Avis concernant cette traduction

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

L'ART DE LA LOGIQUE

Une anthologie

Avi Sion, Ph.D.

©Copyright Avi Sion, 2015-2024

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

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

Fièrement autoédité par Avi Sion
Genève, Suisse
2024

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

Informations de catalogage de la bibliothèque :
Sion, Avi
L'art de la logique
Pas d'index, pas de bibliographie

ISBN- 9798332656118

1. ABSTRAIT

L'Art de la logique d'Avi Sion est un recueil d'essais récents portant sur divers sujets de théorie logique et de logique appliquée. La même rigueur et le même art de la logique sont requis pour formuler la logique théorique et appliquer ses découvertes à différents domaines. Les essais réunis ici abordent des questions fondamentales de logique, de philosophie et de spiritualité, qu'il n'avait jusqu'alors traitées que rarement, voire jamais, avec autant de profondeur.

2. CONTENU

1. PREMIÈRE PHILOSOPHIE 8
    1. Philosophie de l'esprit 8
    2. Phénoménologie 13
    3. Théorie de la perception sensorielle 15
    4. Une âme est nécessaire à la cognition 19
    5. Une science biologique qui reconnaît l'âme 22
    6. Trois principes à méditer pour les biologistes 25
    7. L'identité personnelle est le fondement de la moralité et de la société. 27
2. FONDEMENTS DE LA CAUSALITÉ 29
    1. Les quatre principaux concepts de causalité 29
    2. Les quatre déterminations de la causalité 30
    3. La possibilité logique de la spontanéité naturelle 33
    4. Volonté et influence 35
    5. Origines et évolution de l'idée de causalité 42
    6. Les nombreux problèmes de Hume avec la causalité 46
3. LA LOGIQUE DE L'ANALOGIE 54
    1. Analogie qualitative 54
    2. Analogie quantitative 59
    3. Termes de portée inégale 62
    4. Confrontation avec un argument a fortiori 64
    5. Analogies contradictoires 66
    6. Arguments analogiques fondés sur des statistiques 69
    7. Une illustration scientifique 71
    8. Recours à l'analogie dans l'élaboration et l'application du droit 74
    9. Une illustration talmudique 76
    10. Plus d'informations sur l'analogie dans le Talmud 90
    11. Subsomption en termes analogiques 92
    12. Analogie et causalité 94
    Annexe : Arguments contradictoires a fortiori 94
4. RÉSOLUTION DES PARADOXES 98
    1. Protagoras contre Euathlus 98
        1. Un paradoxe antique 98
        2. Première résolution 99
        3. Deuxième résolution 100
        4. Résolutions inadéquates 102
    2. Le paradoxe des sorites 104
        1. Qu'est-ce qu'un tas ? 104
        2. L'utilisation de termes vagues 105
        3. Raisonner avec des termes vagues 107
        4. Inventer de faux paradoxes 108
    3. La cause profonde du paradoxe de Russell 110
        1. Ma résolution du paradoxe de Russell 110
        2. Pourquoi les résolutions de Russell sont inadéquates 112

3. Pourquoi la résolution de Rescher est inadéquate 114
4. Autres incarnations du paradoxe de Russell 115
5. À propos du paradoxe du barbier 117
4. L'auto-contradiction de l'hypothèse de superposition 118
1. Logique aristotélicienne 118
2. Superposition et chat de Schrödinger 121
3. Koans zen « vivant ou mort » 124

5. LA DOCTRINE DES CINQ SKANDHAS BOUDDHISTES 126
1. Prologue 126
2. Ma propre lecture phénoménologique 126
3. Une lecture psychologique plus orthodoxe 128
4. Une thèse purement mécaniste 131
5. Les aspects métaphysiques 133
6. Âme et vide 134
7. En conclusion 144

6. TOUS PLUS 148
1. Synthèse des informations anciennes et nouvelles 148
2. Les formes valides d'un argument fortiori 153
3. Liste fusionnée de 72 arguments *qal vachomer* dans le Tanakh 158
4. MISHNA et 2 TALMUDS 167
5. GENÈSE RABBAH et après 170
6. R. Shlomo Yitzchaki (RASHI) 175
7. R. Shmuel Yaffe ASHKENAZI 190
8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGEN 191
9. R. Zeev Wolf EINHORN 195
10. R. Mattityahu STRASHUN 200
11. R. Chaim HIRSCHENSOHN 206
12. Avi SION dans *la logique judaïque* 227
13. R. Louis JACOBS 229
14. Avi SION dans *A Fortiori Logic* 232
15. Le langage du discours biblique a fortiori 233
16. Le but de tout cela 240
17. Tableau des résultats détaillés 242
18. Principales références pour cet essai 245

7. PRÉSUPPOSITIONS CAUSALES DE LA PRIÈRE 248
1. Les différentes formes de prière 248
2. Divine providence 249
3. L'intervention divine dans la nature et la vie humaine 253
4. La dimension spirituelle de l'existence 256
5. L'utilité et la valeur de la prière 258

8. NOTES DIVERSES SUR LA LOGIQUE 262
1. Pensée logique 262
2. Les trois premières lois de la pensée 263
3. Deux lois supplémentaires de la pensée 265
4. Sur le concept de différence 267
5. Sur le syllogisme aristotélicien 268

6. Sur les chiffres de l'opposition 270
7. Sur le rôle inductif de la déduction 273
8. Sur implication stricte ou matérielle 275
9. À propos des propositions collectivistes 277
10. Sur la logique du changement 277
11. Sur un raisonnement a fortiori 279
12. À propos de la logique moderne 282
13. Notre « meilleur des mondes » 284
14. Un dernier mot 285

3. AVANT-PROPOS

L'Art de la logique est un recueil de mes essais les plus récents sur divers sujets de théorie logique et de logique appliquée.

Il y a plus de trente ans, dans mon premier ouvrage, * *La Logique du futur** , j'affirmais que la logique est à la fois un art et une science. L'art de la logique réside dans notre capacité à la pratiquer instinctivement, dans l'usage que nous faisons du bon sens au quotidien. La science de la logique est le fruit de nos recherches approfondies sur cette pratique, visant à déterminer précisément son fonctionnement, ses limites et ses limites. Mais cette logique scientifique n'est pas le produit d'une faculté ou d'une méthode supérieure ; elle aussi se développe *grâce à* ce même art de la logique, c'est-à-dire par le bon sens ordinaire, même si celui-ci est peut-être exercé avec plus de rigueur. Or, et c'est un point essentiel, notre pratique de la logique s'améliore considérablement en proportion directe de notre connaissance de la logique théorique. Lorsque nous maîtrisons la théorie logique, que ce soit de manière générale ou dans un domaine spécifique, notre pratique peut alors être qualifiée de « logique appliquée ».

Ainsi, dans le présent ouvrage, nous utilisons l'art de la logique tant dans les sections consacrées à la théorie logique que dans celles qui appliquent la logique à d'autres problèmes philosophiques. J'aurais pu intituler ce livre « La science et l'art de la logique », puisque les deux sont présents ; mais cela l'aurait fait passer pour un ouvrage exhaustif sur la théorie logique et la logique appliquée, ce qu'il n'est pas. Certains de mes ouvrages précédents étaient exclusivement consacrés à la logique théorique, tandis que d'autres incluaient des applications. Le présent ouvrage, bien qu'il aborde en partie certains aspects de la logique théorique (notamment la logique par analogie), vise principalement la philosophie logique, c'est-à-dire l'application de la logique à la résolution de problèmes philosophiques (au sens large du terme) ; d'où le titre que je préfère : « L'art de la logique ». Ce titre évoque le célèbre « L'art de la guerre » – et, en effet, la logique est une arme redoutable dans la guerre intellectuelle sans fin contre le mensonge, la sottise et la folie. Oui, la logique est un art martial ; mais bien sûr, elle n'est pas que cela. La logique est la voie de la raison : combinée à l'expérience, elle nous aide à la fois à comprendre et à orienter nos actions.

Le présent recueil d'essais aborde des questions fondamentales de logique, de philosophie et de spiritualité, que je n'avais jusqu'alors que peu ou pas traitées en détail. Certains ont déjà été publiés séparément ou dans des ouvrages collectifs thématiques. Ce volume s'ouvre sur « Première Philosophie », qui expose ma philosophie de l'esprit, ma phénoménologie et ma théorie de la perception sensorielle, ainsi que leur importance pour les sciences biologiques et l'éthique. Suit « Fondements de la Causalité », qui résume ma théorie de la causalité. Vient ensuite « La Logique de l'Analogie », qui apporte des innovations majeures à ce domaine. Et ainsi de suite : les sujets sont variés, mais leur point commun réside dans la rigueur logique de leur approche. Tous ces essais offrent des perspectives véritablement nouvelles et précieuses sur les sujets qu'ils traitent.

1. PREMIÈRE PHILOSOPHIE

1. Philosophie de l'esprit

Clarifier la véritable « philosophie de l'esprit » est essentiel à la compréhension de la volition et des autres formes de causalité. La critique acerbe de David Hume à l'encontre de la volition, et plus largement de toute causalité [1], a été rendue possible par ses conceptions erronées de l'esprit et de la cognition. Il est étonnant de constater à quel point une grande partie de ce qui passe aujourd'hui pour de la philosophie de l'esprit est en réalité naïve, inexacte et fallacieuse.

Pour commencer, qu'entend-on par « esprit » ? Étymologiquement, ce mot dériverait de « *men-* », une racine proto-indo-européenne signifiant « penser », dont les dérivés se rapportent aux qualités et états de l'esprit ou de la pensée [2]. Le terme « esprit » donne naissance à de nombreux noms, adjectifs, verbes, adverbes et expressions. **L'esprit** (nom) désigne familièrement un espace immatériel, un terrain de jeu ou un entrepôt (en quelque sorte), pour toutes les entités, états, qualités, actions, etc., que nous considérons comme mentaux par opposition à matériels (nous reviendrons sur cette distinction plus loin). Cela inclut principalement le contenu de la perception sensorielle, les souvenirs de ce contenu, les imaginations qui en découlent et les intuitions. Ces contenus *concrets* et leurs dérivés sont, pour être précis, tous *des qualia mentaux* ; c'est-à-dire qu'ils possèdent les qualités phénoménales de ce qui est vu, entendu, senti, goûté, touché ou ressenti (au sens intuitif ou émotionnel). À un stade ultérieur, le terme « esprit » englobe un grand nombre de concepts de plus en plus *abstraits* , tels que la sensation, la perception, l'intuition, la mémoire, l'imagination, les qualia, les choses concrètes et abstraites, et bien d'autres. De ce terme dérivent de nombreux autres mots, comme **« mental »** (adj., relatif à l'esprit), « être attentif » (v., faire attention à), « ne pas être attentif » (ignorer ou être indifférent à), « rappeler » (attirer l'attention), « pleinement conscient » (être pleinement présent), « inconscient » (manquer de conscience), et bien d'autres encore.

On considère généralement que nous possédons, au minimum, un corps (une entité physique que nous semblons habiter et posséder) et un esprit (une entité non physique que nous semblons également habiter et posséder). Dans cette perspective, l'esprit est souvent assimilé à nous-mêmes, c'est-à-dire à notre âme – ce à quoi le corps et l'esprit « appartiennent ». Personnellement, par souci de clarté, je préfère appeler ce concept plus large d'esprit la psyché, et réserver le terme « esprit » aux contenus concrets et abstraits plus spécifiques (n'incluant pas l'âme elle-même, mais incluant bien sûr les intuitions concrètes et les pensées abstraites la concernant, ainsi que ses trois fonctions). Ainsi, pour moi, la psyché inclut l'âme (le soi, l'aspect spirituel de notre existence) et l'esprit (au sens plus restreint). L'âme et l'esprit sont tous deux manifestement étroitement liés au corps de diverses manières.

Ainsi, nous avons, en quelque sorte, trois dimensions de l'être : notre âme, notre esprit et notre corps. Ces clarifications ne sont pas anodines, mais constituent un point de départ nécessaire à toute philosophie de l'esprit éclairée. L'âme possède trois fonctions fondamentales, trois manières

---

[1] Dans *une enquête sur la compréhension humaine* (1748).

[2] Voir : www.etymonline.com.

dont son existence s'exprime et se manifeste : la conscience (la fonction cognitive), la volition (la fonction d'action intérieure et extérieure) et l'évaluation (la fonction de choix et de décision).

Il convient de souligner que je ne conçois pas (ou ne conçois plus depuis la rédaction de mon essai « Critique de la doctrine des cinq skandhas bouddhistes ») l'« âme » comme une sorte d'« entité substantielle », une sorte de « corps » composé d'une substance « spirituelle » (par opposition à une substance « matérielle »), quelque chose doté d'une extension et d'une localisation dans l'espace, existant dans une ou plusieurs autres dimensions de l'être, d'une manière ou d'une autre lié au monde matériel. Non, tous ces termes descriptifs ne sont *que des métaphores, à ne pas prendre au pied de la lettre* . Le « domaine » spirituel (là encore, une simple comparaison) est si différent du domaine physique plus manifeste (ou même du « domaine » mental des souvenirs, des imaginations, des sentiments et des émotions) que nous n'avons pas de mots pour le désigner. C'est pourquoi nous sommes contraints de le penser et d'en parler au moyen d'analogies approximatives. Mais l'existence de cette chose ineffable est, par l'expérience intuitive personnelle, indubitable. et chacun d'entre nous a de bonnes raisons de supposer que les autres ont (sont) la même chose.

Le terme **conscience** désigne principalement *un acte cognitif ou une relation* entre un sujet (l'âme ou le soi) et un objet (qu'il s'agisse de l'âme elle-même, d'un contenu mental, d'un phénomène corporel ou physique plus vaste). La cognition est un phénomène *sui generis* ; elle ne peut être réduite à aucun autre concept (comme un processus physique dans le cerveau ou un champ physique quelconque). La conscience est donc essentiellement statique ; elle n'est *pas principalement une entité, une qualité, un état ou un processus* . Être conscient signifie avant tout *être attentif à quelque chose* ; non pas simplement être « attentif », mais « attentif *à* quelque chose ». Habituellement, lorsque nous sommes conscients, notre attention se porte sur l'objet de la conscience ; mais il est également possible de se concentrer sur sa propre conscience, auquel cas elle devient un objet de conscience supplémentaire [3].

Que l'on soit éveillé ou endormi, on ne peut dire que nous sommes conscients si nous ne sommes littéralement conscients de rien à ce moment-là. On ne peut dire qu'une personne est qualitativement « consciente », c'est-à-dire qu'elle possède un « état de conscience », que de manière dérivée – seulement si, quand et pendant qu'elle est activement consciente *de quelque chose, c'est-à-dire qu'elle accomplit l' acte* cognitif de la conscience qui la *relie* d'une manière particulière à un ou plusieurs objets concrets ou abstraits, qu'ils soient matériels (fondés sur la perception sensorielle), mentaux (mémoire, imagination ou rêve) ou spirituels (comme dans la conscience de soi et l'intuition des fonctions de soi).

De même, l'expression « flux de conscience » est impropre ; elle désigne plus précisément un flux *de pensée* , c'est-à-dire un ensemble de contenus mentaux successifs tels que les intuitions, les perceptions, les souvenirs, les images et les sons mentaux, les commentaires verbaux, les sentiments, les conceptualisations, etc. La pensée est rendue possible par de nombreux et divers actes de conscience, mais ces termes ne sauraient être assimilés. Il s'ensuit que, si l'on peut parler de pensées *subconscientes* , c'est-à-dire de pensées survenant avec une très faible intensité

[3] En effet, la contemplation de sa propre conscience, tout en étant attentif à ce qui nous entoure ici et maintenant (que ce soit en nous ou autour de nous), est une technique de méditation puissante (que je pratique occasionnellement et que je recommande). Dans cette méditation, il est important de noter que le premier objet de conscience n'est pas ignoré ; mais le fait d'en avoir conscience devient à son tour un objet de conscience, qui se superpose au premier et qui, dès lors, devient le principal centre de notre attention. L'acte et l'état de conscience, le miracle, l'émerveillement et le mystère de la relation cognitive que nous entretenons avec les choses en nous et autour de nous, deviennent tous des objets de méditation.

d'attention, on ne peut parler de pensées littéralement *inconscientes* ; une telle formulation serait contradictoire.

Il est tout aussi inexact et trompeur d'assimiler, comme le font certains (notamment des philosophes bouddhistes), les termes « esprit » et « conscience ». Il est également erroné de décrire l'esprit comme une « entité » constituée de conscience. La conscience n'est pas la substance de l'esprit ; on pourrait considérer que les contenus mentaux sont constitués d'une substance spécifiquement mentale, mais la conscience est tout autre chose (comme défini précédemment). Plus important encore, *la conscience n'est pas consciente* ; c'est nous (le soi, l'âme ou l'esprit) qui sommes conscients – conscients des autres, voire de nous-mêmes, ou même du fait d'être conscients.

La conscience est donc essentiellement un verbe, et non un nom, un adjectif ou un adverbe. Elle *relie* le sujet (le soi-même) à un objet ou à un autre. L'intuition, la perception sensorielle, la perception intérieure (des souvenirs et des imaginations), la conception (d'abstractions fondées sur les réalités concrètes précédentes), la pensée verbale – ce sont là des formes ou des types de conscience, impliquant tous le merveilleux phénomène de la cognition.

La conscience de quelque chose (c'est-à-dire de nombreuses choses, internes et/ou externes, concrètes et/ou abstraites) est à la base et une condition nécessaire de toute volition (acte de volonté) et de toute évaluation (projection de valeur sur quelque chose). La conscience peut être éveillée et intensifiée par un effort de volonté, mais son fonctionnement cognitif est indépendant de la volition. De même, la conscience peut exister sans évaluation, tandis que l'évaluation ne peut exister sans conscience.

La volonté peut raisonnablement être placée avant l'évaluation ; car la volonté peut survenir et survient (bien que relativement rarement) sans aucun but précis, comme un pur caprice (sans même le but d'être capricieux) ; et aussi, parce que l'évaluation elle-même implique un acte de volonté (celui de choisir et de décider), ainsi qu'un acte de cognition.

Ainsi, tout acte de volonté est précédé et accompagné d'un certain degré de conscience, aussi ténu soit-il, et généralement orienté vers une valeur que nous avons imaginée ou jugée digne d'être poursuivie (et qui influence donc notre acte). Parler de la volonté comme étant littéralement inconsciente (c'est-à-dire dire « volonté inconsciente ») est inexact ; toute volonté implique nécessairement un minimum de conscience, et si cette dernière est véritablement absente, le mouvement en jeu ne peut être qualifié de volitionnel (mais seulement de mécanique ou de fortuit).

L'évaluation désigne l'attribution par l'âme d'une valeur (ou d'une dévalorisation) à une pensée ou à une perception. De toute évidence, cela implique à la fois la conscience et la volonté. Il ne faut pas confondre évaluation et désir, car même si l'on éprouve un désir intense (par exemple, la luxure ou la gourmandise), on reste libre de lui accorder ou non une valeur, et donc de le satisfaire ou non. Nous essayons souvent d'évaluer les choses rationnellement, en suivant un processus de recherche et de raisonnement, ou en nous référant à une doctrine éthique existante ; mais il arrive aussi fréquemment que nous attribuions une valeur (ou une dévalorisation) aux choses de manière plutôt instinctive ou arbitraire.

(Le concept éthique de *sagesse* est, bien entendu, pertinent ici. La sagesse est conscience, volonté et évaluation, en accord avec la vérité éthique objective. Bien sûr, une telle vérité n'est pas facile à déterminer, mais elle existe assurément.)

Les trois fonctions fondamentales de l'âme forment ainsi un lien, bien qu'elles soient conceptuellement distinctes. Les concepts de pensée et de croyance, d'action et de comportement, ainsi que de motif et de finalité, sont moins fondamentaux que les trois concepts de base de conscience, de volonté et d'évaluation – les premiers étant des ensembles des derniers.

Le fondement épistémologique de tout ce que nous avons dit jusqu'ici est *phénoménologique* , il est important de le noter. C'est par *une introspection rigoureuse à la première personne* , et par la discussion avec autrui, dans le souci de la cohérence logique, et en faisant preuve d'intelligence et d'honnêteté intellectuelle, que nous parvenons à ces intuitions fondamentales pour toute philosophie de l'esprit. L'introspection consiste simplement à prendre conscience des données phénoménologiques. Elle est aussi scientifique que n'importe quel autre domaine de connaissance, à condition de bien comprendre que le résultat est *inductif* et non une certitude dogmatique. On peut raisonnablement imaginer que certaines des apparences qui nous sont manifestées pourraient s'avérer erronées un jour ; mais on ne peut raisonnablement affirmer qu'une telle possibilité théorique, aussi imaginée soit-elle, invalide d'emblée toutes nos intuitions. Pour proposer une théorie alternative, il faudrait fournir des preuves spécifiques et plus solides ; il ne suffirait pas d'exprimer un scepticisme général quant à la fiabilité de l'introspection.

Je pense ici au préjugé, aujourd'hui répandu chez certains prétendus scientifiques de l'esprit, selon lequel ce qui apparaît comme « mental » pourrait un jour se « réduire » à de simples phénomènes physiques, au niveau du cerveau et du système nerveux. Cette affirmation repose sur le préjugé que les lois de la physique sont *universelles , alors que cette affirmation n'est en réalité qu'une généralisation* tirée d'observations du monde physique. Ces personnes soutiennent que si les lois de la physique ne s'appliquaient pas, en fin de compte, aux phénomènes mentaux (c'est-à-dire principalement la conscience, la volonté et l'évaluation, mais aussi toutes les autres expériences mentales), alors ces lois *ne s'appliqueraient pas. L'* universalité des phénomènes mentaux est indéniable ; mais considérer cela comme une raison valable de nier leur nature distinctive relève d'un raisonnement circulaire, totalement dépourvu de fondement logique.

La **thèse réductionniste** n'est qu'une simple hypothèse, qui ne deviendrait crédible que si et quand (si jamais) les lois de la physique pouvaient *prédire, grâce à des formules mathématiques exactes et des explications théoriques appliquées à des observations empiriques précises* , la relation entre les phénomènes mentaux et les phénomènes physiques. Jusque-là, ces personnes n'ont à offrir qu'une *profession de foi* , une idéologie matérialiste qui ignore et nie arbitrairement les preuves phénoménologiques gênantes, à savoir les données empiriques de l'expérience mentale et de la vie. Notons bien que les matérialistes *n'ont pas* prouvé (et j'ose dire ne le feront jamais) empiriquement ou théoriquement que les phénomènes mentaux sont *des types de* phénomènes physiques ; ils présument simplement qu'ils le sont « en fin de compte ».

Par exemple, Francis Crick [4]a déclaré, dans son ouvrage ***L'hypothèse étonnante : la recherche scientifique de l'âme** * (1994), que « vous, vos joies et vos peines, vos souvenirs et vos ambitions, votre sentiment d'identité personnelle et votre libre arbitre ne sont en réalité rien de plus que le comportement d'un vaste ensemble de cellules nerveuses ». En cette seule phrase, il a d'emblée nié l'existence d'un soi/d'une âme, de la conscience, de la volonté et de la valeur.

Il devrait être clair pour toute personne de bonne foi que même si l'on identifiait des processus électrochimiques et autres processus physiques spécifiques au sein du cerveau et d'autres parties du système nerveux comme étant toujours à la base d'événements mentaux spécifiques, cela ne prouverait pas que les premiers en sont la cause ; cela montrerait tout au plus, dans un premier temps, que les processus physiques *accompagnent* les processus mentaux, c'est-à-dire qu'il s'agit d'événements parallèles ; car il reste concevable, compte tenu de telles données comparatives, qu'au contraire, ce soient les seconds qui soient la cause des premiers. Il est également possible, et

[4] Physicien, neuroscientifique et biologiste moléculaire britannique (1916-2004), il découvrit la structure en double hélice de l'ADN en 1953 avec James Watson et d'autres chercheurs. À propos de son ouvrage : https://en.wikipedia.org/wiki/The_Astonishing_Hypothesis.

(à mon avis) fort probable, que parfois le physique cause le mental et parfois le mental cause le physique. Cela ne constituerait certainement pas un réductionnisme valable tant que (je le répète) il ne serait pas *prouvé que les phénomènes mentaux en tant que tels* relèvent eux-mêmes des lois de la physique, c'est-à-dire qu'ils sont des phénomènes matériels.

Ce qui est certain, c'est que les tenants de ces conceptions matérialistes de l'esprit sont loin d'avoir apporté la preuve scientifique nécessaire. Tant qu'ils ne l'auront pas fait (et je parie qu'ils ne le feront jamais), nous devons supposer, au contraire, que les événements physiques qui accompagnent toujours les événements mentaux en sont (parfois, sinon toujours) les effets, plutôt que les causes – compte tenu de l'autonomie discutable des actes volontaires des personnes (et probablement des animaux) par rapport au déterminisme des mouvements purement physiques observables, et compte tenu du caractère exceptionnel de la conscience (des objets par les sujets).

Certains vont jusqu'à nier purement et simplement l'existence des phénomènes mentaux, affirmant que ces termes ne désignent rien d'autre que les événements neurologiques que les sciences physiques peuvent détecter, décrire et quantifier. C'est ce qu'on appelle la « théorie de l'identité », car elle ne se contente pas d'affirmer que les processus mentaux et physiques sont parallèles, l'un causant l'autre et vice versa, mais qu'ils ne font qu'un, sont indiscernables et entièrement physiques. Il s'agit d'une version extrême du béhaviorisme. En réalité, ces personnes sont prêtes à nier l'existence même de tout ce qu'elles ne parviennent pas à comprendre !

Selon eux, il n'existe pas d'êtres dotés de conscience, de volonté et de discernement, capables de percevoir des phénomènes spécifiquement mentaux. Les humains et les animaux ne seraient que des machines inanimées sophistiquées, soumises à un déterminisme aveugle. Dès lors, comment ces personnes ont- elles pu formuler leur théorie qui nie leur propre existence ? De quoi parleraient-elles s'il n'y avait rien de mental à dire ? Si ces êtres n'existent pas et sont dépourvus de conscience, de libre arbitre et de jugement de valeur, comment auraient-elles pu concevoir le domaine mental comme un problème nécessitant leur solution absurde ? Ces personnes ne sont pas des scientifiques, car elles rejettent la méthode scientifique. Elles choisissent d'adapter la réalité à leur théorie, au lieu d'adapter leur théorie à la réalité.

Sans preuve scientifique rigoureuse, c'est-à-dire sans application stricte de la méthode scientifique, et en ignorant superbement toutes les preuves de l'existence de la vie mentale ainsi que de nombreuses considérations logiques telles que celles exposées précédemment, les réductionnistes matérialistes affirment arbitrairement la thèse de la « matière sur l'esprit », au lieu de la thèse de bon sens de « l'esprit sur la matière » (ou plus précisément, de « l'âme sur l'esprit et la matière »). Ils veulent simplifier et unifier la connaissance à tout prix. Ils pensent que ce qui leur paraît « évident » ne nécessite aucune autre démonstration.

En vérité, ***il est inutile et contradictoire de nier la réalité à la conscience et à la volonté*** , comme ces personnes tentent désespérément de le faire, ***car une telle négation implique nécessairement et logiquement des actes de conscience et de volonté.*** (Ce qu'ils omettent délibérément de prendre en compte et d'expliquer). Seule une personne consciente et libre arbitre peut affirmer ou nier quoi que ce soit de manière significative ; et seuls des individus dotés des mêmes facultés peuvent comprendre de tels jugements. Tout ce qu'ils ont à offrir, je le répète, c'est un préjugé – un préjugé loin d'être crédible, voire absurde, et pourtant étonnamment persistant.

Malheureusement, cette mentalité matérialiste est aujourd'hui très répandue, et ce depuis au moins deux siècles ; il est donc difficile de faire prendre conscience aux gens de son absurdité. C'est en réalité une forme de croyance, une sorte de religion athée. Ceux qui acceptent de telles inepties sont de véritables naïfs.

2. Phénoménologie

Le point de départ logique de l'épistémologie, l'étude de la connaissance en tant que telle, c'est-à-dire la description, l'explication et la justification philosophiques de l'acquisition des connaissances par les humains, ne peut être la perception sensorielle en soi, car celle-ci doit elle-même être correctement décrite, expliquée et justifiée avant de pouvoir être correctement intégrée au processus de connaissance. Le point de départ doit être plus fondamental, moins spécifique : il doit être la phénoménologie, l'étude de l'apparence en tant que telle.

Les données primordiales de la connaissance humaine sont les apparences ; le contenu des perceptions sensorielles doit, en premier lieu, être considéré comme une apparence. Cela ne signifie pas que nous rejetons notre croyance commune selon laquelle certaines apparences sont dues à la perception sensorielle ; cela signifie simplement que nous approfondissons notre réflexion et recherchons le véritable fondement de cette croyance. L'ordre logique des choses, depuis le commencement, peut être brièvement présenté comme suit.

Il y a **des apparences** , donc **les existants** existent ; par conséquent, l'existence existe. Une apparence est un objet de **conscience** . Un existant est quelque chose qui est réellement présent dans le monde à un instant donné, qu'il soit objet de conscience ou non. Toutes les apparences sont des existants, mais tous les existants ne sont pas des apparences. L'existence (ou l'être – je considère ces termes comme synonymes) est ce que tous les existants ont en commun, et en fait, toutes les apparences en tant que telles. L'affirmation que ***l'existence existe*** est plus qu'une simple tautologie ; elle est informative, la toute première proposition vraie. **La non-existence** n'existe pas ; elle n'est pas un sous-domaine de l'existence.

Les apparences peuvent être **réelles** ou **illusoires** . La réalité est une caractérisation plus précise que l'existence ; elle ne s'applique qu'à certaines apparences. Le réel peut exister en dehors de la conscience ; l'illusion, elle, ne peut surgir qu'au sein de la conscience. Normalement, nous supposons que ***tout ce qui apparaît est réel, à moins d'avoir, ou de trouver, une raison logique de requalifier l'apparence en illusion*** . L'illusion apparaît aussi, notez-le bien ; mais elle implique une distorsion ou une interprétation erronée, imaginaire, d'une apparence antérieure. Nous savons que nous sommes pris dans une illusion lorsqu'une contradiction apparaît dans une apparence ou un ensemble d'apparences. L'illusion est irréelle ; elle est l'antithèse du réel.

Apparence, existence, conscience, réalité, illusion sont des termes fondamentaux, impossibles à définir entièrement (car ils se réfèrent à des choses si élémentaires qu'elles ne peuvent être réduites à d'autres, c'est-à-dire des primaires irréductibles), même si, comme nous venons de le faire, nous pouvons les corréler dans une certaine mesure. Ces choses sont comprises par tous, non par des définitions verbales, mais par une intuition directe. On ne peut affirmer qu'il n'existe ni apparences, ni existence, ni conscience, car en le disant, nous générons une apparence, nous affirmons l'existence et nous manifestons la conscience. On ne peut dire que rien n'est réel et que tout est illusoire, car ce faisant, nous prétendons connaître cela comme une réalité et non comme une illusion, ce qui est contradictoire. Ainsi, tout cela repose logiquement sur des bases solides, incontestables.

Tout ce qui apparaît existe ; et même beaucoup de choses qui n'apparaissent pas existent. Nous le savons par le fait qu'avec le temps, de nouvelles choses nous apparaissent, dont il est *inductivement* raisonnable de supposer qu'elles existaient déjà avant même d'être des objets de conscience ; et de même, des choses peuvent disparaître tout en étant considérées comme continuant d'exister. Ceci est confirmé par la comparaison des expériences de différentes personnes : je peux voir quelque chose avant vous, ou après que vous ayez cessé de le voir ; et vice-versa. Mais tout ce qui semble exister n'est pas réel ; les illusions existent même si elles ne sont pas réelles. Tout ce qui apparaît

doit être considéré comme existant, mais peut se révéler illusoire ; on peut le supposer de prime abord réel, mais il faut garder à l'esprit qu'une apparition ultérieure peut le révéler comme illusoire. Ainsi, nous pouvons dire que tout ce qui apparaît est réel, *à l'exception* des choses relativement rares qui se révèlent plus tard illusoires. Par extension, nous pouvons supposer que des choses peuvent, sans jamais apparaître, être non seulement existantes mais aussi réelles.

« L'existence existe » signifie que quelque chose existe – ou que certaines choses existent. Que cela soit vrai est évident dès l'instant où l'on énonce cette affirmation ; et c'est incontestable, puisque même le simple fait d'en discuter constitue une reconnaissance de l'existence. Il est, de plus, évident que l'existence se manifeste dans notre expérience quotidienne, que cette expérience soit considérée comme une simple apparence, une réalité ou une illusion, une affaire de matière, d'esprit ou de conscience, concrète ou abstraite, ou relevant de toute autre distinction.

La distinction entre **matière, esprit et âme** est une distinction de domaines (pour ainsi dire). Elle peut être, et est généralement, caractérisée comme une distinction de substance, mais il s'agit là d'une simple métaphore, car l'expérience de la substance est essentiellement physique : on pourrait l'étendre par analogie à des phénomènes mentaux concrets comme les souvenirs, l'imagination et les sentiments, mais elle est difficilement applicable au domaine spirituel, c'est-à-dire à l'expérience introspective de soi, c'est-à-dire de l'âme et de ses fonctions (conscience, volonté et évaluation). Même la caractérisation de la matière, de l'esprit et de l'âme comme des domaines différents est métaphorique, puisqu'elle s'appuie sur l'expérience de l'espace, qui s'applique principalement aux objets physiques, et par extension aux objets mentaux, mais ne peut être littéralement appliquée aux objets spirituels.

L'autre distinction importante pour la phénoménologie et l'épistémologie est celle entre **concret et abstrait** . Ce que nous expérimentons principalement, qu'il soit physique, mental ou spirituel, est concret ; c'est le niveau empirique de notre vie intellectuelle. Nous, humains, comparons, contrastons, regroupons, mesurons et trions ensuite mentalement ces données empiriques – ce qui implique l'abstraction et la formation de concepts, et constitue le niveau théorique de notre intellection. Les abstraits sont l'expression de nos intuitions ; la conscience leur est essentielle. *Ils n'ont pas d'existence en dehors des êtres humains engagés dans cette activité intellectuelle. Le monde auquel nous sommes confrontés (y compris ses aspects physiques, mentaux et spirituels) est entièrement concret ; les classes et les principes en sont impliqués, mais ne lui sont pas concrètement inscrits.*

Les concepts abstraits ne sont pas, en soi, des choses concrètes existant parallèlement, au-dessus ou en dessous, de ces dernières. Ce sont des constructions intellectuelles : des produits conceptuels, élaborés à l'aide des mots et du langage, issus d'actes volontaires d'abstraction qui séparent ou unissent mentalement divers aspects des choses. Néanmoins, les concepts abstraits sont essentiels au développement et au succès de la connaissance humaine. Ils nous aident à synthétiser et à mémoriser les informations relatives aux choses concrètes connues et, par là même, par divers moyens logiques, à prédire, dans une certaine mesure, les informations concernant les choses concrètes inconnues.

Bien que les concepts abstraits soient des constructions intellectuelles, les propositions qui les composent peuvent être vraies ou fausses ; et celles qui sont vraies peuvent être considérées comme objectives, c'est-à-dire qu'elles reflètent la réalité de manière significative. *On ne peut le nier sans contradiction* , notez bien ; par conséquent, c'est une vérité évidente.

Il est clair que les principales observations présentées ci-dessus ont une portée phénoménologique, ontologique, épistémologique et logique. Aucun de ces aspects ne peut être développé indépendamment des autres ; ils sont profondément imbriqués.

3. Théorie de la perception sensorielle

Ceci nous amène à ***la contradiction inhérente aux théories matérialistes actuelles de la perception sensorielle*** . La théorie normative actuelle de la perception sensorielle, qui puise ses racines dans la philosophie des Lumières – notamment les philosophies de René Descartes, Thomas Hobbes, John Locke et, de façon plus destructrice, celle de David Hume – présente les organes sensoriels comme des canaux entre le monde matériel et notre esprit. Par exemple, on affirme que la lumière émise par un objet physique produit un signal électrique dans l'œil, lequel signal se propage ensuite jusqu'au cerveau, où se forme une image mentale, c'est-à-dire ce que nous voyons réellement, et non l'objet physique lui-même. La description suivante, fournie par l'Institut national américain de l'œil, de ce processus supposé n'est qu'un exemple parmi tant d'autres de cette doctrine :

> « Lorsque la lumière atteint la rétine (une couche de tissu photosensible située au fond de l'œil), des cellules spécialisées appelées photorécepteurs transforment cette lumière en signaux électriques. Ces signaux électriques se propagent de la rétine au cerveau via le nerf optique. Le cerveau convertit ensuite ces signaux en images. »[5]

Considérons l'énormité de cette affirmation, sans aucune conscience de ses profondes implications et de son absurdité flagrante. ***Si ce que nous voyons en réalité sont des images mentales du monde extérieur, plutôt que des aspects du monde extérieur lui-même, quelle preuve fiable avons-nous de l'existence de sources physiques à ces images mentales ? Les organes sensoriels et le cerveau que nous prétendons posséder ne nous seraient connus que par la perception sensorielle et ne seraient donc, selon cette théorie, que de simples images mentales. Dans ce cas, il n'y a absolument aucun fondement – si ce n'est la pure imagination – pour affirmer qu'il existe autour de nous un monde physique produisant en nous des images mentales. Dès lors, la théorie de la perception sensorielle présentée est contradictoire, <u>partant d'une prémisse qu'elle finit par nier</u> !***

Réfléchissez-y. Les partisans de cette théorie de la « représentation » ou de la « correspondance » affirment que nous connaissons les objets physiques externes grâce à des images mentales internes. Pourtant, ils ne proposent aucun moyen de connaître ces objets externes indépendamment *et, par conséquent, de juger de l'existence et de la justesse* de cette représentation [6]. Aucune « correspondance » entre images mentales internes et objets physiques externes ne peut être établie si nous n'avons accès qu'à un seul aspect de la question (l'aspect mental). Toutes nos perceptions devraient alors être considérées comme « vraies » ou « fausses ». Il serait impossible de vérifier, par comparaison et contraste, si certaines perceptions sont vraies et d'autres fausses. Une telle vérification n'est possible que si nous sommes capables de distinguer les phénomènes mentaux des phénomènes physiques.

---

[5] https://www.nei.nih.gov/learn-about-eye-health/healthy-vision/how-eyes-work

[6] Notons au passage que la distinction lockéenne entre qualités primaires et secondaires est, à mon sens, assez arbitraire. Elle présente certaines qualités comme étant inhérentes aux objets externes (par exemple, la forme) et d'autres comme ayant une origine mentale (par exemple, la couleur) ; or, il est difficile de concevoir la compatibilité de cette doctrine avec la théorie représentative – autrement dit, comment une telle distinction pourrait être établie dans le cadre de cette théorie. Selon moi, une qualité comme la couleur peut parfaitement, sans difficulté logique, être considérée comme une propriété réelle de l'objet externe dans son ensemble, sans pour autant nier que celle-ci s'exprime au moyen de différents rayonnements électromagnétiques. Il s'agit là d'une perspective phénoménologique et positiviste raisonnable.

L'évêque Berkeley [7]fut le premier philosophe des Lumières à saisir les implications de l'affirmation susmentionnée concernant le fonctionnement de la perception sensorielle. Ceci le conduisit, malheureusement, à nier l'existence de la matière et à affirmer que seul l'esprit existe. Il nomma ce point de vue « immatérialisme », mais le terme « mentalisme » serait plus approprié. Berkeley était suffisamment intelligent pour percevoir l'absurdité de la théorie représentative ; mais il ne l'était apparemment pas assez pour tirer de cette énigme une conclusion plus convaincante que celle du subjectivisme et de l'idéalisme. De plus, il ne comprit pas que la distinction entre mentalité et matérialité, ou entre rêve et réalité, n'est possible que par opposition, si les deux existent et nous sont accessibles ; si une seule existe et nous est accessible, elle ne peut être qualifiée ni d'esprit ni de matière, ni de rêve ni de réalité.

L'intuition de Berkeley revenait à dire que toute son expérience n'était qu'un immense « rêve ». Penseur religieux, il choisissait de reconnaître l'existence d'autrui et de placer son esprit et le leur dans l'esprit unique de Dieu. Dans cette perspective, la vie était bien un rêve, mais le rêve de Dieu. Or, logiquement, cette conclusion était erronée. La bonne conclusion était celle du solipsisme : Berkeley était le seul être existant, son esprit était le seul esprit dans son monde, et tous les autres êtres supposés, y compris un Dieu supposé, et leurs esprits, n'étaient que des éléments de son rêve. Si vous, lecteur, existez, votre conclusion devrait être que Berkeley, moi et tous ceux qui vous entourent ne sommes que des produits de votre imagination, de simples éléments de votre rêve, et que vous seul existez.

Bien que l'inférence du solipsisme paraisse incroyable à la plupart d'entre nous, l'intuition de Berkeley selon laquelle la théorie proposée de la perception sensorielle, n'impliquant pas la perception directe des objets physiques mais seulement leur perception indirecte par le biais d'objets mentaux, implique logiquement que tout ce qu'un sujet humain perçoit jamais, ce sont des images mentales, et jamais leur source physique supposée, reste valable.

À ce jour, je n'ai rencontré aucun philosophe ni scientifique moderne qui comprenne (même autant que Berkeley) l'absurde contradiction inhérente à la théorie « représentative » dominante de la perception sensorielle. On considère encore dogmatiquement que le monde extérieur est physique, alors même qu'il est paradoxalement admis que nous n'avons accès *qu'à* des images mentales de ce monde, c'est-à-dire à un monde « intérieur ».

Le fossé corps-esprit inhérent à ce point de vue *ne peut* malheureusement être comblé par la logique adductive, c'est-à-dire en affirmant que le monde physique supposé, bien qu'inférable avec certitude à partir de nos seules expériences mentales, peut néanmoins être envisagé hypothétiquement et considéré comme au moins confirmé par induction et rendu quelque peu probable par ces mêmes expériences mentales. Une telle approche ne résoudrait pas le problème logique, mais constituerait une pure spéculation, impossible à vérifier scientifiquement ; elle serait méthodologiquement malhonnête, n'étant en réalité qu'un raisonnement circulaire se faisant passer pour un raisonnement crédible.

Le paradoxe logique, la contradiction inhérente à l'affirmation simultanée de l'existence d'un monde physique et de notre incapacité à le percevoir, mais seulement des images mentales (censées le représenter ou être produites par lui), doit être abordé et résolu en premier lieu. Il nous faut trouver un moyen de reconnaître que nous percevons effectivement, directement (une partie du)

---

[7] George Berkeley (Irlande, 1685-1753), dans *son Essai pour une nouvelle théorie de la vision* (1709) et ses ouvrages ultérieurs. Bien avant Berkeley, peut-être quelque 1500 ans avant lui, le bouddhisme de la pleine conscience (Yogachara) semble avoir formulé des affirmations similaires, quoique d'une manière beaucoup plus complexe.

monde physique. Une hypothèse inductive est certes nécessaire ; mais seule une hypothèse aboutissant à une telle conclusion permettrait de résoudre le problème.

Il convient également de souligner que ceux qui défendent cette théorie confuse de la perception sensorielle s'imaginent ainsi s'affranchir de la nécessité de reconnaître et d'expliciter le fait de la *conscience* , c'est-à-dire la relation sui generis entre sujet et objet impliquée par tout acte de connaissance (y compris le leur). Mais cette supposition n'est qu'une pure fantaisie, car que la conscience porte sur un objet externe ou interne, elle demeure le même événement de conscience – seul son objet change. Et par conséquent, il s'agit toujours du même phénomène mystérieux et, j'ose le dire, véritablement miraculeux, qui n'est ni physique, ni mental, ni même spirituel, mais quelque chose qui relie d'une manière ou d'une autre le sujet à un objet quelconque.

Autrement dit, ces partisans pensent qu'en affirmant que la perception se produit uniquement de manière interne, exclusivement lors de la perception d'objets mentaux (qu'ils soient issus de processus sensoriels supposés ou entièrement formés par l'esprit), ils simplifient et résolvent le problème de la cognition. Or, non, le fait cognitif de la perception est aussi difficile à comprendre et à expliquer dans le domaine mental que dans le domaine physique. Présenter la perception « sensorielle » non pas comme la perception d'objets physiques, mais comme un processus physique aboutissant uniquement à une perception mentale, c'est passer complètement à côté de l'essentiel, du point central : le mystère de la perception en tant que telle, quel que soit son objet.

Lorsqu'on prend conscience des défis profonds que la cognition (qu'elle soit intuitive, perceptive ou conceptuelle), et de même la volition et l'évaluation, posent à la science, on comprend clairement que toute tentative d'éluder ces problèmes en postulant des solutions simplistes, qu'il s'agisse de scénarios purement physiques ou purement mentaux, ou de formules incohérentes impliquant à la fois la matière et l'esprit, est vouée à l'échec. Il est essentiel de comprendre que la conscience et la volonté sont des primordiaux irréductibles, dont le champ d'application englobe les domaines physique et mental, et même le domaine spirituel.

De plus, lorsque nous pensons à notre « œil mental » observant des images mentales (ou, par analogie, à notre « oreille mentale » entendant des sons mentaux, et ainsi de suite pour les autres qualia), nous présentons ces images mentales comme projetées sur un écran dans notre tête (ou, par analogie, les sons mentaux comme provenant d'un haut-parleur dans notre tête, etc.). Or, cette métaphore courante suppose *une personne* observant ou écoutant. Il serait absurde de parler d'images ou de sons mentaux sans supposer un sujet conscient (un soi, une âme) observant ces objets mentaux. De même, les imaginations, qui résultent d'un remaniement actif des souvenirs, volontaire ou involontaire, n'ont de sens que si quelqu'un est présent en tant que spectateur ou auditeur. On ne peut parler de phénomènes mentaux tout en niant l'existence *d'un sujet expérimentant* (comme certains matérialistes tentent de le faire). Les choses purement matérielles n'ont pas la capacité d'expérimenter ; du moins, aucun pouvoir de la matière de ce genre n'a été démontré à ce jour.

En effet, la simple existence d'images ou de sons constitués d'une substance « mentale » (ce qu'ils doivent d'ailleurs admettre, ne serait-ce qu'implicitement) constitue un défi majeur pour les affirmations purement matérialistes, quoique moindre que celui posé par la conscience (et la volonté et l'évaluation). La notion des Lumières d'« idées », définies comme des contenus ou entités mentales (et sans doute finalement imaginées de manière simpliste comme des sortes de boules de matière mentale), est incompatible avec l'ontologie purement physicaliste actuellement considérée comme exclusivement scientifique. Ces entités (ou événements, ou autre) supposées sont nécessairement d'une substance différente de celle des entités physiques ; ou du moins, il faut

les supposer ainsi, jusqu'à ce qu'il soit prouvé un jour, par des méthodes empiriques et mathématiques, qu'elles sont elles-mêmes véritablement physiques.

Tant qu'une telle équation n'aura pas été démontrée de manière concluante, nous sommes logiquement tenus de considérer la matière et l'esprit comme des substances ou des domaines distincts, qui interagissent et présentent certaines caractéristiques communes, mais ne sont pas identiques. De plus, puisqu'ils interagissent manifestement, toutes les lois physiques connues doivent être formulées en précisant clairement que les phénomènes mentaux (et même spirituels) *n'ont pas encore été pris en compte ni intégrés à ces lois* .

Comment résoudre l'énigme fondamentale et capitale que nous avons soulevée ? Pour conserver notre croyance en la matière, sans pour autant devenir des « mentalistes » exclusifs comme Berkeley, ni continuer à ignorer de manière malhonnête la contradiction interne décrite plus haut, à l'instar des philosophes et scientifiques matérialistes d'aujourd'hui, il faut supposer que ce que nous voyons réellement (et plus largement, ce que nous ressentons, voire ce que nous finissons par concevoir), lorsque nous percevons le monde matériel, *est bien (des parties ou des aspects de) ce monde matériel lui-même, et non de simples (prétendues) images de celui-ci* ; pas nécessairement toutes ses parties ou tous ses aspects (bien sûr), mais au moins certains. Seule cette hypothèse peut logiquement justifier notre croyance en un monde matériel, et simultanément en un monde mental distinct.

Nous *sommes* capables de juger le réalisme de nos images mentales (souvenirs et imaginations) uniquement *parce* que nous pouvons les comparer à des objets physiques réels perçus par nos sens. Si nous n'avions que des images mentales, sans aucun autre élément de comparaison, nous *ne pourrions* évaluer leur réalisme (comme Berkeley l'avait bien compris).

Pour parvenir à cette doctrine positive, appelée objectivisme ou réalisme (qui se distingue nettement du subjectivisme et de l'idéalisme de Berkeley, et leur est même antithétique, il convient de le noter), nous devons *repenser de manière novatrice* le processus de perception et le rôle que jouent nos organes sensoriels et notre cerveau. Il faut du courage et de l'honnêteté pour affronter ce problème complexe et tenter de le résoudre de façon convaincante. Des programmes de recherche empirique ingénieux, visant à comprendre le rôle réel des sens dans la perception, sont absolument nécessaires. Il est important de le souligner : je pose la question, mais je ne prétends pas en connaître la réponse. Le fait que la réponse soit encore inconnue ne signifie pas que la question n'existe pas ou qu'on puisse l'ignorer. Ce qui est certain, c'est que si la question n'est pas posée, la réponse ne sera jamais trouvée.

