamner dans les synagogues ni déployer d'efforts visibles pour le combattre. Ils espéraient bien sûr que le problème disparaîtrait de lui-même, mais il s'aggrave manifestement. Il est vrai qu'il est difficile de savoir précisément ce

---

432 Dans mon essai *Non à Sodome* , j'admets également (sur des bases plus naturalistes) que les actes homosexuels féminins sont un peu moins immoraux que la sodomie entre hommes.

433 Selon une estimation (voir Jpost.com, 3 janvier 2008), Israël compterait environ 18 000 couples de même sexe, soit 36 000 personnes ! Supposons qu'il y ait autant d'homosexuels célibataires, et un nombre proportionnel de personnes d'origine juive homosexuelles hors d'Israël (notamment aux États-Unis, j'imagine). On peut alors estimer le *nombre total d'homosexuels dans le monde* à environ 100 000. Il s'agit d'une véritable épidémie, un désastre pour le peuple juif. L'objectif d'une interdiction serait d'éliminer les brebis galeuses de la communauté juive, ou d'écarter les personnes malades du troupeau, avant qu'elles ne contaminent davantage de personnes. C'est la méthode préventive employée en jardinage, en élevage et en médecine.

qu'ils pourraient faire, puisque la grande majorité des Juifs qui transgressent les règles de l'homosexualité ne fréquentent jamais la synagogue et ne sont de toute façon pas soumis à l'influence rabbinique.

Les rabbins parlent volontiers du respect du shabbat ou de l'interdiction de consommer du porc, mais hésitent, à juste titre, par pudeur ( *tsniout* ), à donner publiquement des leçons sur la décence en matière de sexualité. Le problème est que ce silence vertueux a donné au public l'impression que l'homosexualité n'est pas un problème majeur à leurs yeux – ou que les forces du mal à l'œuvre sont trop puissantes pour qu'ils puissent les combattre. Quoi qu'il en soit, « prêcher à des convaincus » ne saurait résoudre le problème.

Ce qu'il faut, c'est une prise de position forte qui touche le grand public. L'interdiction proposée est précisément cette prise de position. Elle *scandalisera , et c'est normal* , tous ceux qui sont attachés aux principes conventionnels, conditionnés par les médias à considérer l'homosexualité comme normale et sa défense comme une bonne chose. Ils accuseront les rabbins d'extrémisme et autres injures similaires, afin de les intimider et de les réduire au silence. De nombreux Juifs, eux aussi, s'y opposeront et craindront, exigeant des rabbins qu'ils se fassent discrets sur cette question. Mais certains jeunes, parmi eux, comprendront sans doute le message et seront ainsi préservés de cette mode décadente.

Chers rabbins, les personnes véritablement pures spirituellement ne devraient pas craindre le mal. Songez qu'aujourd'hui, des homosexuels organisent des marches obscènes dans les rues d'Israël, même à Jérusalem. Cela contribue à légitimer l'homosexualité et à la rendre à la mode, favorisant ainsi sa propagation. Certains rabbins s'y sont opposés verbalement, ou ont même suggéré des contre-manifestations, mais ces mesures timides sont loin d'être suffisantes pour enrayer ce fléau ; il faut une action beaucoup plus radicale pour l'abattre. Prenez position fermement et agissez avec détermination.

Les homosexuels exploitent avec ruse tous les outils que leur offre une interprétation simpliste et erronée de la démocratie pour faire avancer leur cause subversive. Ils constituent un groupe de pression instruit et fortuné, suffisamment nombreux et influents pour peser sur les parlements nationaux et les instances internationales. À en juger par leurs succès en Amérique du Nord et en Europe, ils parviendront très prochainement à obtenir en Israël toute la liberté légale nécessaire pour corrompre de nombreux jeunes Juifs. Ne soyez pas surpris si, de surcroît, ils exigent à terme la censure des versets de la Torah condamnant l'homosexualité.

Mais il n'existe qu'un seul moyen d'empêcher ces individus abjects de progresser davantage, du moins dans le monde juif. Il faudrait que toutes les autorités rabbiniques d'Israël (et même du monde entier) se réunissent et déclarent ensemble que tous les homosexuels et homophiles avérés *ne sont plus juifs* . Seule une interdiction aussi ferme peut inspirer la crainte de Dieu à certains d'entre eux, et seuls les plus hauts rabbins (les rabbins orthodoxes et traditionalistes, du moins) ont le pouvoir institutionnel et moral d'y parvenir.

Les termes « juif » et « homosexuel » doivent être compris par tous comme des antithèses, des termes contradictoires. Il ne saurait exister de « juif homosexuel » : un tel concept est une honte pour tout juif digne de ce nom. Les juifs ordinaires ne veulent pas être associés aux homosexuels, même par la pensée. Un tel comportement est le comble de la dépravation, incompatible avec le judaïsme. Que cela soit clair pour tous : si vous êtes juif, vous ne pouvez pas être homosexuel ; et si vous êtes homosexuel, vous ne pouvez pas être juif.