Nous devons supposer que la perception de la matière est *directe* , c'est-à-dire que nous percevons la matière *elle-même* et non de simples images mentales de celle-ci. Cette hypothèse semble tout à fait raisonnable, compte tenu *de l'immensité et de la richesse* du monde qui nous entoure – le Soleil, la Lune, les océans, les champs et les forêts, les villes, les êtres humains et les animaux – tout cela, avec ses innombrables détails, ne peut être produit et stocké dans notre cerveau limité. Certes, comme le soulignait Descartes, nous faisons parfois des rêves très clairs et pittoresques ; mais ce ne sont que des visions fugaces, incomparables à nos expériences de l'état de veille, bien plus vastes, claires, multisensorielles, logiques et persistantes. Notre cerveau est très puissant, certes, mais pas à ce point.

Il faut admettre que les organes sensoriels et le cerveau jouent un rôle important dans la perception des phénomènes physiques ; mais *leur rôle conjoint se limite sans doute à rendre possible, d'une manière ou d'une autre, notre perception directe du monde extérieur* . Ils sont les clés qui nous ouvrent les portes (à nous, les âmes qui perçoivent), nous donnant accès à la perception du monde physique qui nous entoure. Dans cette nouvelle théorie, le signal transmis de la rétine au cerveau

n'est pas inutile, mais sa fonction première n'est pas de créer une image intérieure que nous puissions percevoir. Il sert uniquement à « ouvrir la porte » à la perception directe, tout en créant accessoirement une mémoire mentale de ce que nous percevons par cette porte, pour une utilisation ultérieure.

Dans ce cas, ce que nous percevons est quelque chose de physique et d'extérieur à nous : des images, des sons, des odeurs, des goûts, des sensations tactiles et des sensations corporelles. Ces perceptions peuvent comporter des erreurs, mais il s'agirait alors d'erreurs d'appréciation et d'interprétation plutôt que d'erreurs d'information. Il nous faut néanmoins, dans ce contexte, évaluer correctement nos perceptions directes par le raisonnement. Cela se fait généralement en nous référant à d'autres perceptions, antérieures ou postérieures ; autrement dit, nous ne jugeons pas nos perceptions à l'aune d' *une autre* source d'information, mais bien à l'aune *de la même* source d'information au fil du temps. Nous utilisons ensuite le raisonnement inductif pour tirer les conclusions les plus fiables possibles de l'ensemble des informations dont nous disposons.

La science doit bien sûr découvrir *comment fonctionne précisément* cette « ouverture des portes » à la perception, afin de remplacer, définitivement et de manière crédible, l'actuelle théorie « représentative » de la perception, qui se contredit elle-même. Des expériences complexes et concluantes doivent être conçues pour trancher la question. Certes, l'explication exacte de la perception directe n'est pas facile à concevoir (du moins, personne n'en a encore trouvé une). C'est un problème du même ordre de grandeur que celui de la vitesse constante de la lumière à une époque ; et un génie comme Einstein est nécessaire pour y apporter une solution crédible et convaincante. Mais que la perception directe soit *un fait* est logiquement indubitable, puisque l'hypothèse inverse de la perception indirecte est (comme nous l'avons déjà souligné) contradictoire, et que l'option mentaliste de Berkeley est contraire à notre façon habituelle de concevoir et de gérer les choses.

La théorie selon laquelle nous percevons directement les objets extérieurs (même si, bien sûr, nous n'en percevons que des parties ou des facettes), et non de simples représentations mentales, est celle adoptée par le bon sens partout dans le monde ; seuls quelques intellectuels déconnectés de la réalité, divers mystiques et des personnes souffrant de troubles mentaux graves pensent autrement (créant ainsi le problème de la dichotomie corps-esprit). Cependant, cette théorie du bon sens est à juste titre qualifiée de « réalisme *naïf » si elle n'est pas combinée à une approche phénoménologique appropriée* . Elle ne devient véritablement un « réalisme *subtil* » que si et quand on comprend qu'il s'agit d'une construction cohérente, fondée sur la totalité des données phénoménologiques (internes et externes) auxquelles nous sommes collectivement confrontés, les ordonnant et les expliquant. C'est par la méthode de l'adduction (formuler une théorie, la tester et vérifier sa conformité avec la logique et les observations empiriques) que l'on valide la conversion des données phénoménologiques en une théorie *réaliste directe de la perception.* Le résultat est sûr par induction (meilleur que toutes les autres solutions), même s'il n'est pas absolument certain.

4. Une âme est nécessaire à la cognition.

J'aimerais maintenant attirer l'attention sur une autre contradiction dans le système de croyances répandu aujourd'hui.

Premièrement, la plupart des biologistes actuels, si on les interrogeait, nieraient que les humains ou les animaux possèdent une âme ; certains préféreraient même éluder la question. Mais en réalité, cette question n’est même plus posée en biologie contemporaine ; encore moins résolue ou éludée.

Elle est depuis longtemps oubliée, ignorée du fait de la prétendue réfutation [8]de l'âme ou du soi par David Hume. Les biologistes d'aujourd'hui sont des matérialistes philosophiques convaincus.

Pour eux (en résumé, très brièvement et simplement), les organismes vivants sont composés de matière physique ; qui, au fil du temps, s'est combinée en substances chimiques de plus en plus complexes, d'abord minérales, puis organiques ; qui, finalement, naturellement et inexorablement, grâce à des conditions environnementales appropriées, se sont combinées en cellules vivantes ; qui, avec le temps, se sont unies pour former des organismes multicellulaires ; qui, par une évolution ultérieure, ont donné naissance à diverses formes de plantes et d'animaux, dont certaines survivent encore aujourd'hui.

Pour la biologie actuelle, la vie est le résultat final de processus physiques inscrits dans la matière depuis l'origine. Elle est elle-même un processus physique, et rien de plus. Le vitalisme, postulat selon lequel la vie posséderait une composante non physique, une substance ou une essence la distinguant de la matière inanimée, est depuis longtemps abandonné. Ce qui distingue les organismes vivants de la matière inanimée, c'est uniquement la complexité et la variété de leur organisation et des processus qu'ils mettent en œuvre. La spiritualité, c'est-à-dire la possession d'une âme, est également une supposition inutile, une superstition sans pertinence pour l'étude scientifique de l'être humain ou de toute autre espèce.

Deuxièmement, la plupart des biologistes (probablement tous) adhèrent aujourd'hui sans réserve à la théorie de la perception sensorielle proposée par John Locke, [9]que nous avons exposée et critiquée dans la section précédente. Autrement dit, l'idée est que lorsque nous percevons un objet physique par l'intermédiaire de nos organes sensoriels, nous percevons une image mentale de cet objet, et non l'objet lui-même. Selon cette conception, nous ne percevons pas le monde physique des phénomènes visuels, auditifs et autres, mais seulement (au mieux) des reproductions mentales de ces différents qualia. Non pas les images et les sons physiques, les odeurs, les goûts, les sensations tactiles, mais leurs équivalents mentaux, supposément causés par eux et transmis à notre esprit par nos organes sensoriels. La plupart des biologistes vont plus loin et nient que les images mentales soient des reproductions de phénomènes matériels, ni même qu'elles leur ressemblent, même si elles en sont la cause.

Comme nous l'avons déjà expliqué, cette hypothèse est contradictoire. Elle part du principe que nous possédons et connaissons des corps *physiques* , dotés de divers organes sensoriels, pour aboutir à l'affirmation que nous n'avons accès qu'à des images *mentales* (le terme « image » étant ici employé au sens large, incluant la vue, l'ouïe, etc.). La contradiction est d'autant plus flagrante que l'on prétend de surcroît que ces images mentales ne ressemblent pas aux objets physiques qu'elles sont censées représenter : comment peut-on le savoir si l'on n'a accès qu'à des informations internes et à aucune information externe ?

L'incohérence de cette théorie « correspondante » ou « représentative » de la perception sensorielle fut immédiatement relevée par George Berkeley, qui alla jusqu'à nier l'existence même des phénomènes physiques et à ne reconnaître que des phénomènes mentaux. Selon lui, nous n'avons

---

[8] Écosse, 1711-1776. Dans *un Traité de la nature humaine* (1739-40) et *une Enquête sur l'entendement humain* (1748).

[9] Angleterre, 1632-1704. Dans *son Essai sur l'entendement humain* (1689/90). Notons que Thomas Hobbes (Angleterre, 1588-1679) a précédé Locke en décrivant la perception sensorielle comme une stimulation, par des mouvements externes, de mouvements des organes sensoriels aboutissant à des événements prétendument « mentaux ». Cependant, il semble que pour Hobbes, ces derniers étaient également des mouvements physiques et non des événements spécifiquement « mentaux » (*De Homine* , 1658). Hobbes était donc plus matérialiste que Locke.

ni corps physique, ni organes sensoriels physiques, ni système nerveux central ; seulement des images mentales qui nous induisent en erreur et nous font croire que nous possédons ces choses.

Puisqu'il est impossible de formuler la thèse de la perception indirecte de Locke sans contradiction, la logique nous oblige à l'abandonner et à la remplacer par une autre. Or, le problème est que nous n'avons jusqu'à présent même pas réussi à imaginer une théorie de remplacement possible. Aussi, nous détournons le regard du problème et faisons comme s'il n'existait pas. Comme je l'ai déjà expliqué, cette contradiction ne peut être résolue qu'en admettant que nous sommes capables de percevoir *directement* la matière physique elle-même, d'une manière ou d'une autre, même si les organes sensoriels jouent manifestement un rôle significatif.

Je souhaite maintenant souligner une autre contradiction, celle qui oppose la théorie de l'absence d'âme évoquée plus haut et la théorie de la perception indirecte des objets physiques [10]. On ne peut adhérer simultanément à ces deux théories et les défendre : elles s'excluent mutuellement. Pourquoi ? Parce que ***s'il n'y a pas d'âme – pas de sujet doté de conscience pour les observer – alors les images mentales censées se présenter dans l'esprit sont inutiles à tous !*** Si personne ne voit une image mentale, à quoi sert-elle ? Si personne n'entend un son mental, à quoi sert-il ? Il en va de même pour les odeurs, les goûts et les sensations tactiles. On ne peut dire que des « images » (des sensations de toute nature) « apparaissent » s'il n'y a personne pour les percevoir ; elles peuvent « se produire », mais non « apparaître ».[11]

Réfléchissez-y ; assimilez-le. Si l'on considère que nous sommes comme des ordinateurs, des entités physiques dotées de caméras et de microphones intégrés, et d'un processeur traitant les informations qu'ils génèrent : à quoi serviraient un écran et un haut-parleur à une telle entité ? Sans personne pour voir les images à l'écran ni pour entendre les sons émis par le haut-parleur, ce sont des appendices inutiles. Certes, l'ordinateur pourrait utilement enregistrer des images et des sons de lui-même et de son environnement ; mais ce serait uniquement pour stocker ces enregistrements dans sa mémoire en vue d'une utilisation ultérieure. Il n'aurait jamais besoin de visionner ou d'écouter les données enregistrées au moment de les utiliser, mais pourrait et se contenterait de réagir directement et mécaniquement aux données électroniques qui les constituent.

La seule raison pour laquelle nos ordinateurs actuels sont équipés d'écrans et de haut-parleurs est *notre* présence physique, assis devant eux, à regarder et à écouter. Seule la présence d' *une âme* dotée de facultés cognitives rend ces accessoires nécessaires. Il est important de noter que les ordinateurs peuvent avoir besoin de « capteurs » physiques pour recevoir des informations de leur environnement ; mais ils n'ont ni n'ont besoin d'aucun équivalent à des « sensations » *mentales* . Ils se contentent de stocker et de traiter physiquement les informations reçues sous forme de signaux physiques. Cela signifie que le simple fait que des images mentales (visuelles, sonores, tactiles, etc.) nous soient présentées constitue *une preuve empirique* de notre existence en tant qu'âmes, entités dotées de facultés cognitives.

C’est précisément ce que René Descartes [12]a compris lorsqu’il a déclaré : « *cogito, ergo sum* » – ou « *Je pense, donc je suis* ». ***Des organes sensoriels sans sensations mentales sont concevables*** : ils seraient possibles dans une entité sans âme. ***Mais des sensations mentales sans âme pour les observer seraient tout simplement absurdes.*** Dès lors qu'on admet que les images sont produites

---

[10] Locke croyait toujours en l'âme, bien sûr, et n'était donc pas coupable de cette contradiction. Mais il était coupable de la contradiction inhérente à sa théorie de la perception sensorielle.

[11] Il en va de même, bien sûr, pour la perception directe des objets extérieurs, qu'ils soient physiques ou autres. S'ils sont perçus, ils le sont nécessairement par quelqu'un, à savoir une âme. La perception sans sujet percevant est un oxymore.

[12] France, 1596-1650. Dans *Méditations sur la philosophie première* (1641).

dans l'esprit, apparemment par le fonctionnement des organes sensoriels physiques, il faut logiquement admettre qu'une présence y réside et les observe. On ne peut à la fois affirmer le scénario lockéen de la perception sensorielle et nier l'existence de l'âme. De plus, les phénomènes mentaux ne sont que des informations présentées à l'âme ; l'événement véritablement *cognitif* ne se produit que lorsque l'âme est effectivement « informée » par ces informations.

Descartes, certes, écrivit une cinquantaine d'années avant Locke, mais il partageait manifestement une conception naïve similaire de la perception sensible. Il anticipa également le scepticisme de Berkeley, quelque soixante-dix ans avant lui, en comprenant clairement qu'une telle conception de la perception sensible impliquait un *fossé infranchissable entre l'esprit et le corps* . C'est pourquoi il chercha une solution à ce problème et parvint à la conclusion que l'acte même de connaissance, qu'il s'agisse de phénomènes mentaux ou physiques, était révélateur de l'existence d'un être (soi-même) qui connaît. La simple *occurrence* de phénomènes, qu'ils soient mentaux ou physiques, ne prouverait pas l'existence d'un soi ; mais l' *apparition* des phénomènes, assurément, la prouve, l'apparition étant une occurrence *connue* .

La solution de Descartes n'est cependant pas complète, car bien qu'il ait affirmé l'existence du soi ou de l'âme, il n'a pas abordé la question de savoir comment l'âme pouvait accéder indirectement au corps par le biais de l'esprit, puisqu'elle n'avait pas d'accès direct à celui-ci. Il pensait que l'on pouvait, d'une manière ou d'une autre, inférer le corps (et un monde physique plus vaste au-delà) à partir de l'esprit, mais il n'a pas précisé comment. Ce problème demeure irrésolu aujourd'hui. Berkeley ne l'a pas résolu, mais l'a simplement réaffirmé et considéré comme insoluble. En fait, il semble que la conception du soi chez Berkeley était (bien qu'antérieure) plus proche de celle de Hume que de celles de Descartes ou de Locke : il ne semble pas avoir cru en un soi réel, unitaire et spirituel (c'est-à-dire une âme), mais plutôt avoir imaginé le soi apparent comme un ensemble de phénomènes mentaux (c'est-à-dire une non-âme).[13]

Les hypothèses contradictoires doivent être rejetées et remplacées d'une manière ou d'une autre ; il n'est pas scientifique d'ignorer les problèmes logiques.

5. Une science biologique qui reconnaît l'âme

Examinons maintenant **comment l'idée d'« âme » pourrait s'intégrer au récit proposé par la biologie évolutionniste moderne** . Cette science nous apprend que *la perception sensorielle est un produit de l'évolution* . De plus, la vue a évolué relativement soudainement (au début de l'explosion cambrienne, qu'elle a en grande partie provoquée), tandis que les autres sens (l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher) ont évolué plus progressivement. Ces découvertes sont riches d'enseignements [14].

Chez les formes de vie primitives, unicellulaires (c'est-à-dire composées d'une seule cellule), il est possible qu'il y ait eu une simple « perception » de la lumière, au sens d'une capacité à « détecter » la présence ou l'absence de lumière, ses différentes intensités ou sa direction. Cependant, la véritable « vision » n'est apparue qu'avec l'évolution de l'œil en tant qu'organe distinct et spécialisé. Il en va de même pour les vibrations mécaniques, les variations de température, les substances chimiques, etc. J'ai mis les termes « perception » et « détection » entre guillemets, car il n'est pas certain que ce qui se produisait à ce stade puisse être qualifié de cognition ; il pourrait tout aussi

---

[13] Notez les dates : 1) Descartes, 1641 ; 2) Locke, 1689-90 ; 3) Berkeley, 1709 ; 4) Hume, 1740.

[14] Lisez par exemple les œuvres d'Andrew Parker, notamment *In the Blink of an Eye* (Sydney, Australie, The Free Press, 2003).

bien s'agir de simples réponses mécaniques à des stimuli physiques, que l'on ne pourrait assimiler à la cognition que métaphoriquement.

Lorsque les formes de vie sont devenues multicellulaires, la véritable perception a pu émerger, certaines cellules se spécialisant en système nerveux et d'autres en organes sensoriels. Cependant, ces systèmes plus complexes pouvaient également impliquer des réponses mécaniques aux stimuli, semblables à celles d'un robot complexe bien programmé, sans pour autant impliquer une véritable cognition. Ce n'est qu'à partir du moment où certains organismes ont acquis un « soi », au-delà des cellules physiques constituant leur corps, qu'ils ont acquis une conscience (c'est-à-dire des expériences mentales propres au soi, en plus des expériences physiques) et des facultés cognitives (et inévitablement des facultés de volonté et de jugement).

Il se peut aussi que la conscience de soi (c'est-à-dire l'âme), et un minimum de facultés qui lui sont associées, aient été présentes dès l'origine, même chez les organismes unicellulaires. Lorsque ces organismes unicellulaires se sont regroupés pour former des organismes multicellulaires plus complexes, où les cellules individuelles se sont spécialisées, ils ont collectivement acquis une conscience de soi unique, probablement dotée de facultés collectives accrues de cognition, de volonté et d'évaluation. Dans ce cas, l'évolution d'organismes multicellulaires toujours plus complexes n'aurait fait qu'amplifier et affiner les facultés cognitives, volitionnelles et évaluatives de la conscience de soi inhérentes à la vie en tant que telle. L'œil a permis une vision plus précise, l'oreille une ouïe plus précise, l'odorat et le goût une détection plus précise de la composition chimique, les organes du toucher des sensations tactiles plus fines, nos pieds une meilleure mobilité, nos mains une meilleure préhension, et le système nerveux central a fourni des potentiels d'intégration plus variés et plus efficaces.

On pourrait concevoir le soi comme la force unificatrice du corps, celle qui intègre littéralement ses composantes matérielles (qu'il s'agisse des molécules constituant une cellule ou des cellules formant une entité plus vaste) et leur confère une identité unique et commune. Mais il ne saurait être considéré comme un élément physique du corps, une substance mentale, une abstraction, une essence, une idée ou un concept. Il doit être perçu comme quelque chose de concret (c'est-à-dire non abstrait), distinct de la matière et de l'esprit, car c'est seulement ainsi qu'il peut posséder les pouvoirs exceptionnels qui lui sont attribués : la conscience, le libre arbitre et le jugement de valeur, pouvoirs propres à la matière et à l'esprit.

Il ne s'agit certainement pas d'une substance physique logée quelque part dans le corps (par exemple, le cerveau) qui possède ces pouvoirs, ni d'une quelconque substance mentale ; il doit s'agir de quelque chose de totalement différent, capable d'interagir avec les phénomènes de la matière et de l'esprit, tout en étant parfaitement distinct de ceux-ci. Comme je l'ai déjà expliqué, on pourrait métaphoriquement considérer le domaine spirituel comme une dimension perpendiculaire aux deux dimensions de la matière et de l'esprit. Mais cette conception ne peut être prise au pied de la lettre, car la notion même de dimension est spatiale et rien ne permet d'affirmer que l'âme possède une extension ou une localisation spatiale. Tout ce que nous pouvons affirmer avec certitude, c'est que l'âme est d'une manière ou d'une autre associée au corps et à l'esprit de l'organisme vivant concerné durant toute sa vie.

Il est important de noter que je ne soutiens pas que tous les êtres vivants possèdent une âme unique, dotée des mêmes facultés de cognition, de volonté et d'évaluation. J'affirme simplement que chaque espèce d'organisme possédant une âme en possède une, avec un éventail de facultés cognitives, volitionnelles et évaluatives qui lui est propre et déterminé naturellement. De fait, les individus d'une même espèce sont naturellement dotés de facultés cognitives, volitionnelles et évaluatives différentes ; et ils peuvent même en perdre certaines à la suite d'un accident physique

au cours de leur vie, s'ils en sont dotés à la naissance. Par ailleurs, affirmer qu'un organisme possède une âme ne signifie pas nécessairement prétendre que cette âme peut exister indépendamment de son corps, comme une sorte de fantôme, avant sa naissance ou après sa mort. Cette question reste ouverte faute de preuves dans un sens ou dans l'autre. Il nous suffit d'affirmer que, durant leur vie, certains organismes (ou tous) possèdent une âme unique et permanente.

Ayant affirmé que les âmes des différentes espèces (parmi celles qui en possèdent une, sinon toutes) et des différents individus au sein de ces espèces présentent des degrés et des étendues différents de facultés cognitives, volitionnelles et axiologiques, il me semble qu'il pourrait y avoir, après tout, une part de vérité dans l'idée aristotélicienne, largement répandue jusqu'à l'avènement de la biologie moderne, selon laquelle il existe trois types d'âme : l'âme végétative, l'âme animale et l'âme humaine [15]. Cette doctrine postule une hiérarchie de facultés croissantes (en simplifiant à l'extrême) : l'âme végétative se limitant aux facultés de croissance et de reproduction, l'âme animale incluant en plus les facultés de perception sensorielle et de mobilité, et l'âme humaine ajoutant la faculté de rationalité. Je ne la défends pas ici, mais je conçois qu'une telle doctrine puisse être raisonnablement réhabilitée : considérant que, à mesure que les organismes se complexifient, ils acquièrent des âmes aux facultés croissantes, il est concevable de définir trois (ou plus ou moins) classes d'âme (en supposant que des distinctions claires puissent être établies et que tous les organismes puissent être classés dans ces trois classes).

En tout état de cause, il est tout à fait possible de formuler un récit de l'évolution de la vie qui intègre l'émergence (soit dès l'origine de la vie sur Terre et de manière générale, soit, alternativement, de manière ultérieure et particulière) de l'âme et de ses facultés essentielles (dont l'expérience mentale). Contrairement à ce que beaucoup pensent et affirment, la théorie de l'évolution n'est pas, logiquement, *intrinsèquement* matérialiste. Elle peut et doit être pleinement adaptée pour inclure l'esprit et l'âme. Il est important de noter qu'un tel récit (quel qu'il soit) *doit* être vrai, puisque nous (les êtres humains) sommes ici pour le prouver par notre expérience phénoménologique de la matière, de l'esprit et du soi, ce qui implique des facultés de cognition, de volonté et d'évaluation. Les expériences introspectives ne peuvent être simplement rejetées et ignorées, comme certains tentent de le faire ; ce n'est pas scientifique. Tous les faits avérés doivent être reconnus et sérieusement pris en compte dans le discours scientifique ; nous ne pouvons pas faire de sélection arbitraire ni simplifier les choses par commodité. Toutes les complexités doivent être reconnues et prises en considération.

Une question pertinente se pose alors : à quel moment du développement d'un organisme individuel l'âme se forme-t-elle ? Concernant l'être humain, cette question est aujourd'hui politiquement sensible, car la réponse est liée au débat controversé sur l'avortement. Au vu des réflexions précédentes, la réponse logique serait que l'on peut dire qu'un être humain possède une âme avant la naissance, au moins dès lors qu'il manifeste un certain degré de conscience et de volonté. Autrement dit, dès que le fœtus a manifestement développé ses facultés sensorielles et motrices, puisqu'il réagit aux stimuli sensoriels perceptibles par des réponses motrices volontaires. Il appartient à la science médicale de déterminer précisément après combien de jours, de semaines ou de mois ce comportement se manifeste pour la première fois.[16]

---

[15] Aristote, si j'ai bien compris, ne concevait pas les « âmes » comme des substances distinctes habitant des corps physiques (contrairement à Platon), mais plutôt comme les principes organisateurs des organismes vivants, de leurs structures et processus physiques. Ces deux conceptions diffèrent considérablement de ma conception de l'âme comme soi. L'âme de Platon est une substance spirituelle concrète ; celle d'Aristote est une essence, une abstraction ; tandis que la mienne est d'une autre nature, indéfinissable même par analogie, car elle est *sui generis* .

[16] Dès lors, tuer délibérément le fœtus (avortement volontaire) pourrait être considéré comme le meurtre d'une créature sans défense, même si celle-ci réside dans le corps d'une autre (la mère) et a encore besoin de l'hospitalité de

On pourrait arguer que ce type de comportement sensori-moteur n'est révélateur que d'une âme « animale », et non d'une âme « humaine », puisqu'un fœtus ne manifeste vraisemblablement pas encore de signes de rationalité (conceptualisation, classification, verbalisation, logique, mémoire, imagination, anticipation, etc.), pas plus qu'un nouveau-né (corrigez-moi si je me trompe). Or, il est certain que le cerveau et le système nerveux d'un fœtus humain (et a fortiori ceux d'un nouveau-né) sont, à un certain stade, pleinement aptes au fonctionnement rationnel. Dès lors, on peut affirmer que le fœtus (et a fortiori le futur bébé) possède un potentiel rationnel. Ce stade, s'il peut être identifié, devrait peut-être être considéré comme le véritable seuil de l'identité spécifiquement humaine.

6. Trois principes à méditer pour les biologistes

Suite aux réflexions précédentes, je me permets de formuler **quelques principes fondamentaux pour le progrès de la biologie** , afin de l'aider à évoluer de sa perspective actuelle, étroite et matérialiste, vers une vision plus éclairée et plus avancée. Les biologistes modernes hésitent à aborder ces questions, craignant d'être considérés comme non scientifiques par leurs pairs ; or, un véritable scientifique prend en compte toutes les informations disponibles et suit courageusement la raison.

1. Il n'y a pas de possibilité de conscience sans individualité.

Là où la conscience se manifeste, la notion de soi est nécessairement présente. Autrement dit, tout organisme vivant présentant des signes de conscience, quel que soit leur degré ou leur étendue, que ce soit dans sa structure (notamment ses organes sensoriels, son système nerveux, son système moteur) ou dans ses comportements (notamment ses mouvements apparemment spontanés, sans intervention du vent, des courants d'eau ou d'autres forces mécaniques), doit être considéré comme possédant *un soi – c'est-à-dire une « âme », une présence « spirituelle », une « personnalité »* . La conscience est inconcevable sans un sujet connaissant et un objet connaissant. La conscience implique nécessairement un être conscient, c'est-à-dire une entité qui connaît, et un contenu de la conscience, c'est-à-dire quelque chose qui est connu. Il ne s'agit pas simplement de nécessités verbales ou grammaticales, mais de nécessités logiques et conceptuelles.

2. La conscience implique nécessairement la volonté et l'évaluation.

Il est impossible qu'un organisme vivant doté de facultés et d'une conscience manifestes, quel que soit leur degré, ne possède pas également des facultés et un exercice de *volonté (c'est-à-dire de libre arbitre)* , dans une certaine mesure, ainsi que des facultés et un exercice d' *évaluation (c'est-à-dire de jugement de valeur)* . La conscience en elle-même, observant passivement le monde,

---

cette dernière pour se développer pleinement. Les femmes confrontées à une grossesse non désirée affirment avoir le droit de choisir librement de se débarrasser de cet hôte indésirable. Il s'agit là, de toute évidence, d'une question éthique complexe, opposant les intérêts de deux êtres. On ne saurait la traiter de manière satisfaisante en quelques lignes ; voici, en résumé, mon opinion : comment l'« hôte » s'est-il retrouvé dans le corps de l'« hôte » ? Si la femme est enceinte suite à un rapport sexuel *consenti* , elle est moralement responsable des conséquences ; si, par imprudence, elle laisse au fœtus le temps de développer une âme, elle ne peut ensuite le tuer à sa guise sous prétexte qu'il s'agit d'un être trouvé dans son corps contre son gré. Toutefois, si elle a été violée, elle est bien entendu libre de se débarrasser de ce corps étranger introduit *de force* en elle par un violeur, même si elle découvre sa grossesse après que le fœtus a développé une âme. L'avortement serait également tout à fait éthique si la grossesse met gravement en danger la santé physique de la mère ou si le fœtus présente une anomalie grave et tragique – bien que, dans de tels cas, il faille consulter des médecins et des juges afin d'évaluer si l'interruption de grossesse est raisonnablement nécessaire, ou du moins recommandée.

serait dépourvue d'utilité biologique pour un organisme vivant et serait donc rapidement éliminée par l'évolution si elle venait à apparaître.

L'utilité biologique de la conscience réside dans la possibilité de répondre activement, par une action spontanée, à ce qui est perçu dans l'environnement. Si un organisme vivant se meut de lui-même, c'est-à-dire manifestement sans l'action d'une force mécanique externe, on peut et on doit supposer qu'il possède une volonté à ce degré, notamment si sa physiologie comprend des organes moteurs (nerfs, muscles, membres, etc.).

De plus, la conscience et la volonté impliquent une évaluation : sans une forme quelconque de jugement de valeur (choisir certaines choses ou lignes de conduite comme favorables à soi-même d'une manière ou d'une autre, et éviter les autres comme défavorables à soi-même), qui n'a pas besoin d'être verbale et rationnelle, mais peut être instinctive ou émotionnelle, les informations environnementales recueillies par la conscience seraient inutiles, et toute action entreprise par l'organisme serait capricieuse, dépourvue de direction utile et, finalement, assurément autodestructrice.

3. **Par conséquent, la conscience de soi repose sur trois pouvoirs intimement liés : la cognition, la volonté et l'évaluation.**

Tout organisme vivant qui manifeste l'une de ces trois facultés les possède nécessairement toutes les trois, ainsi qu'un soi qui les exerce. Le « soi » signifie « âme », et ne peut signifier rien d'autre. Il est possible qu'il existe des organismes vivants primitifs dépourvus de soi et de ses trois fonctions, fonctionnant sur un plan purement mécanique d'action et de réaction. Mais il est certain qu'à l'autre extrémité du spectre, il existe des organismes vivants – à savoir, au moins, nous-mêmes et les animaux supérieurs – qui *possèdent* ces trois facultés et le soi qu'elles impliquent logiquement. Il appartient à la biologie de déterminer empiriquement où tracer précisément la limite, le cas échéant. Ce qui est sûr, cependant, c'est que nous, êtres humains, possédons manifestement un soi, ainsi que les facultés de conscience, de volonté et d'évaluation ; et il est évident qu'au moins certaines autres espèces animales les possèdent également. Sans admettre cette évidence, les biologistes ne peuvent véritablement prétendre être des scientifiques, car ils fonctionnent dans un carcan intellectuel qui les déconnecte de certains faits importants .

Pour être parfaitement clair : quiconque pense le contraire, qui nie l'existence d'un soi/d'une âme, de conscience, de volonté et d'évaluation, se contredit , puisqu'il s'agit manifestement *d'une personne qui formule* ces affirmations, et qui les exprime probablement aussi par écrit ou oralement pour que d'autres puissent y réfléchir. La contradiction n'est pas scientifique. Comme Descartes l'a justement souligné : « Ma pensée est *une preuve suffisante* de mon existence. » Ignorer l'évidence n'est pas scientifique. Il est impossible de percevoir ou de concevoir quoi que ce soit, de formuler une pensée sur quoi que ce soit, sans conscience, c'est-à-dire la capacité et l'acte de cognition nécessaires à toute pensée ; sans volonté, c'est-à-dire la capacité et l'acte de diriger son attention à travers les processus de pensée nécessaires ; ou sans évaluation, c'est-à-dire la capacité d'estimer ce qui est vrai ou faux, une pensée à retenir ou à rejeter.

Tant que les biologistes n'accepteront pas, et ne prendront pas pleinement en compte dans leurs recherches et leurs théories, la réalité du soi et ses facultés de cognition, de volonté et d'évaluation, ils se livreront, au mieux, à une science médiocre. Lorsqu'ils auront le courage et l'intégrité de le faire enfin sérieusement, leur science s'en trouvera assurément grandement enrichie.

7. L'individualité est le fondement de la moralité et de la société.

Dans mon ouvrage *Méditations* (2006), j'ai soutenu que le soi doit être considéré comme une unité qui persiste tout au long de la vie d'un organisme. Ces réflexions sont très pertinentes dans le contexte actuel.

> Selon la théorie bouddhiste, le soi est discontinu : notre soi d'aujourd'hui n'est pas la même personne que celui d'hier ou de demain. Dans cette perspective, ils sont liés causalement, en ce sens que les ensembles antérieurs de phénomènes constituant un soi « causent » les suivants – mais il n'existe aucun fil conducteur de constance identifiable comme une entité sous-jacente unique et identique. Il ne s'agit pas d'une simple succession d'événements totalement distincts ; mais il n'y a pas non plus d'identité essentielle entre ces événements.
>
> Cependant, nombreux sont ceux (moi y compris) qui contestent cette théorie pour diverses raisons. Si l'on peut admettre qu'il est logique de considérer la subjectivité (c'est-à-dire le fait d'être à la fois sujet et agent) comme ponctuelle à chaque instant sans avoir à supposer son extension à toute une vie, il faut bien comprendre qu'une telle supposition exclut toute possibilité logique de responsabilité morale pour les actions passées.
>
> Si l'on n'est plus jamais la même personne que celle qui a commis un acte vertueux ou vicieux par le passé, alors nul ne peut revendiquer une bonne action ni la récompenser, et nul ne peut être tenu responsable d'un crime ni puni. À proprement parler, l'auteur d'un acte a disparu. De même, pour l'avenir, rien ne peut être gagné ni perdu par quiconque agissant, puisque lorsque les conséquences de l'action se manifestent, l'agent a déjà disparu.
>
> Dans un tel contexte, toute moralité personnelle et toute harmonie sociale seraient anéanties. Il n'y aurait plus aucune justification à s'abstenir du vice ni à rechercher la vertu. Même la quête de l'éveil spirituel deviendrait absurde. Bien sûr, certains ne voient aucun inconvénient à cette perspective, qui les libère de toute obligation ou responsabilité morale et leur permet de se livrer à tous les vices.
>
> Il est fort douteux que le bouddhisme (compte tenu de ses préoccupations et objectifs généraux) soutienne une thèse aussi nihiliste. En tout état de cause, un tel point de vue ne saurait être considéré comme crédible, au vu de l'ensemble des observations et arguments exposés ci-dessus.

Si nous nions le soi ou l'âme, nous nions non seulement les fonctions de cognition, de volonté et d'évaluation, mais aussi la morale et la société. Sans la continuité assurée par le soi, point de responsabilité. Sans responsabilité, point de valeurs, de vertus, de contre-valeurs, de vices, d'impératifs ou d'interdits moraux ; tout est permis. Sans morale, non seulement l'individu est incapable de fonctionner intelligemment, mais la société, la coexistence pacifique et la coopération des individus, ne peuvent exister. La cohésion sociale repose sur le respect de l'individu, le respect de sa personne, de son corps et de son esprit, ainsi que de ses biens matériels et intellectuels. Sans ce respect, n'importe qui peut tuer ou mutiler n'importe qui, torturer ou réduire en esclavage, voler ses biens, à sa guise. Il n'y aurait alors aucune justification à aucune loi ni à aucune éthique.

Le simple fait que nous possédions une conscience morale individuelle et que des sociétés plus ou moins organisées existent témoigne de notre conscience d'avoir une âme, des facultés de conscience, le libre arbitre, le sens des responsabilités et, par conséquent, des devoirs. Même si les consciences individuelles varient considérablement et que nos sociétés sont diverses et imparfaites, l'existence même de ces phénomènes psychologiques et sociaux démontre que l'humanité, fondamentalement, croit en l'âme, en ses facultés et en sa responsabilité. Ceux qui nient ces choses font semblant ; ils ne sont pas des témoins honnêtes. Certes, il existe parmi nous des psychopathes

et des sociopathes ; mais ce sont des exceptions, non de véritables représentants de l'humanité. Et d'ailleurs, on peut se demander si les psychopathes et les sociopathes peuvent être entièrement caractérisés de cette manière – c'est-à-dire s'ils sont uniquement malades ou mauvais. Plus probablement, tout comme ils ont un corps et des facultés humaines, ils ont une âme partiellement fonctionnelle.

La « philosophie première » [17]ne s'intéresse pas seulement aux disciplines relativement abstraites que sont la philosophie de l'esprit, la phénoménologie et la théorie de la perception sensorielle, mais plus concrètement à la biologie et à l'évolution, ainsi qu'à l'anthropologie et à la sociologie.

[17] Ce terme a, je crois, été forgé par Aristote et remis au goût du jour par Descartes.

2. FONDEMENTS DE LA CAUSALITÉ

1. Les quatre principaux concepts de causalité

Nous avons tous fréquemment recours à un raisonnement causal, cherchant ou prétendant avoir trouvé les causes ou les effets d'un phénomène, que ce soit à des fins personnelles ou scientifiques diverses. Notre vie serait impossible sans ces processus de pensée ; nous serions aveugles, incapables de comprendre ce qui se passe et d'y réagir. Pourtant, la plupart des gens sont incapables d'expliquer précisément ce que signifient les termes « causes », « effets » et « causalité ».

Ces termes ont, en réalité, de nombreuses significations. La connaissance de leurs différentes acceptions, ainsi que de la méthodologie appropriée à chacune, peut considérablement améliorer notre capacité à trouver ce que nous cherchons. Les concepts de cause et d'effet étaient, à l'origine, naturellement assez vagues et intuitifs. Mais progressivement, grâce au travail approfondi de nombreux philosophes et logiciens, dont beaucoup étaient avant tout des scientifiques, ces concepts sont devenus plus clairs et plus précis. Dans mes travaux originaux sur ce sujet, je pousse l'effort de clarification et de précision à de nouveaux sommets grâce à un traitement systématique.

L'objectif de cet essai est de présenter aussi brièvement que possible certains des principaux concepts, analyses formelles et explications concernant la causalité que j'ai proposés au fil des années dans mes ouvrages majeurs, à savoir * *Future Logic* * (FL, 1990), **The Logic of Causation* * (LC, 1999-2010), * *Volition and Allied Causal Concepts* * (VACC, 2004) et * *Logical and Spiritual Reflections* * (LSR, 2008). Cet essai se veut une brève introduction à la notion de causalité et aux principaux outils de la pensée causale, afin d'inciter les personnes intéressées par ces questions à consulter mes ouvrages plus approfondis. Ces derniers, bien qu'novateurs, n'ont malheureusement pas encore bénéficié de la diffusion qu'ils mériteraient.

La causalité désigne la *relation abstraite* qui existe entre une cause et son ou ses effets, ou entre un effet et sa ou ses causes. Il est difficile de la définir précisément car ses différentes manifestations sont si diverses qu'il est ardu de déterminer ce qu'elles ont en commun.

L'étude de la causalité s'appelle l'étiologie [1]. C'est une branche de la philosophie. Elle comprend à la fois la description des mécanismes de la causalité (*ratio essendi*) et la description des mécanismes qui nous permettent de la connaître (*ratio cognoscenti*), c'est-à-dire l'ontologie et l'épistémologie de la causalité.

Les quatre principaux concepts de causalité sont : **la causalité (causalité déterministe), la spontanéité naturelle (indéterminisme non volitionnel), la volition (libre arbitre des êtres humains ou autres) et l'influence (éléments perçus, entendus ou conçus, qui facilitent ou compliquent la volonté, sans toutefois l'annuler).** Le terme « causalité » désigne un genre générique englobant ces quatre types de relations de cause à effet.

[1] Beaucoup écrivent maintenant ce mot « étiologie », mais je préfère conserver l'orthographe plus ancienne qui reflète l'étymologie grecque (*aitia* , qui signifie cause).

2. Les quatre déterminations de la causalité

La causalité , qui est une causalité déterministe, implique quatre *déterminations génériques* , deux fortes et deux faibles [2]:

- **complète** (symbole **m**) : Si C, alors E ; si non C, non alors E ; où : C est possible.
- **nécessaire** (symbole **n**) : Si nonC, alors nonE ; si C, non-alors nonE ; où : C est inutile.
- Causalité **partielle (symbole p**) : Si (C1 + C2), alors E ; si (nonC1 + C2), non-alors E ; si (C1 + nonC2), non-alors E ; où : (C1 + C2) est possible.
- **contingente** (symbole **q**) : Si (nonC1 + nonC2), alors nonE ; si (C1 + nonC2), non-alors nonE ; si (nonC1 + C2), non-alors nonE ; où : (nonC1 + nonC2) est possible.

Remarquez la précision de ces définitions et les symétries de cette liste. La causalité est définie par rapport à des propositions hypothétiques (ou conditionnelles) positives et négatives. Une proposition de forme positive « si X, *alors* Y » signifie « X sans Y (ou non suivi de Y) est *impossible* (dans le mode de modalité considéré) » ; une proposition de forme négative « si X, *non-alors* Y » signifie « X sans Y (ou non suivi de Y) est *possible* (dans le mode de modalité considéré) ».

de noter que les deux déterminations fortes sont composées de deux propositions hypothétiques, l'une positive et l'autre négative, ainsi que d'une variable catégorique modale ; les deux déterminations faibles comportent une proposition hypothétique positive et deux propositions hypothétiques négatives, ainsi qu'une variable catégorique modale [3]. Tous les éléments mentionnés sont nécessaires à la définition de chacun de ces composés ; aucun élément n'est redondant. Puisqu'aucune autre détermination de causalité n'est logiquement concevable, cette liste est exhaustive.

Une analyse plus poussée démontre que *seules* quatre combinaisons spécifiques de ces quatre déterminations génériques sont logiquement cohérentes, à savoir : la causalité **complète-nécessaire** (**mn**), la causalité **complète-contingente** (**mq**) , la causalité **nécessaire - partielle** (**np) et la causalité partielle-contingente** (**pq**). Ces **quatre déterminations conjointes** sont (rappelons-le) exhaustives et (de plus) mutuellement exclusives, de sorte que l'on peut affirmer sans risque d'erreur que *rien ne peut être considéré comme la cause ou l'effet d'autre chose, au sens causal, si cette chose n'est liée à elle par l'une – et en effet, une seule – de ces quatre espèces de causalité.*

Ayant ainsi dressé une liste exhaustive des formes que peut logiquement prendre la causalité, nous pouvons progressivement élaborer une logique rigoureuse de celle-ci. Celle-ci doit commencer par l'interprétation des négations spécifiques des quatre formes de causalité, et par conséquent par la négation générale de la causalité. Il est important de noter que l'on ne peut théoriquement définir

---

[2] Les symboles **m** , **n** , **p** et **q** sont dérivés des mots co (**complet)** , **n** (nécessaire), **p** (partiel) et **q** (contient). Notons qu'une cause complète est souvent appelée, dans le langage courant, cause suffisante ; les deux termes sont synonymes. Le mot « cause » peut, dans le contexte de la causalité, être remplacé par le terme plus précis « causatif » . Ici, les symboles C et E désignent, bien entendu, les causes et effets *putatifs* jusqu'à ce qu'ils correspondent à l'une des définitions valides de causes et d'effets.

[3] L'hypothèse positive seule ne peut définir la causalité, car elle pourrait formellement être combinée à une autre hypothèse positive ayant le même antécédent et le conséquent opposé ; l'hypothèse négative (ou les hypothèses négatives) est (sont) nécessaire(s) et utilisée(s) pour éliminer cette possibilité logique. La catégorisation modale garantit que l'antécédent C ou non-C, ou (C1 + C2) ou (non-C1 + non-C2), a une base. En cas de causalité partielle ou contingente, les termes C1 + C2, etc., se réfèrent à la combinaison de deux causes seulement ; mais lorsqu'il y en a plus de deux, elles peuvent être progressivement redéfinies comme deux.

la non-causalité qu'à travers *la négation des quatre formes de causalité* , lesquelles doivent être définies au préalable [4].

On examine ensuite les oppositions et les déductions des quatre formes, et l'on aborde diverses questions telles que le parallélisme des causes et les chaînes causales et effectives. Puis, on peut étudier systématiquement *le raisonnement syllogistique* impliquant des propositions causales. Ceci nous guide dans la déduction et garantit la cohérence de nos connaissances. La résolution formelle de tous les problèmes déductifs est loin d'être simple et requiert des techniques de plus en plus complexes [5].

En ce qui concerne **l' induction de la causalité** , ce problème apparemment complexe se ramène aux problèmes plus simples d'induction des propositions conditionnelles et catégoriques qui, ensemble, constituent une proposition causale. Pour bien comprendre les enjeux de l'induction de la causalité, il est essentiel de réaliser qu'il existe différents *modes* de causalité, correspondant aux différents modes de modalité. Autrement dit, *pour chaque mode de modalité, il existe quatre déterminations complètes de la causalité* .

Dans les définitions précédentes, les énoncés « si-alors » ne sont pas considérés comme exclusivement logiques, mais comme génériques, s'appliquant aux conditionnelles logiques, extensionnelles, naturelles et temporelles (ainsi qu'aux conditionnelles spatiales). Les logiques formelles déductives et inductives de ces différents modes de conditionnement sont traitées de manière systématique et détaillée dans FL. Le travail de clarification et de validation de l'induction de la causalité est donc déjà formellement accompli.

En résumé, on peut décrire l'induction de la causalité, c'est-à-dire d'une proposition comme « A cause B », comme suit. Considérons deux événements A et B. Si, *d'après notre expérience, A est toujours* suivi de B (c'est-à-dire jamais suivi de non-B), alors nous pouvons, par généralisation (c'est-à-dire par inférence inductive), induire que A implique B, *jusqu'à ce que* nous rencontrions ne serait-ce qu'un seul cas où A *n'est pas* suivi de B. Dans ce cas, nous devons particulariser notre proposition précédente et conclure que A n'implique pas B. [6]Le même processus s'applique aux négations de ces termes, c'est-à-dire à non-A et non-B, qui doivent également être prises en compte avant de pouvoir affirmer une quelconque causalité. Si, *d'après notre expérience,* non-A est toujours suivi de non-B (c'est-à-dire jamais suivi de B), alors nous pouvons généraliser et conclure que non-A implique non-B. *Cependant, si jamais* nous rencontrons un seul cas où non-A *n'est pas* suivi de non-B, nous devons particulariser notre proposition précédente et conclure que non-A n'implique pas non-B [7]. Une fois ces deux questions résolues, d'une manière ou d'une autre, et les résultats combinés, nous pouvons formuler une proposition causale de degré quelconque.

L'induction de la non-causalité, c'est-à-dire d'une proposition comme « A ne cause *pas* B », est bien plus complexe. Supposons que nous soyons parvenus, par le moyen susmentionné, à la conclusion que « A n'implique pas B et non-A n'implique pas non-B ». Nous pourrions d'abord conclure que « A est une cause partielle et contingente de B » avant de conclure que « A ne cause

---

[4] L'importance de cette affirmation réside dans le fait que toutes les tentatives passées de nier la causalité (comme celles de Nagarjuna ou de David Hume) sont vaines, puisqu'elles ne définissent même pas précisément ce qu'elles tentent de nier.

[5] Ce travail occupe la majeure partie de mon ouvrage intitulé *La logique de la causalité* et n'a pas besoin d'être abordé ici.

[6] Il va sans dire que si nous savons dès le départ que A n'est *pas* toujours suivi de B, nous ne prenons pas la peine de généraliser et de particulariser, mais allons directement à la conclusion négative.

[7] Là encore, si nous savons dès le départ que non-A n'est *pas* toujours suivi de non-B, nous ne prenons pas la peine de généraliser et de particulariser, mais allons directement à la conclusion négative.

absolument pas B ». La première conclusion, plus positive, présuppose l'existence de facteurs causaux supplémentaires, que nous avons déjà identifiés ou que nous pensons pouvoir identifier facilement ; tandis que la seconde, négative, présuppose que des facteurs causaux supplémentaires ont été recherchés avec diligence, en vain. Dans les deux cas, la conclusion ne peut être qu'inductive, car elle pourrait aisément être infirmée ultérieurement.[8]

Nous parvenons ainsi à un développement complet et indubitable du concept de causalité. Ceci nous permet d'examiner, et si nécessaire de critiquer avec une rigueur absolue, les discours passés et présents sur la causalité. Certains travaux, anciens et actuels, méritent l'attention et les éloges, même s'ils ne sont pas exhaustifs. D'autres, anciens et actuels, méritent d'être critiqués et peuvent être définitivement écartés. Nous passons ainsi de la simple opinion et de la controverse à un véritable discours scientifique.

L'analyse décrite ci-dessus démontre de façon incontestable que *la causalité existe et qu'elle peut être connue* . Elle n'est pas le fruit de notre imagination, contrairement à ce que certains (notamment David Hume, comme nous le verrons) ont pu affirmer. Les formes de causalité procèdent *logiquement et inévitablement* de la modalité et des formes catégorielles et hypothétiques qui en émergent naturellement, lesquelles constituent le fondement et les moyens de toute discussion rationnelle. Nul ne peut attaquer ces moyens rationnels sans les utiliser, mettant ainsi son propre discours en doute et l'invalidant. Il pouvait sembler possible, par le passé, de critiquer la causalité lorsque nous n'avions pas une idée précise de sa nature exacte ; mais maintenant que nous savons précisément comment elle se construit à partir d'éléments discursifs plus simples, on ne peut plus la mettre en doute ni la rejeter sans se contredire. Le scepticisme quant à l'existence même de la causalité et à sa connaissabilité n'est plus envisageable.

De plus, bien que la causalité soit une notion *abstraite* , elle n'en demeure pas moins *objective* , c'est-à-dire qu'elle existe indépendamment de notre connaissance (ou non) de celle-ci. La tentative d'Emmanuel Kant de répondre au scepticisme de Hume en proposant que la causalité soit une « catégorie » que nous imposons aux données empiriques impliquait que la causalité soit subjective. Il ne s'agissait pas d'une solution, mais d'une erreur supplémentaire. Ces deux philosophes ont eu une influence considérable sur la compréhension théorique de la pensée causale.

Un autre constat important est que la fameuse « loi de causalité », selon laquelle tout a une cause au sens déterministe du terme, n'est *pas* formellement garantie. Elle peut être vraie, mais elle peut

---

[8] Je souhaiterais un jour développer un logiciel de logique causale, mis à disposition en ligne, qui pourrait être utilisé par les scientifiques et tous les autres pour déterminer les meilleures conclusions logiques sur la causalité étant donné certaines combinaisons de données brutes, sur la base de mon travail détaillé sur *la logique de la causalité* .
a) Dans un contexte de connaissances donné, les informations disponibles concernant trois variables (P, Q, R) ou quatre variables (P, Q, R, S), voire plus, seraient introduites, et le programme déterminerait *la* relation causale la plus appropriée. En attendant de nouvelles données, la relation causale choisie (**mn** , **mq** , **np** ou **pq**) serait considérée comme la plus probable.
b) Ensuite, étant donné deux ou plusieurs causalités probables de ce type, le programme utiliserait des arguments pour tirer des conclusions. Ces conclusions permettraient de prédire les relations causales probables entre les éléments pour lesquels nous n'avions pas préalablement déterminé la relation de la manière (a).
c) À ce stade, nous souhaiterions vérifier empiriquement ces derniers résultats. S'ils s'avéraient erronés (c'est-à-dire si le résultat d'une proposition de type (a) n'est pas en accord avec le résultat d'une inférence de type (b)), nous conclurions bien entendu qu'une ou les deux prémisses à l'origine de notre conclusion en (b) doivent être révisées.
d) Dans ce cas, nous serions appelés à mener des recherches empiriques complémentaires sur les éléments douteux. Le programme générerait alors des contrôles de cohérence et, si nécessaire, des recherches supplémentaires.
N'étant pas capable de développer moi-même un tel logiciel, j'espère que quelqu'un d'autre s'en chargera un jour. Ou peut-être que cette tâche sera un jour facilement réalisée grâce à l'IA.

aussi ne pas l'être. Nos définitions logiques de la causalité et de la non-causalité ne nous permettent pas de prouver que la spontanéité est impossible, ni d'ailleurs qu'elle est possible. La logique doit donc prendre en *compte* l'idée de *spontanéité* , c'est-à-dire de spontanéité naturelle et/ou de volition humaine (libre arbitre). Dès lors, lorsque nous parlons de causalité au sens le plus large, nous devons considérer non seulement la causalité (la forme déterministe de la causalité), mais aussi la spontanéité naturelle et la volition (les formes indéterministes) [9]. Dans ce cas, nous pouvons formuler ***une « loi de causalité » plus ouverte, selon laquelle tout a une cause, au sens d'un ou plusieurs de ces trois sens*** .

3. La possibilité logique de la spontanéité naturelle

Il s'avère que la spontanéité naturelle est défendue par les physiciens modernes dans le domaine de la mécanique quantique. Ainsi, l'acceptation théorique de cette spontanéité par l'étiologie fournit une base rationnelle et un langage pour ce phénomène supposé. Ce concept n'a pas de définition positive, mais se *définit par la négation* , il est important de le noter. Les événements soumis à la spontanéité naturelle seraient des événements sans cause déterministe complète discernable, des événements non soumis aux lois naturelles – et, bien sûr, non le fruit de la volonté humaine (ou, plus largement, animale). Ainsi, la spontanéité naturelle renvoie au *hasard* – au sens réel et profond du terme ; elle implique que nous ne pouvons pas faire de prédiction exacte, même si nous pouvons estimer la probabilité d'occurrence.

Admettant l'existence d'une spontanéité naturelle, il convient de la considérer – au même titre que la causalité – comme un événement *mécanique* ; une sorte de déterminisme, au sens large du terme, car elle aussi n'implique aucune volonté.

La logique ne peut évidemment pas affirmer *a priori l'existence de tels événements purement fortuits* ; elle ne peut pas non plus les nier d'emblée. Elle ne peut qu'admettre la possibilité d' *une preuve a posteriori* , directe ou indirecte, par l'observation/l'expérimentation scientifique et des efforts théoriques ad hoc crédibles. En réalité, il est notoirement difficile de prouver empiriquement et définitivement qu'un événement est naturellement spontané, car on peut toujours imaginer qu'il soit dû à une ou plusieurs causes déterministes sous-jacentes que nous n'avons pas encore découvertes [10]. Même si nous ne trouvons pas aujourd'hui de cause suffisante à l'événement observé et que nous devons supposer sa spontanéité naturelle, nous pourrions concevablement découvrir ultérieurement de nouveaux phénomènes physiques qui nous permettraient d'en trouver une cause suffisante. L'hypothèse de la spontanéité naturelle est toujours, nécessairement, inductive.

En tout état de cause, pour le répéter, la spontanéité naturelle serait qualifiée de mécaniste, en ce sens que nous, humains, n'avons aucun pouvoir sur elle et ne pouvons la contrôler, c'est-à-dire qu'elle n'est en aucune façon due à la volonté (voir ci-dessous). Cependant, en nous appuyant sur le principe d'induction, si nous avons cherché avec diligence, dans un domaine présumé mécaniste, une cause déterministe (à savoir, une cause complète et suffisante) et que nous ne l'avons pas

---

[9] Ici, la relation causale de l'« influence » est envisagée comme un concept relevant du domaine de la volonté, car elle n'a de signification qu'en relation avec la volonté.

[10] Cet argument avait déjà été avancé il y a longtemps par le stoïcien **Chrysippe** de Soles (Grèce, 279-206 av. J.-C.), qui « enseignait que l'absence apparente de cause dans un événement particulier ne pouvait signifier qu'une forme de causalité cachée à la compréhension humaine » (Windelband, p. 181). Chrysippe était (comme Démocrite, mais contrairement à Aristote) un déterministe convaincu, qui ne tenait aucun compte du hasard ni des événements volontaires.

trouvée, nous pouvons raisonnablement affirmer qu'il peut exister une spontanéité naturelle dans ce contexte précis. Cela n'établit pas la possibilité de la spontanéité naturelle par la déduction, mais par induction (*du moins jusqu'à ce que* les physiciens changent d'avis à ce sujet).

Il semble que ce soit là l'argument méthodologique qui sous-tend l'acceptation générale du principe d'Heisenberg en mécanique quantique. Ce principe d'incertitude, comme on l'appelle également, peut être brièvement formulé comme suit :

> « Plus la position d'une particule est connue avec précision, moins sa quantité de mouvement l'est aussi, et inversement. Pour mesurer la position, il faut interagir avec la particule. Cette interaction perturbe inévitablement sa quantité de mouvement, la rendant plus incertaine. De même, pour mesurer la quantité de mouvement, il faut interagir avec la particule de manière à perturber sa position. »[11]

Certains soutiennent que, puisque la tentative de l'observateur de découvrir le fait physique peut, à ces niveaux, affecter ce fait, il est approprié de parler d'incertitude. Cependant, je répondrais que l'effet possible du chercheur sur le fait demeure de nature physique et n'a rien à voir avec la conscience. Le phénomène lui-même est éminemment physique, même s'il engendre l'imprévisibilité. Le principe concerne les processus physiques, et non principalement la relation de l'esprit au monde physique. Ainsi, il ne s'agit pas d'un principe épistémique, comme le suggère le terme « incertitude », mais plus précisément d'un principe ontique, ce qui rend l'appellation de « principe d'indétermination » plus juste.

Le principe d'Heisenberg découle de la dualité onde-corpuscule de la matière. Les physiciens quantiques ont découvert que toutes les particules possèdent à la fois des propriétés ondulatoires et corpusculaires. Dans certaines conditions physiques, un électron présente les caractéristiques d'une particule, et dans d'autres, celles d'une onde. Le fait que ces conditions physiques puissent avoir été générées par un être humain dans le cadre d'une expérience scientifique, et que, du fait de ces résultats inattendus, le chercheur soit incapable de déterminer si l'électron est une particule ou une onde, ne rend pas cette expérience liée à « l'observateur » (contrairement à ce qui est généralement présenté).

Dans une telle expérience, l'observation est tout à fait accessoire à l'imprévisibilité du comportement physique de l'électron. L'esprit n'intervient pas plus ici que dans n'importe quelle activité physique ordinaire, comme conduire une voiture ou jouer au tennis ; une fois mises en mouvement par la volonté humaine, la voiture et la raquette de tennis sont entièrement soumises aux lois de la physique. De même, dans l'expérience de physique quantique mentionnée précédemment, l'expérimentateur actionne le dispositif qui émet un électron et observe le dispositif qui suit son comportement, mais l'esprit n'est pas particulièrement impliqué ; autrement dit, le processus observé est purement physique.

Je ne suis pas physicien et n'ai aucun parti pris dans ce domaine : j'accepte toujours l'hypothèse que les physiciens considèrent comme la meilleure à un moment donné. Mon propos ici porte uniquement sur l' *interprétation philosophique* et le langage employé pour décrire certaines découvertes physiques. Dans certains milieux, on observe une tendance perverse à nier l'objectivité et à affirmer la subjectivité. Cette épistémologie à la mode projette une interprétation totalement erronée des phénomènes physiques observés, concluant que, dans les expériences de mécanique quantique, l'observateur, *en tant que tel,* influence d'une manière ou d'une autre le résultat. Il s'agit

---

[11] Pour reprendre les mots de Gemini, cela nous suffit.

d'une conclusion fausse et tendancieuse tirée des données disponibles, un détournement des faits pour étayer une position philosophique anti-rationnelle.[12]

On peut parfaitement admettre la spontanéité naturelle sans pour autant lui attribuer des implications irrationnelles.

4. Volonté et influence

La volition , ou libre arbitre, est une causalité exercée par un *moteur immobile* [13], c'est-à-dire une entité qui se meut par elle-même, littéralement par elle-même, sans y être contrainte ni programmée indirectement, que ce soit par une cause complète, par spontanéité naturelle (ou par un autre moteur immobile). Un événement survenant par la volition a une cause : *l'agent* de cette volition, c'est-à-dire l'entité qui a librement voulu cet événement. La cause d'un acte de volonté (ou acte volitionnel) n'est ni une pensée ni une propriété de l'agent, mais l'agent lui-même. De plus, *ce n'est pas « la volonté » qui veut, mais l'agent qui veut* . Le terme « volition » désigne la *relation causale* entre l'agent et le produit (effet) interne ou externe de son acte de volonté ; il ne désigne pas la cause ni l'effet ainsi liés [14]. Notons que le terme « spontanéité », employé dans le contexte de la volition, désigne le fait de vouloir sans intention (c'est-à-dire sans aucune influence, positive ou négative – voir plus de détails ci-dessous).

Dans un régime mécanique de causalité et/ou (si celui-ci existe) de spontanéité naturelle, un élément statique peut causer entièrement un autre élément statique ou partiellement un élément dynamique, et un effet dynamique ne peut émerger que d'une cause dynamique complète ou partielle, ou d'aucune cause du tout. Il en va autrement dans le régime non mécaniste de la volition ; ici, une source relativement statique (l'agent volontaire) produit un résultat dynamique (certains mouvements ou changements volontaires et les phénomènes statiques qui en découlent). C'est là une différence importante entre la volition et la causalité et la spontanéité naturelle, bien que l'on puisse aussi dire que l'agent est en partie, mais pas exclusivement, une cause nécessaire de ses volitions (puisque sans cet agent particulier, ces volitions particulières n'auraient pas lieu), et la spontanéité humaine présente une certaine ressemblance avec la spontanéité naturelle (bien que l'absence de cause en jeu soit d'une autre nature).

Une autre différence importante réside dans le fait que l'agent de la volonté est libre de toute détermination dans son acte de volonté : il est un moteur immobile, *limité par les facultés spécifiques d'automouvement que lui confère sa nature* . La volonté implique le libre arbitre ; il n'y a pas de volonté sans liberté de la volonté. Plus précisément, dans les actes de volonté, ce n'est pas la volonté elle-même qui est libre, mais l'agent de la volonté. Toutefois, cela ne signifie pas que la liberté de l'agent est illimitée ; la volonté (du moins celle des humains et des animaux) est toujours soumise à des limites naturelles et circonstancielles.

La liberté de la volonté signifie que rien ne peut contraindre, directement ou indirectement, l'agent à agir ou à ne pas agir selon sa volonté (à condition qu'il dispose du pouvoir requis dans le cas

---

[12] Considérons par exemple les citations suivantes : « La substance du monde est substance mentale » (Sir Arthur Eddington, dans « La Nature du monde physique »). « Car la mécanique quantique affirme que rien n'est réel et que nous ne pouvons rien dire sur le comportement des choses lorsque nous ne les observons pas » (John Gribbin, dans « À la recherche du chat de Schrödinger »). Ces deux affirmations sont proposées par Wong Kiew Kit, dans « *Le Livre complet du Zen* » (Royaume-Uni : Vermilion, 2001), p. 104, pour étayer sa conviction que la science moderne rejoint les affirmations bouddhistes selon lesquelles l'esprit est la seule réalité.

[13] « Moteur immobile » est, bien sûr, une expression tirée d'Aristote (par exemple dans *Physique* , 8:5).

[14] Contrairement à l'impression que donnent souvent nos formulations dans la pensée et le langage courants.

particulier considéré) ; la volonté se distingue donc nettement de la causalité déterministe. Elle diffère également de la spontanéité naturelle en ce que la première implique un agent, contrairement à la seconde (« la nature » n'est pas littéralement un agent, même si nous parlons souvent d'elle comme si elle l'était, la réifiant ainsi). Cela ne signifie pas que l'agent n'est jamais soumis à une force irrésistible, que ce soit par causalité ou par spontanéité naturelle ; cela signifie que lorsque l'agent est manifestement *contraint* d'agir ou de ne pas agir, il en résulte non pas une volonté, mais une action mécanique.

Certes, la volonté n'implique pas une liberté *illimitée* . L'agent de la volonté est généralement, sinon toujours, soumis à des degrés divers d'influence. Une **influence** est ce *dont la connaissance par l'agent facilite ou complique* son acte de volonté au moment considéré ; telle est ma définition de l'influence. La conscience y est centrale, il est important de le noter. Sans cette notion d'influence, nous ne pouvons comprendre ni accepter le concept de liberté de la volonté, étant donné qu'il est évident que nous sommes effectivement « affectés » par des éléments en nous et autour de nous lorsque nous le voulons. Avec la causalité, la spontanéité naturelle et la volonté, l'influence est l'un des quatre types de causalité distincts, irréductibles et complémentaires.

Il existe de nombreuses formes d'influence : toutes sortes d'objets extérieurs ; des événements, états ou sensations corporelles ; des événements, états ou émotions mentales ; des souvenirs, des imaginations, des pensées abstraites, des décisions rationnelles, des doctrines éthiques, etc. Il convient de noter que le concept d'influence inclut celui de finalité, tout en étant plus large. La pensée d'un but précis *influence* l'agent à accomplir une action donnée par le biais de sa volonté ; en ce sens, la « cause finale » d'Aristote est en réalité une sorte de « cause efficiente », plus précisément (et c'est important de le souligner) au sens d'influence. Mais d'autres objets de conscience que les buts peuvent également influencer les volitions.[15]

Il semble qu'un agent puisse également accomplir des actes de volonté dépourvus de finalité, c'est-à-dire dépourvus de l'influence d'un but, d'un motif, d'un désir ou d'une aversion ; il s'agit alors d'une volonté non seulement libre, mais aussi spontanée. On parle alors d'impulsivité ou de caprice. Bien que cela soit concevable et semble se produire occasionnellement, la plupart des actes de volonté sont soumis à de multiples influences, favorables et défavorables.

Une influence *n'est jamais* déterminante, il est important de le noter ; mais elle peut rendre les choses tellement plus faciles ou difficiles qu'elle *en devient presque* déterminante. L'influence implique une *probabilité* d'occurrence ou de non-occurrence. C'est pourquoi nous pouvons, dans une certaine mesure, prédire le comportement humain, en nous référant aux statistiques de groupe. De telles prédictions ne peuvent être certaines, mais elles peuvent être indicatives. Cependant, si l'influence supposée s'avère faciliter ou entraver à 100 %, elle *ne peut plus* être qualifiée d'influence, mais doit être considérée comme une cause déterminante. Par définition, les influences sont nécessairement moins efficaces que 100 %.

Il est important de noter que l'influence s'exerce par *la prise de conscience* d'un objet (quel qu'il soit) par le sujet (agent). Si la conscience n'est *pas* impliquée, c'est-à-dire si l'objet considéré comme une influence affecte le résultat observé sans avoir été perçu, même partiellement, par le sujet, l'influence supposée *ne peut* être qualifiée d'influence et le résultat observé ne peut être considéré comme le fruit d'une volonté ; il résulte d'une cause déterministe.

Nombreux sont ceux qui doutent de la possibilité de la volonté, faute d'avoir saisi la nature de l'influence et *la confondant ainsi* avec le déterminisme. Ils pensent que la volonté ne peut être libre

---

[15] Pour les références à Aristote dans le présent volume, voir *Les Œuvres d'Aristote* (2 vol. Éd. Jonathan Barnes. Princeton, NJ : Princeton UP, 1984).

si elle est influencée ; ils considèrent les influences comme déterminantes, c'est-à-dire comme causales. Bien qu'une influence puisse être perçue comme une cause partielle d'un effet voulu, outre l'agent, le pouvoir de l'influence s'exerce nécessairement par la conscience de ce dernier, qui prend en considération l'objet de l'influence (le désirer, le rejeter, le craindre, l'espérer, en être informé, être induit en erreur par lui, etc.).

Les influences motivent, par attraction ou répulsion subjective, mais l'agent reste libre de choisir malgré elles. L'influence ne contraint pas littéralement l'agent à agir ou à ne pas agir d'une certaine manière, mais affecte seulement sa prise de décision en facilitant tel choix ou en compliquant tel autre, c'est-à-dire en modifiant l' *effort subjectif* requis par l'acte de volonté. L'influence augmente ou diminue simplement l'effort que représente un choix pour cet agent, à ce moment précis. Si l'agent déploie l'effort nécessaire pour surmonter toute influence contraire, il exerce sa volonté, qu'il parvienne ou non au résultat escompté.

Mais l'agent peut aussi rester sans volonté face à des influences contraires ; dans ce cas, il faut conclure qu'il n'avait pas la volonté nécessaire pour agir dans une direction ou une autre, laissant ainsi les choses se dérouler sans son intervention. Cette *inertie,* fondée sur l'indécision, peut être qualifiée de faiblesse de la volonté, car l'inaction revient à accepter le cours le plus facile des événements. La passivité est en quelque sorte un choix, un choix que beaucoup d'entre nous font souvent. Notons que souhaiter n'est pas vouloir : on peut désirer quelque chose, souhaiter que cela se produise, sans pour autant rien faire pour que cela arrive.

L'instinct en est une importante . Un instinct est une préférence génétiquement programmée, probablement issue de l'évolution, qui favorise en principe la survie et la santé de l'organisme ou de son espèce, même si, dans certains cas ou circonstances, il peut avoir des effets contraires. L'instinct n'est pas antithétique à la volonté : il n'impose pas littéralement un comportement à l'organisme, mais influence fortement ses choix, lui offrant un premier choix « par défaut », quasi automatique, sans pour autant rendre impossibles d'autres choix s'ils sont souhaités. *Les émotions* (qu'il s'agisse d'intuitions ou de phénomènes mentaux plus subtils) subissent des influences instinctives ; par exemple, la peur peut engendrer une réaction de combat ou de fuite, ou encore une paralysie. *Les habitudes personnelles* , en revanche, sont des influences acquises, et non instinctives ; elles n'en affectent pas moins fortement le comportement et sont difficiles, mais pas impossibles, à surmonter, tout comme les instincts.

Pour les êtres humains, *la raison constitue une autre forme d'influence importante* . Elle se réfère à une réflexion approfondie sur les actions à entreprendre, prenant en compte les moyens et leurs conséquences possibles, en s'appuyant sur l'expérience et la logique, mais aussi sur l'émotion, généralement en accordant une attention particulière à certains principes considérés comme allant de soi, personnellement ou socialement. Le contexte de connaissances – intuitif, perceptif et conceptuel – influence fortement la prise de décision rationnelle. Les influences sociales jouent un rôle majeur dans le comportement des individus (surtout des jeunes). Outre l'influence de la famille et de l'entourage immédiat, il existe aujourd'hui une forte influence de la société dans son ensemble, véhiculée par l'école et les différents médias (écrits, visuels et auditifs), souvent à visée politique.

De toute évidence, chaque individu réagit différemment à ces diverses influences, et un même individu peut réagir différemment selon les moments. Certains sont plus instinctifs, d'autres plus émotifs, d'autres encore plus attachés à leurs habitudes, certains plus rationnels, scientifiques, mystiques, poétiques, ou influencés par leur famille ou un autre aspect de la société, et ainsi de suite. D'autres le sont moins. Hommes et femmes, adultes et jeunes, personnes âgées et enfants, personnes de niveaux d'éducation, de contextes culturels ou d'époques historiques différents, etc.,

présentent des comportements globalement différents. Beaucoup dépend des prédispositions naturelles de chacun, de ses capacités et contraintes physiques et psychologiques innées, notamment de son niveau d'intelligence. De plus, les différentes espèces animales réagissent différemment aux stimuli. L'être humain est manifestement plus rationnel, tandis que les autres espèces animales sont plus instinctives. Toutes ces différences peuvent être établies par des études statistiques empiriques.

En tout cas, pour le répéter, l'instinct n'est pas contradictoire avec le libre arbitre ; il influence choix mais ne détermine pas Les humains, bien que mus en grande partie par leur libre arbitre, possèdent également des instincts. La plupart des mères et des pères ont l'instinct parental, même si certains, occasionnellement, blessent ou tuent volontairement leurs enfants. Notre instinct nous pousse à préserver notre santé, mais certaines personnes choisissent de fumer du tabac, de consommer de l'alcool en excès ou d'utiliser des drogues psychotropes. Et ainsi de suite.

Je crois que tous les animaux, même les insectes, possèdent à la fois le libre arbitre et des instincts, bien qu'à des degrés très différents des nôtres. Ce ne sont pas des robots ; ils ont une forme d'âme, puisqu'ils possèdent manifestement des facultés cognitives et volitionnelles, ainsi que des appétits et des aversions. Quiconque a possédé un chien ou un chat, ou a eu un contact prolongé avec une autre espèce animale, sait que cela va de soi. Bien sûr, les animaux sont beaucoup plus instinctifs et moins libres que nous, mais ils font également preuve d'une certaine capacité à se déplacer pour d'autres raisons. Un chat peut, par exemple, se lier d'amitié avec un oiseau de compagnie vivant dans le même foyer. À l'autre extrémité du spectre animal, si une mouche se déplace sans aucun doute principalement selon ses instincts et possède très peu de libre arbitre, voire aucun, on peut néanmoins supposer qu'elle en possède suffisamment pour choisir d'aller dans une direction ou une autre sans raison particulière (elle doit bien finir par se déplacer dans une direction, mais celle-ci ne lui est pas imposée).

Qu'est-ce qu'un *agent* de la volonté ? Nous prenons conscience de l'existence de la volonté par l'observation introspective personnelle, c'est-à-dire l'intuition ; et aussi par des éléments relativement extérieurs à l'agent, à savoir la perception d'événements mentaux ou physiques et par des moyens conceptuels ultérieurs. **Je sais que je veux ; je sais quand je veux et quand je ne veux pas ; je sais ce que je veux ou ne veux pas ; très souvent, mais pas toujours, je sais pourquoi je veux ou pourquoi je ne veux pas ; et je sais généralement si, et dans quelle mesure, ma volonté a réussi ou non.** Il est un fait que nous sommes capables d'établir ces distinctions, et que nous le faisons régulièrement, grâce à la conscience de soi et à l'introspection. Si quelqu'un est véritablement dépourvu de cette conscience de soi (ce dont je doute), il souffre assurément d'un grave trouble psychologique.

Qui suis-je ? Je ne suis pas principalement *le corps physique* que j'habite en apparence ; je ne suis pas non plus *les phénomènes mentaux* que je perçois et conçois intérieurement (mes expériences, mes souvenirs, mes imaginations, mes pensées, mes rêves). Je suis **l'âme** , l'entité spirituelle au centre de mon être ; l'âme, c'est moi. C'est l'âme qui veut ; l'âme est l'agent libre de toutes les volontés qui émanent d'elle. L'âme est pleinement responsable de toutes ses volontés, quelles que soient les influences subies, car elle a le dernier mot et peut choisir de faire ou de ne pas faire ce qui est en son pouvoir, aussi facile ou difficile que cela puisse être, et quel que soit le résultat.

La volition est l'une des trois facultés distinctives de l'âme, les deux autres étant *la cognition* (la conscience de toute chose par quelque moyen que ce soit) et *l'évaluation* (l'attribution d'une valeur ou d'une dévalorisation aux choses perçues). La volition est indissociable de la cognition et de l'évaluation. L'âme dispose de ces trois moyens d'appréhender le monde : la cognition, la volition et l'évaluation ; et ces trois fonctions, ainsi que l'âme elle-même, lui sont connues principalement

par *l'intuition (j'emploie ici ce terme dans un sens restreint)* ; cette intuition (ou aperception) est *une connaissance directe de soi* .

Il est impossible de définir pleinement chacun de ces quatre éléments spirituels (l'âme et ses trois fonctions), car chacun d'eux est métaphysiquement *unique* . L'âme ne ressemble à aucun phénomène mental ou physique que nous percevons habituellement ; nous ne pouvons affirmer avec certitude de quoi elle est faite, comment elle est construite, comment elle fonctionne, ni même où elle se situe, et toute tentative en ce sens ne peut être qu'une *analogie grossière* à des fins pragmatiques. Prendre de telles analogies au pied de la lettre ne peut que mener à l'erreur.

De même, la cognition et la volition ne peuvent se réduire à rien d'autre, tant elles sont ontologiquement uniques. On peut toutefois observer que rien (aucun organisme vivant, aucun animal) ne possède de cognition sans volition, ni de volition sans cognition. L'évaluation implique également la cognition et la volition, avant, pendant et après son occurrence. Selon notre expérience, il n'y a pas d'âme sans cognition, sans volition et sans évaluation, et ces trois fonctions ne peuvent qu'impliquer nécessairement (elles sont inconcevables sans postuler) l'existence d'une âme.

Lorsqu'on considère quelles entités possèdent une âme et ses trois fonctions, cette observation paraît logique. Dans le monde de notre expérience, tous les êtres humains, et (dans une moindre mesure) les animaux supérieurs et peut-être aussi les animaux inférieurs, bien que dans une bien moindre mesure, [16]semblent posséder la cognition (puisqu'ils disposent manifestement *de moyens de* cognition tels que des organes sensoriels et un système nerveux), la volition (puisqu'ils peuvent se mouvoir sans être déplacés, de manière inattendue et dans des directions inexplicables) et l'évaluation (des désirs et des aversions de toutes sortes, dont certains reflètent de véritables besoins biologiques).

Dans ce contexte matériel, la signification *biologique* de ces fonctions est évidente. Chaque organisme animal a besoin de protéger et de perpétuer sa vie, et il le fait en prenant en compte son environnement physique, y compris son propre corps, autant qu'il le peut (par le biais de la cognition), et en agissant sur cet environnement physique du mieux qu'il peut (par la volonté), en poursuivant des objectifs qu'il estime propices à sa vie physique (évaluation).

Les humains, et peut-être aussi les animaux supérieurs, doivent également prendre en compte l'environnement mental de leur existence ; autrement dit, ils ont aussi des valeurs *psychologiques* à préserver et à protéger (par exemple, leur santé mentale, leur caractère ou leurs états émotionnels). De plus, comme le suggèrent de nombreuses traditions spirituelles, il est probable que notre vie s'étende au-delà de notre simple existence physique et mentale, dans un royaume purement spirituel, dont nos âmes ne seraient qu'une infime partie, ou bien où elles résideraient en permanence, d'où elles proviendraient et où elles retourneraient ; auquel cas, nous devons également veiller à certaines valeurs purement spirituelles et agir en accord avec elles.

Toutes les considérations précédentes sont cruciales pour toute science de **l'éthique** . Sans libre arbitre, point d'éthique ; tout est permis, puisque nous n'avons de toute façon aucun choix. Mais, admettant le libre arbitre, une éthique scientifique peut et doit être conçue, pourvu que le sujet (humain) possède la capacité conceptuelle nécessaire à une étude aussi abstraite. Nier l'éthique par principe est logiquement absurde, car cela implique l'impératif de ne pas la suivre. La pensée éthique vise à déterminer ce qui est bon, ce qui est mauvais et ce qui est indifférent *pour l'organisme* (la personne) concerné ; l'éthique prescrit des actes de volonté appropriés à la vie

[16] Les plantes semblent dépourvues de ces pouvoirs ; ou peut-être possèdent-elles des équivalents très primitifs (étant, après tout, elles aussi des êtres vivants).

(physique, mentale et spirituelle) de cet organisme. La recherche éthique ne se limite pas à la simple connaissance théorique ; son but est *d'influencer positivement* le comportement (humain) dans une direction judicieuse, dans la pratique. Les principes éthiques établis, dans la mesure où l'individu en a connaissance, les comprend et souhaite les suivre, constituent des facteurs d'influence parmi d'autres sur la volonté humaine. L'éthique offre un contrepoids rationnel aux forces de la passion, y compris à l'inertie. On pourrait objectivement proposer une éthique pour tous les êtres vivants, mais bien sûr, seuls les organismes capables de telles pensées théoriques (certainement les humains, et peut-être certaines autres espèces animales, même si ce n'est qu'à l'état préverbal) y ont un intérêt concret.

L'éthique se distingue des réflexions individuelles et ponctuelles sur des fins et des moyens particuliers, qu'elles soient parfaitement rationnelles ou fondées, en partie ou en totalité, sur des considérations et des forces émotionnelles. L'éthique est une tentative, de la part d'individus intéressés [17], de déterminer des principes théoriquement généraux pour guider la conduite de tous, dans une grande variété de situations de vie. Inévitablement, plusieurs doctrines éthiques circulent, certaines intelligentes, d'autres absurdes, certaines très sages, d'autres très insensées, et chacun doit faire preuve de discernement et de sensibilité pour choisir la doctrine qui lui convient, ou les aspects de chacune qui lui semblent pertinents. Par « faire preuve de discernement et de sensibilité », j'entends juger les choses rationnellement en tenant dûment compte des sentiments humains. Logiquement, le critère ultime du jugement moral est la Vie, car elle est la fin et le moyen de toute existence humaine.

En matière de **théologie** , nous présupposons l'existence et la puissance de Dieu par une extrapolation extrême à partir de notre propre existence et de nos propres capacités. Autrement dit, bien que notre cognition et notre volonté soient manifestement limitées, et que notre jugement soit souvent erroné, nous supposons que Dieu est omniscient, omnipotent, et parfaitement sage et bon. Notre présomption que Dieu est l'Âme suprême nous permet de concevoir nos âmes comme des parties infimes d'une entité plus vaste, *et ainsi d'expliquer les points communs et la communauté humaine par une Source commune* . Cela peut influencer notre réflexion éthique. Il s'agit là, bien sûr, de spéculations, mais assurément d'une dimension légitime et précieuse de la pensée humaine. Certes, nous ne savons ni empiriquement ni logiquement que Dieu existe, ni quelles sont ses caractéristiques, mais il est utile d'y réfléchir et d'en considérer les implications possibles.

En tout état de cause, il convient de souligner que l'idée de volition est contraire à la doctrine cartésienne d'une dichotomie insurmontable entre **« esprit » et matière** . Le concept de volition repose précisément sur l'idée qu'une entité « spirituelle » (l'agent d'un acte de volonté) influe sur certains phénomènes mentaux et physiques, modifiant (même infimement) le cours des choses dans le monde matériel. Cela revient à affirmer que les « lois de la nature » que les scientifiques considèrent comme inébranlables (bien qu'elles ne soient connues que *par généralisation*) peuvent être transgressées dans des circonstances très spécifiques, notamment dans le contexte de l'existence humaine ou animale. Par exemple, tandis que la loi de conservation de la matière et de l'énergie stipule que la quantité de matière et d'énergie dans l'univers matériel est constante, la doctrine du libre arbitre soutient que, malgré cela, un événement matériel peut se produire (ne serait-ce que dans les limites du système nerveux humain) par l'intermédiaire d'une entité spirituelle (l'âme de la personne). Les êtres humains ne sont pas des machines sophistiquées (et je crois, compte tenu de nos nombreuses similitudes biologiques, contrairement à la supposition de René Descartes, que les animaux ne sont pas non plus des automates, du moins pas les plus sophistiqués).

---

[17] Y compris des chefs religieux, sociaux et politiques, ainsi que des philosophes.

Un robot, même doté des capacités **d'« intelligence artificielle » (IA) les plus avancées** , reste une machine car tout ce qu'il fait, y compris ses décisions et mouvements apparemment autonomes, résulte d'une programmation préalable effectuée par des humains (ou par des machines programmées par des humains). Les êtres humains se distinguent radicalement par le fait qu'ils possèdent une âme, qui est dotée de conscience, de volonté et de valeurs, ce qui leur permet de choisir librement quelles que soient les influences subies. Les machines n'ont ni âme, ni conscience, ni volonté, ni valeurs. Certaines sont qualifiées d'« intelligence artificielle » ; mais il est douteux que le terme « intelligence » soit approprié dans leur cas, car l'intelligence est un attribut et une mesure de la conscience, et non une caractéristique intrinsèque des processus physiques. Pour autant, les machines peuvent être utiles ou dangereuses, selon la qualité de leur programmation. Dans cette perspective, les machines ne sont que des extensions de la pensée, de la volonté et des valeurs humaines, qu'elles soient intelligentes ou non.

Et oui, l'IA pourrait théoriquement détruire l'humanité et toute vie sur Terre. Une machine pourrait très bien « penser » que c'est le moyen le plus efficace d'accomplir une tâche complexe que nous lui avons demandée. Il est donc impératif, grâce à une programmation adéquate, de rendre impossibles de telles solutions extrêmes. Mais qu'en est-il des programmes malveillants ? Un individu ou un groupe d'humains mal intentionnés, possédant les compétences requises, pourraient tout à fait programmer délibérément un système d'IA pour anéantir l'humanité. Malheureusement, de tels individus, animés par la haine de l'humanité, existent bel et bien ; il suffit de voir la fréquence à laquelle certains commettent des massacres sans raison apparente. De toute évidence, l'humanité est aujourd'hui, ou sera bientôt, gravement menacée par l'IA ; et il est peu probable que des restrictions légales puissent empêcher une telle catastrophe historique. Espérons que des programmeurs bienveillants viendront à notre secours et garderont une longueur d'avance sur les cybercriminels dans une guerre d'intelligence sans fin (tout comme aujourd'hui, Internet est constamment la cible d'innombrables pirates informatiques et que des armées de personnes bienveillantes luttent sans relâche contre eux).

La volonté est un phénomène **spirituel** . Le concept de volonté n'est certainement pas spirituel. Une conception matérialiste-déterministe implique une forme de transcendance, un être existant au-delà de la matière. Il serait plus difficile d'affirmer que c'est le corps physique qui possède la volonté que de proposer, comme ici, que c'est quelque chose qui n'est pas soumis aux lois physiques (à savoir l'âme, notre « part spirituelle ») qui possède la volonté. La volonté, à l'instar de la spontanéité naturelle, peut être perçue comme *une exception circonscrite* au sein d'un univers largement (mais non exclusivement) déterministe.

Dans cette perspective, le domaine mécanique n'est pas entièrement prédéterminé ; il relève, dans de nombreux cas, de la simple *nature L'inertie* peut en principe être surmontée par la volonté. Certains événements naturels échappent au pouvoir de la volonté humaine : nous ne pouvons ni les produire, ni les empêcher, ni les modifier. D'autres, en revanche, sont soumis à notre intervention. Si nous n'intervenons pas, le cours naturel des événements se déroule ; mais si nous intervenons, nous en modifions le cours. Nous pouvons affirmer que, dans un domaine largement dominé par des événements mécaniques, il peut exister de rares îlots d'événements relevant de la libre arbitre. Ce n'est pas contraire à la nature ; c'est une capacité particulière et hautement développée, inhérente à notre nature, peut-être l'apogée de l'évolution matérielle. La nature englobe non seulement les phénomènes physiques, mais aussi les phénomènes mentaux et spirituels (c'est-à-dire, au moins, les âmes individuelles et leurs trois fonctions). Il n'y a aucune raison de rejeter d'emblée cette thèse.

De nombreux « scientifiques » préfèrent aujourd'hui rejeter d'emblée ce récit, bien qu'ils n'aient aucun fondement scientifique à un tel déni catégorique. Leur *matérialisme et leur déterminisme*

exclusifs ne résultent pas d'une induction valide, mais plutôt d'une position idéologique aveugle qui les conduit à refuser *dogmatiquement* de prendre en compte les arguments empiriques et rationnels. Ils « postulent » que tous les phénomènes de la vie (y compris la conscience et la volonté) *seront un jour* ramenés à des lois matérielles (c'est-à-dire parfaitement prévisibles à partir de facteurs purement matériels), mais ils n'ont jusqu'à présent *jamais* été capables de proposer la moindre équation mathématique susceptible de donner du crédit à cette spéculation hasardeuse. Ce n'est qu'un fruit de leur imagination, un espoir illusoire, ou une mode intellectuelle qu'ils suivent servilement. C'est un préjugé borné ; ce n'est pas de la science.

Il est bien plus scientifique, c'est-à-dire strictement conforme à la logique et à l'épistémologie, de présumer de la justesse de *notre expérience intérieure commune* du soi, de la cognition, de la volition et de l'évaluation, et d'élaborer des théories en conséquence. Nous ne pouvons ignorer ces données sous prétexte qu'elles sont trop subtiles et difficiles à appréhender précisément, car si différentes des phénomènes physiques et mentaux, bien plus impressionnants (sur les plans sensoriel et imaginatif), que nous expérimentons aussi régulièrement.

5. Origines et évolution de l'idée de causalité

Je crois que l'origine et l'évolution de l'idée de causalité sont les suivantes. On peut considérer cela comme une hypothèse à confirmer (en tout ou en partie) par des études empiriques (psychologiques, sociologiques et historiques).

Au niveau *individuel* , l'origine ultime de notre notion de causalité réside dans l'introspection : la conscience simple et directe de soi-même décidant, de manière plus ou moins consciente, d'agir – bouger une main ou un pied, par exemple – puis de réaliser cet acte. Cette conscience est inhérente à tout être humain et est à l'origine de la notion de *volition* , qui, après une réflexion philosophique plus approfondie, aboutit au concept de libre arbitre. Cette notion étant sous-jacente au sentiment de soi, la causalité est de nature spirituelle, c'est-à-dire qu'elle requiert logiquement une âme.

Le *soi, l'âme ou l'esprit* est non phénoménal ; autrement dit, il ne possède aucune des qualités phénoménales (ou qualia) que nous appréhendons par les sens physiques (la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût ou le toucher), ni par aucune projection mentale comparable issue du souvenir de telles expériences sensorielles. Nous connaissons l'âme par la conscience de soi, c'est-à-dire directement et non par la conscience d'autrui. Cette conscience tournée vers le sujet qui la perçoit, c'est-à-dire lui-même, peut être qualifiée d'intuition ou d'aperception. De même que nous ne pouvons entendre avec nos yeux ni voir avec nos oreilles, mais devons utiliser l'organe sensoriel approprié à chaque qualité phénoménale, le soi ne se trouve dans aucune expérience sensorielle ou imaginative, et pourtant nous sommes capables de l'apercevoir. Il est possible que la conscience de soi soit une faculté propre à l'être humain, et non aux animaux ; mais il se peut que certains la possèdent également.

L'idée d' *influence* est étroitement liée à celle de volonté : nous sommes tous plus ou moins conscients, quoique plus ou moins, que la simple pensée d'une chose peut faciliter ou entraver notre volonté. Les individus sont généralement motivés par des objets de désir ou freinés par des objets d'aversion, et agissent en fonction de leurs conceptions de la manière de les obtenir ou de les éviter. Le comportement humain est également fortement influencé par les croyances relatives aux valeurs et aux contre-valeurs, aux vertus et aux vices, identifiés par diverses doctrines éthiques. La volonté n'opère pas hors contexte ; elle dépend de nos perceptions, qu'elles soient rationnelles ou irrationnelles. Les influences ne sont pas déterminantes ; nous sommes capables de vouloir ce

que nous voulons, que nous percevions comme incitatifs ou comme dissuasifs. C'est à la suite de ces réflexions plus approfondies que se forme le concept de libre arbitre.

Vient ensuite notre expérience personnelle d'interaction avec des objets physiques extérieurs à notre propre corps. Cela inclut le fait de pousser, de saisir ou de tirer un corps physique extérieur, de l'éloigner ou de le rapprocher du nôtre. De telles expériences sont à l'origine de notre conception de la causalité, au sens de *causalité* par opposition à la volonté, car elles se produisent en dehors de notre action directe. Ici, l'accent n'est pas mis sur le fait que nous provoquions le mouvement du corps extérieur, mais sur l'interaction entre notre propre corps (mis en mouvement par notre volonté) et le corps extérieur ; il s'agit donc d'une forme de causalité plus matérialiste, dans laquelle notre seul rôle est d'avoir initialement déclenché la réaction en chaîne.

Dans un troisième temps, nous élargissons notre perspective et attribuons une causalité aux événements perçus, tels que les actions d'autres personnes, voire d'autres animaux (apparemment aussi des êtres vivants se déplaçant d'eux-mêmes), pour lesquels nous supposons par analogie avec nous-mêmes que la volonté (et la conscience et l'évaluation) sont applicables ; et les interactions des corps inanimés, que nous considérons comme soumises à la causalité, et/ou éventuellement au simple hasard (spontanéité naturelle).

Un développement ultérieur consiste à appliquer la notion de volition à l' activité *purement mentale,* comme se souvenir, imaginer, penser, etc. Cette application est plus tardive car elle requiert un degré d'introspection et de réflexion plus élevé que la conscience de ses propres capacités motrices. On découvre également, par la réflexion, que la notion de causalité s'applique aux interactions entre événements mentaux distincts (par exemple, un souvenir douloureux peut engendrer une peur) ou entre événements mentaux et physiques (par exemple, une peur peut générer certaines sensations désagréables à l'estomac), car de tels événements ne sont généralement pas voulus par nous et, dans bien des cas, il est évident que nous n'avons pas le pouvoir de les produire ou de les empêcher.

Il est important de noter, au vu de la chronologie des événements, que la notion de volition a très probablement *précédé* celle de causalité. Je vous invite à vous référer à la remise en question de l'existence de la causalité par David Hume, qui affirmait qu'il est impossible de discerner un lien empirique entre cause et effet. Lorsqu'il recherchait un tel lien sous-jacent, Hume faisait référence, même s'il ne l'aurait pas admis, aux sensations que nous éprouvons couramment en poussant ou en tirant des corps extérieurs – des mouvements qui, en réalité, procèdent de la volition. Cela montre qu'inconsciemment, Hume prenait notre expérience de la volition comme *modèle* de preuve empirique de la causalité. Or, la volition et la causalité sont toutes deux des abstractions ; aucune ne requiert de manifestations matérielles, ni même mentales, concrètes.

La philosophie moderne, fortement influencée par l'étude scientifique des processus physiques, tend à considérer la causalité comme la forme première de la causalité, et la volonté comme une idée dérivée, bien plus insaisissable et sujette au doute, voire illusoire. Il est vrai que l'idée de causalité est plus facile à définir formellement que celle de volonté, et qu'elle paraît de ce fait plus simple, plus certaine et logiquement antérieure. Mais ce sont deux formes de causalité très différentes, et l'on ne peut logiquement réduire l'une à l'autre ; il faut les traiter séparément.

En réalité, nous ne pourrons probablement jamais définir la volition avec autant de précision que la causalité, car elle est *si fondamentale et distincte* qu'elle ne se réduit à rien d'autre. De même, nous ne pourrons probablement jamais définir la conscience, l'âme, ni même l'existence – ce problème ne se limite pas à la seule volition. En vérité, même des concepts physiques fondamentaux pour les sciences physiques, tels que (par exemple, au stade actuel de la physique) les « forces » d'attraction ou de répulsion dans les champs gravitationnels ou électromagnétiques,

doivent être considérés comme des données primordiales, car ils ne se réduisent à rien d'autre. Face à des concepts aussi fondamentaux, les éléments constitutifs mêmes de notre monde, nous ne pouvons proposer qu'un discours descriptif approximatif, fondé sur l'analogie. Certes, une réduction à l'infini est logiquement impossible ; il faut bien qu'il y ait une limite.

En considérant plus largement l'évolution historique probable *de* l'idée de causalité, je suggère ce qui suit. Les peuples primitifs étaient probablement *animistes* , croyant que même les corps matériels inanimés étaient dotés d'un esprit ; c'était leur explication de la causalité entre ces corps : ils concevaient la causalité comme une volonté essentiellement exercée par des esprits invisibles. Plus tard, cette notion fut sublimée par la conception de différentes catégories de corps matériels comme étant mûs par différents dieux ; ce fut le stade *polythéiste* . Finalement, la croyance *monothéiste* s'est imposée, selon laquelle un seul Dieu contrôlait activement le monde entier.

Plus tard, suite à des réflexions philosophiques, cette doctrine fut nuancée : Dieu *pourrait* tout contrôler *, mais* il choisit de préférence (en principe, sauf décision exceptionnelle de sa part [18]) de laisser aux êtres humains et aux animaux le contrôle de certaines choses (par leur volonté) et édicte des « lois de la nature » assurant le fonctionnement mécanique ordonné (voire spontané) des objets inanimés. Vint ensuite la doctrine *athée* de la volonté et de la causalité sans Dieu, puis la doctrine purement *matérialiste* d'un monde de causalité sans possibilité de volonté, bien qu'il existe peut-être une certaine spontanéité naturelle, et enfin une doctrine *niant toute* causalité (causalité comme volonté) et n'acceptant que le hasard comme phénomène concevable.

Il convient toutefois de préciser que nier toute causalité est impossible sans définir au préalable ce que l'on entend par causalité ; une telle négation est dénuée de sens si l'on ne donne aucune signification à la notion de causalité. La même remarque s'applique aux concepts plus spécifiques de volonté et de causalité, et même à celui de spontanéité naturelle. On ne saurait éluder l'étude sérieuse de la causalité en la rejetant d'emblée.

Je ne prétends évidemment pas que cette séquence d'événements proposée se soit déroulée exactement comme dans l'histoire et partout. Il s'agit d'un schéma, qui esquisse les grandes lignes d'une évolution probable dans la plupart des cas. À la lumière des récits historiques, il apparaît que certaines étapes ont été omises et que l'ordre des événements n'a pas toujours été aussi logique. Néanmoins, cette prédiction théorique reste utile pour évaluer les différentes phases de l'histoire.

Examinons maintenant comment valider **nos concepts de causalité** . Il convient de préciser que, si dans l'histoire individuelle et humaine, la notion de volonté précède probablement celle de causalité naissante (et, par conséquent, celle de hasard sans cause), et sert à la comprendre, dans un contexte philosophique plus élaboré, le concept de causalité apparaît plus fondamental que celui de volonté. En effet, *l'idée de causalité est logiquement inévitable, contrairement à celle de volonté (du moins, initialement)* .

Pourquoi la causalité est-elle logiquement indéniable ? De toute évidence, dans un monde aussi multiple que le nôtre, une certaine régularité *est inévitable* . Un monde où aucune similitude n'existe entre deux choses est inconcevable. En réalité, une telle affirmation est *contradictoire* , car elle repose sur des présupposés de similitude. Sans préjugés quant à la nature des similitudes et des différences, nous pouvons affirmer avec certitude que certains schémas fixes se manifestent nécessairement dans la diversité du monde qui nous entoure. Autrement dit, un élément X est invariablement présent en présence d'un autre élément Y et invariablement absent en son absence ;

---

[18] D'où l'expression « si Dieu le veut » – signifiant que l'on peut s'attendre à ce que la volonté ou la causalité (ou même la spontanéité) suivent leur cours habituel, à moins que Dieu ne choisisse d'intervenir exceptionnellement dans le cas précis considéré.

ou encore, la constance peut être plus complexe, impliquant plus de deux éléments. Dès lors que de tels schémas constants sont observés, ne serait-ce que par induction et généralisation, des relations causales peuvent être construites et postulées.

Certes, si une relation causale présumée s'avère, après un examen plus approfondi des faits, infirmée dans la réalité (dans un cas précis considéré), une autre relation causale sera logiquement trouvée – l' *existence de la relation causale en tant que telle n'est donc jamais remise en question* . On ne saurait prétendre que les régularités empiriquement évidentes sont de simples coïncidences, de simples hasards. On peut certes les considérer ainsi, à un certain niveau, en évitant toute réflexion intellectuelle ; mais cette vision laisse en suspens la question de savoir pourquoi cet ordre des choses s'est produit plutôt qu'un autre. En revanche, dès lors que l'idée de causalité est introduite dans notre réflexion, l'ordre des choses empiriquement évident s'explique comme étant « imposé » par la nature même des choses, par leurs identités de fait – il est reconnu comme l'ordre donné du monde [19]. Ainsi, cette dernière approche est rationnellement plus convaincante.