Si une personne reconnaît publiquement son homosexualité dans les médias, ou l'admet devant au moins deux témoins, alors cette personne devrait être formellement exclue de la religion juive (par exemple : Dana Olmert, la fille de l'actuel Premier ministre, et divers soi-disant « rabbins » réformés et conservateurs).

Si, de plus, quelqu'un prend publiquement position, par la parole ou par l'action, en faveur de l'homosexualité ou des « droits » des homosexuels, alors cette personne devrait également être déclarée exclue de la religion juive (par exemple : certains juges de la Cour suprême d'Israël, certains membres de la Knesset, certains universitaires et journalistes).

Que signifie l'excommunication ? Si la personne excommuniée est un homme, elle ne sera plus comptée comme membre du *minyan* , ne sera plus appelée à la lecture de la Torah et ne bénéficiera plus des devoirs et privilèges habituellement accordés aux Juifs. Si la personne excommuniée est une femme, ses enfants ne seront plus reconnus comme Juifs. De plus, elle ne sera pas autorisée à assister aux offices de Yom Kippour ni à être enterrée dans les cimetières juifs.

De telles exclusions peuvent s'avérer difficiles à administrer et à faire respecter en pratique, mais le message théorique qu'elles véhiculent n'en demeure pas moins important et efficace. Un tribunal rabbinique devrait statuer sur chaque cas, et une liste noire centralisée devrait être tenue à jour.

Inévitablement, certains objectent : qu'en est-il de *la techouva* (repentance) ? Si les rabbins considèrent les ex-homosexuels comme rachetables (bien que je ne voie pas sur quelle base ils se fondent), alors si, après avoir été exclus du judaïsme, ces personnes souhaitent sincèrement y revenir, elles devraient se convertir selon *la halakha,* comme tout autre non-Juif. La plupart des personnes concernées se soucient peu de leur identité juive ; mais certaines pourraient y réfléchir à deux fois et changer de comportement.

Il convient de noter que les gouvernements laïques sont juridiquement impuissants à empêcher les autorités religieuses d'exclure de leur religion qui bon leur semble. Une religion est comparable à un club privé, libre en principe de choisir ses membres. Certes, un gouvernement peut retenir des financements indispensables, recourir à des pressions similaires, voire persécuter et emprisonner des personnes sous n'importe quel prétexte ; mais il appartient alors aux rabbins de décider de ce qui compte le plus à leurs yeux.

Les rabbins ne peuvent rester passifs ; ils doivent agir ; c'est leur devoir. L'excommunication est le seul outil puissant dont ils disposent immédiatement s'ils sont réellement sincères dans leur opposition à l'homosexualité. Seules des mesures aussi radicales et énergiques permettront d'endiguer le fléau. Si nos chefs spirituels ne font pas preuve du courage et de la détermination nécessaires, ils auront véritablement failli à leur mission ; et le monde deviendra encore plus confus, sombre et laid.

# Références

*Dictionnaire de philosophie* . Anthony Flew, éd. Londres : Pan, 1979.

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

Bar-Zeev, Haï. *Une lecture juive du Coran : Essai* . Paris : Berg International, 2005.

Batchelor, Stephen (éd.). *Le joyau dans le lotus : guide des traditions bouddhistes du Tibet.* Londres : Wisdom, 1987.

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

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

Boorstin, Daniel J. *Les Chercheurs : L'histoire de la quête continue de l'homme pour comprendre son monde* . New York : Vintage, 1999.

*Le Dhammapada. Trad* . Juan Mascaro. Harmondsworth, Mx. : Penguin, 1973.

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

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

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

Gould, Stephen Jay. *Les pierres menteuses de Marrakech : avant-dernières réflexions sur l'histoire naturelle* . Londres : Vintage, 2001.

Gould, Stephen Jay. *Les rochers des âges : science et religion dans la plénitude de la vie* . Londres : Vintage, 2002.

*Higayon : Études de logique rabbinique.* Éd. Moshe Koppel et Ely Merzbach. Ramat-Gan : Aluma, 1990-2000.

Hume, David. *Traité de la nature humaine* . Projet Gutenberg (texte électronique sur Internet).

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

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

Laotzu. *La Voie de la vie.* Trad. Witter Bynner. New York : Capricorn, 1962.

Magee, Bryan. *Les grands philosophes : une introduction à la philosophie occidentale* . Oxford : Oxford, 1987.

Mu Soeng. *Le Sutra du Diamant : transformer notre façon de percevoir le monde* . Boston : Wisdom, 2000.