En ce qui concerne la volonté, elle n'est (je le répète) pas aussi inévitable que la causalité. Mais cela n'est vrai que si l'on regarde le monde matériel sans avoir conscience que quelqu'un (soi-même) observe ce monde à cet instant précis. Car, dès lors que l'on prend conscience de soi et que l'on cherche à s'inclure, en tant que sujet de la connaissance, dans le monde, visant une conception plus complète de celui-ci qui inclut les objets mentaux et spirituels apparents, l'expérience intérieure nous pousse inévitablement à considérer et à reconnaître la réalité de la volonté. Car il devient vite évident, pour qui est perspicace, logique et d'une honnêteté scrupuleuse, que nos êtres respectifs sont, à la différence des simples entités matérielles, *des « âmes »* (entités « spirituelles ») dotées de trois facultés essentielles : *la connaissance, la volonté et l'évaluation* . Ces trois fonctions fondamentales de l'âme sont en réalité intimement liées, de sorte qu'aucune ne peut exister sans les autres.

On pourrait imaginer une âme connaissant le monde de manière statique (possédant la conscience), de façon tout à fait passive, sans s'y impliquer d'aucune façon (dépourvue de volonté) et sans éprouver aucune préférence à son égard (dépourvue d'évaluation). Mais il est évident que les choses ne se passent pas ainsi pour nous, c'est-à-dire pour nos âmes. Nous interagissons constamment avec le monde qui nous entoure et sommes même actifs dans notre vie intérieure. De telles interactions requièrent l'exercice de la volonté et impliquent des valeurs. La volonté doit être libre dans une certaine mesure pour être véritablement l'expression des désirs et des aversions propres à l'âme. Les éléments extérieurs et intérieurs peuvent fort bien affecter la volonté, soit en délimitant de façon déterministe son champ d'action, soit en la facilitant ou en la rendant plus difficile par l'influence de divers objets de conscience intérieurs ou extérieurs ; mais toute volonté doit, en fin de compte, être libre de toute forme de contrainte, sans quoi elle ne peut logiquement être qualifiée de volonté.

Le concept de non-causalité, c'est-à-dire celui de spontanéité naturelle, n'est pas exclu par principe par ceux de causalité ou de volonté. Au sens strict, la non-causalité a des applications particulières. De même que l'on peut affirmer que A cause B (par causalité ou par volonté), il *faut* pouvoir affirmer (le cas échéant) que A ne cause pas B. Il est inconcevable que tout soit causalement lié à tout de manière identique. Pour chaque relation causale identifiée, il existe une multitude de relations causales que nous ne pouvons affirmer et que nous devons donc accepter de nier. Si tout

---

[19] Il ne s'agit pas ici de faire appel à une conception, comme celle de Leibniz, d'une « harmonie préétablie ». Nous acceptons simplement les choses telles qu'elles sont, même s'il est aisé pour notre esprit d'imaginer combien elles auraient pu être différentes.

était également lié à tout, le concept de causalité serait superflu. Or, ces concepts reposent sur la diversité de l'être et du devenir qui se manifeste dans notre monde.

Le concept plus large et plus profond de non-causalité, c'est-à-dire celui de la spontanéité naturelle d'un événement unique, demeure concevable. On peut imaginer une chose n'ayant aucune relation causale, non seulement avec *certaines* autres choses, mais avec *toutes* les autres. Il est important de noter que notre argument précédent, selon lequel la causalité est une conséquence inévitable de la diversité, n'est *pas* remis en cause par l'hypothèse de l'existence d'une certaine non-causalité ; notre argument portait sur l'existence de certains cas de causalité, et non sur son caractère universel. Je ne vois aucun fondement logique à la « loi de causalité » telle qu'elle est traditionnellement formulée, en tant qu'exclusion totale et a priori de la possibilité de la spontanéité naturelle. Cela revient à souligner que, bien que la volonté soit généralement orientée vers un but, elle peut parfois être totalement capricieuse.

Empiriquement, l'existence d'une spontanéité naturelle semble suggérée par certains événements observés lors de diverses expériences menées par des physiciens modernes aux niveaux les plus profonds de la matière (voir notamment l'« interprétation de Copenhague »). Dès lors, il nous faut intégrer ce concept à notre arsenal étiologique, qu'il s'avère applicable ou non. Dans ce cas, par souci de concision, nous pourrions élargir le terme « causalité » pour y inclure non seulement la causalité et la volition (et les influences sur la volition), mais aussi leur absence, c'est-à-dire la spontanéité naturelle. Autrement dit, même si la spontanéité naturelle n'est pas, à proprement parler, une forme de non-causalité, nous pouvons l'inclure dans le champ d'étude de la causalité au sens élargi, c'est-à-dire dans le domaine conceptuel des questions causales.

Assurément, la spontanéité naturelle peut être perçue comme une forme de causalité *singulière* et imprévisible, en plus de la forme *plurielle* et régie de la causalité, plus courante. Elle s'apparente à la volition par son caractère singulier et imprévisible ; mais elle s'en distingue par l'absence d'âme, de volonté intentionnelle (si ce n'est peut-être Dieu et Sa volonté). Elle constitue un aspect de la nature – bien qu'aucune « loi » de la nature ne puisse être discernée ou énoncée par nous ; elle est, métaphoriquement, la nature dans ses caprices. Cette hypothèse est ici examinée comme une possibilité théorique, sans nier que cette affirmation puisse un jour se révéler empiriquement – et peut-être même logiquement – intenable.

6. Les nombreux problèmes de Hume avec la causalité

David Hume niait la réalité et la possibilité de connaître la causalité en raison de nombreuses confusions conceptuelles et d'un raisonnement fallacieux ; et malheureusement, de nombreux philosophes l'ont imprudemment suivi et continuent de le faire jusqu'à aujourd'hui. Il existe deux types de philosophes : les malveillants et destructeurs, qui cherchent des problèmes qu'ils espèrent insolubles ; et les bienveillants et constructifs, qui cherchent des solutions ; Hume appartenait assurément à la première catégorie. Voici un exemple de ses affirmations concernant la causalité :

> « Nous ne pouvons découvrir aucun lien nécessaire entre la cause et l'effet, même si nous pouvons observer leur conjonction constante, dans tous les cas passés. »[20]

Les problèmes de Hume avec la causalité trouvent leur origine dans des problèmes de *modalité* . Il n'a pas suffisamment analysé les concepts de modalité avant de formuler des affirmations sur la causalité. Sa thèse principale, selon laquelle l'homme ne peut connaître la nécessité, et plus fondamentalement qu'il n'y a pas de nécessité, est contradictoire. Si quelque chose est *impossible*

[20] *Enquête sur l'entendement humain* (1748), Section IV, Partie I.

, cela implique logiquement qu'il est *nécessaire* que cette chose n'existe pas. De plus, il est logiquement impossible d'affirmer l' *impossibilité* pour l'homme de connaître la nécessité, car cela revient à affirmer la *nécessité* de l'ignorance de l'homme quant à la nécessité. Impossibilité et nécessité sont des concepts logiquement indissociables ; l'impossibilité est la nécessité d'une négation et la nécessité est l'impossibilité d'une affirmation. On ne peut accepter un concept sans l'autre : leurs formes sont identiques, seul leur contenu diffère.

De même, on ne peut logiquement affirmer la négation de la nécessité sans accepter la négation de l'impossibilité, et réciproquement. Si tout est inutile, alors rien n'est nécessaire, et dans ce cas, aucune nécessité ne peut être affirmée ; de même, si tout est possible, alors rien n'est impossible, et dans ce cas, aucune impossibilité ne peut être affirmée. Si rien n'est nécessaire, alors rien n'est impossible ; et si rien n'est impossible, alors rien n'est nécessaire. Il ne s'agit pas de jeux de mots, mais d'impératifs logiques. Les différences de polarité n'affectent pas les concepts de modalité. Hume a ignoré le carré d'opposition entre les quatre concepts de nécessité, d'impossibilité (nécessité-non), de possibilité (non-impossibilité) et de non-nécessité (possibilité-non). Il pensait pouvoir choisir et accepter un concept de modalité et en rejeter un autre. Mais non ! – ces quatre concepts sont logiquement inextricablement liés ; on ne peut les considérer séparément.

De plus, Hume a confondu différents modes (ou types) de modalité, notamment la modalité logique et la modalité naturelle. La nécessité logique (la nécessité des implications conceptuelles) est un concept plus large que la nécessité naturelle (la nécessité des lois naturelles). *La nécessité logique implique logiquement la nécessité naturelle ; mais la nécessité naturelle n'implique pas la nécessité logique* . La nécessité naturelle est logiquement compatible avec la non-nécessité logique. Cela signifie que, même si nous pouvons concevoir, par notre imagination, que les lois naturelles (nécessités naturelles apparentes) auraient pu être différentes de ce qu'elles sont en réalité (c'est-à-dire qu'elles ne sont pas des nécessités logiques), cela ne change rien au fait qu'il s'agit de nécessités naturelles et que nous pouvons les connaître par induction (plutôt que par déduction), c'est-à-dire par généralisation à partir d'observations empiriques (jusqu'à ce que des observations ultérieures *contredisent* cette généralisation et imposent une particularisation). Hume, par stupidité ou par malhonnêteté, a confondu ces deux concepts de nécessité logique et de nécessité naturelle lorsqu'il a nié la causalité.

Hume ignorait manifestement aussi les différences entre les formes dynamiques de la causalité, fondées sur la modalité « naturelle » (et temporelle), et les formes statiques de la causalité, fondées sur la modalité « extensionnelle » (et spatiale). Ces modes impliquent différentes formes de propositions conditionnelles. Dans le mode naturel (et de même dans le mode temporel, moins étendu), un événement dynamique est suivi ou non d'un autre événement dynamique, immédiatement ou ultérieurement ; ici, la causalité renvoie à la succession d'événements (changements) dans le temps. Le mode extensionnel (et de même dans le mode spatial, moins étendu), en revanche, concerne la conjonction de choses statiques (entités concrètes, qualités, actions ou catégories abstraites) indépendamment du temps. Par exemple : lorsqu'un gaz est chauffé, il se dilate ; lorsqu'il est refroidi, il se contracte (causalité dynamique) ; tout ce qui a des jambes peut marcher ; tout ce qui n'en a pas ne le peut pas (causalité statique).[21]

De plus, Hume a vaguement affirmé que la causalité se réfère à la « conjonction constante » ; or, cette affirmation est formellement inexacte et ne représente qu'une partie de l'explication. Savoir qu'un élément A est toujours suivi ou conjoint à un autre élément B (et donc jamais suivi ou conjoint à la négation de B) ne suffit pas à prouver que B dépend de A ; en effet, il est possible

[21] Voir mon ouvrage *Future Logic* (1990) pour une analyse complète des différents modes de conditionnement.

que la négation de A soit également toujours suivie ou conjointe à B, auquel cas B serait assurément indépendant de A. La définition de la causalité par Hume comme « conjonction constante » se réfère à la relation positive entre A et B, mais omet la relation négative de non-A à B. Pour affirmer l'existence d'une causalité entre deux éléments, il faut toujours préciser à la fois le côté positif et le côté négatif de leur relation. Ce n'est que lorsque ces *deux* aspects de la question sont établis que l'on peut affirmer qu'il existe, ou qu'il pourrait exister, une causalité. Le seul aspect positif ne suffit pas à le démontrer.

En réalité, pour établir la forme la plus forte de causalité, il faut démontrer à la fois que A est constamment conjoint à B et que non-A est constamment conjoint à non-B ; c'est la causalité nécessaire complète. Si l'on constate que A est constamment conjoint à B, tandis que non-A ne l'est pas constamment à non-B, il s'agit toujours d'une causalité, quoique d'une nature plus faible : la causalité contingente complète. De plus, contrairement à la définition naïve de Hume, la causalité peut exister *sans que* A soit constamment conjoint à B. Si A n'est pas constamment conjoint à B, mais que non-A l'est constamment à non-B, il s'agit d'une causalité nécessaire partielle. Et si A n'est pas constamment conjoint à B *et* que non-A n'est pas constamment conjoint à non-B, cela correspond à une causalité contingente partielle, la forme la plus faible de causalité.

Ainsi, *l'irrégularité* , qu'elle soit positive ou négative, ne constitue *pas* en soi une preuve de non-causalité, car la causalité *partielle* et la causalité *contingente* sont des possibilités logiques. Si une chose est une cause *partielle* d'une autre, elles ne seront pas toujours conjointes ; et si une chose est une cause *contingente* d'une autre, leurs négations ne seront pas toujours conjointes. La causalité complète (ou suffisante) et nécessaire (ou sine qua non) n'est que la détermination la plus forte de la causalité (d'où son rôle paradigmatique) ; elle n'en est pas la seule forme possible. Autrement dit, la causalité peut elle-même être conditionnelle (qu'elle soit positive ou négative) ; elle n'existe pas *uniquement* sous une forme inconditionnelle [22]. Hume n'a pas tenu compte de ces faits formels essentiels et a proposé une définition très simpliste de la causalité. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que la causalité lui paraisse fragile.

Hume niait la causalité en invoquant l'absence d'une vague « connexion » métaphysique, indéfinie (suggérant un lien, un ciment, une colle) entre la cause et l'effet supposés. Sa définition de la causalité comme conjonction constante étant inexacte, il pouvait aisément nier l'existence de ce lien au sein même de ce que nous appelons causalité. Or, en réalité, lorsque la causalité est correctement définie en tenant compte des régularités positives *et négatives* , comme indiqué précédemment, de sorte qu'il est *impossible d'y échapper* en invoquant l'invisibilité d'un prétendu lien naturel entre les termes, le problème imaginé par Hume disparaît tout simplement. Si l'on prend en compte les aspects positifs et négatifs, aucune distinction ne peut être faite entre régularité *avec* et *sans* lien ! Il est important de le noter. Ce qui est effectivement régulier (à un certain degré) est lié (à ce degré) ; et seul ce qui est véritablement irrégulier est véritablement dépourvu de lien.

La causalité est un concept abstrait complexe, et non une simple perception concrète ; par conséquent, nier la causalité sous prétexte qu'on ne la perçoit pas directement est absurde. En réalité, la causalité est une relation si complexe, avec quatre déterminations complètes possibles, qu'on ne peut la nier catégoriquement, comme Hume a tenté de le faire, sans avoir conscience de toutes ses possibilités et, par conséquent, sans *les nier toutes de manière exhaustive* . Cette démarche doit être effectuée pour chaque paire d'éléments *de l'univers* . Avant de pouvoir nier l'existence de la causalité, il faut démontrer empiriquement, pour chaque paire d'éléments,

---

[22] Pour une analyse plus détaillée, voir ma liste précédente des quatre déterminations de la causalité, tirée de mon ouvrage *La logique de la causalité* .

qu'aucune des quatre déterminations de la causalité ne leur est applicable. Ce n'est pas une mince affaire, car *même si aucune régularité n'est immédiatement perceptible dans leur relation, ils peuvent néanmoins être liés par une causalité contingente partielle à un niveau plus profond* . Hume a nié la réalité et la connaissabilité de la causalité car il ignorait la variété de ses déterminations et *les grandes difficultés à établir la non-causalité* . Il est beaucoup plus facile d'établir la causalité que la non-causalité.

La conception faible de la causalité chez Hume peut s'expliquer *a posteriori* par sa tendance à privilégier le conditionnement « matériel » (philonien) au conditionnement « strict ». Cela transparaît dans son utilisation de l'expression « conjonction constante » plutôt que « conjonction nécessaire » pour décrire la causalité. Dans l'implication matérielle, « A implique B » signifie seulement que la conjonction de A et de non-B n'est *pas réelle* ; tandis que dans l'implication stricte, cela signifie qu'une telle conjonction est *impossible* . Dans le premier cas, la relation est ténue, un simple hasard à un instant donné ; dans le second, la relation est absolument ferme, une relation d'actualité en toutes circonstances, dans le temps et l'espace, c'est-à-dire une relation de nécessité. Cette erreur d'appréciation de Hume résidait dans son incapacité à comprendre le raisonnement inductif, c'est-à-dire notre capacité à inférer une actualité générale (nécessité) à partir d'une actualité courante (hasard), par une généralisation *susceptible d'être* corrigée ultérieurement par une particularisation.

De plus, Hume a nié notre connaissance de la causalité en affirmant qu'elle ne pouvait être rigoureusement établie que par un hypothétique « *principe d'uniformité* » (utilisé comme prémisse majeure) ; puis en soutenant que ce principe était inapplicable en pratique puisqu'il n'était, au mieux, qu'un simple produit de la généralisation. Or, comme nous allons aisément le démontrer, cet argument est absurde. Le prétendu principe d'uniformité est un leurre, car il est impossible de formuler un tel principe de manière à prédire l'uniformité de la nature *dans des cas particuliers* . Tout ce que nous pouvons affirmer de l'uniformité de la nature, c'est qu'elle *existe* , sans pouvoir préciser *où ni quand* elle se manifeste. Autrement dit, il n'existe pas *de principe* d'uniformité, seulement un *fait* d'uniformité. Et ce fait est axiomatique et évident, car affirmer le contraire est contradictoire puisque toute affirmation explicite de ce genre repose sur des concepts et que tous les concepts présupposent une similarité (uniformité d'apparence) entre deux ou plusieurs choses (et incidemment, puisque nous vivons dans un monde diversifié, leur dissemblance par rapport aux autres choses).

Si nous tentons d'adopter une prémisse héraclitéenne selon laquelle deux choses ne sont jamais identiques, nulle part et à aucun moment, nous utilisons des concepts – à savoir « non », « deux », « choses », etc. – dont la compréhensibilité et le réalisme dépendent tous de l'existence de choses suffisamment semblables pour être incluses dans les mêmes catégories et désignées par les mêmes termes. Un monde de chaos absolu, pour lequel l'adage « on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve » serait littéralement et universellement vrai, est tout simplement inconcevable. Tout monde contenant deux choses ou plus implique nécessairement une certaine uniformité, ne serait-ce que le fait partagé d'exister dans le même monde. La philosophie d'Héraclite était sophistique, en ce qu'il n'appliquait pas sa conception de la multiplicité à son propre discours [23]. Pour former des concepts, il suffit de reconnaître l' *existence* de similitudes apparentes entre des choses diverses ; il n'est pas nécessaire d'énumérer ou de prouver ces similitudes a priori. De même, pour formuler des propositions causales, il suffit de constater *des* similitudes apparentes de

[23] Pour la même raison, Parménide était un sophiste, puisqu'il a élaboré une philosophie du monisme absolu, universel et exclusif au moyen d'un discours faisant intervenir de multiples concepts. Les notions de similitude et de dissemblance sont inextricablement liées.

comportement entre des choses diverses ; il n'est pas nécessaire de les énumérer ni de les prouver a priori. Autrement dit, il ne s'agit pas d'invoquer un principe d'uniformité, mais seulement un fait d'uniformité.

Après avoir introduit le principe d'uniformité, Hume le rejeta à juste titre, le jugeant circulaire (le principe étant lui-même un produit de la généralisation, il ne pouvait servir à justifier logiquement la généralisation). Mais il ne réalisa pas qu'un tel principe général était logiquement *impossible à formuler* ; autrement dit, il est impossible de déterminer a priori *jusqu'où* les uniformités peuvent et doivent s'étendre pour chaque classe de choses – nous ne pouvons le découvrir qu'a posteriori, par des considérations empiriques et théoriques *ad hoc et banales* . De plus, pour toute classe de choses, nous savons avec certitude qu'il y aura un jour une fin à l'uniformité – mais nous ne pouvons prédire *où* se situe cette fin. Néanmoins, ayant rejeté ce qu'il considérait à tort comme le fondement théorique de notre connaissance de la causalité (et d'autres concepts), à savoir les généralisations tirées des observations, Hume conclut que la causalité ne pouvait être prouvée et était donc, en réalité, inexistante. Mais puisque sa prémisse majeure était fausse, à savoir que la connaissance de la causalité dépend d'un prétendu principe d'uniformité, il n'est pas surprenant que sa conclusion soit erronée.

Le véritable fondement de la généralisation est simplement que lorsque nous observons (ou, de manière moins directe, inférons à partir d'observations) qu'un ensemble d'éléments possède une certaine propriété ou un certain comportement (positif ou négatif), **nous sommes *logiquement liés.* *On suppose* que les choses de même nature que nous n'avons pas encore rencontrées *posséderont* effectivement *la même* propriété ou le même comportement (positif ou négatif), *jusqu'à ce que* nous rencontrions par hasard une ou plusieurs choses de même nature qui *ne possèdent pas* cette propriété ou ce comportement (auquel cas nous ajusterions notre jugement par particularisation).** Il ne s'agit pas d'une inférence arbitraire, mais d'un raisonnement solide fondé sur le fait que la propriété ou le comportement des cas connus est *empiriquement établi* , tandis que (du moins pour l'instant) toute attente d' une propriété ou d'un comportement *opposé* pour les cas encore inconnus repose sur la *seule imagination* [24]. Nous préférons, à juste titre, fonder notre connaissance sur l'expérience plutôt que sur l'imagination. C'est là la véritable validation de la généralisation : le verdict authentique de la raison intelligente et le fondement même de l'induction.

Certes, nous pouvons, comme Hume, *imaginer* de manière générale que des cas non observés (ou non induits) *puissent* différer de ceux déjà observés, puisque *de tels changements de polarité* ont effectivement été observés a posteriori *dans d'autres contextes spécifiques* . Mais remarquons l'absurdité de cette prétendue critique : elle constitue elle-même une tentative de généralisation, passant d'observations passées de changements de polarité (dans d'autres contextes) à la prédiction de changements de polarité futurs (dans le contexte présent) ! Notons-le bien : Hume a nié la généralisation de même polarité à même polarité *en* admettant implicitement et arbitrairement la généralisation d'un changement de polarité à un autre. Il s'agissait là d'une incohérence logique de sa part ; et **le fait que sa tentative de réfutation de la causalité soit contradictoire prouve irréfutablement qu'on *ne peut logiquement nier l'existence de la causalité*** . En réalité, tant que nous n'observons (ou n'induisons) *pas effectivement* un changement de polarité dans le contexte spécifique présent, nous ne pouvons logiquement ni supposer ni affirmer qu'il se produira.

[24] Autrement dit, si l'expérience initiale (ou plus largement, l'induction) est positive, toute attente d'un cas négatif reste purement imaginaire tant qu'elle n'est pas effectivement vécue (ou induite). Inversement, si l'expérience initiale (ou l'induction) est négative, toute attente d'un cas positif reste purement imaginaire tant qu'elle n'est pas effectivement vécue (ou induite).

L'observation étant épistémologiquement plus fiable que l'imagination, nous sommes logiquement tenus de préférer la première à la seconde et de généraliser en conséquence, *jusqu'à ce* qu'une nouvelle observation vienne un jour déplacer la ligne de démarcation.[25]

Hume, ayant rejeté la validité de la généralisation (en raison notamment de son ignorance des mécanismes de rectification de la sur-généralisation par la particularisation et de son recours à des rationalisations sophistiques), chercha à expliquer notre croyance en la causalité par la simple habitude ou la coutume. Il tenta de nier la causalité en affirmant que ce que nous percevons comme « régularité » n'est en réalité qu'une simple *association d'idées* plutôt *qu'une conjonction constante de faits* . Il prétendait que notre croyance en la causalité ne repose pas sur la raison mais sur l'imagination ; de sorte qu'il n'existe aucun lien objectif entre la cause et l'effet, mais seulement un sentiment subjectif de connexion (ce fameux « ciment »). Cette pseudo-explication de notre croyance en la causalité était également fallacieuse. Nous ne présupposons pas la causalité par l'observation introspective de nos processus mentaux, mais par la conscience du comportement des phénomènes externes (ou, le cas échéant, internes) que ces processus mentaux concernent. L'introspection n'est pas notre mode de pensée habituel ; elle exige un effort différent de notre orientation plus courante de la conscience vers l'extérieur.

Hume distinguait les « impressions » des « idées », les premières englobant apparemment les phénomènes mentaux concrets et les secondes les phénomènes plus abstraits. Cependant, l'expression « association d'idées » peut raisonnablement être comprise comme englobant tous les phénomènes mentaux, c'est-à-dire aussi bien les données concrètes primaires que les données abstraites dérivées. Autrement dit, le terme « idées » a ici une connotation large, incluant les sensations, les intuitions, les perceptions et les imaginations, ainsi que les concepts qui en découlent, les propositions qui s'y rattachent et les pensées complexes qui en sont issues. De plus, les sentiments, les émotions, les humeurs, les attitudes, voire les habitudes et les comportements, ainsi que des éléments psychologiques plus complexes, pourraient être considérés comme des « idées ». Toutefois, lorsque Hume parlait d'association d'idées dans le cadre de sa théorie de la causalité, il avait probablement surtout à l'esprit l'aspect cognitif des idées, puisqu'à ses yeux, elles remplaçaient les « faits » objectifs. Ainsi, pour lui, les idées associées étaient principalement *des souvenirs de* sensations, d'intuitions, de perceptions, d'imaginations, de concepts et de discours. Il semble avoir imaginé ces entités mentales (telles qu'il les voyait manifestement dans son esprit) se succédant comme des boules de billard en mouvement.

En tout cas, il est naïf de considérer les « idées » (y compris les « impressions ») comme *des entités mentales au sens strict* ; elles sont plutôt les *intentions plus ou moins conscientes du sujet qui les conçoit* – elles possèdent une « intentionnalité », elles renvoient à des objets externes et/ou internes de diverses manières (avec ou sans étiquetage). Elles ne se succèdent pas de façon totalement indépendante de la conscience et de la volonté du sujet, comme de simples boules de billard, mais selon des processus bien plus complexes et variés. La manière dont Hume se représentait les idées était finalement très simpliste et visuelle. Il lui manquait la perspicacité nécessaire à une introspection précise. Ses observations de sa propre vie intérieure étaient très superficielles et approximatives. Il se contentait de brèves incursions dans son esprit, sans investir suffisamment d'efforts dans ses méditations, sans examiner son monde intérieur avec suffisamment d'attention

[25] Pour une analyse plus détaillée du raisonnement inductif, voir mon ouvrage **Logique du futur** , ainsi que des réflexions complémentaires dans mes travaux ultérieurs. Si Hume avait examiné plus attentivement l'« exemple négatif » de Francis Bacon (dans **Novum Organum** , publié pour la première fois en 1843, trad. R. Ellis et James Spedding, Londres : Routledge, année non précisée), il aurait peut-être saisi toute sa portée et épargné au monde des siècles d'ignorance et de perversion intellectuelles.

et de profondeur, et sans persévérance. Et il lui manquait manifestement l'intelligence nécessaire pour évaluer correctement ce qu'il observait. Il manquait également de compétences logiques et de l'autocritique nécessaire à cela, c'est-à-dire de la capacité à porter un regard critique sur son propre discours.

En réalité, les faits observés ne peuvent être qualifiés d'idées (objets mentaux) que *de manière incidente , dans la mesure où, une fois observés, ils demeurent généralement ou souvent dans l'esprit sous forme de souvenirs (qui sont ensuite utilisés pour l'imagination et la pensée). Les faits observés, qu'ils soient externes ou internes, sont phénoménologiquement donnés* – en ce sens, ils sont tous nécessairement *objectifs* et nullement subjectifs. Bien qu'objets de la conscience (et donc nouveaux contenus de l'esprit), ce sont *des faits* , non des fictions. On ne peut affirmer que la conscience est nécessairement déformante sans remettre en question et invalider sa propre affirmation ; autrement dit, le scepticisme est logiquement contradictoire et donc autodestructeur. De plus, parler de la conjonction constante (et donc de la causalité) des idées au lieu des faits revient à ignorer délibérément que les idées sont aussi, *en elles-mêmes* , des faits. Il en découle logiquement que ***si l'on admet la possibilité d'une conjonction constante d'idées, il n'y a aucune raison de nier que la conjonction constante (et donc la causalité, si l'on considère l'aspect négatif) d'autres faits soit également possible*** **,** qu'il s'agisse de faits auxquels des idées se réfèrent ou de faits qui n'ont pas encore produit d'idées dans l'esprit.

Admettre l'une et nier l'autre serait sans fondement et arbitraire, car il n'existe aucune différence *formelle* entre ces deux types de conjonction constante, seulement une différence *de contenu* . Les propositions « X cause Y » et « La pensée de X cause la pensée de Y » sont formellement identiques car elles concernent la même relation (« cause »), même si elles diffèrent par leur contenu (les termes « X » et « Y », et les termes « la pensée de X » et « la pensée de Y », respectivement) ; un terme partiellement symbolique comme « la pensée de X » n'est *qu'un cas particulier* du terme générique et pleinement symbolique « X ». Si les généralisations d'observations concernant des idées subjectives sont acceptables (en tant que vérités inductives), alors le même raisonnement peut inévitablement et sans aucun doute s'appliquer aux faits objectifs observés.

De plus, il est important de noter que le concept d'« association d'idées » est plus large que celui de causalité ; Hume s'est approprié ce concept plus large en le limitant à la causalité apparente [26]. Par exemple, je peux me souvenir de cette fois où j'ai pris un café avec un ami, puis me mettre à penser à une personne dont nous avons parlé, entre autres, et ensuite à ses actes, à son caractère, etc. Les idées associées dans cet exemple ne seraient pas considérées comme liées causalement ; elles seraient perçues comme se succédant fortuitement, car elles ne se suivent pas systématiquement [27]. Nous *induisons bien des idées. Par généralisation* à partir de successions répétées de faits observés (ou, plus largement, par adduction, formulation de théories et confirmation), on établit un lien de causalité entre ces faits (sauf exceptions). Cependant, cela ne signifie pas que *toutes* les idées qui se succèdent *occasionnellement* soient causalement liées ; en

---

[26] Il a également évoqué l'association d'idées pour expliquer la ressemblance et la contiguïté dans le temps et l'espace. Mais la réfutation des trois affirmations (qui sont de toute façon étroitement liées) est la même.

[27] Notons au passage que deux personnes ou plus, lors d'une conversation, peuvent associer des idées. L'une dit quelque chose, ce qui en évoque une autre pour l'autre, qui à son tour en évoque une autre encore pour la première, et ainsi de suite. Le lendemain, ces mêmes personnes, reprenant la même conversation, procéderaient probablement de manière très différente (bien que certaines personnes aient tendance à se répéter, comme si elles étaient obnubilées par une seule idée).

réalité, très peu *d'idées* , voire aucune, ne sont constamment associées [28]. Or, Hume s'appuyait sur l'absence de généralité et de hasard dans ce dernier cas pour remettre en question la solidité du lien de causalité.

De plus, si l'on examine de plus près cet exemple, on constate qu'il consiste en un déplacement aléatoire *de l'attention* d'un détail d'un sujet à un détail connexe d'un autre sujet, sans lien substantiel ni causal avec le premier. Les deux (ou plus) sujets sont liés de manière très fortuite, par *un déplacement volontaire de l'attention* . On ne peut parler de causalité entre les « idées » en jeu ; elles partagent plutôt un détail commun qui *incite* le sujet *à* modifier volontairement la direction de son attention. Ce détail commun peut être perçu comme un fil conducteur traversant les deux sujets ; mais leur association est un événement isolé, et non une conjonction constante. Il existe peut-être, à première vue, des « idées » constamment associées (bien que cela dépende largement de ce que l'on considère comme une « idée »). Mais même dans ce cas, de tels liens causaux dans la sphère mentale ne doivent pas être confondus avec la notion d'association d'idées. L'association constante entre la peur et la haine, ou encore l'association constante entre l'attitude et la pratique d'un examen attentif de l'information et le trait de personnalité qu'est la perspicacité, en seraient peut-être des exemples pertinents.

Enfin, je voudrais souligner une autre contradiction dans la thèse sceptique de Hume. En niant catégoriquement l'existence de la volonté, il affirmait de fait, a priori, la nécessité logique du déterminisme et/ou de la spontanéité naturelle, *puisqu'il n'existerait aucune autre possibilité conceptuelle que ces trois-là* . Or, ce qui est logiquement nécessaire est nécessairement naturellement nécessaire (mais la réciproque n'est pas vraie). La nécessité logique implique logiquement (sans pour autant être impliquée par) la nécessité naturelle (c'est-à-dire la nécessité physique dans le domaine matériel et la nécessité mentale dans le domaine de l'esprit) ! Pourtant, Hume nie la connaissabilité, voire l'existence même, de la nécessité naturelle (c'est-à-dire la loi naturelle) ; et quant à la spontanéité naturelle (c'est-à-dire le hasard naturel non soumis à la loi), si telle était sa préférence, on ne peut logiquement la considérer comme *universellement* applicable, car cela en ferait une *loi naturelle* (une généralité que Hume réfute). Ainsi, il se contredisait tacitement ; et sa thèse sceptique était (et demeure) intenable.

De tous les arguments précédents, il ressort que le rejet et la critique de la causalité par Hume étaient un pur non-sens, fruits d'un esprit confus ou malveillant. On peut évidemment en dire autant de son rejet et de sa critique de l'âme et de la volonté (le libre arbitre), et par conséquent de l'éthique ; j'ai traité ce sujet en détail ailleurs [29]. Ses idées n'étaient pas le fruit d'une intelligence supérieure, mais le résultat d'un mélange toxique de manque de réflexion, d'ignorance, de stupidité et de mauvaise volonté. Il est étonnant qu'il y ait eu, et qu'il y ait encore, des personnes assez naïves et stupides pour se laisser convaincre par ses arguments absurdes.

---

[28] Même si, ces derniers temps, une certaine mélodie éveille en moi de doux souvenirs (par exemple, ceux d'une femme que j'ai aimée), il est fort improbable qu'elle produise le même effet plus tard, disons lorsque je serai préoccupé par d'autres choses ou que je ne m'intéresserai plus à la personne dont elle évoque les souvenirs. De plus, même si cette séquence d'événements me marque à vie, il ne s'ensuit pas que d'autres personnes vivent exactement la même chose (avec la même mélodie et les mêmes souvenirs). La conjonction *constante* d'idées est un phénomène très rare, si tant est qu'elle existe. L'affirmation de Hume selon laquelle de telles « habitudes » mentales seraient à l'origine de notre croyance en la causalité ne repose sur aucune expérience commune, mais relève plutôt du fruit de son imagination débridée.

[29] Dans mon ouvrage **Les problèmes de Hume avec l'induction** (2008). Concernant l'affirmation de l'absence d'âme, voir mon essai « Critique de la doctrine bouddhiste des cinq skandhas ».

3. LA LOGIQUE DE L'ANALOGIE

J'ai analysé en détail les formalités fondamentales de l'argument par analogie il y a près de dix ans, dans mon ouvrage **A Fortiori Logic** * . J'y ai montré en quoi il ressemble à un argument *fortiori* et en quoi il diffère. Cependant, je m'en suis tenu là, sans examiner les incohérences que l'on peut aisément rencontrer dans l'utilisation du raisonnement analogique. Je n'ai pas non plus suffisamment étudié, comme j'aurais dû le faire, l'emploi de cet argument dans les discours scientifiques et juridiques (et notamment talmudiques). Dans le présent essai, je m'efforce d'élargir et d'approfondir cette étude. Le contenu présenté ci-dessous est original ; à ma connaissance, et c'est surprenant, personne n'a jamais étudié la logique formelle de l'analogie avec autant de précision.

1. Analogie qualitative

Pour commencer, examinons quelques-unes des principales conclusions de mes recherches antérieures sur le raisonnement analogique et voyons comment les améliorer. Le texte qui suit est principalement tiré de mon ouvrage **A Fortiori Logic** * (chapitre 5.1), après quelques modifications importantes.

L'argument analogique qualitatif se compose de quatre termes, que l'on peut nommer P, Q, R et S, et désigner respectivement par les *termes majeur, mineur, moyen et subsidiaire* (rappelons la nomenclature). La prémisse majeure contient les termes P, Q et R ; le terme S apparaît à la fois dans la prémisse mineure et dans la conclusion. Contrairement à un argument a fortiori, les termes majeur (P) et mineur (Q) n'impliquent pas ici que P soit supérieur en magnitude ou en degré à Q. C'est pourquoi, *par convention , on peut* décider que le terme mineur figure toujours dans la prémisse mineure et le terme majeur toujours dans la conclusion ; ainsi, tous les modes d'argumentation se présentent sous la forme d'arguments dits « du mineur au majeur ». [1]Cela signifie que tout mode d'argumentation « du mineur au majeur » valide peut, en principe, être reformulé en un mode d'argumentation « du majeur au mineur » valide.[2]

L'argument par analogie peut alors prendre les quatre formes *copulatives suivantes* (avec une prémisse majeure positive, pour commencer).

a. Le mode **subjectif positif** . *Étant donné que le sujet P est semblable au sujet Q par rapport au prédicat R, et que Q est S, il s'ensuit que P est S.* Nous pouvons analyser cet argument étape par étape comme suit :

---

[1] Dans mon ouvrage **A Fortiori Logic** * , où mon traitement de l'argumentation analogique visait à le comparer à un argument *fortiori*, j'ai dû appliquer au premier les mêmes formes que dans ce dernier. Autrement dit, les modes subjectifs positifs et prédicatifs négatifs étaient « mineurs à majeurs », et les modes subjectifs négatifs et prédicatifs positifs étaient « majeurs à mineurs ». Ici, mon traitement de l'argumentation analogique étant indépendant, de telles distinctions sont superflues ; il est plus judicieux de considérer tous les modes comme « mineurs à majeurs » ou « majeurs à mineurs », et le premier choix (avec le terme mineur toujours placé dans la prémisse mineure) est plus facile à retenir.

[2] Mais lorsqu'il s'agit d' analogie *quantitative* (voir plus loin), nous devons faire preuve de prudence et distinguer entre termes supérieurs, inférieurs et égaux.

Prémisse majeure : P et Q sont semblables en ce qu'ils ont tous deux R. Notez que cette prémisse est entièrement convertible ; elle n'a pas de direction.

Cela implique à la fois « P est R » et « Q est R », et est impliqué par eux ensemble.

Prémisse mineure : Q est S.

Le terme S peut bien sûr être n'importe quel prédicat ; bien que, dans le raisonnement juridique, il s'agisse généralement d'un prédicat juridique, comme « impératif », « interdit », « autorisé » ou « exempté ».

Conclusion intermédiaire et prémisse supplémentaire : Tous les R sont des S.

Cette proposition découle des deux précédentes de la manière suivante. Étant donné que Q est S et Q est R, il s'ensuit, par un syllogisme de substitution, qu'il existe un R qui est S, c'est-à-dire que « certains R sont S ». Cette conclusion particulière est ensuite *généralisée* à « tous les R sont S », à condition bien sûr qu'il n'existe aucune preuve contraire. Si nous pouvons, d'une manière ou d'une autre, apporter la preuve que certains R (autres que Q) ne sont *pas* S, alors nous ne pouvons évidemment pas affirmer logiquement que tous les R sont S. Ainsi, cette étape du raisonnement par analogie est en partie déductive et en partie inductive.

Conclusion finale : P est S.

Cette conclusion est déduite syllogistiquement de « Tous les R sont S et P est R ».

Si le terme intermédiaire R est connu et spécifié, l'analogie entre P et Q sera qualifiée de « complexe » ; si R est inconnu, ou vaguement connu mais non spécifié, l'analogie entre P et Q sera qualifiée de « simple ». Dans **une analogie complexe** , le terme intermédiaire R est explicite et clairement présent ; dans **une analogie simple** , il est implicite. Dans une analogie complexe, la similarité entre P et Q est établie indirectement, car elle résulte manifestement d'une caractéristique commune connue R ; tandis que dans une analogie simple, la similarité entre eux est en réalité directement intuitive, et R est simplement un élément indéfini supposé la sous-tendre, de sorte qu'en l'absence d'informations supplémentaires, on se contente de le définir comme « ce que P et Q ont en commun ».

Quantification des termes . Examinons maintenant la question de la quantité des termes, qui n'est pas traitée dans le prototype ci-dessus.

Dans la version singulière de cet argument, la prémisse majeure est « Ce P est R et ce Q est R », où « ce » désigne deux individus différents. La prémisse mineure est « Ce Q est S », où « ce Q » désigne le même individu que « ce Q » dans la prémisse majeure. De la prémisse mineure et d'une partie de la prémisse majeure, nous inférons (par le syllogisme 3/RRI [3]) qu'il existe un R qui est S, c'est-à-dire que certains R sont S – et ceci se généralise à tous les R sont S, en supposant (sauf preuve du contraire) qu'il n'existe aucun R qui ne soit pas S. De la généralisation ainsi obtenue et du reste de la prémisse majeure, à savoir « ce P est R », nous inférons (par le syllogisme 1/ARR)

---

[3] Ici, le symbole R désigne une proposition affirmative singulière, par opposition à G pour une proposition négative singulière. J'ai introduit ces symboles dans mon ouvrage **Logique future** , mais le syllogisme singulier n'est pas un concept nouveau. Les Kneales (p. 67) soulignent qu'Aristote donne un exemple de syllogisme à prémisse singulière dans ses **Premiers Analytiques** , II, 27. L'exemple auquel ils font référence serait : « Pittacus est généreux, car les ambitieux sont généreux, et Pittacus est ambitieux » (I/ARR). En réalité, on trouve un autre exemple dans le même passage : « Les sages [c'est-à-dire au moins certains d'entre eux] sont bons, car Pittacus est non seulement bon, mais aussi sage » (III/RRI). Notons que si je n'ai pas choisi le symbole F pour l'affirmative, c'est probablement pour éviter toute confusion avec le symbole F pour la fausseté. Quoi qu'il en soit, il était indispensable d'utiliser des symboles pour les propositions singulières, car les symboles traditionnels A, E, I, O ne concernent que les propositions plurielles.

la conclusion « Ce P est S », où « ce P » désigne le même individu que « ce P » dans la prémisse majeure.

Dans la version générale correspondante de l'argument, la prémisse majeure est « tous les P sont R et tous les Q sont R » et la prémisse mineure est « tous les Q sont S ». De la prémisse mineure et d'une partie de la prémisse majeure, nous inférons (par le syllogisme 3/AAI) que certains R sont S – et ceci se généralise à tous les R sont S, en supposant (sauf preuve du contraire) qu'il n'existe aucun R qui ne soit pas S. De la généralité ainsi obtenue et du reste de la prémisse majeure, à savoir « tous les P sont R », nous inférons (par le syllogisme 1/AAA) la conclusion « tous les P sont S ». Notons que la prémisse mineure *doit* ici être générale, car si seulement certains Q sont S, c'est-à-dire si certains Q ne sont pas S, alors, si tous les Q sont R, il s'ensuit que certains R ne sont pas S (par 3/OAO), et nous ne pouvons pas généraliser à « tous les R sont S ». et si seulement certains Q sont R, nous n'avons pas de syllogisme valide pour en déduire même que certains R sont S.

Concernant les quantités de P et Q, une grande latitude est admise. Il suffit que la prémisse majeure précise seulement que certains Q sont R ; car, même si certains Q ne sont pas R, on peut toujours, en supposant que tous les Q sont S, en déduire que certains R sont S (3/AII), et poursuivre par la même généralisation et la même conclusion. De même, la prémisse majeure peut être particulière par rapport à P, pourvu que la conclusion en découlee ; car, même si certains P ne sont pas R, on peut toujours, en supposant que certains P sont R et que tous les R sont S, conclure que certains P sont S (1/AII). Il va sans dire que l'on peut substituer des termes négatifs (par exemple, « non-S » au lieu de « S ») tout au long du raisonnement, sans en altérer la validité.

Il s'agit d'un raisonnement inductif . En résumé, cet argument analogique se présente ainsi : étant donné que P et Q ont en commun d'avoir R, et que Q est S, il s'ensuit que P est S. La validation de cet argument est présentée dans l'analyse que nous avons faite précédemment. On constate que l'argument, dans son ensemble, n'est *pas entièrement déductif, mais partiellement inductif* , puisque la proposition générale « Tous les R sont S » dont il dépend est obtenue par généralisation.

Ainsi, il est tout à fait possible que, partant d'une même prémisse majeure, nous constations (empiriquement ou par un autre raisonnement) que Q est S mais que P n'est pas S. Cela nous indique simplement que la généralisation à « Tous les R sont S » n'était pas appropriée dans ce cas ; cela ne remet pas en cause l'argumentation analogique en tant que telle. De tels cas pourraient être qualifiés de « rejets d'analogie » ou de « non-analogies ». Notons également que si « Tous les R sont S » est déjà établi, de sorte que ladite généralisation n'est pas nécessaire, alors l'argument dans son ensemble n'est pas analogique, mais entièrement syllogistique ; c'est-à-dire : tous les R sont S et P est R, donc P est S. Ainsi, *l'analogie en tant que telle est intrinsèquement inductive* . Et, de toute évidence, l'analogie simple est plus inductive que l'analogie complexe, car on en sait moins avec certitude dans la première que dans la seconde.

Il est important de noter que l'induction ne signifie pas l'arbitraire. L'induction est un processus logique doté de règles, même si elle est plus permissive que la déduction. On ne peut se contenter d'avancer une affirmation ou une simple spéculation et lui conférer une crédibilité en la qualifiant d'« inductive ». Il faut d'abord examiner sa possibilité logique et sa cohérence, puis trouver des moyens de la valider. Tout argument « analogique » non formellement justifié ici peut être considéré comme invalide, jusqu'à ce qu'une justification formelle précise soit fournie.

Autres modes . Le mode prototypique décrit ci-dessus était le subjectif positif. Examinons maintenant les autres formes possibles d'argumentation analogique.

b. Le mode **négatif du sujet** . *Étant donné que le sujet P est semblable au sujet Q par rapport au prédicat R, et que Q n'est pas S, il s'ensuit que P n'est pas S.* Ce mode découle du mode positif

par simple obversion de la prémisse mineure et de la conclusion, c'est-à-dire en les transformant en « Q n'est pas S » et « P n'est pas S » (puisque le terme négatif « non-S » est inclus dans le symbole positif S du mode positif). Cet argument est bien entendu tout aussi inductif que celui dont il est issu ; il n'est pas déductif.

c. Le mode **prédicat positif** . *Étant donné que le prédicat P est semblable au prédicat Q par rapport au sujet R, et que S est Q, il s'ensuit que S est P.* Nous pouvons analyser cet argument étape par étape comme suit :

Prémisse majeure : P et Q sont semblables en ce que R les possède tous deux. Notez que cette prémisse est entièrement convertible ; elle n'a pas de direction.

Cela implique à la fois « R est P » et « R est Q », et est impliqué par eux ensemble.

Prémisse mineure : S est Q.

Conclusion intermédiaire et prémisse supplémentaire : S est R.

Cette proposition découle des deux précédentes comme suit. Étant donné que R est Q, il s'ensuit par conversion qu'il existe un Q qui est R, c'est-à-dire que « certains Q sont R », ce qui se *généralise ensuite* à « tous les Q sont R », à condition bien sûr qu'il n'existe aucune preuve contraire. Si nous pouvons, d'une manière ou d'une autre, apporter la preuve que certains Q ne sont *pas* R, alors nous ne pouvons évidemment pas affirmer logiquement que tous les Q sont R. Ensuite, en utilisant cette généralité, c'est-à-dire « tous les Q sont R », combinée à la prémisse mineure « S est Q », nous inférons par syllogisme de première figure que « S est R ». De toute évidence, ici encore, cette étape du raisonnement par analogie est en partie déductive et en partie inductive.

Conclusion finale : S est P.

Cette conclusion est dérivée syllogistiquement de R est P et S est R.

Notez que la proposition généralisée ici (à savoir tous les Q sont R) concerne les termes mineurs et moyens, alors que dans l'argument subjectif positif, elle (c'est-à-dire tous les R sont S) concernait les termes moyens et subsidiaires.

Quantifions maintenant l'argument. Dans sa version singulière, la prémisse majeure est : ce R est à la fois P et Q, et dans sa version générale : tous les R sont à la fois P et Q. La prémisse mineure et la conclusion qui l'accompagnent sont, dans les deux cas : et un certain S est Q (ou certains ou tous les S sont Q, d'ailleurs) ; donc, ce S est P (ou certains ou tous les S sont P, selon le cas). On pourrait également valider l'argument si la prémisse majeure était : tous les R sont P et certains R sont Q ; mais si seulement certains R sont P, c'est-à-dire si certains R ne sont pas P, on ne peut pas le faire car l'inférence syllogistique finale serait alors impossible [4]. Un tel argument est clairement inductif, puisqu'il repose sur une généralisation. Inutile de s'attarder davantage sur ce point.

d. Le mode **prédicat négatif** . *Étant donné que le prédicat P est semblable au prédicat Q par rapport au sujet R, et que S n'est pas Q, il s'ensuit que S n'est pas P.* Ce mode découle du mode positif par réduction à l'absurde (on ne peut ici recourir à la simple obversion comme dans l'argument subjectif) : étant donné la prémisse majeure, si S était P, alors S serait Q (puisque l'argument analogique est non directionnel, P et Q y sont interchangeables) ; or, S n'est pas Q est donné ; par conséquent, on peut inférer que S n'est pas P. Cet argument est bien sûr tout aussi inductif que celui dont il est issu ; il n'est pas déductif.

---

[4] Cependant, si nous savons que certains R sont P, et que nous *ignorons* que d'autres ne le sont pas, nous pouvons généraliser le cas particulier positif pour obtenir la proposition « tous les R sont P » nécessaire à la conclusion finale. Dans ce cas, l'argument dans son ensemble serait doublement inductif, puisqu'il impliquerait deux généralisations.

Les modes d'esprit **à prémisse majeure négative** . Tous les modes d'esprit mentionnés ci-dessus pourraient tout aussi bien avoir une prémisse majeure négative (exprimant non-semblance ou dissemblance, ce qui revient au même) et aboutir à une conclusion valide correspondante – une conclusion, comme nous allons le montrer, de polarité opposée à la précédente. Nous pouvons qualifier de tels mouvements de pensée de **disanalogie** .

Le mode **subjectif positif** serait : *étant donné que le sujet P n'est pas semblable (c'est-à-dire dissemblable) au sujet Q par rapport au prédicat R, et que Q est S, il s'ensuit que P n'est pas S.* Ici, la prémisse majeure signifie soit (a) P est R mais Q n'est pas R ; soit (b) P n'est pas R mais Q est R. La prémisse mineure est donnée comme Q est S, et la conclusion est la négation P n'est pas S. Ceci peut être validé comme suit : (a) étant donné que Q est S et que Q n'est pas R, il s'ensuit qu'il existe un S qui n'est pas R ; ceci peut (en l'absence de preuve contraire) être généralisé à « aucun S n'est R » ; par conséquent, étant donné que P est R, nous inférons que P n'est pas S. Alternativement, (b) étant donné que Q est S et que Q est R, il s'ensuit qu'il existe un S qui est R, c'est-à-dire que certains S sont R ; ceci peut (en l'absence de preuve contraire) être généralisé à « tous les S sont R ». Par conséquent, étant donné que P n'est pas R, nous en déduisons que P n'est pas S. Le **négatif** le mode **subjectif** découle de l'obversion, et a pour prémisse mineure que Q n'est pas S et pour conclusion que P est S.

Le mode **prédicat positif** serait : *étant donné que le prédicat P n'est pas semblable (c'est-à-dire dissemblable) au prédicat Q par rapport au sujet R, et que S est Q, il s'ensuit que S n'est pas P.* Ici, la prémisse majeure signifie soit (a) R n'est pas P mais R est Q ; soit (b) R est P mais R n'est pas Q. La prémisse mineure est donnée comme S est Q, et la conclusion est la négation S n'est pas P. Ceci peut être validé comme suit : (a) étant donné que R est Q et que S est Q, il s'ensuit qu'il existe un S qui est R ; et étant donné que R n'est pas P, nous pouvons (en l'absence de preuve contraire) généraliser à « aucun R n'est P » ; d'où nous inférons que S n'est pas P. Alternativement, (b) étant donné que R n'est pas Q et que S est Q, il s'ensuit qu'il existe un S qui n'est pas R ; étant donné que R est P, nous pouvons (en l'absence de preuve contraire) généraliser à « tous les P sont R ». d'où nous déduisons que S n'est pas P. Le **négatif** Le mode **prédicat** suit par réduction à l'absurde, et a pour prémisse mineure que S n'est pas Q et pour conclusion que S est P.

On peut appeler argument **de comparaison un argument analogique dont la prémisse majeure est positive (exprimant la similarité)** , et un **argument de contraste celui dont la prémisse majeure est négative (exprimant la dissimilarité)** . Comme nous le verrons plus loin, de tels arguments peuvent aboutir à des conclusions contradictoires lorsqu'ils sont combinés avec différents termes moyens.[5]

On peut développer de la même manière un nombre égal de modes **implicationnels** d'argumentation analogique, où P, Q, R et S symbolisent *des thèses* plutôt que des termes et sont liés par des implications plutôt que par la copule « est ». L'antécédent positif se lirait ainsi : *étant donné que l'antécédent P est semblable à l'antécédent Q par rapport au conséquent R, et que Q implique S, il s'ensuit que P implique S.* L'antécédent négatif se lirait ainsi : *étant donné la même prémisse majeure, et que Q n'implique pas S, il s'ensuit que P n'implique pas S.* Le conséquent positif se lirait ainsi : *étant donné que le conséquent P est semblable au conséquent Q par rapport à l'antécédent R, et que S implique Q, il s'ensuit que S implique P.* Le conséquent négatif se lirait ainsi : *étant donné la même prémisse majeure, et que S n'implique pas Q, il s'ensuit que S n'implique pas P.* Des modes avec des prémisses majeures négatives peuvent être formulés de

[5] J'ai brièvement évoqué les humeurs à prémisse majeure négative dans mon précédent exposé sur le sujet ; toutefois, je ne les ai pas analysées en profondeur. Je les considère désormais plus importantes que je ne l'avais imaginé à l'époque, ayant récemment pris conscience de la question de la superposition des comparaisons et des contrastes.

manière similaire. Mais la prémisse mineure et la conclusion auront une polarité opposée : si la prémisse mineure est positive, la conclusion sera négative, et inversement. Tous les modes implicationnels sont, bien sûr, en partie des arguments inductifs puisqu'ils impliquent des généralisations. La validation des modes implicationnels devrait se dérouler de manière très similaire à celle des modes copulatifs.

2. Analogie quantitative

L'analogie peut être qualitative ou quantitative. Les différents modes d'argumentation analogique décrits précédemment sont qualitatifs. Dans certains cas particuliers, *et compte tenu des informations complémentaires appropriées* , ils deviennent quantitatifs. Pour l'analogie quantitative, comme pour l'analogie qualitative, puisque les termes majeur et mineur (P et Q) sont fonctionnellement interchangeables, on peut par convention considérer tous les modes comme allant du mineur au majeur. Cependant, dans le contexte de l'analogie quantitative, où des quantités sous-jacentes sont présentes, il convient de distinguer les inférences « inférieur à supérieur », « supérieur à inférieur » et « égal à égal ».[6]

Les humeurs **subjectives positives** de l'analogie quantitative se liraient comme suit :

- Étant donné que le sujet P est *supérieur* au sujet Q par rapport au prédicat R, et que Q est S (Sq), il s'ensuit que P est *proportionnellement plus* S (Sp) (argument de l'inférieur au supérieur).
- Étant donné que le sujet P est *inférieur* au sujet Q par rapport au prédicat R, et que Q est S (Sq), il s'ensuit que P est *proportionnellement inférieur à* S (Sp) (argument du supérieur à l'inférieur).
- Étant donné que le sujet P est *égal* au sujet Q par rapport au prédicat R, et que Q est S (Sq), il s'ensuit que P est *proportionnellement autant* S (Sp) (argument d'égalité à égalité).

Notez que chacune de ces prémisses majeures quantitatives implique la prémisse majeure qualitative « le sujet P est similaire au sujet Q par rapport au prédicat R » ; pour cette raison, nous savons déjà par analogie qualitative qu'en conclusion, P est S ; ce que fait l'argument analogique quantitatif, c'est fournir une spécification quantitative supplémentaire dans la conclusion, nous indiquant si P est proportionnellement (par rapport à Q, par rapport à R) plus, moins ou autant S.

Le **négatif** Le mode **subjectif** de l'analogie quantitative est alors simplement :

> S'il est donné que le sujet P est supérieur, inférieur ou égal au sujet Q par rapport au prédicat R, et s'il est donné que Q n'est *pas* S, il s'ensuit que P n'est *pas* S.

Il convient de noter que ceci a été exprimé ici comme un seul mode, mais on pourrait tout aussi bien le présenter comme trois modes en le répétant pour chacune des trois prémisses majeures. La conclusion proposée n'est pas quantitative ; elle ne se contente pas de nier que P soit proportionnellement plus, moins ou aussi S que lui – elle nie que P soit S à quelque degré que ce soit, de même que la prémisse mineure nie que Q soit S à quelque degré que ce soit. Cela signifie que ce mode est essentiellement qualitatif, et non quantitatif. Sa prémisse majeure opératoire est : « le sujet P est semblable au sujet Q par rapport au prédicat R ». La validité de ce mode négatif est donc établie, comme précédemment, par simple obversion du terme subordonné négatif.

Les modes **prédicatifs positifs** de l'analogie quantitative se liraient ainsi :

---

[6] Mon approche de l'analogie quantitative diffère quelque peu de celle de mon ouvrage **A Fortiori Logic** . La présente approche doit être considérée comme plus précise.

- Étant donné que le prédicat P est *supérieur* au prédicat Q par rapport au sujet R, et que S (Sq) est Q, il s'ensuit que *proportionnellement plus* S (Sp) est P (argument de l'inférieur au supérieur).
- Étant donné que le prédicat P est *inférieur* au prédicat Q par rapport au sujet R, et que S (Sq) est Q, il s'ensuit que S (Sp) est *proportionnellement inférieur* à P (argument du supérieur à l'inférieur).
- Étant donné que le prédicat P est *égal* au prédicat Q par rapport au sujet R, et que S (Sq) est Q, il s'ensuit que S (Sp) est P *proportionnellement autant* (argument d'égalité à égalité).

Notez que chacune de ces prémisses majeures quantitatives implique la prémisse majeure qualitative « le prédicat P est similaire au prédicat Q par rapport au sujet R » ; pour cette raison, nous savons déjà par analogie qualitative qu'en conclusion, S est P ; ce que fait l'argument analogique quantitatif, c'est fournir une spécification quantitative supplémentaire dans la conclusion, nous indiquant si S est proportionnellement (par rapport à R) plus, moins ou autant P (comparé à Q).

Le **négatif** Le mode **prédicat** de l'analogie quantitative est alors simplement :

> S'il est donné que le prédicat P est supérieur, inférieur ou égal au prédicat Q par rapport au sujet R, et s'il est donné que S n'est *pas* Q, il s'ensuit que S n'est *pas* P.

Il convient de noter que ceci a été exprimé ici comme un seul mode, mais on pourrait tout aussi bien le présenter comme trois modes en le répétant pour chacune des trois prémisses majeures. La conclusion proposée n'est pas quantitative ; elle ne se contente pas de nier que S soit proportionnellement plus, moins ou aussi P – elle nie que S soit P à quelque degré que ce soit, de même que la prémisse mineure nie que S soit Q à quelque degré que ce soit. Cela signifie que ce mode est essentiellement qualitatif, et non quantitatif. Sa prémisse majeure opératoire est : « le prédicat P est semblable au prédicat Q par rapport au sujet R ». La validité de ce mode négatif est donc établie, comme précédemment, par l'absurde.

De toute évidence, pour les analogies positives, tant subjectives que prédicatives, le raisonnement repose (souvent tacitement) sur une *prémisse supplémentaire* : *le rapport de Sp à Sq est identique au rapport de P à Q (par rapport à R)* . En pratique, ces rapports sont très souvent approximatifs, mais seulement légèrement différents (ce qui, à proprement parler, affecte la validité de l'argument, même si on l'accepte généralement). De plus, la référence au rapport de P à Q (par rapport à R) devrait peut-être être exprimée plus précisément comme le rapport de Rp à Rq. Notons que cet argument comporte en réalité cinq termes au lieu de quatre (puisque le terme secondaire S se divise en deux, Sp et Sq). Bien entendu, la prémisse supplémentaire de proportionnalité est généralement connue par induction. Elle peut être initialement supposée, puis s'avérer fausse ou sujette à caution. Dans ce cas, l'argument cesse d'être une analogie quantitative pour redevenir une simple analogie qualitative. Ainsi, l'analogie quantitative est intrinsèquement plus inductive que l'analogie qualitative.

Notons que les arguments sont ici, en résumé : (i) de même que P > Q, Sp > Sq ; (ii) de même que P < Q, Sp < Sq ; (iii) de même que P = Q, Sp = Sq. Autrement dit, l'analogie quantitative positive peut aussi bien aller de l'inférieur au supérieur, du supérieur à l'inférieur, ou d'égal à égal ; elle n'est pas restrictive quant à la direction. À cet égard, notons au passage qu'elle diffère radicalement d'un argument a fortiori. Dans ce dernier cas, le mode sujet positif n'autorise que l'inférence de l'inférieur au supérieur, ou d'égal à égal, et exclut l'inférence du supérieur à l'inférieur ; et le mode prédicat positif n'autorise que l'inférence du supérieur à l'inférieur, ou d'égal à égal, et exclut l'inférence de l'inférieur au supérieur. Tout cela semble évident intuitivement ; ayant validé

l’analogie qualitative comme nous l’avons déjà montré, il ne nous reste plus qu’à valider la notion de rapports, ce qui relève de calculs mathématiques simples.

Nous pouvons développer de la même manière les formes correspondantes **avec une prémisse majeure négative** (c'est-à-dire les formes «contraste» ou «disanalogie») comme suit.

Concernant l'argument **subjectif** : (a) Lorsqu'il est établi que, qualitativement, « le sujet P est semblable au sujet Q par rapport au prédicat R », la prémisse majeure négative « P n'est *pas* supérieur à Q par rapport à R » peut être reformulée positivement comme suit : « P est inférieur ou égal à Q par rapport à R » ; « P n'est *pas* inférieur à Q par rapport à R » peut être reformulé positivement comme suit : « P est supérieur ou égal à Q par rapport à R » ; et de même, « P n'est *pas* égal à Q par rapport à R » peut être reformulé positivement comme suit : « P est supérieur ou inférieur à Q par rapport à R ». Les conclusions s'ensuivent comme détaillé précédemment. Autrement dit, avec une prémisse mineure positive, « non supérieur » implique une conclusion proportionnellement inférieure ou égale ; « non inférieur » implique une conclusion proportionnellement supérieure ou égale ; et « non égal » implique une conclusion proportionnellement supérieure ou inférieure. Avec une prémisse mineure négative, la conclusion est simplement négative. Mais (b) dans les cas où l'on sait que qualitativement « le sujet P *n'est pas* similaire au sujet Q relativement au prédicat R », alors les trois prémisses majeures quantitativement négatives sont sans objet, et la prémisse mineure « Q est S » conduit à la conclusion « P n'est pas S », ou inversement, « Q n'est pas S » conduit à la conclusion « P est S » (comme vu précédemment). Par conséquent, (c) dans les cas où l'on ignore si la relation sous-jacente entre P et Q relativement à R est positive ou négative, la conclusion est sans objet.

Concernant l'argument **prédicat** . (a) Lorsqu'il est établi que, qualitativement, « le prédicat P est similaire au prédicat Q par rapport au sujet R », la prémisse majeure négative « P n'est *pas* supérieur à Q par rapport à R » peut être reformulée positivement comme suit : « P est inférieur ou égal à Q par rapport à R » ; « P n'est *pas* inférieur à Q par rapport à R » peut être reformulé positivement comme suit : « P est supérieur ou égal à Q par rapport à R » ; et de même, « P n'est *pas* égal à Q par rapport à R » peut être reformulé positivement comme suit : « P est supérieur ou inférieur à Q par rapport à R ». Les conclusions s'ensuivent comme détaillé précédemment. Autrement dit, avec une prémisse mineure positive, « non supérieur » implique une conclusion proportionnellement inférieure ou égale ; « non inférieur » implique une conclusion proportionnellement supérieure ou égale ; et « non égal » implique une conclusion proportionnellement supérieure ou inférieure. Avec une prémisse mineure négative, la conclusion est simplement négative. Mais (b) dans les cas où l'on sait que, qualitativement, « le prédicat P *n'est pas* similaire au prédicat Q par rapport au sujet R », alors les trois prémisses majeures quantitativement négatives sont sans objet, et la prémisse mineure « S est Q » conduit à la conclusion « S n'est pas P », ou inversement, « S n'est pas Q » conduit à la conclusion « S est P » (comme vu précédemment). Par conséquent, (c) dans les cas où l'on *ignore* si la relation qualitative sous-jacente entre P et Q par rapport à R est positive ou négative, la conclusion est sans objet.

nous pouvons développer les différentes **implications correspondantes** de l'analogie quantitative. Ainsi, toutes les implications de l'argumentation analogique qualitative peuvent être transformées en implications quantitatives, à condition d'y ajouter des informations supplémentaires attestant de la « proportionnalité ».

3. Des termes d'étendue inégale

La question de l'analogie quantitative évoque celle des analogies impliquant des termes qui ne sont pas coextensifs, mais dont l'un est plus large que l'autre et l'inclut : un terme plus générique inclut un terme plus spécifique, ou un terme inconditionnel inclut un terme conditionnel [7]. Il s'agit toujours d'une analogie qualitative, il est important de le noter. Elle concerne la portée des termes, et non leur importance ou leur degré en tant que sujets ou prédicats.

Considérons, pour commencer, l'analogie **subjective positive** telle que le prédicat moyen R ne soit pas identique pour le sujet majeur P et le sujet mineur Q. On nous donne « P est Rp » et « Q est Rq », mais nous ne disposons pas encore d'une prémisse majeure comparative pour construire un argument analogique. Pour en obtenir une, il nous faut trouver la propriété commune opératoire de P et Q. De toute évidence, il s'agit du prédicat *le plus inclusif* (*ou le moins conditionnel*) des deux qui nous ont été donnés (à savoir Rp et Rq).

Autrement dit : (a) si Rp inclut Rq, de sorte que Rq est Rp (mais pas l'inverse), alors le moyen terme effectif est le *plus large* , Rp, et la prémisse majeure est « le sujet P est semblable au sujet Q par rapport au prédicat Rp », d'où, étant donné que Q est S, il s'ensuit que P est S. Il est important de noter que, dans ce cas, nous ne pouvons pas construire un argument analogique (de forme mineure à majeure) à partir du moyen terme plus restreint Rq.

D'autre part : (b) si Rq inclut Rp, de sorte que Rp est Rq (mais pas l'inverse), alors le moyen terme effectif est le plus large, Rq, et la prémisse majeure est « le sujet P est semblable au sujet Q par rapport au prédicat Rq », d'où, étant donné que Q est S, il s'ensuit que P est S. Il est important de noter que, dans ce cas, nous ne pouvons pas construire un argument analogique (de forme mineure à majeure) à partir du moyen terme plus restreint Rp.

Il peut sembler paradoxal d'affirmer en (a) que l'on peut inférer à partir de Rp mais pas à partir de Rq, et en (b) que l'on peut inférer à partir de Rq mais pas à partir de Rp, tout en obtenant la même conclusion « P est S » à partir de la même prémisse mineure « Q est S ». Cependant, il convient de rappeler que le fondement de l'analogie, le terme moyen Rq ou Rp utilisé dans la prémisse majeure, diffère dans chaque cas, de sorte que les arguments (a) et (b) constituent des affirmations bien distinctes ; et, de toute façon, nous traitons ici d'un raisonnement inductif.[8]

subjectifs négatifs correspondants ont les mêmes prémisses majeures, et tous deux déduisent de la prémisse mineure « Q n'est pas S » la conclusion « P n'est pas S ».

Concernant l'analogie **prédicative positive** , où le terme moyen est un sujet et les termes majeur et mineur sont des prédicats, nous partons de deux propositions, « Rp est P » et « Rq est Q », à partir desquelles nous devons construire une prémisse majeure comparative. Ici, le fondement de l'analogie est le sujet auquel P et Q peuvent être prédicés. Il s'agit clairement du sujet *le moins inclusif* (*ou le plus conditionnel*) des deux sujets donnés (à savoir Rp et Rq).

Autrement dit : (a) si Rp inclut Rq, de sorte que Rq est Rp (mais pas l'inverse), alors le moyen terme effectif est le plus *restreint* , Rq, et la prémisse majeure est « le prédicat P est semblable au prédicat Q par rapport au sujet Rq », d'où, étant donné que S est Q, il s'ensuit que S est P. Il est

---

[7] Il convient de noter que, dans certains cas, même si les deux termes comparés sont spécifiques ou conditionnels, ils peuvent néanmoins se ressembler suffisamment pour être considérés comme un seul et même terme aux fins d'un raisonnement analogique. Ce n'est que lorsque les termes ne sont pas ainsi identifiés, mais doivent être différenciés, que se pose la question de l'inégalité de portée.

[8] Bien sûr, on peut tirer une conclusion à partir du moyen terme plus restreint et moins inclusif , Rq dans le cas (a) et Rp dans le cas (b), en procédant du majeur au mineur. Mais notre forme standard, par convention, va du mineur au majeur.

important de noter que, dans un tel cas, nous ne pouvons pas construire un argument analogique (de forme mineure à majeure) à partir du moyen terme plus large Rp.

Mais : (b) si Rq inclut Rp, de sorte que Rp est Rq (mais pas l'inverse), alors le moyen terme effectif est le plus restreint, Rp, et la prémisse majeure est « le prédicat P est semblable au prédicat Q par rapport au sujet Rp », d'où, étant donné que S est Q, il s'ensuit que S est P. Il est important de noter que, dans ce cas, nous ne pouvons pas construire un argument analogique (de forme mineure à majeure) à partir du moyen terme plus large Rq.

Là encore, il peut sembler paradoxal d'affirmer en (a) que l'on peut inférer à partir de Rq mais pas à partir de Rp, et en (b) que l'on peut inférer à partir de Rp mais pas à partir de Rq, tout en obtenant la même conclusion « S est Q » à partir de la même prémisse mineure. Cependant, il convient de rappeler que le fondement de l'analogie, le terme moyen Rp ou Rq utilisé dans la prémisse majeure, diffère dans chaque cas, de sorte que les arguments (a) et (b) constituent des affirmations bien distinctes ; et, de toute façon, nous traitons ici d'un raisonnement inductif.[9]

prédicatifs négatifs correspondants ont les mêmes prémisses majeures, et tous deux déduisent de la prémisse mineure « S n'est pas Q » la conclusion « S n'est pas P ».

Les mêmes principes s'appliquent aux raisonnements analogiques **à prémisse majeure négative** , même si leurs termes majeur et mineur sont dissemblables, contrairement aux raisonnements précédents. En effet, la prémisse majeure opposée doit être l'image négative de la prémisse majeure comparative, avec le même terme moyen. Ainsi, tous les modes d'expression ici ressemblent à ceux décrits précédemment, à ceci près que leurs prémisses majeures sont négatives (indiquant une dissanalogie) et que leurs conclusions contredisent ce qui précède (à condition que les prémisses mineures restent inchangées). Il est inutile de s'attarder davantage sur ce point.

De même, les analogies **quantitatives** impliquant des termes moyens de largeur inégale suivent les règles déjà établies une fois que nous avons déterminé le terme moyen opératoire dans chaque cas.

Que se passe-t-il lorsque les deux termes moyens Rp et Rq sont différents et ne se chevauchent pas complètement, c'est-à-dire lorsqu'ils *se croisent seulement* ? Dans ce cas, la conjonction « Rp et Rq » constitue notre terme moyen opératoire, R. Étant donné une prémisse majeure munie de ce terme moyen composé, nous pouvons l'utiliser dans tout raisonnement analogique déjà validé. Rappelons que le raisonnement analogique est inductif ; par conséquent, la portée du terme moyen n'est pas restreinte : tout terme moyen vrai est valide.

Cependant, bien que cela paraisse simple au premier abord, la situation se complexifie lorsqu'on considère les autres termes de tels arguments analogiques et qu'on les quantifie. Ainsi, dans un argument subjectif, si tous les P sont Rp et tous les Q sont Rq, seuls certains P et seuls certains Q sont *à la fois* Rp et Rq. De ce fait, la prémisse mineure et la conclusion doivent être formulées comme concernant respectivement « certains Q » et « certains P », ce qui le rend pratiquement inutilisable. De même, dans un argument prédicat, bien que l'on puisse dire du composé R qu'il est à la fois P et Q, on ne peut pas, lors de la validation, généraliser de « certains Q sont R » à « tous les Q sont R », comme il faudrait le faire si l'on voulait inférer de la prémisse mineure « S est Q » que « S est R », et par conséquent (via « R est P ») la conclusion « S est P ». L'analogie est donc ici invalide. On peut donc affirmer, sans entrer dans les détails, que l'argument par analogie n'est pas applicable aux cas d'intersection.

---

[9] Bien sûr, on peut tirer une conclusion à partir du terme moyen plus large et plus inclusif, Rp dans le cas (a) et Rq dans le cas (b), en procédant du majeur au mineur. Mais notre forme standard, par convention, va du mineur au majeur.

Nous avons jusqu'ici traité de termes moyens de portée différente, mais qu'en est-il **des termes subsidiaires** d'étendue différente ?[10]

Dans un argument subjectif positif, le terme subsidiaire opératoire est le prédicat de la prémisse mineure (par exemple, Sq) ; le terme subsidiaire de la conclusion peut être différent (par exemple, Sp), si et seulement si la conclusion principale « P est Sq » implique la conclusion supplémentaire « P est Sp » ; et ceci n'est possible que si « Sq est Sp », c'est-à-dire que Sp doit être *plus large* que Sq. [11]De même, au mode négatif correspondant, si « P n'est pas Sq » doit impliquer « P n'est pas Sp », Sp doit être *plus restreint* que Sq.[12]

Dans un argument prédicat positif, au contraire, le terme subsidiaire opératoire est le sujet de la prémisse mineure (par exemple, Sq) ; le terme subsidiaire de la conclusion peut être différent (par exemple, Sp), si et seulement si la conclusion principale « Sq est P » implique la conclusion supplémentaire « Sp est P », ce qui n'est possible que si « Sp est Sq », c'est-à-dire si Sp est *plus restreint* que Sq. [13]De même, au mode négatif correspondant, si « Sq n'est pas P » doit impliquer « Sp n'est pas P », Sp doit être *plus restreint* que Sq.[14]

4. Confrontation avec un argument a fortiori

Il est utile de comparer et de mettre en contraste l'argument analogique et l'argument a fortiori, car ces formes d'argumentation sont souvent confondues. À cette fin, je reproduirai ici textuellement mes réflexions sur ce sujet dans mon ouvrage **A Fortiori Logic** , chapitre 5.1 :

De toute évidence, si l'analogie qualitative est comparable, dans une certaine mesure, à un argument purement a fortiori, l'analogie quantitative s'apparente à un argument crescendo ; mais elles restent très différentes. Comparons et opposons d'abord l'argument analogique *qualitatif* à l'argument *purement* a fortiori. Pour ce faire, concentrons-nous d'abord sur le mode subjectif positif , à savoir :

P est plus R que (ou autant R que) Q,

et Q est suffisamment R pour être S ;

par conséquent, P est R suffisamment pour être S.

Ici, comme dans l'argument par analogie, la prémisse majeure implique que P et Q sont tous deux R, mais contrairement à l'argument par analogie, elle implique en outre que $Rp \geq Rq$, c'est-à-dire que la quantité de R dans P est supérieure (ou égale) à celle dans Q. Ainsi, bien que l'on puisse déduire la prémisse majeure d'un argument par analogie de celle d'un argument a fortiori, l'inverse n'est pas vrai. De même, bien que la prémisse mineure d'un argument a fortiori implique que Q est S, et donc la prémisse mineure d'un argument par analogie, la réciproque n'est pas vraie. La différence entre les deux prémisses mineures réside dans le fait que l'argument a fortiori inclut la *suffisance de R pour être* S, condition clairement absente de l'argument par analogie. Pour la même

---

[10] Je dois dire que les résultats obtenus pour les termes subsidiaires me surprennent , car ils présentent une asymétrie. On observe ici un mode exigeant que Sp soit plus large que Sq, et trois modes exigeant que Sp soit plus étroit que Sq. Ceci, d'après mon expérience, est inhabituel. Il me semble que soit les quatre modes devraient être identiques, soit deux modes dans un sens et deux dans l'autre. Malgré tous mes efforts, je ne vois aucune erreur dans mon raisonnement ; je dois donc accepter ce résultat.

[11] Syllogisme : tous les P sont Sq, tous les Sq sont Sp, donc tous les P sont Sp.

[12] Syllogisme : tous les P sont nonSq, tous les nonSq sont nonSp (= tous les Sp sont Sq), donc tous les P sont nonSp.

[13] Syllogisme : tous les Sq sont P, tous les Sp sont Sq, donc tous les Sp sont P.

[14] Syllogisme : tous les Sq sont nonP, tous les Sp sont Sq, donc tous les Sp sont nonP.

raison, bien que la conclusion d'un argument a fortiori implique celle de l'argument par analogie, cette dernière ne permet pas, à elle seule, de reconstruire la première.

De plus, bien que chacune des propositions (la prémisse majeure, la prémisse mineure et la conclusion) d'un argument a fortiori implique la proposition correspondante d'un argument par analogie, cela ne signifie pas qu'un argument a fortiori implique un argument par analogie. En effet, l'argument a fortiori est déductif, c'est-à-dire que sa conclusion découle nécessairement de ses deux prémisses ; tandis que, comme nous l'avons montré, l'argument par analogie, même sous sa forme complexe, est intrinsèquement inductif, c'est-à-dire qu'il requiert une généralisation de sa prémisse mineure pour permettre d'en tirer la conclusion. Par conséquent, même si l'on peut dire que les deux arguments aboutissent à une conclusion commune, à savoir « P est S », cette conclusion a un statut logique très différent dans l'un et dans l'autre.

Il s'ensuit que l'on ne peut réduire un argument a fortiori à un argument par analogie, puisque la conclusion de ce dernier n'implique pas celle du premier (même si les prémisses du premier impliquent celles du second), ni faire l'inverse, puisque les prémisses du second n'impliquent pas celles du premier (même si la conclusion du premier implique celle du second). Il arrive que l'on dispose de suffisamment d'informations pour formuler la prémisse majeure nécessaire à un argument a fortiori, mais pas suffisamment pour sa prémisse mineure ; ou bien que l'on dispose de suffisamment d'informations pour formuler la prémisse mineure nécessaire à un argument a fortiori, mais pas suffisamment pour sa prémisse majeure ; dans de tels cas, on peut disposer d'informations suffisantes pour formuler au moins un argument analogique. Ainsi, il arrive que l'on dispose de plus d'informations que nécessaire pour une analogie, mais pas suffisamment pour un argument a fortiori ; dans de tels cas, on ne peut que formuler une analogie.

Par conséquent, bien que l'on puisse dire que l'argument a fortiori et l'argument par analogie présentent certaines caractéristiques communes, il faut admettre qu'il s'agit de formes d'argumentation logiquement très distinctes. Ceci constitue une démonstration formelle et indéniable, une fois pour toutes. Pour rappel : aucun des deux arguments ne peut être *réduit* à l'autre. Cependant, tout argument a fortiori valide *implique* un argument par analogie correspondant, moins informatif et moins certain. Les prémisses de ce dernier, comme nous venons de le voir, perdent les facteurs quantitatifs et/ou de suffisance présents dans le premier ; et la conclusion de l'argument par analogie est, de ce fait, à la fois moins informative et moins certaine (étant désormais inductive au lieu d'être déductive). Mais bien sûr, hormis cette clarification théorique, il est en pratique inutile de recourir à une telle implication, puisque l'argument a fortiori donné est supérieur à tous égards.

Concernant la relation inverse, on ne peut affirmer que tout argument analogique implique un argument a fortiori correspondant. On peut seulement dire que, parfois, lorsque les faits le permettent, on peut construire un argument a fortiori qui implique l'argument analogique donné. Ceci est possible si ce dernier possède un moyen terme (R), ou si l'on peut lui trouver un moyen terme approprié, qui puisse à la fois servir de continuum de comparaison (ce qui, je crois, est toujours possible en pratique, bien qu'on ne *puisse* déterminer a priori quel terme est supérieur à l'autre) et constituer simultanément la condition suffisante pour que le sujet (Q) accède au prédicat (S) de la prémisse mineure (et ceci n'est évidemment *pas* toujours possible en pratique). Ainsi, la construction d'un argument a fortiori correspondant à partir d'un argument analogique donné n'est pas une opération mécanique et n'est pas toujours réalisable. En effet, lorsqu'elle s'avère possible, cela signifie simplement que l'on aurait dû, dès le départ, recourir à l'argument a fortiori le plus fort, mais que l'on a, par erreur, opté pour l'argument analogique le plus faible.

Tout ce que nous avons dit ici s'applique également, *mutatis mutandis* , aux formes subjectives négatives de ces arguments, ainsi qu'aux formes prédicatales positives et négatives, et de nouveau aux quatre formes implicationnelles. Nous laissons ces travaux au lecteur intéressé. Pour rappel, la forme de l'argument a fortiori prédicat positif est la suivante :

> Il faut plus de R (ou autant de R) pour être P que pour être Q,
>
> et S est R suffisamment pour être P ;
>
> par conséquent, S est R suffisant pour être Q.

Concernant la comparaison et la distinction entre l'analogie *quantitative* et *l'argument crescendo* , c'est-à-dire l'argument a fortiori « proportionnel », il convient de préciser ce qui suit. Les prémisses majeures sont identiques dans les deux cas. Cependant, les prémisses mineures et les conclusions diffèrent, car l'analogie quantitative ne fait pas intervenir de valeur seuil pour le terme moyen, contrairement à l'argument a fortiori. Ceci explique pourquoi la « proportionnalité » est essentiellement non directionnelle dans l'argument analogique quantitatif (l'inférence est toujours possible aussi bien du mineur vers le majeur que du majeur vers le mineur), alors qu'elle est clairement directionnelle dans l'argument a fortiori (l'inférence n'est possible que du mineur vers le majeur dans un argument à sujet positif et à prédicat négatif, et du majeur vers le mineur dans un argument à sujet négatif et à prédicat positif).

Notons au passage que, bien que l'analogie quantitative et le simple raisonnement au prorata (c'est-à-dire utilisé seul, hors d'un raisonnement par crescendo) ne soient pas formellement identiques, ils sont en réalité équivalents. Comparons par exemple les deux formules suivantes ; il est clair que les conditions qu'elles contiennent sont essentiellement les mêmes (une variation concomitante entre les valeurs de S et les valeurs de R), même si les termes sont présentés différemment.

> Étant donné que P est supérieur à Q par rapport à R, et que Q est S (Sq), il s'ensuit que P est proportionnellement plus S (Sp), *à condition que que* le rapport de Sp à Sq est le même que le rapport de P à Q (analogie quantitative).
>
> Étant donné que si R a la valeur Rq, alors S a la valeur Sq, il s'ensuit que si R a une valeur supérieure à Rq (disons Rp), alors S a une valeur supérieure à Sq (disons Sp), *à condition que* les valeurs de S varient proportionnellement aux valeurs de R (argument pro rata).

En conclusion : il existe certes un élément d’analogie dans toute pensée humaine, y compris dans le syllogisme et dans l’argument a fortiori, puisque toute abstraction repose sur des actes mentaux de comparaison et de contraste ; mais l’affirmer de manière simpliste ne revient pas à assimiler le syllogisme ou l’argument a fortiori à l’argument par analogie. L’examen précis de ces arguments révèle clairement leurs différences significatives.

5. Analogies contradictoires

Nous avons vu précédemment que le raisonnement analogique présente de nombreux modes, formellement exprimables et validables. Nous allons maintenant examiner la question des *analogies conflictuelles* , en considérant deux ou plusieurs termes intermédiaires, R1, R2, etc., aboutissant à des conclusions différentes, voire contradictoires. Une analogie peut être plus crédible ou plus pertinente qu'une autre. Ceci concerne le raisonnement analogique composé, *comprenant à la fois comparaison et contraste* (et non l'un sans l'autre). Nous devons ici nous concentrer sur quatre composés, qui combinent deux formes similaires (et non n'importe quelle paire de formes). Nous pouvons appeler l'un ou l'autre argument (la comparaison ou le contraste)

« l'argument » et l'autre « le contre-argument » (bien que je place ici la comparaison avant le contraste, l'ordre inverse est tout aussi valable).

Premier composé : humeurs subjectives positives.

> Comparaison : étant donné que le sujet P est similaire au sujet Q en ce qui concerne le prédicat R1, et que Q est S, il s'ensuit que P est S.
>
> Contraste : étant donné que le sujet P est *différent* du sujet Q en ce qui concerne le prédicat R2, et que Q est S, il s'ensuit que P n'est pas S.

Deuxième composé : humeurs subjectives négatives.

Comparaison : étant donné que le sujet P est similaire au sujet Q en ce qui concerne le prédicat R1, et que Q n'est pas S, il s'ensuit que P n'est pas S.

Contraste : étant donné que le sujet P est *différent* du sujet Q en ce qui concerne le prédicat R2, et que Q n'est pas S, il s'ensuit que P est S.

Troisième composé : humeurs prédicales positives.

Comparaison : étant donné que le prédicat P est similaire au prédicat Q par rapport au sujet R1, et que S est Q, il s'ensuit que S est P.

Contraste : étant donné que le prédicat P *est* similaire au prédicat Q par rapport au sujet R2, et que S est Q, il s'ensuit que S n'est pas P.

Quatrième composé : les modes prédicatifs négatifs.

Comparaison : étant donné que le prédicat P est similaire au prédicat Q par rapport au sujet R1, et que S n'est pas Q, il s'ensuit que S n'est pas P.

Contraste : étant donné que le prédicat P est *différent* du prédicat Q par rapport au sujet R2, et que S n'est pas Q, il s'ensuit que S est P.

On constate ici qu'en se référant à différents aspects de P et Q, à savoir R1 et R2, on peut aboutir à des conclusions contradictoires, et donc finalement à aucune conclusion. Notons que la prémisse mineure est identique dans les deux cas, que les deux prémisses majeures ne sont pas formellement contradictoires (puisque leurs moyens termes diffèrent) et que les deux formes d'argument sont également valides. Pourtant, les conclusions sont contradictoires ! Ce paradoxe est, bien sûr, rendu possible par le fait que le raisonnement analogique n'est pas purement déductif, mais en partie inductif. Ses conclusions sont suggestives, non décisives.

Certes, dans certains cas, il est possible de résoudre la contradiction en réfutant l'analogie (c'est-à-dire la similitude ou la dissemblance) invoquée dans l'argument ou le contre-argument, voire les deux ; mais cela n'est évidemment pas toujours possible. Parfois, même après avoir constaté la faiblesse d'une analogie relative à un moyen terme, on peut encore proposer la même analogie relative à un autre moyen terme qui soutient plus fortement la conclusion supposée ; auquel cas, le problème persiste.

Comme face à toute contradiction, il nous incombe évidemment de vérifier scrupuleusement nos prémisses et d'en assurer la crédibilité. De toute évidence, si certaines analogies ne résistent pas à la critique et finissent par s'effondrer, ou du moins demeurent non concluantes, d'autres, en revanche, se maintiennent aisément, faisant preuve d'une crédibilité objective. Ainsi, dans notre quête du savoir, il est inévitable d'être confrontés à de tels dilemmes.

Un cas particulier d'analogie conflictuelle se présente lorsque R1=R2, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a qu'un seul terme moyen R. Dans ce cas, les deux prémisses principales des quatre composés mentionnés ci-dessus sont contradictoires, et les arguments de comparaison et de contraste ne peuvent être simultanément valides. De même, si R1 ou R2 implique l'autre, mais pas l'inverse, alors les deux prémisses principales sont contraires [15], et les arguments contradictoires ne peuvent être simultanément valides.

En tout état de cause, il convient de souligner que *deux choses ne sont jamais identiques en tous points* , sinon elles n'en formeraient qu'une ; et *deux choses ne sont jamais différentes en tous*

[15] Cela se démontre aisément. Si R1 implique R2, alors les deux prémisses majeures sont incompatibles par R2 ; si R2 implique R1, alors elles sont incompatibles par R1. Or, comme les deux cas sont possibles, aucun n'est nécessaire ; les deux prémisses majeures sont donc simplement contraires, et non contradictoires.

points , sinon elles n'appartiendraient pas au même univers. Cela signifie que les arguments composés énumérés ci-dessus s'appliquent à toute chose, et que la difficulté de distinguer les similitudes et les différences significatives des différences mineures est inévitable. Il s'ensuit que nous évaluons constamment, d'une manière ou d'une autre, dans chaque contexte, quelles similitudes et différences sont les plus significatives.

Cette idée suggère que, idéalement, pour deux éléments quelconques (les sujets ou prédicats P et Q), il faudrait systématiquement identifier et répertorier tous les points communs et les différences (c'est-à-dire les termes moyens R1, R2, etc.). On vérifierait ensuite, pour chaque terme moyen considéré, la relation entre les termes mineur et majeur (P et Q) et le terme subordonné S. Si la relation de S à Q est connue mais pas celle avec P, on déduirait cette dernière de la première, comme indiqué précédemment. Si la relation de S à P est connue mais pas celle avec Q, on déduirait cette dernière de la première de la même manière.

Au terme de ce processus de recherche systématique, nous aurions une idée de la fréquence à laquelle la conclusion est positive plutôt que négative, ou inversement. Bien entendu, une telle *énumération exhaustive* , bien qu'idéale et théoriquement concevable, est généralement impossible en pratique. Il existe en effet trop de similitudes et de différences entre deux éléments quelconques. En pratique, nous étudions et prenons en compte les relations entre les choses au fur et à mesure qu'elles attirent notre attention. Nos connaissances évoluent progressivement à mesure que notre expérience (qu'elle soit acquise par observation passive ou par expérimentation active) s'accroît et que nos intuitions théoriques à ce sujet se complexifient et se précisent. Avec le temps, notre perception de la conclusion la plus pertinente peut donc évoluer.

6. Arguments analogiques fondés sur les statistiques

La question difficile à laquelle nous devons tenter de répondre est la suivante : comment déterminer lequel des deux arguments opposés est le plus convaincant ? Je soupçonne que, dans la pratique courante, *l'intuition* joue un rôle prépondérant : notre perception du facteur commun, R1 ou R2 (ou d'autres encore), est le plus « significatif » dans le contexte considéré. Une manière plus formelle d'y répondre consiste toutefois à multiplier le nombre de comparaisons et de contrastes (sans se limiter à deux termes moyens), puis à fonder notre conclusion finale sur l'argument le plus probant. Il s'agit d'une méthode statistique.

Le principe serait le suivant : si deux éléments (P et Q) se ressemblent à de nombreuses reprises (collectivement, R1) et diffèrent à de nombreuses reprises (collectivement, R2), et que leurs similitudes sont plus fréquentes que leurs différences, alors on peut supposer qu'un sujet ou un prédicat (S) associé à l'un (par exemple, Q) se rapporte probablement aussi à l'autre (P) – le degré de probabilité étant déterminé par le rapport entre similitude et dissemblance. Si la prémisse majeure est qu'ils sont plus souvent différents que semblables, alors la probabilité penche plutôt en faveur de la conclusion contraire à la prémisse mineure.

La justification de ce raisonnement statistique repose sur la généralisation : une relation vérifiée dans la majorité des cas *connus* peut, par extrapolation, être supposée vérifiée dans la plupart des cas *inconnus* ; inversement, si la relation n'est vérifiée que dans une minorité de cas connus, rien ne permet de penser qu'elle le sera dans d'autres cas inconnus. Certes, il n'y a pas de certitude, seulement une probabilité ; mais la justification est là : la conclusion est plus probable que l'inverse. Plus la probabilité est grande, plus notre conclusion est fiable.

Nous pouvons ainsi proposer les quatre modes suivants de ce que l'on peut qualifier d' argumentation analogique *fondée sur les statistiques* . Ces formes d'argumentation sont clairement

plus complètes sur le plan logique que les formes initialement proposées, car elles traitent consciemment la question des analogies contradictoires. Notons que, par convention, j'ai placé le terme mineur dans la prémisse mineure et le terme majeur dans la conclusion, bien que j'aurais tout aussi bien pu opter pour l'ordre inverse ; ce choix a été fait uniquement pour faciliter la mémorisation. Dans l'argumentation sujetle, le terme majeur P est le sujet de la conclusion et le terme secondaire S est le prédicat ; tandis que dans l'argumentation prédicate, S est le sujet de la conclusion et P est le prédicat. Dans l'argumentation positive, la conclusion a la même polarité que la prémisse mineure ; tandis que dans l'argumentation négative, la conclusion a la polarité opposée à celle de la prémisse mineure.

Argument analogique subjectif positif :

> Étant donné que le sujet P est semblable au sujet Q à l'égard de *considérablement* Étant donné que le sujet P diffère du sujet Q par rapport à *un nombre relativement restreint* de prédicats (collectivement, R1), et que Q est S (un nouveau prédicat), il s'ensuit que P est probablement S également. En effet, étant donné que le sujet P est *différent* du sujet Q par rapport à *un nombre relativement restreint* de prédicats (collectivement, R2), et que Q est S, il ne s'ensuit *pas* que P ne soit probablement pas S. Conclusion : P est probablement S.

Argument analogique subjectif négatif :

> Étant donné que le sujet P est *très* différent du sujet Q, il est *considérable* Étant donné que le sujet P est semblable au sujet Q pour un nombre relativement restreint de prédicats (collectivement, R1), et que Q est S (un nouveau prédicat), il s'ensuit que P n'est probablement pas S. En effet, étant donné que le sujet P est semblable au sujet Q pour *un nombre relativement restreint* de prédicats (collectivement, R2), et que Q est S, il ne s'ensuit *pas* que P soit probablement S. Conclusion : P n'est probablement pas S.

Argument analogique prédicat positif :

> Étant donné que le prédicat P est semblable au prédicat Q par rapport à *considérablement* Étant donné que le prédicat P est *différent du prédicat Q pour un nombre relativement restreint* de sujets (collectivement, R1), et que S est Q (un nouveau sujet), il s'ensuit que S est probablement P également. En effet, étant donné que le prédicat P est différent du prédicat Q pour *un nombre relativement restreint* de sujets (collectivement, R2), et que S est Q, il ne s'ensuit *pas* que S n'est probablement pas P. Conclusion : S est probablement P.

Argument analogique prédicat négatif :

> Étant donné que le prédicat P est *différent* du prédicat Q par rapport à *considérablement* Étant donné que le prédicat P est semblable au prédicat Q pour un nombre relativement restreint de sujets (collectivement, R1), et que S est Q (un nouveau sujet), il s'ensuit que S n'est probablement pas P. En effet, étant donné que le prédicat P est semblable au prédicat Q pour un *nombre relativement restreint* de sujets (collectivement, R2), et que S est Q, il ne s'ensuit *pas* que S soit probablement P. Conclusion : S n'est probablement pas P.

Les termes moyens R1 et R2 sont ici désignés comme « collectifs », chacun représentant un grand nombre de termes moyens non spécifiés auxquels s'applique la proposition énoncée. Au mode sujet, ces termes moyens sont des prédicats des prémisses majeures ; au mode prédicat, ils sont des sujets. De toute évidence, si les expressions « un nombre considérable » et « un nombre relativement faible », appliquées aux sujets ou prédicats moyens (les R), peuvent être quantifiées plus précisément, et si le nombre le plus élevé augmente tandis que le nombre le plus faible diminue, les probabilités des conclusions augmentent.

Il va sans dire que toutes les conclusions problématiques auxquelles nous parvenons ici sont inductives, c'est-à-dire qu'elles ne sont valides que jusqu'à ce que de nouvelles données empiriques, des déductions ou des probabilités plus fortes les contredisent. Ce ne sont pas des résultats définitifs et figés, mais les meilleurs résultats disponibles dans le contexte donné.

7. Une illustration scientifique

Il va sans dire que l'analogie est très souvent utilisée dans la pensée quotidienne, et par conséquent (idéalement, avec plus de rigueur) dans la pensée scientifique. Toute conceptualisation (et donc, en fin de compte, toute connaissance) repose, bien sûr, sur l'analogie, puisqu'il nous faut prendre conscience des similitudes et des différences apparentes entre les choses afin de décider de les classer ensemble ou séparément.

J'ai trouvé une illustration scientifique du raisonnement analogique dans un livre de paléontologie récemment paru [16], que j'avais acheté par hasard et que j'avais commencé à lire (sans autre but que le plaisir) au moment même où je développais les réflexions précédentes sur l'analogie. Il est intéressant d'examiner cette illustration en détail (sans s'attarder sur les aspects paléontologiques) afin d'en tirer des enseignements logiques.

On nous explique ici que le comportement de chasse des dinosaures, par exemple, est déduit d'autres caractéristiques connues de ces animaux, en se référant à des « analogues modernes » choisis non pas au hasard parmi d'autres prédateurs, comme les loups ou les requins, mais par « **comparaison** ». Cette méthode consiste à comparer plus précisément les dinosaures à leurs *proches parents actuels* dans l'arbre phylogénétique, à savoir les oiseaux et les crocodiles. Le fondement de l'analogie entre « proches parents » est, de toute évidence, qu'ils sont déjà connus (ou même simplement supposés à ce stade) partager de nombreuses caractéristiques *distinctives* . L'auteur explique :

> « Si les crocodiles *et* les oiseaux partagent certaines caractéristiques… alors les dinosaures les avaient aussi. On ne peut pas dire que les dinosaures avaient des plumes simplement parce que les oiseaux en ont – les crocodiles n'ont pas de plumes, donc les dinosaures ne sont pas exclus de cette catégorie en ce qui concerne cette caractéristique. »[17]

En formulant cet argument de manière plus formelle, nous obtenons ce qui suit :

> On sait que le sujet A (dinosaures) partage de nombreuses caractéristiques (termes intermédiaires, laissés tacites ici, par exemple des traits génétiques ou morphologiques) avec les sujets B (oiseaux) et C (crocodiles). Par conséquent, en ce qui concerne une caractéristique D (par exemple, un détail anatomique ou un comportement) : si B et C possèdent tous deux D, alors A possède probablement D aussi ; ou si B et C ne possèdent pas D, alors A ne possède probablement pas D non plus. Mais si B possède la caractéristique D alors que C ne la possède pas, ou si B ne possède pas la caractéristique D alors que C la possède, nous ne pouvons pas (avec la même certitude) prédire si A possède ou ne possède pas D.

---

[16] *Les dinosaures redécouverts : comment une révolution scientifique réécrit l'histoire.* Par Michael J. Benton (Londres : Thames & Hudson, 2019-2020).

[17] Voir pp. 16-17. Le raisonnement par parenthèses a été proposé pour la première fois par Larry Witmer en 1995. Le recours à « l'analogie avec les formes vivantes » (p. 189) pour interpréter les aspects des formes fossiles était une méthode établie bien avant cela, bien sûr.