Paramananda (John Wilson). *Changez d'avis : Guide pratique de la méditation bouddhiste* . Birmingham : Windhorse, 1996.

Steinsaltz, Adin. *La Rose à treize pétales : Discours sur l'essence de l'existence et de la croyance juives* . Édition augmentée. Trad. Yehuda Hanegbi . New York : Basic, 2006.

Suzuki, DT. *Essais sur le bouddhisme zen, première série* (1949). *Deuxième série* (1953). Londres : Rider, 1970, 1980.

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

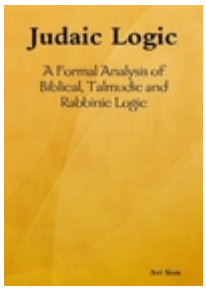
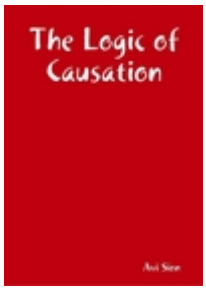
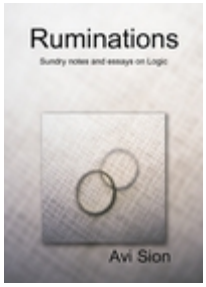
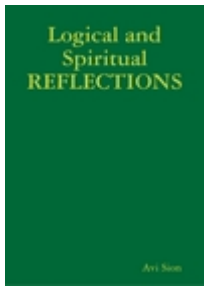
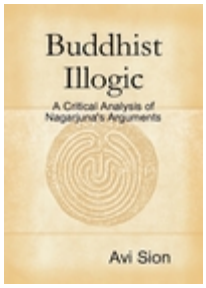
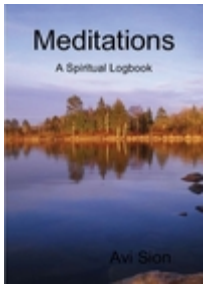
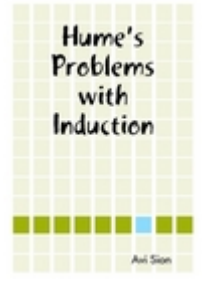
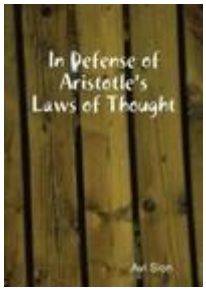
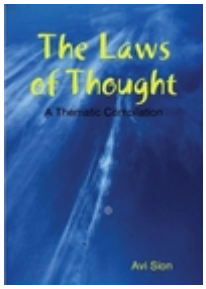
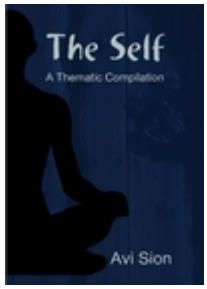
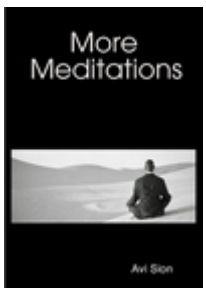
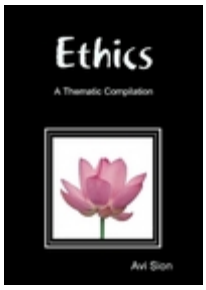
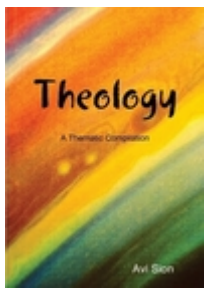
Suzuki, Shunryu. *L'esprit zen, l'esprit du débutant.* New York : Weatherhill, 1970.

Wile, Douglas. Comp. & Trad. *Transmissions secrètes de la famille Yang* . Édition révisée. New York : Sweet Ch'i, 1983.

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

(La liste ci-dessus ne constitue pas une bibliographie, mais détaille simplement les ouvrages mentionnés dans le texte.)

Œuvres d'Avi Sion :

| Les dix œuvres principales de l'auteur : | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Format A4, 466 pages |  Format A4, 326 pages |  Format A4, 386 pages |  A5, 400 p |  Format A4, 402 pages |
| Format A5, 424 pages |  Format A5, 216 pages | Format A5, 408 pages |  Format A5, 218 pages | A4, 700 p |
| Dix autres livres dérivés (par subdivision ou compilation) des dix précédents : | | | | |
|  Format A5, 188 pages |  A5, 180 p | Format A5, 212 pages |  Format A5, 258 pages |  Format A5, 242 pages |
| Format A5, 182 pages |  Format A5, 142 p. | Format A5, 112 pages |  A5, 458 p. |  Format A5, 174 pages |

Les travaux actuels ont débuté en août 2006 et se sont achevés en avril 2008. Ils ont été révisés et enrichis jusqu'en novembre 2008. Des addenda ont été ajoutés jusqu'en décembre 2009.

ISBN 978-1495220951