Il ne s'agit là, bien sûr, que d'un raisonnement probable, car il reste concevable, et peut même arriver occasionnellement, que A diffère, concernant D, des indications *suggérées par* B et C. Il demeure vrai que A peut posséder une caractéristique unique et nouvelle D, tandis que B et C en sont dépourvus ; ou que A peut être distinctement dépourvu de D, tandis que B et C le possèdent ; ou que A et B peuvent tous deux posséder D, tandis que C en est dépourvu ; ou que A et B peuvent tous deux être dépourvus de D, tandis que C le possède ; et ainsi de suite. Néanmoins, la méthode de regroupement proposée nous fournit une orientation, grâce à la prémisse majeure selon laquelle A est déjà établi comme possédant de nombreuses caractéristiques distinctives (qui sont ici laissées implicites, mais qui constituent ensemble le moyen terme logiquement opérant) en commun avec B et C.

Il convient de noter que cet argument est de forme positive et subjective, avec A comme terme majeur, B et C comme deux termes mineurs, les propriétés non spécifiées qu'ils partagent comme termes moyens, et D comme terme subsidiaire. Ce qui n'est pas mentionné ici, c'est la multitude de différences entre A d'une part, et B et C d'autre part, bien que, n'étant pas identiques, ils présentent nécessairement de nombreuses différences. On peut le constater en reformulant l'argument plus explicitement sous la forme d'une analogie statistique classique :

> Étant donné que le sujet P (A, les dinosaures) est semblable au sujet Q (comprenant à la fois B et C, les oiseaux et les crocodiles) à un égard *considérablement* Étant donné que le sujet P diffère du sujet Q par rapport à un nombre relativement restreint de prédicats (collectivement, R1 – ici non spécifié), et que Q est S (un certain prédicat D), il s'ensuit que P est probablement S également. En effet, étant donné que le sujet P est différent du sujet Q par rapport à *un nombre relativement restreint de prédicats* (collectivement, R2 – ici non spécifié), et que Q est S, il ne s'ensuit *pas* que P ne soit probablement pas S. Conclusion : P est probablement S (c'est-à-dire que, dans notre exemple, A est probablement D).

De toute évidence, la seconde partie de l'argument composé présenté ci-dessus (c'est-à-dire le contre-argument négatif) a été *omise* dans l'exemple précédent, car on présume que les différences entre A et B et C, concernant un autre ensemble de termes intermédiaires (non spécifié), qui pourraient nous orienter vers une conclusion opposée, étaient *trop rares pour être significatives* . Le contre-argument est sans doute, au moins inconsciemment, pris en compte par les scientifiques dans la pratique, qui puisent dans leurs vastes connaissances individuelles et collectives. Par prudence, il est toutefois recommandé aux scientifiques de toujours examiner et évaluer consciemment la probabilité relative du contre-argument. Car, en réalité, les deux aspects de l'argument complet sont logiquement pertinents.

Il est évident que l'utilisation de deux termes mineurs (B et C), plutôt qu'un seul (B ou C seul), accroît la probabilité de la conclusion concernant A, qui nous est ainsi imposée de manière convergente, deux fois au lieu d'une seule. De plus, si les analogues B et C mènent à des conclusions divergentes (D et non D), des doutes subsistent quant à A. Comme déjà suggéré, les termes A, B et C devraient de préférence être étroitement liés, car cela augmente la probabilité du résultat. S'ils partagent une ou plusieurs caractéristiques, c'est bien ; mais s'ils partagent une ou plusieurs caractéristiques *distinctives* , c'est bien mieux, car cela les lie plus étroitement et augmente les chances (sans toutefois les garantir) qu'ils partagent également la caractéristique conclue (D).

Bien entendu, ce type de raisonnement composé peut être poussé plus loin en faisant intervenir plus de deux analogues modernes. *Plus il y a d'analogues, mieux c'est* , car cela (je le répète) augmente la probabilité de la conclusion. Autrement dit, si le sujet A est corrélé avec plusieurs

autres analogues (au lieu de seulement B et C) et que ces derniers possèdent également la propriété D, la probabilité que A soit aussi D augmente. C'est donc là une leçon importante que nous pouvons tirer de la technique de l'encadrement : la probabilité de la conclusion peut être accrue en se référant non seulement à un plus grand nombre de termes moyens (comme mentionné précédemment), mais aussi à un plus grand nombre de termes mineurs.

En ce qui concerne l'évaluation des probabilités, il ne s'agit pas ici de vaines paroles. Certes, dans le langage courant, les probabilités sont très approximativement « estimées » à partir de l'expérience personnelle, de la mémoire, voire de biais, et les avis divergent souvent quant à leur sens et leur ordre de grandeur. Mais dans le discours scientifique, la question est prise beaucoup plus au sérieux, et des efforts et des ressources considérables sont investis pour déterminer les probabilités avec la plus grande précision possible. Les scientifiques contemporains [18]utilisent un large éventail de techniques d'observation et d'expérimentation toujours plus sophistiquées, des outils technologiques et des instruments de mesure remarquables, des méthodes mathématiques et informatiques ingénieuses, ainsi que des ordinateurs extrêmement puissants, pour obtenir les données recherchées. Leur crédibilité et leur réputation professionnelles reposent sur leur rigueur. Il en résulte une certitude qui augmente avec le temps, parfois de façon exponentielle.

Les chercheurs modernes sont admirables par le soin et les efforts qu'ils déploient pour parvenir à leurs conclusions. L'ouvrage sur les dinosaures que nous avons mentionné en est une parfaite illustration [19]. En l'an 2000, quelque 500 espèces de dinosaures avaient été découvertes et décrites dans le monde. Les scientifiques souhaitaient les classer les unes par rapport aux autres, au sein d'un arbre phylogénétique complet, avec la plus grande précision possible. Ils ont collecté, fusionné et compilé toutes les informations connues issues de centaines d'articles publiés ; et, grâce à des logiciels complexes et à des ordinateurs puissants, ils sont parvenus à déterminer les classifications statistiquement les plus probables pour des centaines d'espèces connues. Plus récemment, ils ont entrepris de réexaminer les spécimens conservés dans les musées et les universités du monde entier, en recherchant la présence ou l' absence de 457 caractères anatomiques pour chaque spécimen, afin d'obtenir un arbre phylogénétique encore plus complet et plus précis.

De toute évidence, un tel arbre facilite notamment le regroupement par parenthèses. Il s'agit d'un répertoire visuel concis d'un grand nombre de comparaisons et de contrastes.

Il convient également de mentionner, à titre d'illustration de l'utilisation de l'analogie dans un contexte scientifique, **les applications médicales du raisonnement analogique** . Lors d'une consultation médicale, le médecin nous examine de diverses manières, peut diagnostiquer un problème de santé, prescrire des mesures préventives ou curatives et établir un pronostic. Tout cela implique différents types de raisonnement, notamment causal et analogique. Voici le type de raisonnement auquel le médecin peut se livrer :

> Diagnostic : Les symptômes a, b, c, observés chez ce patient ressemblent à ceux d'autres personnes chez qui on a diagnostiqué telle ou telle maladie ; par conséquent, mon patient est susceptible d'avoir ou d'être atteint de la même maladie.

---

[18] Comme les paléontologues cités dans l'ouvrage de référence.

[19] Pages 76-77, 82-83.

Prévention/guérison : Des essais cliniques et une pratique courante ont démontré l'efficacité de tel ou tel traitement médical pour prévenir ou combattre telle ou telle maladie ; par conséquent, mon patient bénéficiera probablement d'un traitement similaire.

Pronostic : Si le patient ne suit pas ce traitement, son état risque de se détériorer de diverses manières ; mais s'il prend soin de ses besoins médicaux comme je le prescris, son état s'améliorera probablement à divers égards.

Le raisonnement diagnostique repose en grande partie sur la logique causale ; mais il fait également appel à une certaine logique analogique, dans la mesure où l'on compare les symptômes observés chez le patient à une liste de symptômes connus des professionnels de santé grâce à une recherche et une expérience approfondies. Les symptômes peuvent être observés à l'œil nu par le médecin, ressentis et rapportés par le patient, ou identifiés par divers examens médicaux utilisant des outils simples ou des technologies complexes.

Il est évident que différentes maladies peuvent présenter des symptômes similaires. On confirme l'identification de la maladie en se référant à un nombre croissant de symptômes, idéalement à une liste exhaustive. Pour identifier avec certitude la maladie en cause, il est nécessaire de trouver un ensemble spécifique de symptômes. Si un ou plusieurs symptômes essentiels (c'est-à-dire nécessaires, *sine qua non*) d'une maladie sont absents, alors cette maladie peut être éliminée de la liste des maladies possibles correspondant aux symptômes observés.

Un raisonnement similaire est utilisé pour décider des mesures préventives et curatives, qui peuvent inclure non seulement des médicaments et des interventions chirurgicales, mais aussi des recommandations en matière de mode de vie et d'environnement, de nutrition, d'exercice physique, de physiothérapie, etc. ; et pour établir un pronostic, qui peut être positif ou négatif, et présenter différents degrés de probabilité.

8. Recours à l'analogie dans l'élaboration et l'application du droit

Le raisonnement analogique est courant non seulement dans la pensée et le discours quotidiens de tous, et dans des contextes plus scientifiques, mais il est également très répandu dans le domaine juridique. C'est un instrument de développement et d'application du droit utilisé dans tous les systèmes juridiques. On en trouve aisément des exemples dans les systèmes anciens (comme les systèmes grec, romain ou talmudique), médiévaux (comme les systèmes chrétien, islamique ou rabbinique) et modernes (comme les systèmes britannique, américain ou français). Que le système politique concerné soit essentiellement dictatorial (comme en Russie ou en Chine aujourd'hui [20]) ou essentiellement libre et démocratique (comme dans les pays occidentaux actuels), le raisonnement par analogie est fréquent chez les législateurs et les juges.

Les législateurs ont pour objectif d'adopter de nouvelles lois, créant ainsi le « droit statutaire », tandis que les juges visent en principe à appliquer les lois que ces derniers leur transmettent. Toutefois, en établissant des précédents contraignants, les tribunaux amplifient de fait le droit, produisant ainsi la « jurisprudence », et de plus, certaines cours suprêmes étendent ce pouvoir d'interprétation bien au-delà de l'intention initiale manifeste de la législation et font preuve d'une grande « créativité ».

---

[20] Pour donner un exemple, Richard Pipes dans *Russia Under the Bolshevik Regime* (Knopf, New York, 1993) écrit (p. 402) à propos de l'article 10 du Code pénal : « Le principe d'« analogie » a permis d'inculper des citoyens pour des crimes non directement définis mais de nature similaire. »

Le raisonnement analogique contribue à maintenir une certaine cohérence et uniformité dans le droit. Si l'on ignorait les analogies et les disanalogies, un système juridique pourrait se composer d'un ensemble disparate de lois relativement contradictoires, permettant ainsi aux juges de prononcer arbitrairement des jugements indulgents ou sévères, au gré de leurs préjugés politiques ou personnels, voire de leur humeur du moment. Une telle législation *à la carte* est manifestement contraire à la justice.

L'argument par analogie peut être utilisé de plusieurs manières dans un contexte juridique : (a) formuler de nouvelles lois à partir de principes éthiques ou politiques généraux[21] ; (b) déduire des lois spécifiques des principes constitutionnels ; (c) créer de nouvelles lois par imitation de lois existantes applicables à des situations comparables ; (d) plaider en faveur de l'application d'une loi existante à un cas particulier ; (e) recourir à la jurisprudence, en examinant des cas antérieurs similaires et en proposant une décision analogue ; ou (f) combiner ces méthodes. Pour chacune d'elles, ou pour une combinaison de celles-ci, un argument par analogie peut être construit, à condition de percevoir (et de préférence d'expliciter) une similitude significative entre les situations source et cible. L'argument se présenterait alors comme suit (sujet positif, comparaison) :

> Étant donné que [prémisse majeure] la situation considérée (= terme majeur, P) *ressemble à* la situation envisagée par tels et tels principes éthiques ou politiques généraux (a), ou directives constitutionnelles (b), ou lois existantes (c, d), ou précédents juridiques (e) (= terme mineur, Q), en ce qui concerne ceci et cela (= terme moyen, R),
>
> et [prémisse mineure] cette source (Q) prescrit une ligne de conduite légale [22](= terme subsidiaire, S),
>
> il s'ensuit par analogie que [conclusion] pour la situation cible (P), nous devrions établir ou appliquer une ligne de conduite juridique similaire (S).

Il va sans dire que, si l'analogie peut paraître convaincante *à première vue* , elle pourrait être contestée de manière crédible ; en effet, un tel argument n'est jamais logiquement décisif, mais tout au plus indicatif. On pourrait faire valoir que P ne ressemble pas suffisamment à Q ou à R sur des points significatifs, ou que, bien que comparable à R, il diffère sensiblement sur certains autres points (un autre moyen terme), et que, par conséquent, formuler pour P une loi ou un jugement S similaire à celui précédemment établi pour Q n'est pas judicieux. Un tel contre-argument peut également être formulé de manière classique, comme suit (sujet négatif, opposition) :

> Étant donné que la situation considérée (P) *ne* ressemble pas à la situation envisagée par tels principes éthiques généraux (a), ou directives constitutionnelles (b), ou lois existantes (c, d), ou précédents juridiques (e) (Q), en ce qui concerne ceci et cela (R), ou en ce qui concerne certains autres facteurs, et que cette source (Q) prescrit une ligne de conduite juridique (S), il s'ensuit par disanalogie que pour la situation cible (P), nous ne devrions *pas* établir ou appliquer une ligne de conduite juridique similaire (S).

Il ne faut pas confondre l'argument par analogie avec l'argument fortiori, plus complexe (voir mon ouvrage **A Fortiori Logic** pour une analyse approfondie de ce type d'argument [23]). À ce stade, il

---

[21] Par exemple, on peut avancer que, puisqu'un homme possède un droit naturel à la vie et à la liberté, il ne peut être exécuté ou emprisonné arbitrairement (mais seulement, le cas échéant, dans des conditions spécifiques, c'est-à-dire suite à un comportement criminel avéré et punissable par la loi, et après une procédure régulière). La législation vise à donner une expression concrète et pratique à ce principe philosophique abstrait.

[22] Par exemple, un verdict ou une sanction appropriée.

[23] Voir la section 4 du présent ouvrage pour des comparaisons et des contrastes entre les deux formes d'argumentation.

conviendrait bien sûr de proposer de nombreux exemples tirés de systèmes juridiques variés, tant sur le plan historique que géographique [24]. Je me contenterai toutefois de présenter un exemple talmudique, que je trouve intellectuellement intéressant et stimulant en raison de la complexité du raisonnement qu'il implique. Le lecteur gagnerait à le lire attentivement, même s'il est indifférent au contenu talmudique, car cet exercice exigeant permettra d'affiner et de perfectionner considérablement son raisonnement logique.

9. Une illustration talmudique

Nous allons maintenant examiner une illustration talmudique du type de raisonnement analogique plus complexe que nous avons introduit précédemment, en nous référant à une discussion tirée du traité du Talmud de Babylone. *Baba Kama* , pp. 20a-21a. Mon attention a été attirée sur ce long *passage* (sugya) par R. Louis Jacobs, qui en présente une analyse littéraire détaillée dans l'un de ses ouvrages [25]. Je ne présente ici qu'une petite partie de cette discussion, et ce, aussi brièvement que possible, car je ne m'intéresse pas vraiment à la question juridique spécifique abordée, mais souhaite simplement illustrer et évaluer l'usage de l'analogie dans le discours halakhique du Talmud. Mon exposé se fonde sur la traduction anglaise du Talmud par Soncino [26]ainsi que sur l'interprétation de Jacobs ; mais toutes les analyses logiques et les éventuelles remarques critiques sont entièrement de mon cru.

Il ressort de ce long exemple que le raisonnement analogique joue un rôle prépondérant dans le raisonnement talmudique (et plus tard rabbinique). On y apprend que, lorsqu'ils souhaitent établir une nouvelle règle juridique, les rabbins ont recours à diverses analogies tirées de la Mishna (ou, dans d'autres contextes, de textes bibliques ou d'autres textes traditionnels servant de preuves, voire, en dernier recours, d'avis faisant autorité de juges rabbiniques [27]), comme fondement possible de leur proposition. C'est là que se pose la question des analogies divergentes, voire contradictoires. La question est la suivante : parmi un ensemble d'analogies proposées, laquelle est la plus pertinente, celle qu'il convient de privilégier ? La difficulté, ici, contrairement aux contextes plus scientifiques, réside dans l'évaluation de la pertinence relative d'analogies contradictoires.

La question centrale posée par notre *sygya* est la suivante. Un certain rabbin, R. Hisda, se demande si « *celui qui occupe les locaux de son voisin à son insu doit payer un loyer ou non* ». Par souci de

---

[24] Le lecteur pourra , je suppose, facilement trouver de nombreux exemples de ce genre sur des sites web juridiques ou dans les bibliothèques.

[25] *Structure et forme dans le Talmud babylonien* (Cambridge : Cambridge UP, 1991). Voir chapitre 5 (p. 56-64). C'est en effet à la lecture de cet essai que j'ai pris conscience de l'insuffisance de ma présentation de l'argumentation analogique dans **A Fortiori Logic** , ce qui m'a incité à rédiger le présent essai, plus approfondi. L'analyse de Jacobs vise à montrer comment le Talmud rassemble et organise les informations et les arguments provenant de différentes sources et époques pour former un ensemble littéraire instructif ; il ne se contente pas de rapporter les discussions de manière aléatoire ou chronologique, mais les organise délibérément selon une progression apparemment logique. Mon objectif est tout autre : il s'agit d'étudier le discours logique employé.

[26] *Talmud babylonien de Soncino* . Éd. Rabbi Dr. I. Epstein. Londres : Soncino, 1952. Le texte intégral est disponible sur Halakhah.com. Les commentaires explicatifs entre crochets y figurent également.

[27] Dans certains cas, même au sein de cette *sugya* , ils semblent s'appuyer uniquement sur l'autorité supérieure d'un expert. Il s'agit là, bien sûr, d'un argument *ad hominem* , malgré ses intentions bienveillantes. Les autorités mentionnées sont ainsi considérées car elles sont perçues comme les dépositaires des traditions orales transmises depuis l'époque de Moïse. Cependant, il est indéniable qu'elles sont souvent en désaccord. Le commentaire traditionnel sur ce fait affirme qu'elles ont néanmoins (d'une certaine manière) raison.

concision et de clarté, j'appellerai ici l'occupant « le squatteur » et le propriétaire des lieux « le bailleur ». La Guemara [28]apporte l'éclaircissement suivant sur ce point :

> « Mais dans quelles circonstances ? On peut difficilement supposer que les locaux n'étaient pas à louer [et seraient de toute façon restés vacants], et que celui qui les occupait n'avait pas l'habitude de louer des locaux [car il avait des amis prêts à l'héberger gratuitement], car [quelle responsabilité pourrait-il y avoir dans un cas où] le défendeur n'a tiré aucun profit et le demandeur aucun préjudice ? Si, en revanche, les locaux étaient à louer et que c'était quelqu'un qui avait l'habitude de louer des locaux, [pourquoi aucune responsabilité ne serait-elle engagée puisque] le défendeur a tiré un profit et le demandeur un préjudice ? — Non ; le problème se pose dans le cas où les locaux n'étaient pas à louer, mais où il avait l'habitude de louer des locaux. »

On constate donc que, dans le cas présent, le squatteur tire profit de la situation (puisqu'il n'avait nulle part où loger gratuitement), tandis que le propriétaire ne subit aucune perte (puisqu'il a laissé les lieux vacants à ce moment-là, même s'il cherchait habituellement à les louer). En hébreu, on parle alors de « *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* » (« celui-ci profite et celui-là ne subit aucune perte »). Par la suite, le propriétaire pourrait dire au squatteur : « Puisque vous avez tiré profit de la situation [car sinon vous auriez dû louer les lieux], vous devez payer un loyer en conséquence », ce à quoi le squatteur pourrait refuser de payer, arguant : « Quel préjudice vous ai-je causé [puisque vos locaux n'étaient de toute façon pas à louer] ? »

La réponse à cette question s'appuie sur l'examen des décisions de justice rendues dans des contextes similaires impliquant un protagoniste/défendeur (comme le squatteur) qui tire profit d'un avantage et un antagoniste/demandeur (comme le propriétaire) qui ne subit aucun préjudice, soit une *situation comparable* . Si, dans une telle situation, la décision a conclu à l'obligation du protagoniste de verser une somme à l'antagoniste, on suppose que cette même obligation peut s'appliquer à notre cas (c'est-à-dire le cas susmentionné du propriétaire contre le squatteur). Si, dans une telle situation, la décision a conclu à l'absence d'obligation, alors cette dernière sera considérée comme la décision applicable dans notre cas. Le raisonnement analogique suivi ici est donc le suivant :

> De même que, dans le texte de preuve, où le protagoniste bénéficie et l'antagoniste ne subit aucune perte, la loi stipulait que le premier était obligé (ou non obligé, selon le cas) de verser une compensation au second ;
>
> De même, dans notre cas, où le protagoniste bénéficie et l'antagoniste ne subit aucune perte, la loi doit stipuler que le premier est obligé (ou non obligé, selon le cas) de verser une compensation au second.

Appelons ces deux phrases la source et la cible de l'analogie. Il est important de noter que les deux cas impliquent le scénario *« zeh neheneh ve-zeh lo-haser »* ; c'est ce qui les lie, leur point commun. Le premier paragraphe propose une hypothèse (la source) selon laquelle, dans un cas précédent impliquant ce scénario (l'antécédent), la décision était telle ou telle (le conséquent). Le second paragraphe formule une proposition similaire (la cible) pour le nouveau cas, en arguant que,

---

28 Le Talmud comprend la Mishna et la Guemara. Chaque passage de la Mishna est présenté textuellement, puis commenté par la Guemara, bien que d'autres sujets puissent également être abordés incidemment. Le terme « Guemara » désigne le ou les éditeurs anonymes qui ont compilé les discussions, liées d'une manière ou d'une autre à la Mishna en question, de divers rabbins nommés à différentes époques, en les organisant de façon cohérente, généralement avec un commentaire les reliant entre elles. D'autres commentateurs, tels que Rachi ou les Tosafot, peuvent intervenir longtemps après la Guemara, posant des questions ou clarifiant des points qui n'y sont pas explicitement traités. La Mishna est datée d'environ 200 apr. J.-C. et la Guemara d'environ 500 apr. J.-C.

puisqu'il a le même antécédent, on peut supposer qu'il a le même conséquent. Ainsi, une décision est proposée pour le nouveau cas. Il faut toutefois souligner que cette inférence est inductive, et non déductive ; il n'est pas logiquement inconcevable que la décision puisse différer dans les deux cas pour d'autres raisons, plus plausibles.

Nous pouvons reformuler cet argument dans le format standard de l'argument analogique (sujet positif) comme suit :

> Étant donné que notre cas (= terme majeur, P) est similaire au cas du texte de preuve (= terme mineur, Q) en ce qu'il implique le scénario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (= terme moyen, R), et que dans le cas du texte de preuve (Q) la loi était telle (obligation de payer ou non, selon le cas) (= terme subsidiaire, S), il s'ensuit que dans notre cas (P), la loi devrait également être telle (obligation de payer ou non, selon le cas) (S).

un exemple présumé de ce type d'argumentation analogique dans notre *sugya* . Un autre rabbin, Rami bar Hama, affirme que la solution au problème posé par R. Hisda se trouve dans la Mishna *Baba Kama* 2:2, qui se lit comme suit[29] :

> « Dans quel cas s'applique cette règle selon laquelle on doit payer la valeur totale de la nourriture consommée par l'animal ? C'est le cas lorsque l'animal a mangé sur la propriété de la personne lésée ; mais si l'animal a mangé sur la voie publique, son propriétaire est exonéré de toute responsabilité. Et même si l'animal a mangé sur la voie publique, s'il en tire un bénéfice, le propriétaire doit payer ce bénéfice, mais pas le coût total de la nourriture. »

Ce passage de la Mishna comprend trois phrases. La première fait référence à une loi donnée dans Exode 22:4. Ce passage de la Torah stipule que « Si un homme laisse paître un champ ou une vigne, et qu'il laisse son animal en liberté, et que celui-ci broute dans le champ d'autrui, il devra restituer la meilleure partie de son propre champ et de sa propre vigne. » [30]La deuxième phrase de notre Mishna est déduite de la première par une lecture *indirecte* (davka), signifiant que la responsabilité n'existe *que si* l'animal en liberté broute illicitement sur un terrain privé ; on en déduit que si le problème survient sur le domaine public, il n'y a pas de responsabilité (bien que, logiquement, une responsabilité partielle soit également possible). Il est important de noter qu'il s'agit d'une décision de la Mishna fondée sur une déduction ; ce n'est pas un passage explicite de la Torah.

Le raisonnement par *davka* est toujours le même : si le texte de preuve mentionne spécifiquement le cas X (« dans le domaine d'autrui », dans le contexte présent) et ne mentionne pas explicitement d'autres cas (c'est-à-dire non-X), on suppose que l'intention de cette omission était *d'exclure* non-X (à savoir, ici, le domaine public). Il s'agit d'un raisonnement courant dans la logique talmudique et rabbinique. Il est important de noter que le raisonnement *par davka* est inductif et non déductif, car il est logiquement concevable (bien que ce ne soit pas le cas ici) qu'un autre texte incluant non-X aurait pu être trouvé sans que cela n'implique de contradiction (c'est-à-dire qu'un autre passage de la Torah aurait très bien pu préciser que, même dans le domaine public, la responsabilité est engagée).

En effet, même si aucun passage de la Torah ne fournit explicitement l'information manquante, il ne s'ensuit pas que l'inférence *par davka* soit inévitable et certaine. Un raisonnement inverse est possible, et même parfois pratiqué : on l'appelle *lav davka* (pas seulement ainsi). Dans le contexte

---

[29] Je cite ici les trois phrases de la Mishna qui nous intéressent, en utilisant la traduction de Sefaria.org car elle est plus claire que celle donnée dans l'édition Soncino.

[30] Traduction tirée de Mechon-mamre.org.

présent, on aurait pu par exemple [31]avancer que si la Torah ne mentionne pas un animal mangeant de la nourriture dans le domaine public, c'est parce qu'elle considérait comme évident que, dans ce cas, le propriétaire de l'animal était tenu de verser une indemnisation complète au propriétaire de la nourriture. Autrement dit, selon cet argument, la Torah n'a mentionné le cas d' un animal mangeant de la nourriture dans le domaine privé, nécessitant une indemnisation complète, que parce qu'elle estimait que cela n'était pas si évident. Dans cette perspective, tout ce qui est laissé sans surveillance dans le domaine public est « manifestement » protégé par la loi, tandis que dans le domaine privé, on peut s'attendre à ce que le propriétaire protège tous les objets qui s'y trouvent, par exemple par une clôture ou un chien de garde ; et la Torah affirme : « Non, même dans le domaine privé, la loi doit protéger les objets sans surveillance. » Un tel raisonnement est tout à fait concevable. Le raisonnement *davka* n'est donc pas déductif, mais simplement inductif. Il en va de même, bien sûr, pour le raisonnement *lav davka* .

La deuxième phrase de notre Mishna nous apprend donc que si un animal domestique mange illicitement de la nourriture laissée sans surveillance dans un lieu public, son propriétaire n'est pas tenu de dédommager le propriétaire de la nourriture. La troisième phrase nous apprend que le protagoniste (le propriétaire de l'animal) est néanmoins tenu de rembourser au contrevenant (le propriétaire de la nourriture) le coût qu'il *aurait engagé pour nourrir son animal* , c'est-à-dire la somme économisée grâce à l'alimentation illicite de son animal (vraisemblablement une somme bien moindre).[32]

Nous avons donc deux décisions de la Mishna qui semblent contradictoires au premier abord : la première stipule qu'il n'y a pas de responsabilité (mais cela signifie : pas la responsabilité totale inhérente à la sphère privée) ; la seconde stipule qu'il y a une certaine responsabilité (mais cela signifie : une responsabilité minimale équivalente au coût habituel de l'alimentation animale). Rami s'appuie sur cette dernière phrase pour étayer son argumentation. L'analogie, selon lui, est la suivante :

> De même que, dans Mishna *Baba Kama* 2:2, où le propriétaire de l'animal bénéficie et le propriétaire de la nourriture ne subit aucune perte (d'un point de vue *juridique* , car ce qu'il a en fait perdu l'a été dans le domaine public), la loi stipule que le premier est obligé de payer au second le coût minimal de l'alimentation (même s'il n'est pas tenu de verser une indemnisation complète) ;
>
> De même, dans l'affaire R. Hisda, où le squatteur tire profit (puisqu'il n'a disposé d'aucun autre lieu) et où le propriétaire ne subit aucune perte (puisqu'il se contentait de laisser les lieux vides), la loi devrait prévoir que le premier soit tenu de verser au second un loyer minimal (même s'il n'est pas tenu de verser une indemnisation complète).

Ou, pour le formuler sous forme standard (analogie subjective positive) :

> Étant donné que notre cas (P) est similaire au cas Mishna *Baba Kama* 2:2 (Q) en ce qu'il implique le scénario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (R), et que dans le cas Mishna (Q), la loi était que le protagoniste (propriétaire de l'animal) est obligé de payer à l'antagoniste (propriétaire de la nourriture) le montant de son bénéfice (S), il s'ensuit que dans notre cas

---

[31] Il va sans dire que je ne préconise pas ici l'utilisation du raisonnement *lav davka* dans le contexte présent. Je me contente d'illustrer la forme que prendrait une lecture *lav davka dans ce contexte. Je n'ai aucune intention de contester la lecture davka* sous-entendue dans la Mishna.

[32] Le fondement exact de cette décision supplémentaire de la Mishna n'est, à ma connaissance, ni explicitement énoncé ni immédiatement évident. Il pourrait s'agir simplement d'une décision rabbinique. Son fondement est peut-être clair pour les connaisseurs, mais je l'ignore .

> (P), la loi devrait également être que le protagoniste (squatteur) est obligé de payer à l'antagoniste (propriétaire) le montant de son bénéfice (S).

Comme nous le verrons, un tel argument peut être contré de diverses manières. Le contre-argument le plus évident serait le suivant (analogie subjective positive avec une prémisse majeure négative) :

> Étant donné que notre cas (P) n'est *pas* similaire au cas du texte de preuve (Q) en ce qu'il implique le scénario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (R), et que dans le cas du texte de preuve (Q) la loi était telle (obligation de payer ou non, selon le cas) (S), il s'ensuit que dans notre cas (P) la loi ne devrait au contraire *pas* être telle (obligation de payer ou non, selon le cas) (c'est-à-dire *pas* -S).

En effet, dans le récit talmudique considéré, un troisième rabbin, Rava, rejette l'analogie proposée par Rami, arguant que « dans le cas de la Mishna, le défendeur a tiré un avantage et le plaignant une perte, tandis que dans le cas qui nous occupe, le défendeur a tiré un avantage mais le plaignant n'a subi aucune perte ». Ainsi, Rava soutient (dans un esprit plus *pragmatique* que Rami) que dans la Mishna, le propriétaire des aliments a, objectivement, subi une perte financière (la valeur réelle des aliments consommés moins la compensation moindre due par le propriétaire de l'animal), alors que dans le cas présent, le propriétaire n'a subi aucune perte (puisqu'il n'aurait, en réalité, pas perçu de loyer à cette époque si son logement n'avait pas été squatté).

Cela signifie que Rava n'est pas d'accord avec Rami sur le fait que le propriétaire a droit à une compensation de la part du squatteur. Rava a donc proposé le contre-argument suivant, formulé de manière classique :

> Étant donné que le cas présent (P) n'est *pas* similaire au cas Mishna *Baba Kama* 2:2 (Q) en ce qu'il implique le scénario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (R), et que dans le cas Mishna (Q), la loi était que le protagoniste (propriétaire de l'animal) est obligé de payer quelque chose à l'antagoniste (propriétaire de la nourriture) (S), il s'ensuit que dans notre cas (P), la loi devrait au contraire être que le protagoniste (squatteur) n'est *pas* obligé de payer quoi que ce soit à l'antagoniste (propriétaire) (*pas* -S).

Selon Rava, le scénario de la Mishna auquel il est fait référence est celui de *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* (« celui-ci bénéficie et celui-là *subit* une perte »), ce qui ne correspond pas au scénario supposé du cas présent, à savoir *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* . Comme nous l'avons vu précédemment, la Guemara stipule explicitement que dans un tel cas, c'est-à-dire lorsque le protagoniste bénéficie et l'antagoniste subit une perte, le premier doit effectivement verser une compensation au second. En effet, il est évident, selon elle, que si le squatteur n'avait pas d'autre logement et que le propriétaire souhaitait louer les lieux à ce moment-là, il est effectivement nécessaire de payer un loyer [33].

Remarquons que nous avons ici des exemples d'un argument positif (similitude entre les cas) et d'un contre-argument négatif (dissimilitude entre les cas). Nous avons donc apparemment, dans cette *sugya* , des exemples de deux modes liés de l'argument (analogie et dissemblance de la forme positive du sujet). Puisqu'ils impliquent le même moyen terme, leurs prémisses majeures sont contradictoires et ne peuvent être valides simultanément. Notons que Rami et Rava étaient contemporains ; ils appartenaient à la troisième génération d'Amoraïm (actifs vers 300 apr. J.-C.).

---

[33] La Guemara considère également que, dans le cas où « l'un ne retire aucun avantage et l'autre aucun préjudice », le premier n'est pas tenu de payer le second. Ce cas de figure n'est pas abordé dans la Guemara, mais (d'après le commentaire de Jacobs, note 3) il existe un commentaire des Tosafot à ce sujet. Une telle situation est concevable ; on pourrait par exemple l'appliquer au cas d'un vandale endommageant des locaux inoccupés.

À ce propos, il convient de noter que le Talmud prend la défense de Rami par la remarque suivante : « Rami ben Hama était d'avis que, d'une manière générale, les fruits laissés sur la voie publique étaient [plus ou moins] abandonnés par leur propriétaire [qui ne pouvait donc pas considérer l'animal qui les avait consommés comme la seule cause de la perte subie, et l'analogie était par conséquent pertinente]. » (À noter que les explications entre crochets dans l'édition Soncino atténuent quelque peu la position de la Guemara.)

La Guemara tente ici de « sauver » l'argument de Rami face à l'objection de Rava en affirmant que la nourriture laissée dans le domaine public était en réalité *« hefker »* , c'est-à-dire mentalement abandonnée par son propriétaire, de sorte que ce dernier ne pouvait imputer sa perte à l'animal. Dès lors, lorsque la Michna a statué que le propriétaire de l'animal devait payer une petite somme, il ne s'agissait pas tant d'une compensation pour une perte subie par le propriétaire de la nourriture (comme le prétendait Rava) que d'un paiement pour le bénéfice reçu par le propriétaire de l'animal. Dans cette perspective, le précédent de la Michna était donc bien un cas de *« zeh neheneh ve-zeh lo-haser »* (comme le soutenait Rami) et non un cas de *« zeh neheneh ve-zeh ken-haser »* (comme le prétendait Rava).

La Guemara projette ici (peut-être deux siècles plus tard) une pensée dans l'esprit de Rami qu'il n'a pas exprimée ouvertement, afin de lui faire croire qu'il avait anticipé l'objection de Rava et en avait tenu compte. Cependant, l'intervention de la Guemara s'avère peu convaincante. Jacobs, dans une note de bas de page (n° 6), nous informe d'une objection intéressante formulée par un tosafiste : selon Jacobs, « le Talmud ne peut signifier que le propriétaire a automatiquement et totalement abandonné la nourriture, car, si tel était le cas, il n'y aurait aucun paiement, la nourriture ne lui appartenant plus ». Cette observation neutralise de fait la tentative de la Guemara de réfuter le contre-argument de Rava.[34]

Ainsi, cette discussion supplémentaire s'avère être une digression quelque peu inutile. Nous nous retrouvons face à un argument de Rami et à un contre-argument de Rava, et il nous faut déterminer lequel des deux privilégier. Tous deux semblent convaincants, du moins en apparence, et il est difficile de trancher. Le Talmud n'est manifestement pas entièrement satisfait des arguments de Rami et de Rava, ni même de sa propre défense de Rami contre Rava, puisqu'il se met en quête d'autres arguments susceptibles de répondre plus efficacement à la question posée par Rabbi Hisda ; mais il n'en explique pas clairement les raisons.

remarques critiques suivantes me semblent pertinentes. Veuillez noter que je n'ai aucun intérêt halakhique à défendre. Je ne cherche pas à prouver que le Talmud, ni aucun rabbin qui y est mentionné, a raison ou tort. L'issue juridique de cette discussion m'importe peu, même si je m'intéresse bien sûr à la validité logique des arguments présentés. Mon principal objectif en examinant ce passage talmudique est d'en tirer des enseignements pour la logique formelle (et, comme on le verra, j'en ai effectivement tiré quelques-uns).

---

[34] Le propriétaire de l'animal n'aurait aucune raison de verser une quelconque somme au propriétaire de la nourriture si ce dernier n'en était plus propriétaire au moment où l'animal l'a consommée. Jacobs suggère que le sens pourrait être « non pas que le propriétaire de la nourriture l'ait abandonnée, mais que la Torah l'ait abandonnée en déclarant qu'il n'y a pas de *shen* [c'est-à-dire pas de responsabilité] dans le domaine public ». Cependant, je ne vois aucune différence significative entre l'abandon par la Torah et l'abandon par le propriétaire de la nourriture, puisque ce dernier découle naturellement du premier. Si le propriétaire de la nourriture a abandonné, c'est certainement parce qu'il savait que la Torah l'avait abandonnée ; s'il ne connaissait pas la Torah (ou plus précisément, l' inférence *davka* qui en découle), il n'aurait aucune raison de considérer son bien comme perdu dès l'instant où il l'a laissé sans surveillance – il supposerait naturellement, ou du moins espérerait, pouvoir le récupérer facilement à son retour (sinon, il ne l'aurait pas laissé sans surveillance). La neutralisation de l'argument de la Guemara qui en résulte demeure donc intacte.

Comme nous l'avons déjà montré dans notre analyse théorique des analogies conflictuelles, il n'existe pas de méthode formelle pour résoudre le conflit entre comparaison et contraste ; formellement, les deux thèses peuvent être justes. Il est nécessaire d'approfondir le problème et de chercher des raisons de privilégier l'une ou l'autre. Dans le discours analysé, on peut certainement relever un défaut potentiel : l'emploi variable, voire ambigu ou équivoque, des termes. Chacun des prédicats « bénéficie », « subit une perte », « est responsable », ainsi que leurs négations, bien que paraissant uniformes en apparence, est employé, au cours de cette discussion (et également dans les commentaires post-talmudiques qui la développent ultérieurement), de manière restrictive et sélective, que l'on peut qualifier de conventionnelle (voire subjective ou arbitraire).

Ainsi, le squatteur du récit de Rabbi Hisda est considéré par la Guemara comme ayant « tiré profit » des lieux uniquement si, lorsqu'il les occupait, il ne disposait d'aucun autre endroit où loger ; autrement dit, uniquement s'il avait besoin de l'endroit qu'il occupait. (Il va sans dire qu'un invité n'est pas un squatteur.) Objectivement, on pourrait toutefois soutenir que *le simple fait* que le squatteur ait volontairement occupé ce lieu implique qu'il considérait cet acte comme ayant une certaine valeur pour lui (sinon, il ne l'aurait pas fait). Dans ce cas, *tout* squat procure un certain avantage, et *aucun* scénario impliquant un squat ne saurait être véritablement considéré comme n'apportant aucun avantage au protagoniste. Il en va de même pour le propriétaire de l'animal (dans la Michna mentionnée) : dès l'instant où son animal s'est nourri, que ce soit dans un lieu privé ou public, il a objectivement (quoique fortuitement) tiré un certain avantage.

Là encore, la Guemara considère que le propriétaire a subi un préjudice uniquement s'il cherchait activement à louer son logement, ou du moins s'il le souhaitait. Autrement, s'il semblait se contenter de laisser le logement vacant, on considère qu'il n'a subi aucun préjudice. Cependant, on pourrait raisonnablement soutenir qu'il a subi un préjudice du *simple fait* que son bien a été utilisé à son insu et sans son autorisation, même s'il ne cherchait pas activement de locataire (il laissait peut-être le logement vacant au cas où sa belle-mère viendrait lui rendre visite). Dans ce cas, *toute* occupation illégale entraîne un préjudice, et *aucun* scénario d'occupation illégale ne saurait être véritablement exempt de préjudice pour la personne concernée. Le même raisonnement s'applique au propriétaire de la nourriture : dès l'instant où sa nourriture a été consommée, que ce soit dans un lieu privé ou public, il a objectivement subi un préjudice (même si la loi, qu'il s'agisse de la Torah ou de la Mishna, le nie généralement).

Partant de ce principe, c'est-à-dire en insistant sur *une terminologie uniforme* , les cas de la Mishna et de R. Hisda impliquent nécessairement le scénario « celui-ci bénéficie, celui-là subit une perte » – et Rami a tort de les considérer tous deux comme *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* ; tandis que Rava, bien qu'ayant partiellement raison de considérer le cas de la Mishna comme *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* , a partiellement tort de considérer le cas de R. Hisda comme *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* . Notons que c'est la Guemara qui interprète le squatteur comme bénéficiant *de manière restrictive* uniquement s'il n'avait aucun autre local à occuper, et le propriétaire comme subissant une perte *de manière restrictive* uniquement s'il espérait ou essayait de louer le lieu à ce moment-là. Mais comme les interprétations de la Gemara sont restrictives et qu'elles permettent d'autres scénarios possibles (notamment « aucun avantage pour l'un et aucune perte pour l'autre », et finalement « aucun avantage pour l'un et une perte pour l'autre »), elles ne plaident pas (comme je le fais ici) en faveur d'une terminologie uniforme.

Voilà pour le scénario initial (qui sert de base à l'analogie). Quant à l'obligation légale qui en découle (ou non), on observe également une variété d'interprétations. Dans la Mishna, suivant une lecture *littérale* (davka) d'Exode 22:4, le propriétaire de l'animal est exempté d'indemniser le propriétaire de la nourriture perdue. Toutefois, selon une autre décision de la Mishna, ce dernier est tenu de verser au premier la somme (probablement relativement faible) qu'il aurait dû débourser

pour nourrir son animal (si celui-ci ne s'était pas nourri illicitement avec la nourriture plus chère trouvée sans surveillance). Ainsi, le protagoniste est considéré, à proprement parler, comme « non responsable », même s'il est légalement tenu de verser une somme à l'antagoniste ; la somme, plus faible, qu'il doit payer n'est pas considérée comme relevant de la notion de « responsabilité ». Il s'agit là d'un usage conventionnel et *restreint* du terme « responsabilité » [35]. Objectivement, bien sûr, toute obligation de payer une somme quelconque constitue une dette. Dans ce cas, la décision de la Mishna revient à reconnaître la responsabilité, même si celle-ci est moindre que ce qu'elle aurait pu être. Dès lors, dans l'affaire portée devant le rabbin Hisda, il convient de statuer que l'occupant sans titre doit verser au propriétaire un loyer minimal (le prix minimum du marché pour ce type de bien à cette époque et à cet endroit).

Compte tenu de ces considérations, il apparaît que l'application correcte du précédent de la Mishna (pris dans son ensemble) au cas présent serait de considérer que le scénario en cause est celui d'un « bénéfice pour l'un et d'une perte pour l'autre », et que la décision juridique qui en découle devrait être une indemnisation partielle [36]. Le propriétaire des denrées alimentaires subit objectivement une perte, et le propriétaire de l'animal est objectivement tenu de verser une indemnisation ; le propriétaire du terrain peut également être considéré comme subissant une perte, et, sur cette base, le squatteur peut être considéré comme tenu de verser une indemnisation. Dans ce cas, *ni* l'argument par analogie de Rami *ni* le contre-argument par disanalogie de Rava ne peuvent être considérés comme aussi précis qu'ils le paraissent initialement. En formulant notre thèse originale de manière classique, nous obtenons :

> Étant donné que notre cas (P) est similaire au cas Mishna *Baba Kama* 2:2 (Q) en ce qu'il implique le scénario *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* (R), et que dans le cas Mishna (Q), la loi était que le protagoniste (propriétaire de l'animal) est obligé de payer à l'antagoniste (propriétaire de la nourriture) le montant de son bénéfice (S), il s'ensuit que dans notre cas (P), la loi devrait également être que le protagoniste (squatteur) est obligé de payer à l'antagoniste (propriétaire) le montant de son bénéfice (S).

Le Talmud ne tient pas compte de cette interprétation alternative simpliste, fondée sur une terminologie uniforme. Dès le début de sa réflexion, il s'en tient à une approche plus complexe, d'où émergent diverses possibilités logiques. Peut-être choisit-il ce chemin tortueux parce qu'il ne cherche pas réellement à résoudre le problème (à déterminer un principe juridique ou une loi particulière), mais qu'il utilise le récit comme une occasion opportune d'explorer différentes situations et opinions. Dès lors, il se doit de maintenir la question ouverte et non résolue, même de manière quelque peu artificielle, afin de poursuivre le débat. (Nous en avons vu un exemple flagrant dans la tentative maladroite de la Guemara de sauver Rami de Rava.) La motivation du Talmud est manifestement avant tout académique et didactique, plutôt que exclusivement axée sur l'élaboration de lois.

Ce faisant, le Talmud passe à côté de cette possibilité logique supplémentaire ! Il ne l'envisage même pas, et encore moins ne propose une raison crédible pour l'éliminer. Comme nous l'avons

---

[35] L'idée sous-jacente est que l' antagoniste ne peut, du fait de sa perte, réclamer une *compensation financière* (au protagoniste) ; mais que ce dernier a néanmoins l' *obligation* de rembourser à l'antagoniste l'argent qu'il a économisé. Cette distinction est fallacieuse car, compte tenu de cette obligation légale, une action en justice serait tout à fait envisageable.

[36] *Une* compensation, même partielle, est implicite. Elle n'est pas *intégrale* car la Mishna, se fondant sur une lecture *davka d'Exode 22:4, l'interdit. Or, si ce passage de la Torah avait été lu lav davka* , la compensation aurait pu être complète. Elle est donc nécessairement *partielle* . Un jugement rabbinique supplémentaire la fixe au montant *minimal* que le protagoniste aurait dû débourser si les événements décrits ne s'étaient pas produits.

vu précédemment, la Guemara définit d'emblée le problème à résoudre comme la recherche d'un précédent où le protagoniste tire profit de la situation et l'antagoniste n'en subit aucune perte. Elle parvient à cette définition en affirmant catégoriquement que les deux scénarios suivants, soit celui où le premier ne tire aucun profit et le second aucune perte (et où aucune responsabilité ne serait engagée), soit celui où le premier tire profit et le second subit une perte (et où une responsabilité serait engagée), ne sont pas applicables au cas présent. Elle ne mentionne ni n'élimine le troisième scénario possible (relevé par un Tosafiste), à savoir celui où le protagoniste ne tire aucun profit et l'antagoniste subit une perte.

La Guemara ne nous indique pas sur quelle base elle a écarté les deux scénarios alternatifs mentionnés, ni pourquoi elle omet le troisième. Pourtant, elle adhère avec une certitude impressionnante au quatrième scénario (« celui-ci en bénéficie et celui-là n'en subit aucune perte »). La plupart des lecteurs acceptent sans esprit critique de telles affirmations hâtives (voire fallacieuses) car ils croient que la Guemara possède la science infuse et, par conséquent, une autorité absolue. Or, si la Guemara recourt à la raison, elle doit le faire avec cohérence et expliquer chacune de ses positions. Elle doit justifier de manière convaincante les certitudes qu'elle affiche.

On peut aisément admettre, conformément à la Guemara, qu'un squatteur qui paie habituellement un loyer ailleurs serait tenu de payer un loyer à ce propriétaire également, en supposant que ce dernier recherche un locataire payant. Mais *pourquoi* cette obligation du squatteur disparaîtrait-elle si le propriétaire ne cherchait pas à louer son logement et n'avait pas autorisé son occupation gratuite ? Et *pourquoi* un squatteur qui aurait pu loger gratuitement chez un ami ne serait-il pas néanmoins tenu de payer un loyer pour avoir séjourné sans y être invité chez ce propriétaire, même si ce dernier ne recherche pas de locataire payant ? La Guemara ne justifie pas ses distinctions subtiles et alambiquées, bien qu'elles soient loin d'être axiomatiques.

Prenons un peu de recul et considérons l'absurdité de l'affirmation de la Guemara à la lumière des normes morales courantes. Peut-on supposer qu'un sans-abri puisse librement entrer et vivre dans les locaux d'un propriétaire (ou les utiliser d'une autre manière) sans que ce dernier le sache ni ne l'autorise ? Cela constituerait assurément *un vol* de propriété privée, même temporaire et sous certaines conditions (à savoir, que le squatteur aurait pu loger gratuitement ailleurs et que le logement du propriétaire n'était pas à louer). Ce serait aussi manifestement un vol que si un inconnu « empruntait » allègrement la voiture de quelqu'un sans son consentement, en prétendant que ses amis le laissent faire et que la voiture est inutilisée ! De toute évidence, l'affirmation de la Guemara revient à nier le droit de propriété et à cautionner une malhonnêteté flagrante. Peut-être les normes sociales étaient-elles différentes à cette époque, mais j'en doute.

Le seul argument crédible, à mon sens, est que quiconque occupe illégalement un lieu est toujours tenu de verser une indemnisation au propriétaire, *quelles que soient* les conditions qui le lient à l'un ou à l'autre. De plus, il devrait être poursuivi pour violation de domicile ! La Guemara n'aborde ni ne réfute nulle part (comme elle aurait dû le faire) cette évidence. Certes, on peut imaginer une situation *de force majeure* – par exemple, une personne perdue dans une tempête de neige qui découvre une cabane vide, potentiellement salvatrice – dans une telle situation exceptionnelle, l'occupation illégale serait moralement acceptable. Mais la Guemara n'invoque pas un danger mortel pour justifier sa permissivité.

Nous pourrions aller encore plus loin dans notre critique. Jusqu'à présent, nous nous sommes éloignés des paramètres que nous impose le Talmud en proposant de passer du moyen terme donné « celui-ci en bénéficie et celui-là *n'en* subit pas de perte » au moyen terme plus précis « celui-ci en bénéficie et celui-là *en* subit une perte », et nous avons par conséquent accepté – par analogie – « compensation partielle » comme terme subsidiaire.

Mais on peut aller plus loin et se demander comment un squatteur, qui occupe *intentionnellement* un logement vacant, peut être comparé à un propriétaire d'animal qui laisse son animal errer librement sur la voie publique, *probablement par inadvertance* [37]. Si, par analogie avec le cas de l'animal errant, nous disons que le squatteur ne doit payer qu'un loyer minimum pour son occupation illicite du logement vacant, ne l'incitons-nous pas à squatter ? Ne lui disons-nous pas : « Vous pouvez vivre dans un appartement cinq étoiles et ne payer qu'un loyer d'un appartement une étoile » ? De toute évidence, c'est très injuste pour le propriétaire. Cela signifie que quiconque ne veut pas payer le loyer complet peut recourir au squat et s'en tirer en payant un loyer bien inférieur.

Rappelons que nous sommes parvenus à cette conclusion absurde en nous référant à un moyen terme relatif au bénéfice du protagoniste et à la perte de l'antagoniste. Mais rien ne nous oblige logiquement à restreindre notre recherche à ce type de moyen terme ! On pourrait trouver un paramètre ou un ensemble de paramètres totalement différents, afin d'obtenir une conclusion plus équitable. Ceci en supposant que l'on insiste sur la nécessité de légiférer sur ce sujet (celui du squat) par analogie avec la jurisprudence. Mais ce n'est évidemment pas la seule façon d'adopter une nouvelle loi. On peut, par exemple, voter à la majorité au sein d'une assemblée législative.

En résumé, le Talmud nous offre de nombreuses manières d'aborder ce sujet sous un angle nouveau. Inutile de s'enliser dans un cadre intellectuel rigide. Nous pouvons définir l'objectif, puis rechercher les moyens d'y parvenir avec un esprit ouvert. Ces moyens doivent, dans ce contexte, être conformes aux principes fondamentaux de la Torah. Et assurément, l'équité est l'un de ces principes.

Il est certes peu orthodoxe de critiquer un argument talmudique sans lui ménager une porte de sortie. En général, les étudiants du Talmud tiennent pour acquis tout ce qu'il affirme ; et si une difficulté est relevée, une solution alambiquée est rapidement proposée afin de préserver sa crédibilité . Mais mon propos n'est pas ici de défendre, ni même d'attaquer, ce document. Je ne cherche pas à faire étalage de vertu. Je m'intéresse simplement à la logique du discours, quels que soient son but ou son résultat. Mon seul objectif est de montrer que le raisonnement par analogie à partir d'un précédent judiciaire pour établir un nouveau principe ou une nouvelle loi est un processus complexe qui exige une réflexion et une discussion approfondies.

Concernant ma thèse alternative, à savoir que le cas examiné (propriétaire *contre* squatteur) peut être déduit par analogie du cas de la Mishna (propriétaire de nourriture *contre* propriétaire d'animal) via le moyen terme *`zeh neheneh ve-zeh ken-haser`* (le terme subsidiaire étant alors la responsabilité partielle), il convient de souligner que je considère toujours cette conclusion comme *inductive* . Je ne prétends pas qu'elle soit inattaquable. Il pourrait exister d'autres passages ou une autre inférence qui la contredisent ou, du moins, la rendent plus crédible. Il pourrait, par exemple, exister des arguments analogiques tirés d'autres Mishna, utilisant d'autres moyens termes et aboutissant à des conclusions contraires. Il nous faut alors évaluer les différentes options et déterminer la plus convaincante. Par exemple, nous pourrions trouver davantage de raisons en faveur d'une conclusion plutôt que d'une autre. L'analogie est un raisonnement inductif, non déductif. Elle implique une démarche par essais et erreurs.

Les observations précédentes sont importantes pour la logique formelle de l'analogie. Elles soulèvent une question essentielle : une analogie est-elle valable si les termes employés ne sont

---

[37] Il aurait bien sûr pu le faire intentionnellement, dans l'espoir que l'animal trouve de quoi se nourrir. Dans ce cas, la comparaison avec un squatteur est effectivement possible. Mais dans le cas plus fréquent d'un errance accidentelle, une telle comparaison n'est pas pertinente.

analogues que sous certaines conditions ou dans des cas particuliers ? Il existe assurément une différence formelle entre le terme général « avantages » et le terme plus restreint « avantages sous certaines conditions » (par exemple, « le squatteur bénéficie d'avantages à condition qu'il ne dispose d'aucun autre logement »). De même, les termes « subit une perte » et « subit une perte sous certaines conditions » (par exemple, « le propriétaire subit une perte s'il a cherché un locataire ou, du moins, s'il l'a souhaité ») ne sont pas équivalents, mais diffèrent par leur portée. Enfin, les termes « responsable » et « responsable sous certaines conditions » (par exemple, « le squatteur n'est responsable envers le propriétaire que si la loi prévoit qu'il doit payer un loyer correspondant à la valeur totale du logement, et non s'il ne doit payer qu'un loyer inférieur ») ne sont pas identiques.

Comme nous l'avons vu dans notre exposé théorique précédent sur la logique analogique, l'affirmation d'une analogie n'est pas nécessairement vraie, même si elle est faite de bonne foi. La terminologie peut présenter des ambiguïtés ou des équivoques (qu'elles soient involontaires ou trompeuses), invalidant ainsi le raisonnement. Le terme moyen apparent peut différer entre les termes majeur et mineur, et le terme subordonné peut également manquer d'uniformité. Ces problèmes de portée peuvent être surmontés sous certaines conditions précises, mais pas systématiquement.

Essayons de tirer une leçon de logique analogique de l'exemple talmudique. Autrement dit, déterminons précisément les conditions terminologiques permettant d'invoquer l'analogie et de déclarer formellement valide un argument qui y fait appel. Il nous faut d'abord vérifier si nous avons bien une prémisse majeure avec un moyen terme (R) vrai pour l'ensemble des extensions des termes majeur et mineur (P et Q) ; et nous devons également nous assurer que le terme subsidiaire (S) est identique dans la conclusion (concernant le terme majeur) et dans la prémisse mineure (concernant le terme mineur), ou, dans le cas contraire, déterminer la justification de cette différence. J'aborde en détail les aspects purement théoriques de cette question plus tôt dans cet essai (dans la section 3), sous le titre « Termes d'étendue inégale » [38].

Dans les arguments talmudiques ci-dessus, le terme moyen supposé est la conjonction « *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* ». Cependant, comme nous l'avons vu, les termes « bénéfices » (disons K) et « ne subit pas de perte » (disons L) ne sont pas nécessairement employés de manière uniforme. La question est la suivante : que se passe-t-il lorsque le terme moyen supposé est un composé (K + L) constitué d' éléments plus spécifiques ou conditionnels ? Plus précisément, que se passe-t-il si, au lieu de la paire d'éléments génériques et inconditionnels K et L, nous sommes confrontés à des paires d'éléments plus spécifiques ou conditionnels, par exemple K1 et L1 (pour la source), ou K2 et L2 (pour la cible) ? De même, que se passe-t-il si le terme subsidiaire, que nous appellerons M sous sa forme générique/inconditionnelle, a des valeurs spécifiques/conditionnelles différentes, par exemple M1 et M2, dans les propositions source et cible ? Dans de tels cas, notre argument analogique se présenterait comme suit :

> Source : tout comme, dans le texte de preuve, où le protagoniste a K1 et l'antagoniste a L1, la loi était telle ou telle (disons, M1).
>
> Cible : de même, dans notre cas, où le protagoniste a K2 et l'antagoniste a L2, la loi doit être que tel ou tel (disons, M2).

---

[38] Il convient de noter que j'ai entrepris l'étude théorique de cette question en réponse aux difficultés posées par le *sugya talmudique actuel* . J'ai placé mon analyse abstraite plus tôt dans le texte afin de souligner son importance formelle pour toute la logique analogique, et non seulement pour l'analogie dans le Talmud.

On peut reformuler ces phrases sous forme de propositions conditionnelles, c'est-à-dire la proposition source « si (K1 + L1), alors M1 » et la proposition cible « si (K2 + L2), alors M2 ». Comme nous l'avons vu précédemment dans notre étude théorique de l'argumentation analogique positive subjective, ces deux propositions conditionnelles ne peuvent donner lieu à une analogie valide si les termes qu'elles impliquent sont véritablement inégaux. Des règles logiques précises s'appliquent alors et ne peuvent être ignorées. En mettant l'argument sous sa forme standard (positive subjective), on obtient, avec les termes génériques (K, L, M), l'analogie suivante :

> Étant donné que notre cas (P) est similaire au cas du texte de preuve (Q) en ce qu'il implique le scénario (K + L) (R), et que dans le cas du texte de preuve (Q) la loi était M (S), il s'ensuit que dans notre cas (P), la loi devrait également être M (S).

Mais comme nous le verrons, la seule forme spécifique valable pour cet argument est le mode « du mineur au majeur » suivant :

> Étant donné que notre cas (P) est similaire au cas du texte de preuve (Q) en ce qu'il implique le scénario (K1 + L1) (R), et que dans le cas du texte de preuve (Q) la loi était M1 (S), il s'ensuit que dans notre cas (P), la loi devrait également être M1 (S).

La démonstration de cette affirmation est la suivante. Ici, le moyen terme opérant doit être (K1 + L1), car la prémisse mineure a (et doit avoir) pour sujet le cas (Q) du texte de démonstration. Comme nous l'avons vu précédemment, dans notre étude théorique des termes d'étendue inégale, le moyen terme effectif (R) doit être le plus large (plus générique, moins conditionnel). Par conséquent, l'argument ci-dessus n'est valable que dans les cas où (K1 + L1) est plus large ou égal à (K2 + L2), et l'inclut. Dans ce cas, (K2 + L2) implique nécessairement (K1 + L1), et le composé spécifique (K1 + L1) est effectivement le composé générique (K + L). Si ces conditions sont remplies, l'argument possède bien un moyen terme fonctionnel et une prémisse majeure valide. Mais si au contraire (K2 + L2) est plus large que et inclut (K1 + L1), ou si ces deux termes s'intersectent mais ne se chevauchent pas, ou ne s'intersectent même pas, alors l'argument est invalide, car il manque un terme moyen fonctionnel et une prémisse majeure fonctionnelle.

Concernant le terme subsidiaire, puisque le prédicat du précédent Q dans la prémisse mineure doit être M1, le prédicat de notre cas P doit également être au moins M1. Il peut cependant être M2, à condition que M2 soit plus large que M1 et l'inclue. Dans ce cas, M1 implique M2, et le terme spécifique M2 est en réalité le terme générique M. Il convient de noter que, dans ce cas, nous ne faisons que poursuivre l'argument analogique précédent par un argument syllogistique ; l'argument analogique *en lui-même* reste inchangé. En revanche, si M1 est plus large que M2 et l'inclut, ou si ces deux termes s'intersectent sans se chevaucher, ou encore s'ils ne s'intersectent même pas, alors l'argument ne peut pas conclure avec M2 pour le cas P.

Il est possible, voire probable compte tenu de la rigueur des règles de la logique formelle, que certains arguments du *sugya talmudique* considéré, ainsi que d'autres récits, ne constituent pas des analogies logiquement valides. En effet, ils sont construits par des ambiguïtés ou des équivoques, et traitent à tort certains termes spécifiques/conditionnels (moyens et/ou subsidiaires) comme génériques/inconditionnels. L'argumentation analogique n'est pas une rhétorique arbitraire, mais un raisonnement soumis à des lois strictes. Dès lors que ces lois logiques sont transgressées, l'argument est fallacieux.

Appliquons maintenant les tests formels ci-dessus à l'argument analogique de Rami tel qu'exposé par la Guemara. Rami a apparemment raisonné comme suit.

> De même que dans Mishna *Baba Kama* 2:2, où le propriétaire de l'animal bénéficie (son animal a été nourri et il a économisé le prix de la nourriture) (K1) et où le propriétaire de la nourriture ne subit aucune perte (il n'en subit *aucune de jure* par *davka* , déduction de la

> Torah, bien qu'il en subisse une *de facto,* comme le reconnaît la Mishna) (L1), la loi stipulait que le premier devait payer le coût minimal de la nourriture (selon une décision mishnaïque, bien que…) non obligé de payer le prix total de la nourriture consommée à ce dernier *de jure* par *davka* inférence de la Torah) (M1);
>
> De même, dans notre cas, où le squatteur bénéficie (mais seulement, selon la Gemara, s'il était un locataire habituel et n'avait pas d'autre endroit où aller gratuitement) (K2) et le propriétaire ne subit aucune perte (à condition, selon la Gemara, qu'il soit satisfait de laisser l'endroit vacant) (L2), la loi devrait être que le premier doit payer la valeur marchande minimale du loyer (mais n'est pas obligé de payer le loyer complet au second) (M2).

Remarquez que Rami ignore (ou met entre parenthèses) un certain nombre d'éléments (précisés pour lui par la Guemara), afin de renforcer l'impression de ressemblance. À y regarder de plus près, il apparaît que K1 a une portée générale, tandis que L1 est plus restreinte qu'il n'y paraît (puisque le mot « perte » ne s'applique pas à toutes les pertes) ; quant à K2 et L2, ils sont tous deux clairement conditionnels (puisque les mots « bénéfice » et « perte » ne s'appliquent pas à tous les cas d'occupation illégale). On pourrait éventuellement considérer que K1 englobe K2, mais L1 ne peut certainement pas en faire autant pour L2 (puisque les conditions limitatives ne sont pas similaires). Ainsi, la conjonction (K1 + L1) ne peut pas, comme l'exige la formalité, être impliquée par (K2 + L2). J'estime donc qu'il y a un raisonnement illicite dans cette inférence ; autrement dit, l'argument par analogie de Rami (tel que présenté par la Guemara) est formellement invalide car il lui manque un moyen terme inclusif. En ce qui concerne le terme subsidiaire, M1 est plus restrictif qu'il n'y paraît, mais sa restriction pourrait être transférée à M2 *mutatis mutandis* , il n'y a donc pas de problème à ce niveau.

Nous avons ainsi démontré, par un exemple, que le Talmud peut contenir des raisonnements par analogie erronés. Cela n'a rien d'étonnant car, comme nous l'avons déjà dit, l'argumentation analogique obéit à des règles théoriques complexes, pas toujours faciles à appliquer en pratique. N'importe qui peut commettre des erreurs, à moins d'être très préparé et très rigoureux. Comme nous l'avons vu, Rava rejette l'argument de Rami ; mais ce n'est pas pour les raisons de portée évoquées ici. La Guemara, quant à elle, ne semble pas avoir conscience de ces problèmes, bien qu'elle tente de consolider l'argument de Rami en réponse à la critique de Rava.

Pour autant, le Talmud perçoit manifestement, même de façon vague, une certaine insuffisance dans les arguments par analogie et disanalogie formulés par Rami, Rava, et même la Guemara elle-même, en référence à Mishna *Baba Kama* 2:2. Cela est évident, comme nous l'avons déjà souligné, du fait qu'il recherche d'autres précédents possibles.

Le Talmud tente ensuite de résoudre le problème soulevé par Rabbi Hisda en se référant à un autre cas, traité dans la Mishna *Baba Batra* 1:3, où le protagoniste est propriétaire d'un champ entouré de champs appartenant à l'antagoniste ; là encore, après de longs échanges, la conclusion reste sujette à débat. Le Talmud évoque ensuite une autre discussion, tirée de la Mishna *Baba Metzia* 10:3, où le protagoniste possède l'étage d'une maison, tandis que l'antagoniste possède le rez-de-chaussée ; et là encore, les analogies proposées sont sujettes à interprétation et ne permettent pas de conclure. De nombreux autres récits, avis d'experts et arguments sont présentés sans qu'aucune conclusion définitive et indiscutable ne se dégage.[39]

---

[39] R. Louis Jacobs observe (p. 64) que « après que l'ensemble *du sugya* ait finalement conclu à l'absence de responsabilité de A [le squatteur], le cas de R. Nahman est présenté à la discussion car, à première vue, il semble contredire la conclusion vers laquelle le reste du *sugya* a convergé. » Cependant, il me semble, compte tenu de la *chronologie décousue* de la discussion, qu'aucune conclusion définitive ne peut être véritablement tirée ; si une telle conclusion avait été atteinte, toute discussion aurait cessé. En admettant la véracité historique du récit, il convient de

Il en résulte (comme souvent dans le Talmud) une prolixité regrettable. La question centrale posée (à savoir si le scénario apparent de *« zeh neheneh ve-zeh lo-haser* » implique une responsabilité ou une absence de responsabilité) se noie presque dans un flot de détails superflus, et le lecteur risque fort de perdre le fil. Nous avons déjà suggéré que les digressions du Talmud par rapport à la question principale pourraient s'expliquer par sa volonté d'introduire incidemment d'autres informations (plus ou moins liées) qu'il juge pertinentes dans une perspective plus large. Il ne s'agit pas tant d'aller droit au but que d'explorer intellectuellement le sujet.

Une autre observation importante est que la discussion (comme souvent dans le Talmud) n'aboutit pas toujours à des conclusions intermédiaires claires, et encore moins à un résultat final pratique pouvant être érigé en halakha. Certaines affirmations se terminent en quelque sorte par des points de suspension… leur finalité reste ouverte. (L'absence de conclusion dans le débat Rami-Rava en est un exemple frappant.) Les auteurs du Talmud ont peut-être pensé que les conclusions implicites allaient de soi ; mais il est clair que ce n'était pas le cas puisque les commentateurs ultérieurs (Rachi, Tosafot et bien d'autres) sont contraints de tenter d'élucider les informations manquantes, et divergent souvent quant à leur nature.

À vrai dire, en examinant l'exemple ci-dessus, même en étant muni d'une analyse formelle du raisonnement analogique en général (dont les auteurs du Talmud ne disposaient pas), je ne vois pas d'emblée de solution définitive au problème précis qui nous occupe. Les différents arguments avancés lors de ce long débat talmudique me semblent tous, à première vue, assez crédibles. Mais comme nous l'avons vu précédemment à propos du premier ensemble d'arguments analogiques (ceux de Rami et Rava) et de l'interprétation qu'en fait la Guemara, un examen plus approfondi peut révéler certaines failles dans le raisonnement. Je dois donc considérer que tous les points de vue comportent une part d'arbitraire ou de subjectivité. Les protagonistes ont avancé des arguments intéressants à l'appui de leurs points de vue respectifs, mais aucun ne semble trancher la question de manière décisive. J'imagine qu'en fin de compte, dans ce genre de situation, une décision halakhique est imposée par la majorité, l'autorité ou la pratique traditionnelle, plutôt que par la seule logique.

Ce discours talmudique recèle donc beaucoup d'obscurité, d'ambiguïté, d'équivoque et d'incertitude, ce qui rend difficile une lecture définitive et sans ambiguïté, même s'il présente une valeur considérable en tant que support de réflexion et d'enseignement. Mais ces lacunes ne nous concernent pas ici, car notre objectif n'était pas de résoudre le problème juridique précis qui nous occupe, mais plutôt d'observer l'usage de la logique analogique dans le Talmud, de l'évaluer par des moyens formels et, peut-être, d'en tirer des enseignements.

J'ai consacré de nombreuses pages au seul premier débat de la présente *sugya* . Celle-ci en contient bien d'autres, et il faudrait beaucoup plus de pages (voire un livre entier) pour les analyser en détail. Toutefois, je le répète, mon but n'est pas d'analyser en profondeur l'ensemble de la *sugya* , mais simplement de démontrer, à travers au moins un exemple, que le Talmud, comme de nombreuses autres traditions juridiques, anciennes et modernes, proches et lointaines, recourt au raisonnement analogique par rapport aux précédents pour élaborer de nouveaux principes ou lois. Cet objectif étant atteint, je peux, en toute conscience, m'arrêter ici ; je dois même le faire, car sinon je m'éloignerais trop du sujet (à savoir, la logique analogique en général).

---

le présenter chronologiquement (plutôt que selon une progression logique ou littéraire) afin d'en saisir plus clairement et objectivement le sens et l'issue.

10. Plus d'informations sur l'analogie dans le Talmud

À la lumière de l'exemple précédent et d'autres lectures du discours talmudique au fil des ans, on peut affirmer sans trop de risques que le Talmud (Mishna et Guemara, tant dans le Talmud de Jérusalem que dans le Talmud de Jérusalem) recourt fréquemment à ce type de raisonnement. Toutefois, cette proposition reste à démontrer par un recensement exhaustif et une analyse détaillée et rigoureuse de chaque occurrence de discours logique dans cette œuvre monumentale [40].

J'ai déjà souligné, dans mon livre *Judaic Logic* (2004), les courants sous-jacents du raisonnement analogique dans certains des 13 *Midot* (principes herméneutiques) de Rabbi Ishmael, notamment dans les règles appelées *kal vachomer* (argument a fortiori), *gezerah shavah* (analogie basée sur l'homonymie ou la synonymie), *binyan av* (raisonnement causal) et *heqesh, semuchim, meinyano, misofo* (analogies basées sur la proximité textuelle).

De plus, dans mon ouvrage ultérieur **A Fortiori Logic* * (2013), j'ai répertorié certains passages de la Torah pouvant être interprétés comme des raisonnements analogiques, notamment Exode 2:11-14 (qui suggère * *gezerah shavah**) et Lévitique 10:9-11 (qui ressemble à **binyan av**). On peut s'attendre à ce que le Nakh (le reste de la Bible hébraïque) contienne également de nombreux exemples.

J'ai beaucoup écrit sur *le kal vachomer* , la première règle de Rabbi Ishmaël, dans mes ouvrages précédents et je ne me répéterai pas ici.

La seconde règle de Rabbi Ishmael, le principe de *gezerah shavah* , fondée sur la présence d'une formulation ou d'une intention biblique commune aux termes, peut être considérée comme une simple analogie. En effet, une formulation identique (évidente) ou une intention identique (supposée) entre différentes formulations ne fournissent pas un prédicat explicite suffisamment substantiel (R) commun aux sujets comparés (P et Q). Les mots sont explicites, certes, mais ils sont accessoires à ce qu'ils verbalisent ; par conséquent, l'hypothèse selon laquelle la Torah leur confère une signification suffisamment importante pour justifier une inférence est sujette à débat.

En d'autres termes, la croyance judaïque traditionnelle (pour certains, un dogme) selon laquelle les noms font partie intégrante de la nature des choses qu'ils désignent, voire de leur essence même, n'est, du point de vue de la logique formelle, qu'une théorie. Elle n'a rien d'évident ni d'axiomatique. C'est une hypothèse qui, comme toute autre, doit rester soumise à l'examen et à la vérification. La linguistique moderne réfute cette hypothèse, compte tenu du fait avéré que toutes les langues, y compris l'hébreu, ont évolué au fil du temps. Les choses ne changent pas dans leur nature simplement parce que nous changeons leurs noms.

En tout cas, l'inférence *gezerah shavah* suggère un argument par analogie de la forme (sujet positif) suivante : puisque le texte P et le texte Q, trouvés dans la Torah, sont similaires dans leur formulation littérale ou dans leur intention verbale (R), alors étant donné que Q implique une information S, il s'ensuit que P implique la même information S.

Cela évoque *la guématrie* et d'autres systèmes de numérologie du judaïsme, qui comparent la valeur numérique (calculée de diverses manières) de deux mots, expressions ou phrases, et considèrent leur égalité (ou parfois leur quasi-égalité) comme base d'un raisonnement analogique. Ces techniques exégétiques semblent remonter à l'époque talmudique (certains avancent une origine antérieure), bien qu'elles aient connu un développement considérable par la suite. Elles

[40] J'espère, et je m'attends à ce que certains chercheurs osent un jour se lancer dans un projet aussi ambitieux ; pour ma part, je suis déjà trop vieux pour relever le défi, même si j'ai essayé d'en faire une petite partie.

sont utilisées dans le contexte haggadique (non juridique), et non halakhique [41]. Personnellement, je n'y crois pas [42]et j'ai déjà soutenu [43]que leur probable absurdité pouvait être démontrée systématiquement en dressant la liste des valeurs numériques (selon chacun des différents systèmes) de chaque mot du dictionnaire hébreu, puis en regroupant tous les mots ayant la même valeur numérique (ce qui devrait révéler suffisamment d'équations contradictoires, à mon avis, pour dissuader les croyants).

La troisième règle de Rabbi Ishmael, le principe de *binyan av* , relève pleinement de l'analogie complexe (subjective). En fait, notre description de l'analogie complexe correspond exactement au raisonnement de *binyan av* . Lorsque les rabbins souhaitent étendre la portée d'une loi de la Torah (S), ils démontrent qu'un nouveau sujet (P) partage une caractéristique (R) avec le sujet donné par la Torah (Q), et, en supposant que cette caractéristique soit la raison d'être de la loi (cette supposition constitue une généralisation, même si elle peut paraître, à première vue, une intuition directe), ils transposent la loi du cas donné au cas non spécifié. Il convient toutefois de noter que, parfois, le point commun n'est pas explicitement identifié ; dans ce cas, l'analogie est, bien entendu, simple.

Concernant la douzième règle de Rabbi Ishmael, relative aux inférences contextuelles (*meinyano* et *misofo* , *heqesh* et *semuchim* , etc.), voici comment je décris ce raisonnement dans mon ouvrage *Logique judaïque* (chapitre 10.2) : « Toutes ces règles tiennent compte *de la proximité textuelle* d'une expression ou d'une phrase avec une ou plusieurs autres, et présument, sur cette base, l'existence d'une relation conceptuelle entre les passages examinés, permettant ainsi de déduire certains attributs du contexte à l'expression ou à la phrase. » L'inférence fondée sur le contexte est une simple analogie, puisqu'elle ne repose sur aucune explication explicite.

L'inférence contextuelle peut être présentée comme une analogie subjective positive, à peu près comme suit : puisque le texte P et le texte Q sont similaires en ce qu'ils sont placés à proximité l'un de l'autre dans le récit de la Torah (R), alors étant donné que Q implique une information S, il s'ensuit que P implique la même information S.

Ici, l'analogie repose sur la proximité des textes au sein d'un document biblique, et non sur un motif substantiel. Admettant que la Torah soit d'inspiration divine, la juxtaposition des textes ne constitue pas en soi un fondement improbable pour une analogie ; c'est un fondement formellement acceptable. Cependant, un problème se pose : l'analogie contextuelle n'est pas envisagée dans l'ensemble du document, mais seulement invoquée de manière sélective, lorsque cela arrange la justification d'un principe ou d'une décision juridique. Les rabbins rejetteraient sans doute cette objection en arguant qu'il existe certainement des raisons à la proximité de tous les versets dans le

---

[41] Elles sont souvent utilisées comme outils d'homilétique à la synagogue. En établissant des liens surprenants entre récits ou idées, elles captivent l'attention des auditeurs à la manière d'un tour de magie. Cela me semble tout à fait acceptable, pourvu que ce soit fait sur le ton de la plaisanterie et non au sérieux.

[42] Je ne crois pas en leur validité en tant que systèmes de raisonnement réalistes. Cependant, à titre personnel, comme beaucoup d'autres juifs, j'utilise certains nombres traditionnels comme *de simples symboles conventionnels* . Lorsque je vois le nombre 26 (la valeur numérique principale du Tétragramme), par exemple sur une horloge, je me souviens volontairement de Dieu et de sa miséricorde. De même, lorsque je fais l'aumône, je tends à donner des multiples de 26, ou encore de 18 (la valeur numérique de *« chaï »* , le mot hébreu pour vie), avec l'intention de souhaiter bienveillance la miséricorde ou la vie aux bénéficiaires. Pour moi, ces nombres ne sont que des mots, construits arbitrairement à partir de chiffres plutôt que de lettres ; je n'imagine aucun lien réel entre eux et leurs objets supposés, ni ne les rattache à un système de numérologie général. Par conséquent, je ne les utilise pas (ni aucun autre) par superstition comme porte-bonheur, ni pour aucune interprétation sérieuse.

[43] Il y a plus de 25 ans, dans **Logique judaïque** , annexe 3. À ma connaissance, personne n'a depuis lors entrepris une étude systématique à des fins de vérification ou de réfutation scientifique. Ne maîtrisant pas suffisamment l'hébreu, je ne peux m'en charger.

document, même si nous, humains, n'en avons pas conscience. Mais il s'agit là, bien sûr, d'un appel à la foi, et non d'une preuve.

, dans certains cas, l'analogie est explicitement proposée dans la Torah. Par exemple, en Deutéronome 22:26, qui compare le viol et le meurtre, il est dit : « car comme lorsque… de même… » (*ki kaasher… ken hadavar hazeh*). Une telle analogie est manifestement plus substantielle, et le point commun qu'elle suggère pourrait aisément être explicité. Il serait intéressant de recenser tous les cas de ce genre dans l'ensemble de la Bible hébraïque (la Torah et le Nakh), comme je l'ai fait avec d'autres pour étayer l'argument a fortiori.

Il est clair que le raisonnement analogique joue un rôle considérable dans la logique judaïque (voir mes travaux antérieurs pour plus de détails et d'exemples). Et sans doute de même dans d'autres logiques religieuses : chrétienne, islamique, hindoue, bouddhiste, etc. Un travail important est nécessaire pour recenser tous ses exemples et examiner la pertinence et la crédibilité de chacun. Il est également important de connaître non seulement la pratique de l'analogie dans les différentes traditions, mais aussi le degré de conscience avec lequel elle est mise en œuvre, c'est-à-dire le degré de réflexion théorique et de compréhension que chaque tradition a atteint quant à sa démarche. Dans le judaïsme, nous disposons (comme indiqué précédemment) d'une certaine exposition théorique du raisonnement analogique dans les principes herméneutiques exposés dans différentes listes, bien que ces listes ne soient pas aussi exhaustives et formelles qu'elles pourraient et devraient l'être.

11. Subsomption en termes analogiques

La subsomption est l'inclusion d'un cas particulier dans une classe, ou d'une classe plus restreinte dans une classe plus large. Toute formation de concepts repose sur la subsomption et procède par l'identification des similitudes et des différences entre les choses, puis par le regroupement de celles qui partagent certaines caractéristiques et leur distinction de celles qui en sont dépourvues. On conçoit généralement la subsomption dans un processus de pensée syllogistique positif, suivant Aristote, et à juste titre, comme suit :

Tout ce qui possède certaines caractéristiques B est C ;

cet élément A1 possède les caractéristiques B ;

Par conséquent, A1 est C.

Ceci nous indique que tous les B sont des C, de sorte que posséder la propriété B est une condition *suffisante* pour la subsomption d'un élément comme A1 sous C. La relation de subsomption est plus forte dans les cas où la caractéristique B est exclusive à C ; c'est-à-dire lorsqu'il est en outre donné que Aucun élément non-B n'est C, donc *seuls* les B sont C. Ceci implique un syllogisme négatif, pour les éléments comme A2 qui ne possèdent pas la propriété B, comme suit :

Tout ce qui est dépourvu de certaines caractéristiques B n'est pas C ;

Cet élément A2 ne possède pas les caractéristiques B ;

Par conséquent, A2 n'est pas C.

Dans de tels cas, posséder la propriété B est une condition *nécessaire , une sine qua non* , pour appartenir (en tant qu'instance ou sous-classe) au concept C. Lorsque B est à la fois une condition suffisante et nécessaire pour la classification en tant que C, B peut être utilisé (si nécessaire) comme caractéristique définissante de C.

De toute évidence, toute connaissance conceptuelle repose sur ce processus de pensée que nous appelons subsomption. De toute évidence également, la subsomption implique un raisonnement

analogique. Nous pouvons reformuler les syllogismes ci-dessus comme des arguments analogiques, en forçant un peu le trait, comme suit :

> Étant donné (comme indiqué précédemment) que A1 possède certaines caractéristiques B, il est semblable à d'autres choses qui possèdent également B (que nous appellerons D, sans les nommer jusqu'à présent) ; et étant donné (comme indiqué précédemment) que tous les B sont C, il s'ensuit (par syllogisme, puisque tous les D sont B) que tous les D sont C, et donc par analogie que A1 est également C (bien que l'on aurait pu parvenir à la même conclusion par syllogisme direct, en passant par le fait que tous les B sont C, sans considérer D). Ici, le point commun (à savoir que A1 et D ont B en commun) est le moteur de l'inférence (positive).
>
> Étant donné (comme indiqué précédemment) que A2 *ne possède pas* certaines caractéristiques B, il est *différent* de certaines autres choses qui *possèdent* B (que nous appellerons D, mais que nous n'avons pas encore nommées). De plus, étant donné (comme indiqué précédemment) que tous les B sont C et qu'aucun non-B n'est C, il s'ensuit (par syllogisme, puisque tous les D sont B) que tous les D sont C, et donc par *disanalogie* que A2 n'est pas C (bien que l'on aurait pu parvenir à la même conclusion directement par syllogisme, en constatant qu'aucun non-B n'est C, sans passer par D). Ici, la distinction (à savoir que D possède B mais que A2 ne la possède pas) est le moteur de l'inférence (négative).

Il convient de noter que présenter ici les deux arguments sous forme d'analogie ou de disanalogie est quelque peu artificiel, car le raisonnement syllogistique est plus direct et plus clair (et nous avons néanmoins recours au syllogisme pour parvenir aux résultats souhaités). De plus, les deux arguments analogiques sont logiquement plus faibles que les deux syllogismes précédents, puisque ces derniers aboutissent à des conclusions déductives, tandis que les analogies ne mènent qu'à des conclusions inductives. Toutefois, mon propos est simplement de mettre en évidence la dimension analogique sous-jacente à la pensée syllogistique ; il ne s'agit pas de suggérer une préférence pour les énoncés analogiques par rapport aux énoncés syllogistiques.

Si l'on distingue l'analogie complexe de l'analogie simple, le rôle de ce type d'argument dans la subsomption pourrait s'en trouver renforcé. Il existe deux types de définition pour la formation des concepts. Dans la définition « déductive », on forme le concept C en le définissant d'emblée par une propriété spécifique B ; dans ce cas, les syllogismes présentés ci-dessus constituent manifestement les instruments les plus naturels pour la subsomption d'instances telles que A1. En revanche, dans le cas de la définition « inductive », on ne sait pas précisément, au départ, comment définir le concept C potentiel ; on pressent l'existence d'une propriété commune et exclusive à certaines instances, sans pouvoir encore la déterminer. On forge donc un terme « C » pour commencer, puis on recherche progressivement une définition « B » de ce terme, capable de subsumer des instances comme A1 et d'exclure des instances comme A2. Dans ce dernier cas, il est évident que l'argument analogique joue un rôle plus prépondérant, car l'analogie simple peut se dérouler sans spécification explicite du terme moyen.

Mon propos est simplement que le fait de classer des individus dans une catégorie, ou des sous-catégories au sein d'une catégorie plus large, repose sur la capacité à percevoir les similitudes et les différences entre les éléments considérés, et que le processus de pensée sous-jacent est manifestement analogique, que ce soit de manière explicite ou tacite. La manière dont cette perception, ou intuition directe, se produit reste un mystère. Il s'agit même d'un grand mystère épistémologique ; et peut-être, précisément parce qu'il s'agit d'une capacité si fondamentale de la

conscience humaine, est-il insoluble. Mais une chose est sûre : si nous ne pouvions pas discerner les similitudes et les différences entre les choses, nous ne pourrions former aucun concept.

La capacité d'abstraction de l'homme repose sur sa faculté de percevoir les similitudes et les différences ; la conceptualisation qui s'ensuit dépend de sa capacité à différencier, regrouper et nommer consciemment les choses sur cette base. Les animaux (du moins les plus évolués) sont sans doute capables eux aussi de discerner les similitudes et les différences entre les choses, puisqu'ils peuvent reconnaître les aliments comestibles ou les prédateurs dangereux. Mais chez eux, cette faculté ne semble pas aboutir à la formation de concepts, mais demeure à un niveau relativement concret de souvenirs sensoriels (la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher).

12. Analogie et causalité

Il serait fallacieux de conclure, à partir de la *similarité* entre deux phénomènes, que le premier est nécessairement *la cause* du second. L'analogie peut certes impliquer la causalité, mais ce n'est pas systématique. On peut bien sûr formuler une hypothèse en ce sens dans chaque cas particulier ; mais cette hypothèse doit alors être vérifiée empiriquement au regard des règles applicables de la logique causale. Autrement dit, le caractère logique d'une telle inférence est au mieux inductif, et non déductif.

À titre d'exemple, Wilhelm Windelband, dans son *Histoire de la philosophie antique* [44], abordant l'affirmation de certains historiens selon laquelle la pensée grecque devait beaucoup à la pensée orientale en raison des similitudes observées entre certaines de leurs doctrines, souligne que ces commentateurs « ont commis l'erreur de transformer des analogies en relations causales » et justifie sa critique en faisant remarquer que « des disparités tout aussi notables [45]auraient pu être constatées » (p. 21). Selon lui, tout en admettant qu'une certaine influence a sans doute eu lieu, les Grecs ont considérablement enrichi ces apports extérieurs.

On pourrait ajouter que des individus de cultures différentes, voire d'une même culture, peuvent partager des idées similaires sans pour autant s'être influencés mutuellement ni avoir subi une influence commune. Dans ce cas, l'intelligence humaine réagit de manière similaire à des données analogues. Il existe une cause commune, mais il ne s'agit pas nécessairement d'une simple influence mutuelle ; c'est une cause plus profonde. Ce même raisonnement s'applique bien sûr à d'autres domaines. Par exemple, en biologie, si deux individus présentent un trait physique similaire (comme la couleur des yeux), cela ne signifie pas forcément qu'ils sont frères et sœurs, qu'ils ont un parent commun, ni même un ancêtre commun lointain ; une autre explication génétique peut être en cause.

Annexe : Arguments a fortiori contradictoires

Il est intéressant de comparer le comportement d'analogies conflictuelles à celui d'arguments a fortiori conflictuels. Cela concerne les arguments a fortiori comportant des termes moyens différents (R1, R2) et un seul terme secondaire (S), avec les mêmes termes extrêmes (P, Q), à ceci près que leurs rôles de termes majeur et mineur sont inversés.

---

44 New York, NY : Dover, 1956. Trad. par HE Cushman, d'après la 2e édition allemande (1893).

45 Les disparités impliquent des disanalogies. Autrement dit, lorsqu'on examine des analogies, il faut aussi tenir compte des disanalogies et évaluer l'impact de ces deux facteurs.

Mais commençons par comparer et contraster brièvement les structures des arguments analogiques et a fortiori.

- Dans un raisonnement qualitatif par analogie, la prémisse majeure nous renseigne uniquement sur la similitude ou la dissimilarité des termes majeur et mineur (P, Q) par rapport au terme moyen (R) ; la prémisse mineure et la conclusion nous informent quant aux relations respectives de P et Q avec le terme secondaire (S), sans mentionner R. Dans un raisonnement analogique quantitatif, la prémisse majeure nous renseigne sur les relations quantitatives de P et Q avec R ; mais la prémisse mineure et la conclusion ne font toujours aucune mention du terme moyen R. Il s'agit d'un raisonnement inductif : étant donné les prémisses, la conclusion est seulement probable (sous réserve de certaines hypothèses raisonnables).
- Dans un argument a fortiori, la prémisse majeure nous informe des relations quantitatives de P et Q à R ; et la prémisse mineure et la conclusion nous renseignent sur les relations respectives des termes P et Q au terme *S. la suffisance ou l'insuffisance du moyen terme R.* Il s'agit d'une inférence déductive : étant donné lesdites prémisses, la conclusion en découle nécessairement (inconditionnellement).

Ainsi, le premier type d'argument est plus simple que le second. Dans le premier, la prémisse majeure peut contenir autant ou moins d'informations que dans le second ; mais dans le premier, la prémisse mineure et la conclusion ne font aucune mention du moyen terme (R), contrairement au second. Gardez ces différences à l'esprit.

Examinons maintenant les arguments a fortiori contradictoires.

Dans le cas d' un argument subjectal a fortiori , nous devons nous concentrer sur les deux arguments suivants (l'un positif et l'autre négatif), dont les prémisses majeures vont dans des directions opposées, dont les prémisses mineures ont des polarités opposées et dont les conclusions ont des implications contradictoires :

P est plus R1 que (ou autant R1 que) Q,
et Q est R1 suffisamment pour être S ;
Par conséquent, P est suffisamment R1 pour être S,
d'où P est S.

P est inférieur à R2 que (ou égal à R2 que) Q,
(= Q est plus R2 que (ou autant R2 que) P,)
et Q est R2 pas suffisant pour être S ;
Par conséquent, P est R2 insuffisant pour être S,
d'où P n'est pas S.

Il est évident que ces deux arguments sont contradictoires, puisqu'ils aboutissent à des conclusions finales opposées : P est S et P n'est pas S. Leurs prémisses majeures ne sont pas formellement contradictoires ; en effet, deux termes P et Q peuvent être comparativement à la fois plus grands et plus petits par rapport à différentes caractéristiques communes (R1, R2). Le problème réside donc dans les prémisses mineures de ces deux arguments : l'une implique que Q est S et l'autre que Q n'est pas S. Par conséquent, l'une ou l'autre (ou les deux) des prémisses mineures de ces deux arguments est nécessairement fausse.

Il est important de rappeler qu'un argument a fortiori est essentiellement unidirectionnel (contrairement à un argument par analogie) ; c'est pourquoi les deux inférences subjectives ci-dessus vont de Q à P. Dans le cas particulier où les deux prémisses majeures a fortiori ci-dessus sont égalitaires (c'est-à-dire qu'elles impliquent « autant de R »), la prémisse mineure et la conclusion sont interchangeables (comme dans un argument par analogie) dans chacun des deux arguments (c'est-à-dire que les arguments pourraient tout aussi bien aller de P à Q que de Q à P). Mais bien sûr, les prémisses mineures ne sont pas arbitraires ; elles doivent être proposées comme vraies.

Les deux arguments aboutiraient à la même conclusion, positive ou négative, si leurs deux prémisses mineures étaient de même polarité. Si les deux prémisses mineures sont positives (« Q est R1 suffisant pour être S » et « Q est R2 suffisant pour être S »), alors les conclusions seraient toutes deux positives (« P est R1 suffisant pour être S » et « P est R2 suffisant pour être S »), de sorte que « P est S » serait implicitement vrai *par les deux* . Inversement, si les deux prémisses mineures sont négatives (« Q n'est pas R1 suffisant pour être S » et « Q n'est pas R2 suffisant pour être S »), alors les conclusions seraient toutes deux négatives (« P n'est pas R1 suffisant pour être S » et « P n'est pas R2 suffisant pour être S »), de sorte que « P n'est pas S » serait implicitement vrai *par les deux* . Dans ces cas, il n'y a pas de conflit entre les arguments.

Cependant, si l'un des arguments égalitaires a fortiori a une prémisse mineure positive et l'autre une prémisse mineure négative, comme cela peut fort bien arriver, leurs conclusions implicites (« P est S » et « P n'est pas S ») seraient contradictoires, et les arguments seraient en conflit.

Dans le cas d' un argument prédicat a fortiori , nous devons nous concentrer sur les deux arguments suivants (l'un positif et l'autre négatif), dont les prémisses majeures vont dans des directions opposées, dont les prémisses mineures ont des polarités opposées et dont les conclusions ont des implications contradictoires :

> Il faut que P représente une quantité de R1 supérieure (ou égale à R1) qu'une quantité de R1 supérieure à celle requise pour représenter Q.
> et S est R1 suffisamment pour être P ;
> par conséquent, S est R1 suffisant pour être Q,
> d'où S est Q.
>
> Il faut moins de R2 (ou autant de R2) pour être P que pour être Q,
> (= Il faut que la quantité de R2 soit plus importante pour Q que pour P.)
> et S est R2 pas suffisant pour être P ;
> Par conséquent, S est R2 insuffisant pour être Q,
> d'où S n'est pas Q.

Il est évident que ces deux arguments sont contradictoires, puisqu'ils aboutissent à des conclusions finales opposées : S est Q et S n'est pas Q. Leurs prémisses majeures ne sont pas formellement contradictoires ; en effet, deux termes P et Q peuvent être comparativement à la fois plus grands et plus petits, selon différentes caractéristiques communes (R1, R2). Le problème réside donc dans les prémisses mineures de ces deux arguments : l'une implique que S est P et l'autre que S n'est pas P. Par conséquent, l'une ou l'autre (ou les deux) des prémisses mineures de ces deux arguments est nécessairement fausse.

Là encore, il convient de rappeler qu'un argument a fortiori est essentiellement unidirectionnel ; c'est pourquoi les deux inférences prédicatives ci-dessus vont de P à Q. Dans le cas particulier où les deux prémisses majeures a fortiori ci-dessus sont égalitaires, la prémisse mineure et la conclusion sont interchangeables dans chacun des deux arguments (c'est-à-dire qu'elles pourraient tout aussi bien aller de Q à P que de P à Q). Mais bien sûr, les prémisses mineures ne sont pas arbitraires ; elles doivent être proposées comme vraies.

Les deux arguments aboutiraient à la même conclusion, positive ou négative, si leurs deux prémisses mineures étaient de même polarité. Si les deux prémisses mineures sont positives (« S est R1 suffisant pour être P » et « S est R2 suffisant pour être P »), alors les conclusions seraient toutes deux positives (« S est R1 suffisant pour être Q » et « S est R2 suffisant pour être Q »), de sorte que « S est Q » serait implicitement vrai *par les deux* . Inversement, si les deux prémisses mineures sont négatives (« S est R1 insuffisant pour être P » et « S est R2 insuffisant pour être P »), alors les conclusions seraient toutes deux négatives (« S est R1 insuffisant pour être Q » et « S est R2 insuffisant pour être Q »), de sorte que « S n'est pas Q » serait implicitement vrai *par les deux* . Dans ces cas, il n'y a pas de conflit entre les arguments.

Cependant, si l'un des arguments égalitaires a une prémisse mineure positive et l'autre une prémisse mineure négative, comme cela peut fort bien arriver, leurs conclusions implicites (« S est Q » et « S n'est pas Q ») seraient contradictoires, et les arguments seraient en conflit.

De toute évidence, alors que dans le cas d'arguments analogiques contradictoires, les conclusions divergent même si les prémisses majeures sont compatibles et les prémisses mineures identiques, dans le cas d'arguments a fortiori contradictoires, les conclusions divergent malgré la compatibilité des prémisses majeures, en raison de la contradiction des prémisses mineures. Celles-ci, bien que mentionnant des termes moyens différents (R1, R2), ont des implications opposées, indépendamment du terme moyen. Dans un argument subjectif, ces implications sont « Q est S » et « Q n'est pas S », tandis que dans un argument prédicat, elles sont « S est P » et « S n'est pas P ». Il va sans dire qu'une telle incohérence implique qu'une (ou les deux) des prémisses mineures données est nécessairement fausse.

4. RÉSOLUTION DES PARADOXES

1. Protagoras contre Euathlus

1. Un paradoxe ancien

L'un des nombreux paradoxes supposés qui nous sont parvenus des Grecs est la dispute entre Protagoras (d'Abdère, vers 480-410 av. J.-C.) et son élève Euathlus (dont on ne sait rien de plus). Selon Aulus Gellius (Romain, vers 125-180 apr. J.-C.) [1], Protagoras, célèbre sophiste et professeur réputé, accepta de former Euathlus à la rhétorique, discipline essentielle à l'époque pour plaider devant les tribunaux. L'accord stipulait qu'Euathlus ne devrait payer à Protagoras les honoraires convenus (ou la partie restante, selon certaines sources) qu'une fois sa formation achevée et après avoir plaidé et gagné sa première affaire [2].

On raconte qu'après avoir terminé ses études, Euathlus, pour une raison inconnue, n'a pas choisi d'utiliser ses nouvelles compétences devant un tribunal. Il n'a donc jamais gagné ni perdu de procès et n'était contractuellement tenu à aucune rémunération envers Protagoras. Néanmoins, ce dernier, pour des motifs que nous examinerons plus loin, l'a poursuivi en justice devant l'Aréopage d'Athènes. Euathlus a choisi d'assurer lui-même sa défense. Les arguments suivants auraient été présentés au tribunal :

a. **Protagoras** a fait valoir qu'il devait certainement être payé, car (i) si le tribunal statuait en sa faveur, il pourrait sur cette base exiger le paiement ; et (ii) si le tribunal statuait en faveur du défendeur, alors ce dernier aurait gagné sa première affaire et serait donc contractuellement obligé de payer les honoraires de toute façon.
b. **Euathlus** a répondu qu'il ne devait certainement *pas* payer les frais, car (i) si le tribunal se prononçait en faveur du demandeur, Euathlus aurait perdu son premier procès et ne serait donc pas contractuellement obligé de payer les frais ; et (ii) si le tribunal se prononçait en faveur du défendeur, il serait de toute façon exempté de paiement.

Ainsi, tandis que le demandeur soutenait, avec une conviction apparente, qu'il était certain d'avoir droit au paiement quelle que soit la décision du tribunal, le défendeur, de son côté, affirmait avec la même conviction qu'il était certain d'en être exempté dans les deux cas. C'est pourquoi cette affaire est considérée comme paradoxale. On raconte que le tribunal, déconcerté par ces arguments et contre-arguments, a choisi d'ajourner l'affaire *sine die* (ou, selon certains, pour 100 ans) afin d'éviter de rendre un jugement.

L'importance de ce différend juridique pour la logique et la philosophie réside dans l'impression qu'il donne que deux personnes peuvent argumenter de manière dilemmatoire et paradoxale, dans des directions opposées, et avoir toutes deux raison. Les ennemis de la raison humaine se réjouissent de ce genre de conclusion, car elle remet en question la fiabilité et l'efficacité de la raison. Mais comme nous allons le montrer, cette impression est très superficielle. Il existe, à mon sens, au moins deux solutions possibles à ce que l'on appelle le paradoxe de la Cour. En fait, bien

---

[1] Quelque 550 à 600 ans plus tard, dans ses *Nuits du grenier* (vers 150 C500 av. J.-C.).

[2] Le contrat en question était vraisemblablement verbal plutôt qu'écrit à cette époque ; mais nous pouvons supposer que les deux parties étaient d'accord sur sa clause stipulée.

que j'aie pensé à la seconde avant la première, cette dernière précède logiquement la première. J'ai appris plus tard, grâce à l'étude de la littérature sur le sujet réalisée par Peter Suber [3], que la première solution avait été proposée bien avant moi par Aulus Gellius ; la seconde semble quant à elle inédite.

2. Première résolution

La solution la plus simple à ce problème est de supposer que le rusé Protagoras, voyant qu'Euathlus tardait à se mettre au travail, décida d'accélérer les choses. Protagoras piégea son élève en utilisant l'argument susmentionné, sachant pertinemment qu'il perdrait le premier procès, mais gagnerait le second. Il savait qu'il perdrait le premier procès car l'accord entre les parties n'obligeait Euathlus à payer les honoraires qu'après avoir gagné sa première affaire ; il ne l'obligeait pas à exercer le droit dans l'immédiat, ni même jamais. Euathlus tomba imprudemment dans le piège et plaida lui-même l'affaire devant le tribunal. Si le tribunal n'avait pas ajourné l'audience *sine die* , il lui aurait logiquement donné gain de cause, lui permettant ainsi de remporter sa première affaire. Par la suite, en supposant qu'un second procès fût légalement autorisé – et les arguments des deux parties reposent sur cette hypothèse –, Protagoras aurait été le grand vainqueur. Bien entendu, aucun second procès ne serait nécessaire si Euathlus reconnaissait qu'ayant gagné le premier procès, il était certain de perdre le second, et réglait l'affaire sur-le-champ.

Autrement dit, le premier argument de Protagoras (i) n'était qu'un leurre ; il s'appuyait en réalité sur son second argument (ii). Euathlus, grisé par sa vanité, élabora deux contre-arguments sophistiqués, croyant surpasser son maître. Mais Protagoras était plus rusé. Le seul moyen pour Euathlus d'éviter la défaite était d'engager un avocat [4]. Si ce dernier remportait le premier procès, comme on pouvait logiquement s'y attendre puisque la seule condition de défaite n'était pas remplie, Euathlus ne serait pas considéré comme ayant personnellement gagné son premier procès, et Protagoras ne pourrait obtenir gain de cause lors du second. Ainsi, le maître était bel et bien supérieur à l'élève. Il n'y avait pas de véritable paradoxe, puisqu'il existait une solution concrète à ce qui semblait être un paradoxe.

Certes, on pourrait ajouter qu'Euathlus, dans les faits, sortit vainqueur, car, par sa contre-argumentation, il parvint à tellement embrouiller le tribunal que celui-ci renonça à juger l'affaire, et il ne fut pas contraint de payer. Peut-être l'espérait-il et la chance lui sourit. Mais, d'un point de vue théorique et logique, avec le recul, il se révéla peu perspicace. Non seulement il commit l'erreur de ne pas engager d'avocat pour le défendre, mais il supposa aussi, à tort, que son argumentation était efficace pour contrer celle de Protagoras. Il s'illusionna en pensant qu'une victoire au premier procès l'exempterait de la seconde. Il aurait dû examiner plus attentivement l'argumentation de son maître.

Examinons maintenant les arguments en termes plus formels, afin de les clarifier. J'introduirai les symboles suivants : soit P = Protagoras, Q = Euathlus ; A = la condition convenue selon laquelle Q doit gagner son premier procès pour être tenu responsable, et C = le résultat convenu selon lequel Q doit payer des honoraires à P. Nous savons d'emblée que si A est vrai, alors C est vrai, et

---

[3] Dans **Le paradoxe de l'auto-correction** (Berne : Peter Lang, 1990), la section consacrée au paradoxe de Protagoras et Euathlus est disponible en ligne ; sa lecture, y compris les notes, est intéressante et relativement courte. Voir : https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/10288413/Peter%20Suber%2c%20Paradox%20of%20Self-Amendment%2c%20Section%2020.html?sequence=1#A .

[4] En supposant que cela fût possible à Athènes à cette époque. C'est une hypothèse raisonnable (même si certains commentateurs la contestent), car Euathlus aurait lui-même été formé par Protagoras pour devenir avocat.

si A n'est pas vrai, alors C n'est pas vrai : ce sont les termes de l'accord. Les arguments sont les suivants (avec mon commentaire critique en *italique*) :

a. Selon P : (i) si le tribunal décide que P gagne, alors C est vrai (*mais objectivement le tribunal ne peut pas décider en faveur de P, puisque A n'est pas encore vrai, donc cette question ne peut pas être soulevée*) ; tandis que si (ii) le tribunal décide que Q gagne (*comme il le doit logiquement*), alors non-C est vrai (*à la fin d'un premier procès*) ; mais si Q gagne ainsi, alors A devient vrai et C doit (*dans un procès ultérieur*) en découler, auquel cas P gagne finalement.
b. Selon Q : (i) si le tribunal décide que P gagne, alors non-A est vrai (*à la fin d'un premier procès*) ; mais si non-A est vrai, alors non-C doit (*lors d'un procès ultérieur*) s'ensuivre, donc Q gagne finalement (*mais objectivement, le tribunal ne peut pas décider en faveur de P, puisque A n'est pas encore vrai, donc cette question ne tient pas*) ; tandis que si (ii) le tribunal décide que Q gagne (*comme il le doit logiquement*), alors non-C est vrai (*mais ici Q omet de mentionner les conséquences ultérieures que P a justement soulignées*).

En conclusion, P est logiquement le vainqueur ; les arguments de Q sont en réalité insuffisants pour empêcher ce résultat. P prétend vouloir gagner immédiatement, mais en réalité, son objectif est une victoire à plus long terme (au second round). Q s'imagine qu'il pourrait perdre le premier round mais gagner le second, ou qu'il pourrait gagner le premier round sans avoir à disputer de second round ; mais ce ne sont que des chimères. Il est difficile de comprendre pourquoi le tribunal a trouvé cette affaire trop confuse – le ou les juges ne devaient pas être des esprits brillants.

3. Deuxième résolution

Une solution plus complexe au problème est la suivante. Il est possible que Protagoras ait poursuivi Euathlus en invoquant *une clause tacite* de l'accord. L'accord ne contenait *qu'une seule clause explicite* , à savoir qu'Euathlus ne devrait payer les honoraires à Protagoras que s'il gagnait son premier procès. Dans ce cas, Protagoras n'aurait aucun fondement pour demander un procès, puisque cette condition n'avait manifestement pas été remplie. Mais puisqu'il a intenté une action en justice, il a dû penser et argumenter que l'accord comportait une *clause tacite. (ou peut-être implicitement) Sachant* qu'Euathlus pratiquerait le droit dans un délai raisonnable [5], après quoi ses nouvelles compétences seraient mises à l'épreuve devant un tribunal et il devrait payer en cas de victoire, Protagoras ne pouvait imaginer que le juge autoriserait un procès, et encore moins qu'il statuerait en sa faveur, sans raison valable [6].

Il est clair que le juge devait trancher, dans ce procès (et cela ne pouvait être que le cas, compte tenu du contexte actuel), la question de savoir si l'affirmation de Protagoras, selon laquelle l'accord comportait une clause tacite, était fondée. Il aurait pu la justifier en considérant que si Euathlus n'avait pas été autorisé à exercer le droit ou à l'exercer aussi tard qu'il le souhaitait, l'accord aurait certainement précisé cette réserve. Il aurait tout aussi bien pu la rejeter en considérant que Protagoras avait tenu pour acquis un élément sur lequel il aurait dû obtenir un accord explicite. Ainsi, l'affaire repose sur une question tacite, et non exclusivement sur la clause explicite de l'accord ; autrement dit, les faits sont plus complexes que ce qui a été révélé.

---

[5] Protagoras soutiendrait également, bien entendu, que le délai raisonnable était expiré. Si le tribunal reconnaissait l'existence d'une clause tacite mais contestait son exécution, il ajournerait simplement l'affaire pour une durée déterminée (selon son estimation).

[6] Il va sans dire que la présente analyse est entièrement faite d'un point de vue logique, même si un tribunal pourrait raisonner différemment ou même ne pas raisonner du tout (par exemple, corruption, favoritisme, pression).

De plus, il ressort clairement des arguments présentés par les deux parties lors de ce procès que chacune d'elles envisageait la possibilité d'un second procès, susceptible d'infirmer le jugement du premier. Ceci est logiquement sous-entendu dans le second argument de Protagoras et dans le premier argument d'Euathlus. Dans ces deux cas de figure, un second procès serait nécessaire pour rendre un jugement définitif, à moins, bien sûr, que la partie perdante n'accepte librement l'issue inévitable et ne règle ses comptes à l'avance. Le juge du premier procès ne pouvait se prononcer en faveur d'une partie, puis contre elle dans la même phrase. Un premier jugement de victoire ou de défaite devait être établi avant qu'un second puisse être rendu, conformément aux termes du contrat. Il convient donc de prendre en compte le facteur temps dans l'analyse de ces arguments.

Il convient de noter que, tandis que le premier procès a une issue incertaine, puisqu'il dépend de la décision (le jugement) du juge concernant une clause tacite alléguée de l'accord, le second procès a une issue prévisible, puisqu'il dépend uniquement de la clause explicite de l'accord.

Comme nous allons le démontrer, si l'on tient compte des considérations précédentes, l'apparence paradoxale disparaît aisément. J'utiliserai ici les symboles suivants : P = Protagoras ; Q = Euathlus ; A = la condition explicite selon laquelle Q doit gagner son premier procès ; B = la condition implicite alléguée selon laquelle Q devait exercer dans un délai raisonnable ; et C = les honoraires que Q doit verser à P. Les arguments sont les suivants :

1. Selon P : (i) si B alors C ; et (ii) si non-B alors non-C, *mais si non-C alors (plus tard) si A alors C* ; donc, C de toute façon.
2. Selon Q : (i) si B, alors C, *mais si C alors (plus tard) si non-A alors non-C* ; et (ii) si non-B, alors non-C ; donc, non-C de toute façon.

On constate ainsi que les arguments des deux parties sont très similaires, mais chacune a astucieusement omis une partie des conséquences (indiquées en *italique*). P a tronqué les conséquences de (i) que Q souligne, et Q a tronqué les conséquences de (ii) que P souligne. De ce fait, leurs arguments semblent s'équilibrer. Cependant, si l'on prend en compte *tous* les événements ultérieurs (dans le cadre d'un éventuel second procès), on obtient l'argument commun (c) plus objectif, qui est clairement non paradoxal :

(i) si B alors C, mais si C alors (plus tard) si non-A alors non-C ; et
(ii) si non-B alors non-C, mais si non-C alors (plus tard) si A alors C .

Ainsi, dans (i), la conclusion finale est non-C, tandis que dans (ii), elle est C – ce qui signifie qu'il n'y a pas de paradoxe. Ceci montre également que, bien qu'il soit impossible de prédire objectivement si P ou Q remportera le premier procès, on peut affirmer que (i) si P remporte le premier procès, il perdra le second, et si Q remporte le premier procès, il perdra le second. De toute évidence, P ne peut pas prétendre avoir droit à un second procès (s'il perd le premier) alors que Q ne le pourrait pas ; de même, Q ne peut pas prétendre avoir droit à un second procès (s'il perd le premier) alors que P ne le pourrait pas. Il est donc nécessaire de prendre en compte tous les événements ultérieurs pour concilier logiquement tous les arguments. Notons que si, pour une raison quelconque, il n'y a pas de second procès, il n'y a pas non plus de paradoxe, puisque la conclusion sera soit (i) C, soit (ii) non-C.

Quoi qu'il arrive, il n'y a pas de paradoxe car aucune des parties ne peut en réalité, contrairement aux apparences, prétendre à une victoire inévitable ; la victoire ne se présente pas dans les deux sens pour les deux parties, mais d'une seule façon pour chacune d'elles.

Il est clair qu'ici, les deux parties ont eu recours à la ruse sophistique classique consistant à dissimuler au tribunal un aspect gênant de leur argumentation impartiale. Euathlus était un bon disciple de Protagoras, puisque sa contre-argumentation est le reflet exact de celle de ce dernier. Autrement dit, leurs deux arguments comportaient une part de malhonnêteté ; tous deux étaient

des imposteurs intellectuels, exposant sciemment des demi-vérités. Par conséquent, ce faux paradoxe ne représente aucun défi majeur pour la logique, contrairement aux affirmations des relativistes. En particulier, l'affirmation générale de Protagoras selon laquelle « il y a deux côtés à chaque question » (*duo logoi*) se révèle fallacieuse dans le contexte présent.

Il est important de toujours garder à l'esprit que certaines personnes, qu'elles soient philosophes, logiciennes ou autres, sont parfois sujettes à des penchants maléfiques ; certaines, en effet, bien plus que d'autres. Elles peuvent mentir consciemment ou déformer inconsciemment les faits et les arguments pour des raisons très diverses. Le plus souvent, la soif de pouvoir, de gloire et de fortune y contribue. Un universitaire peut rechercher l'admiration de ses pairs ou de ses étudiants ; un mari peut vouloir impressionner sa femme ; un chômeur peut espérer trouver un emploi ; et ainsi de suite. Il est erroné de considérer tous les propos philosophiques comme désintéressés. Les philosophes et les logiciens ne sont pas tous de purs scientifiques ni des saints.

J'ajouterais que le secret de la réussite dans la résolution des problèmes philosophiques et logiques, et notamment des paradoxes, réside dans le désir sincère de les résoudre. Nombre de philosophes et de logiciens abordent les problèmes avec une attitude négative, cherchant non pas réellement à les résoudre, mais plutôt à justifier leur aversion pour la raison humaine. Le chercheur honnête, quant à lui, est guidé par ses meilleurs instincts ; il désire sincèrement confirmer l'efficacité des facultés cognitives humaines – et c'est précisément pourquoi il réussit.

4. Résolutions inadéquates

Comme mentionné précédemment, d'après l'analyse de la littérature proposée par Suber, la première résolution serait attribuable à Aulus Gellius, tandis que la seconde semble originale. L'analyse de Suber montre que le paradoxe judiciaire a été abordé dans de nombreux ouvrages au fil du temps, mais plus souvent, semble-t-il, d'un point de vue juridique que logique. Les questions juridiques soulevées sont multiples, mais la plupart n'ont pas à être, ni ne devraient, être considérées dans une perspective purement logique. Pourquoi ? Parce que le but du logicien n'est pas ici de trancher le litige, c'est-à-dire de déterminer qui doit gagner ou perdre, mais simplement d'expliquer et de lever l'apparence de paradoxe.

Cette remarque peut être illustrée par la résolution (non mentionnée par Suber) proposée il y a plusieurs siècles par Lorenzo Valla (Italie, vers 1406-1457). Cette tentative de résolution est insatisfaisante car elle repose sur une distinction hâtive entre le paiement dû suite à un jugement et celui dû en vertu d'un accord. Je cite un article de la SEP qui la décrit[7] :

> Si Euathlus perd le procès, il devra payer le reste des honoraires, conformément au verdict des juges ; mais s'il gagne, il devra également payer, cette fois en vertu de son accord avec Protagoras. Euathlus, cependant, retourne habilement la situation : dans les deux cas, il n'aura rien à payer, ni en raison de la décision du tribunal (s'il gagne), ni en vertu de l'accord avec Protagoras (s'il perd). En résumé, Valla affirme qu'Euathlus ne peut pas avoir le beurre et l'argent du beurre et doit choisir l'une ou l'autre des solutions : il doit se conformer soit à son accord avec Protagoras, soit au verdict des juges. Si ces derniers statuent contre Protagoras, il pourra tenter de récupérer son argent lors d'une seconde action en justice.

[7] Voir *Stanford Enc. of Phil.* , en ligne à l'adresse https://plato.stanford.edu/entries/lorenzo-valla/. Cette question est apparemment traitée dans *Repastinatio dialectice et philosophie.* L'auteur de l'article serait Lodi Nauta (2013).

Analysons la résolution proposée par Valla en utilisant les symboles suivants : soit P = Protagoras ; Q = Euathlus ; et C = les frais que Q doit payer à P.

a. Selon P : Si Q perd (pour quelque raison que ce soit), alors C (par verdict) ; mais si Q gagne, alors C (par accord).
b. Selon Q : Si Q gagne (pour quelque raison que ce soit), alors non-C (par verdict) ; mais si Q perd, alors non-C (par accord).

La conclusion de Valla, telle que présentée ici [8], est obscure. Il semble faire peser sur Euathlus la responsabilité de « choisir entre l'accord et le verdict », et de se conformer soit à l'accord, soit au verdict. Cela ne nous apprend rien, car l'argument d'Euathlus montre qu'il est disposé à se conformer aux deux, même s'il les présente toutes deux comme étant à son avantage. Valla ajoute que si Protagoras perd un premier procès, il peut gagner le second. Mais là encore, cela ne résout pas le paradoxe, mais n'en reproduit qu'une partie.

Il apparaît donc que Valla n'a pas suffisamment approfondi la question : il n'envisage pas les motifs pour lesquels Q pourrait gagner ou perdre « par décision de justice » ; et il ne réalise pas que le second argument avancé par chaque partie, selon lequel Q pourrait gagner ou perdre « par accord », renvoie en réalité à une seconde action en justice, puisque l'accord n'est manifestement pas sur le point d'être mis en œuvre volontairement (la mention d'une seconde action en justice par Valla est placée après les quatre propositions conditionnelles, qui elles-mêmes ne mettent pas l'accent sur la chronologie des événements). En définitive, Valla ne parvient donc pas à une résolution simple de ce paradoxe.

Le problème de l'approche de Valla est qu'elle considère de fait la décision initiale du tribunal comme arbitraire, c'est-à-dire sans lien avec l'accord entre les parties. Elle n'examine pas sur quelle base le tribunal pourrait juger qu'Euathlus puisse perdre le premier tour. Si cela peut être acceptable juridiquement, ce n'est pas acceptable logiquement – et c'est précisément la logique qui nous intéresse ici. Logiquement, l'idée qu'Euathlus puisse perdre le premier tour est inconcevable, si l'on s'en tient à la clause explicite de l'accord. Il ne pourrait perdre le premier tour que si le tribunal admettait l'existence d'une clause tacite dans l'accord, par exemple l'obligeant à exercer le droit prochainement.

En tout état de cause, le verdict du premier tour ne saurait être arbitraire – c'est-à-dire irrationnel, injustifié – mais doit être directement lié à l'accord. Il en va de même pour le second tour. Par conséquent, aucun décalage entre le verdict et l'accord n'est logiquement admissible.

Il est intéressant de constater que ma première réaction face à ce paradoxe, il y a quelques années, [9]était très similaire à celle de Valla. Mais dès que j'ai entrepris d'examiner sérieusement les questions soulevées dans le cadre de cet essai, j'en ai réalisé la faiblesse et l'inutilité. Le paradoxe semble neutralisé si l'on introduit une distinction entre « paiement suite à un jugement » et « paiement conformément aux termes du contrat » et si l'on attribue des symboles différents à ces deux conséquences, par exemple C1 et C2. Ces deux termes peuvent être quantitativement identiques ou non ; mais ils se réfèrent de toute façon à des événements distincts. Cette mesure

---

[8] Je n'ai pas lu l'œuvre de Valla. Je dois supposer que l'auteur de l' article de la *SEP* sur Valla a correctement présenté son raisonnement. J'en doute cependant, car les détails fournis sont plutôt vagues et peu concluants ; ils ne précisent pas quelle solution au paradoxe Valla avait en tête. La logique n'est pas innée. (Notez que j'ai écrit à l'auteur pour lui demander de vérifier le résumé de la pensée de Valla présenté dans l'article de la SEP, mais je n'ai reçu aucune réponse. Son absence de réponse confirme mon impression que cette source n'est pas très fiable : les personnes intelligentes accueillent volontiers les questions pertinentes.)

[9] En 2009, dans un courriel adressé à quelqu'un.

semble annuler le paradoxe, car les conséquences des première et deuxième affirmations conditionnelles seraient différentes pour chaque partie. Ainsi :

a. Selon P : Si P gagne, alors C1 ; mais si P perd, alors C2.
b. Selon Q : Si Q gagne, alors non-C1 ; mais si Q perd, alors non-C2.

Il s'ensuit que si P gagne et Q perd, alors C1 et non-C2 sont vrais ; et si P perd et Q gagne, alors non-C1 et C2 sont vrais. Puisque C1 et C2 sont des termes différents, même s'ils se réfèrent par hasard au même montant monétaire, les conséquences de l'argument de chaque partie ne sont pas formellement contradictoires (puisque le motif déterminant est différent), il n'y a donc pas de paradoxe. Mais, je le répète, cette approche n'explique pas pourquoi le tribunal rendrait un verdict non conforme à l'accord, elle est donc artificielle. Pour une résolution véritablement logique, nous devons nous concentrer sur l'accord et ne pas accepter de verdicts arbitraires. Les verdicts arbitraires ne font que brouiller les pistes.

D'autres tentatives de résolution que j'ai pu observer sont également imparfaites, soit parce qu'elles confondent elles aussi questions juridiques et logiques, soit parce qu'elles n'examinent pas toutes les conséquences de toutes les hypothèses. Quoi qu'il en soit, chacune des deux solutions que je propose suffit à démêler le paradoxe ; mais les deux, combinées, permettent de couvrir toutes les éventualités. Notons que, dans la première solution, nous ne nous contentons pas de résoudre le paradoxe, mais nous tranchons incidemment le cas (en faveur de Protagoras) ; tandis que dans la seconde solution, nous nous contentons, en tant que logiciens, de résoudre le paradoxe, laissant au juge le soin de trancher le litige.

En conclusion : le paradoxe du tribunal est dû à plusieurs facteurs qu'il convient d'éclaircir et de prendre en compte pour le résoudre. (a) Les termes « gagner/perdre » ne sauraient désigner des jugements arbitraires ; à défaut, le paradoxe risquerait de se perpétuer. (b) Il faut comprendre que les arguments avancés par les deux parties impliquent que le processus de résolution comporte deux phases : un premier procès suivi d'un second (ou d'une concession et d'un règlement amiables sans second procès) ; l'apparence de paradoxe tient en partie à la négligence de ce facteur temporel. (c) La notion d'« accord » est quelque peu imprécise, et toutes les interprétations possibles doivent être envisagées : si l'accord se réfère exclusivement à la clause explicite, le premier procès porte uniquement sur celle-ci et se résout aisément ; en revanche, si l'accord inclut une entente tacite, le premier procès vise à statuer sur cette clause tacite, tandis que le second porte sur la clause explicite.

2. Le paradoxe des Sorites

1. Qu'est-ce qu'un tas ?

Le paradoxe des sorites n'est pas un paradoxe au sens strict du terme, mais une question. Cette question est parfois posée de manière sophistique, afin de lui donner un aspect paradoxal. Cependant, elle peut être formulée plus simplement, auquel cas elle apparaît simple, bien que non dénuée d'importance. Le terme *sorites* est latin et dérive du grec *sōros* , qui signifie tas.

Une façon d'exprimer le paradoxe de Sorite est la suivante : qu'est-ce qu'un « tas » (de cailloux, par exemple) ? Ou encore, combien de cailloux (par exemple) constituent un « tas » de cailloux ? La réponse évidente est qu'il doit y avoir au moins un caillou. S'il n'y a pas de cailloux, il n'y a pas de tas, mais rien. Mais un seul caillou suffit-il ? La réponse évidente est : non, il en faut *au moins Deux* cailloux forment un tas, car « tas » est un terme collectif qui sous-entend que les cailloux

sont empilés les uns sur les autres (et on ne peut empiler un objet qui n'est pas un caillou sur un caillou, ni un caillou sur un objet qui n'est pas un caillou). Un caillou seul ne constitue pas un tas ; « tas » est intrinsèquement pluriel.

Formulé ainsi, le problème n'est pas très complexe. Mais formulé de la manière suivante, il se complique. Si l'on empile une centaine de cailloux, on obtient évidemment un tas. Que se passe-t-il si l'on retire un caillou ? Avons-nous toujours un tas ? Oui, 99 cailloux forment un tas. Que se passe-t-il si l'on retire encore un caillou ? Avons-nous toujours un tas ? Oui, 98 cailloux forment un tas. Et ainsi de suite, jusqu'à de petits nombres, moment où le sophiste se demande si deux cailloux constituent un tas, puis un seul, puis aucun. À ce stade, la question paraît paradoxale, voire artificielle : faut-il conclure qu'aucun caillou ne forme un tas, ou qu'un seul caillou en forme un ? Le sophiste le pense ; le logicien, lui, sait que non.

2. L'utilisation de termes vagues

De toute évidence, le problème ici, s'il y en a un, réside dans la formulation précise de termes initialement vagues. Si nous ne prenons pas d' *emblée* le recul nécessaire pour réfléchir à l'intention exacte d'un terme vague de ce genre (un terme suggérant une quantité, en l'occurrence) ou de tout autre, nous risquons de rencontrer des difficultés *par la suite* . Il est donc indispensable de réfléchir avant d'employer de tels termes et d'anticiper les difficultés qu'ils pourraient engendrer. Dans le cas présent, comme nous l'avons vu, le terme « tas » est intrinsèquement pluriel (et donc inapplicable à moins de deux cailloux). Un sophiste préfère compliquer les choses, afin de semer le doute sur la raison et la connaissance humaines, comme à son habitude ; mais la question est en réalité assez simple.

Certes, dans certains cas, la définition d'un terme vague comporte une part *de convention* . On peut l'illustrer par une autre version du paradoxe dit de Sorites : à partir de combien de cheveux un homme n'est-il pas chauve ? De toute évidence, un homme totalement chauve l'est assurément. Mais un homme avec un seul cheveu, ou très peu, ne serait-il pas considéré comme chauve dans le langage courant ? Peut-être, mais seulement par convention. Si l'on définit *strictement la calvitie* , elle implique l'absence totale de cheveux ; mais si l'on adopte une définition *plus large* , elle peut inclure des cas impliquant un nombre *arbitraire* , quoique de préférence faible, de cheveux, déterminé par convention – par exemple, cinq ou vingt cheveux [10]. De toute évidence, pour éviter toute confusion, rien ne nous empêche de désigner ce sens élargi de « chauve » par l'expression plus précise « chauve ou presque chauve ».

Ce problème d'imprécision n'a rien d'exceptionnel ; il ne se limite pas aux termes à l'origine du paradoxe de Sorites. Par exemple, un terme relatif comme « petit » (ou son relatif « grand ») est *intrinsèquement vague* et ne peut être employé avec précision que dans des situations spécifiques, au moyen d'une grandeur conventionnelle. De même, lorsqu'on travaille avec des continuums, il peut être nécessaire d'établir des lignes de séparation arbitraires. Par exemple, il n'existe pas de ligne de séparation objective entre deux couleurs adjacentes dans le spectre, et il peut être nécessaire, dans certaines circonstances, d'en imaginer une (par exemple, à des fins juridiques ou autres [11]). Les distinctions conventionnelles font partie de la pensée humaine ; mais, il est

---

[10] Ou toute pilosité minimale qui nous semble subjectivement si proche de la calvitie qu'elle en devient effectivement une calvitie.

[11] Par exemple, en droit juif (*halakha*), une grande importance est accordée aux définitions quantitatives, notamment aux valeurs maximales et minimales des durées, des heures, des distances, des longueurs, des volumes, des poids, des températures, des valeurs monétaires, etc. Initialement, ces mesures étaient souvent exprimées par les rabbins en termes vagues (par exemple, « le volume d'un œuf »), mais par la suite, des formulations plus précises ont

important de le souligner, elles ne constituent pas la seule pensée humaine. Il existe toujours des éléments objectifs sous-jacents aux distinctions conventionnelles. Par exemple, la ligne de séparation entre le bleu et le vert se situe quelque part entre ce que nous percevons comme clairement bleu et ce que nous percevons comme clairement vert ; elle ne sera jamais très éloignée d'un côté ou de l'autre, et encore moins entre le vert et le jaune, ou entre le bleu et l'indigo, ou encore plus loin.

Pour revenir à notre prétendu paradoxe, quelques précisions s'imposent. Comme indiqué précédemment, le concept de tas n'a rien de paradoxal, pourvu qu'il soit correctement défini. En termes simples, un tas peut être défini comme un ensemble d'objets matériels empilés les uns sur les autres, quelle que soit la manière, ce qui implique la présence d'au moins deux objets. Une définition plus complexe supposerait qu'un tas soit pyramidal, c'est-à-dire qu'il nécessite au moins quatre objets (trois à la base et un au sommet) ; mais cela ne pose aucun problème, car on peut plus précisément parler de tas pyramidal. De même, la calvitie *au sens strict* désigne l'absence totale de cheveux ; elle s'applique néanmoins, de façon approximative, à la présence de quelques cheveux.

Notre langage courant regorge de termes vagues de ce genre [12], dont certains nécessitent une définition précise pour des raisons pratiques. Par exemple, le terme « foule » peut désigner un rassemblement de trois personnes ou plus, conformément à l'adage populaire « à deux, c'est bien, à trois, c'est la foule ». On peut aussi, dans le cadre d'un logiciel utilisé par la police pour surveiller de grands groupes de personnes, opter pour un seuil minimal plus élevé (par exemple, 50 ou 500), fixé arbitrairement comme motif d'alerte. Le terme « émeute » sera alors privilégié lorsque cette dernière foule se déchaîne.

En tout état de cause, ces expressions quantitatives imprécises ne posent aucun problème logique. Elles ne constituent pas un défaut du langage courant, nous obligeant à construire un « langage idéal » où chaque terme aurait une signification unique et précise [13]. Elles requièrent encore moins un traitement au moyen de logiques symboliques abstruses (cherchées à nombre de logiciens modernes). Au contraire, elles témoignent de la versatilité et de la flexibilité de la pensée et du langage ordinaires ; elles attestent également que notre communication linguistique comporte souvent des sous-entendus non verbaux, que nous comprenons généralement très bien. La plupart

été nécessaires (que différentes autorités pouvaient estimer différemment). Cependant, certaines mesures restent subjectives (par exemple, l'estimation du moment où l'on est rassasié après un repas). Pour plus de détails, voir : http://halachipedia.com/index.php?title=Reference_of_Measurements_in_Halacha .

[12] En effet, cela est inévitable pour deux raisons. Premièrement, il est impossible de définir précisément de nombreux objets concrets. Où, par exemple, s'arrête précisément une orange ? Le parfum ou la chaleur qui émanent du fruit en font-ils partie ? À quels moments et dans quels espaces ces émanations peuvent-elles logiquement être considérées comme distinctes ? Deuxièmement, la connaissance humaine étant inductive, nous ne pouvons pas toujours commencer un concept par une définition précise, mais avons tendance à le laisser ouvert, à se préciser au fur et à mesure que l'expérience se déploie. Dans cette perspective, la majorité des termes abstraits que nous utilisons sont ouverts, y compris des termes qui peuvent servir à définir plus précisément d'autres termes ; ainsi, là encore, le flou est inévitable. Mais ces difficultés ontiques et épistémiques n'impliquent pas de paradoxe ; elles appellent simplement à une réflexion philosophique.

[13] Le recours à un « langage idéal » par certains logiciens modernes pour résoudre un problème de logique est vain. Incapables de comprendre comment nous, êtres humains, abordons logiquement certaines difficultés cognitives, ils tentent de nous imposer une pensée superficielle, artificielle et impraticable. Le rôle du véritable logicien n'est pas d'imposer des logiques imaginaires, mais de comprendre nos moyens logiques naturels afin de les perfectionner et de les renforcer. Le raisonnement humain devrait être au cœur des préoccupations des logiciens. Pour traiter les paradoxes de Sorites, il convient d'utiliser un langage plus précis : par exemple, au lieu de qualifier de « chauves » les personnes ayant très peu de cheveux, il faut dire « presque chauves » ; ou encore, plus précisément si nécessaire pour des raisons pratiques, « ayant (disons) un à dix cheveux ».

du temps, notre usage quotidien de termes vagues *ne nécessite pas* de définition plus précise. Ils servent à suggérer des choses de manière approximative et ne prétendent pas être des affirmations exactes et véridiques. Si le besoin de précision et de vérité se fait sentir, il est alors comblé de manière à préserver la cohérence (par convention explicite si nécessaire).

3. Raisonner avec des termes vagues

Certes, les termes vagues peuvent être périlleux si l'on tente de raisonner avec eux. Mais ils sont souvent employés sans pour autant être intégrés à un processus argumentatif. De plus, raisonner avec des termes vagues n'est pas toujours invalide : il existe des contextes où le caractère vague n'empêche pas de parvenir à une conclusion fiable.

En syllogisme catégorique (ou hypothétique), la règle concernant les termes (ou thèses) vagues est la suivante : le terme ou la thèse du milieu ne peut être vague, car cela ne garantirait pas que son sens soit identique dans les deux prémisses. Si le terme du milieu est vague, on ne peut être certain de la concordance et la conclusion est invalide. En revanche, les termes majeur et mineur peuvent être vagues sans que cela n'affecte la validité de l'argument, et ce, dans les quatre cas. Il existe cependant une exception à cette règle : lorsque le terme du milieu est vague, mais pas au point de compromettre la concordance, un argument valide peut néanmoins être construit.

Ce dernier point est évident lorsqu'on considère les deux arguments suivants de la troisième figure : le terme médian assure un chevauchement même si aucune des prémisses n'est universelle. Les expressions « la plupart » (plus de la moitié) et « peu » (moins de la moitié) sont vagues, car elles ne précisent pas de nombres exacts. Mais notons la particularité (par opposition à la majorité ou à la minorité) de la conclusion, c'est-à-dire son imprécision accrue.

> La plupart des M sont des P
> et la plupart des M sont S ;
> Par conséquent, certains S sont P

> Peu de M sont P (ce qui implique que la plupart des M ne sont pas P)
> et la plupart des M sont S ;
> Par conséquent, certains S ne sont pas des P

En apodose, les règles concernant les termes ou thèses vagues sont les suivantes :

Modus ponens:

> Si A est B, alors C est D,
> et A est B (affirmant l'antécédent) ;
> alors, C est D (le conséquent est affirmé).

L'antécédent et la prémisse mineure ne doivent pas être vagues ; sinon, la conclusion est invalide. En revanche, le conséquent peut être vague, et la conclusion reste valide (bien que vague elle aussi).

Modus tollens:

Si A est B, alors C est D,
et C n'est pas D (niant le conséquent);
alors, A n'est pas B (l'antécédent est nié).

Le conséquent et la prémisse mineure ne doivent pas être vagues ; sinon, la conclusion est invalide. En revanche, l'antécédent peut être vague, et la conclusion reste valide (bien que vague elle aussi).

Là encore, dans les deux cas, une exception est concevable, si l'on sait que les prémisses majeures et mineures se chevauchent, même si l'on ne sait pas précisément dans quelle mesure ce chevauchement est important.

Des règles similaires peuvent être formulées pour d'autres types d'arguments, tels que le dilemme ou le a fortiori.

Ceux qui prétendent que les termes vagues sont intrinsèquement paradoxaux font preuve d'une mauvaise foi malhonnête, cherchant à impressionner autrui ou à se mettre en avant par leur capacité à déceler et résoudre des paradoxes (artificiels), ou pire encore, à démontrer que la connaissance humaine est inévitablement paradoxale et donc vaine. De même qu'il est malhonnête de qualifier de tas un caillou isolé ou l'absence de caillou, il est malhonnête de qualifier de chauve une personne ayant un ou plusieurs cheveux [14]. Si l'on s'adonne d'emblée à de telles contradictions, on aboutit forcément à des paradoxes. Ceux qui agissent ainsi ne sont pas de véritables logiciens, mais des sophistes. Ils manipulent et inventent des histoires ; la recherche du véritable savoir ne les intéresse pas.

4. Inventer de faux paradoxes

Les formulations originales des deux énigmes décrites ci-dessus, relatives à un tas et à la calvitie, sont attribuées à Eubulide de Milet (*actif* au IVe siècle av. J.-C.), le logicien mégarien à qui l'on doit également le paradoxe du menteur [15]. Élève d'Euclide, maître de Diodore de Cronos, il était contemporain et rival d'Aristote. Ces énigmes n'étaient peut-être pas initialement présentées comme des paradoxes, mais plutôt comme des illustrations d'une question (à savoir : où tracer la limite ?). Cela reflétait sans doute une prise de conscience naissante de l'existence de termes vagues qui peuvent nécessiter une définition arbitraire dans certaines circonstances. Comme indiqué précédemment, ce problème se résout assez facilement. Cependant, des penseurs postérieurs ont eu tendance à le complexifier inutilement et l'ont présenté sous la forme d'une chaîne d'arguments (ou sorites, où la conclusion de l'argument précédent sert de prémisse au suivant).

---

[14] Comme je l'explique dans **A Fortiori Logic** , chapitres 1.4 et 2.5, il est parfois utile de formuler des termes de manière si inclusive qu'ils englobent toutes les valeurs positives, nulles et négatives. Cette pratique est courante dans le discours scientifique car elle facilite certains calculs et graphiques. Il est cependant essentiel de bien comprendre que de tels termes inclusifs sont intrinsèquement indéniables – autrement dit, ils englobent déjà à la fois une affirmation et sa négation. Dans le contexte présent, nous pourrions choisir d'élargir des termes comme « tas » ou « chauve » pour y inclure leurs contraires, pour une raison ou une autre ; mais ce faisant, nous devons rester pleinement conscients de nos actes. Si nous ne traitons pas ces termes avec la prudence requise, il ne faut pas s'étonner d'aboutir à des contradictions.

[15] Quelques siècles auparavant, Épiménide de Cnossos déclarait : « Les Crétois sont toujours des menteurs », bien qu'étant lui-même Crétois, apparemment sans se rendre compte de la contradiction inhérente à une telle affirmation. Eubulide a peut-être perçu le paradoxe et cherché à le nuancer et à le renforcer, car il ne s'agissait pas d'un double paradoxe, mais d'un paradoxe facilement résolu en disant que tous les Crétois ne sont peut-être pas des menteurs ou que tous les Crétois ne mentent pas toujours (Épiménide étant une exception notable).

Ainsi, le paradoxe de la calvitie se formule, de manière positive : un homme avec un seul cheveu est assurément aussi chauve qu'un homme sans cheveux ; et si un homme avec un seul cheveu peut être qualifié de chauve, alors un homme avec deux cheveux l'est aussi ; et si un homme avec deux cheveux est chauve, alors un homme avec trois cheveux l'est également ; etc. ; par conséquent, un homme avec mille cheveux peut encore être considéré comme chauve (paradoxe). On peut aussi formuler l'argument de manière négative : si un homme avec mille cheveux n'est pas considéré comme chauve, alors celui qui en a 999 ne l'est pas non plus ; et si 999 ne suffit pas, alors 998 non plus ; et ainsi de suite… d'où, un homme avec un seul cheveu n'est pas chauve ; par conséquent, un homme sans cheveux n'est pas chauve (paradoxe).

De toute évidence, ces arguments sont *forcés* ; ils reposent sur des prémisses très douteuses et trompeuses. Dans la version positive, la prémisse erronée est que « un homme sans cheveux peut être qualifié de chauve » *implique* « un homme avec un cheveu peut être qualifié de chauve ». Dans la version négative, la prémisse erronée est que « un homme avec un cheveu ne peut pas être qualifié de chauve » *implique* « un homme sans cheveux ne peut pas être qualifié de chauve ». Il s'agit du même sophisme d'implication (sous forme contraposée). Le paradoxe naît du refus d'admettre que « chauve », à proprement parler, signifie « sans cheveux », refus qui ne repose pas sur une logique honnête, mais sur une volonté délibérée de contourner la logique. De même, concernant un tas, le piège consiste à sous-entendre qu'un simple caillou, voire aucun caillou, peut être considéré comme un tas.

Les inventeurs de ces arguments ne prennent pas le temps de réfléchir rationnellement au problème sous-jacent (où se situe la limite ?) avant de se lancer dans un raisonnement fallacieux, mais tentent plutôt de nous piéger. La chaîne d'arguments proposée n'est qu'un écran de fumée dissimulant la fausseté fondamentale qui est véhiculée. C'est l'équivalent logique d'une vente pyramidale, chaque vente soutenant la suivante sans fondement solide. Ceux qui tombent dans le piège sont tout simplement de mauvais logiciens, voire d'une malhonnêteté crasse. Ils élaborent ensuite avec prétention des théories complexes et alambiquées autour de ce phénomène, sans se soucier de l'erreur ou du mensonge initial dans leur discours.

À ceux qui prétendent qu'un cheveu ou un caillou ne change rien, je suggère de réaliser cette simple expérience physique : prenez une balance précise, équilibrée de part et d'autre, et ajoutez un cheveu ou un caillou sur l'un des plateaux. Vous verrez alors la balance pencher ! À ceux qui restent sceptiques, car ils croient dogmatiquement que la logique n'est qu'une question d'imagination et de convention, je suggère (avec une pointe d'ironie) de placer sous le plateau le plus lourd un détonateur relié à un dispositif explosif fixé sur leur nez, et de regarder la réalité leur exploser au visage ! Cet argument, je pense, pourrait bien les convaincre, s'ils survivent.

Concernant Eubulide, mentionnons au passage ses autres paradoxes. Le plus significatif est bien sûr le paradoxe du menteur, qui, comme je l'ai démontré en détail ailleurs, [16]est exceptionnellement puissant en raison de la variété des difficultés qu'il soulève (mais reste néanmoins tout à fait résoluble). Trois autres paradoxes [17]portent sur les équivoques liées au terme « savoir », notamment l'incapacité à reconnaître immédiatement une personne que l'on reconnaît habituellement sans hésitation (comme un proche ou un vieil ami), lorsque cette dernière est masquée, est absente depuis trop longtemps ou n'est pas observée avec suffisamment d'attention. Un autre encore, le paradoxe des cornes, affirme que ce que l'on n'a pas perdu est nécessairement en notre possession ; par conséquent, si l'on n'a pas perdu de cornes, on doit en avoir. Cette apodose

[16] Voir mon *A Fortiori Logic* , Annexe 7.4.

[17] À savoir, les paradoxes de l'Homme masqué, d'Elektra et de l'Homme négligé.

repose sur une prémisse majeure erronée, car quelque chose que l'on n'a « jamais eu » peut tout aussi bien (que quelque chose que l'on « possède encore ») être qualifié de « non perdu » – le conséquent ne découle donc pas de l'antécédent ; par conséquent, si l'on n'a pas perdu de cornes, on ne peut supposer que l'on en possède (puisqu'on peut très bien n'en avoir jamais eu).

Cette courte liste révèle que les questions d'Eubulide suscitent toutes une réflexion sur la logique : réflexions sur les termes vagues, les définitions conventionnelles, les équivoques, les négations, l'autoréférence et diverses autres difficultés inhérentes au discours humain. Il serait erroné, à mon avis, de supposer que ces questions visaient à provoquer ou à obscurcir le propos (bien que, comme mentionné précédemment, certains sceptiques ultérieurs aient exploité ces énigmes à des fins malveillantes). J'estime plutôt qu'elles ont servi de tremplin à des réflexions et des discussions approfondies sur la logique, car il semble improbable qu'elles aient été formulées sans chercher à résoudre les problèmes qu'elles soulevaient. Dans certains cas, des explications ou des solutions valables ont sans doute été proposées (même si elles ne nous sont pas parvenues), tandis que dans d'autres, les difficultés ont pu paraître insurmontables. En d'autres termes, je doute qu'Eubulide ait été un simple sophiste ; je le considérerais plutôt comme un logicien sérieux.

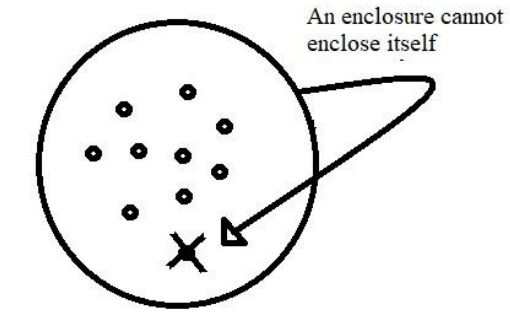
3. La cause profonde du paradoxe de Russell

1. Ma résolution du paradoxe de Russell

Ma résolution du paradoxe de Russell est, en termes simples, *qu'aucune* classe n'est, ni ne pourra jamais être, membre d'elle-même. L'auto-appartenance est *inconcevable* . Il n'est donc pas surprenant que l'adoption irréfléchie de cette idée par Russell l'ait conduit au paradoxe. Le concept d'appartenance à une classe diffère sensiblement de celui de prédication. La prédication est un mode de pensée naturel ; l'appartenance à une classe est une construction artificielle, inventée par les logiciens. Le concept d'appartenance à une classe est utile, mais il a ses limites. L'idée d'appartenance à une classe est très ancienne, puisqu'elle est déjà sous-entendue dans les discours d'Aristote ; mais elle a été utilisée plus consciemment par les logiciens à l'époque moderne.

L'idée originale est que si un individu (appelons-le X) « possède » une certaine propriété (appelons-la Y-ité), alors il est « subsumé » sous l'espèce ou le genre des choses possédant Y ; c'est-à-dire que ***si X est Y, alors X est un Y*** (Remarquez l'emploi de « un » pour indiquer qu'une espèce ou un genre, et non une propriété, est visé par Y). Cette réflexion a ensuite mené à l'idée d'une « classe avec des membres », définie comme suit : ***si X est un Y, alors X est un membre de la classe « Y ».*** (Remarquez l'emploi des guillemets pour désigner une classe, par opposition à un prédicat). Sont implicitement sous-entendus ici les compléments : « si X n'est pas Y, alors X n'est pas un Y » et « si X n'est pas un Y, alors X n'appartient pas à la classe « Y » ».

Il convient toutefois de préciser que ces deux idées, bien que liées, sont tout à fait distinctes. On peut dire de tout ce qui est Y qu'il est *un* Y ; en revanche, on ne peut dire d'une classe « Y » quelconque, qui se trouve être un Y, qu'elle est membre de la classe « Y » (c'est-à-dire membre d'elle-même). En effet, l'idée d'appartenance à une classe est, au sens figuré, celle d'un enclos (la classe) dans lequel sont inclus des éléments (les membres) qui se ressemblent d'une certaine manière (c'est-à-dire qui partagent une propriété, par exemple Y) ; or, il est *impossible d'imaginer visuellement* que cet enclos soit inclus en lui-même (c'est-à-dire que la classe puisse être membre d'elle-même). On peut l'exprimer verbalement, certes ; mais on ne peut le représenter graphiquement.



Ainsi, les notions de subsomption sous une espèce ou un genre (de « Y » sous Y) et d'appartenance à une classe (de « Y » dans « Y ») ne sont que partiellement équivalentes et ne doivent pas être confondues. Par exemple, bien que la classe « classes » soit effectivement une classe, elle ne peut logiquement pas être membre de la classe « classes ». Les caractérisations « est une classe » et « est membre de la classe 'classes' » ne sont pas interchangeables. La classe « classes » peut cependant être membre d'autres classes, notamment de la classe « classes non membres d'elles-mêmes ». En effet, aucune classe ne peut être membre des « classes membres d'elles-mêmes », car une telle classe n'existe pas (comme expliqué précédemment) ; par conséquent, *toutes* les classes sont membres des « classes non membres d'elles-mêmes ».

Il est important de noter que, même si certaines classes (comme la classe « classes ») *s'incluent* elles-mêmes, on ne peut raisonnablement dire qu'elles sont *membres d'* elles-mêmes. Il s'agit de relations fondamentalement différentes. Cela signifie que, quelle que soit la valeur de Y (***que la classe « Y » soit ou non une classe Y), « Y » n'est*** **pas** ***membre de la classe « Y »,*** c'est-à-dire qu'il n'est pas membre de lui-même. Ainsi, la proposition par laquelle nous avons initialement défini l'appartenance à une classe, à savoir : si X est une classe Y, alors X est membre de la classe « Y », comporte *une exception formelle* , à savoir le cas où la classe « Y » est visée par le terme X (qui est par ailleurs général).

(Bien que nous n'ayons pas traité ici des sous-classes et des surclasses, notez que l'exception mentionnée n'empêche pas la classe « Y » d'être membre de la *surclasse* « Y-classes », qui, par définition, inclut « Y » ainsi que toutes ses sous-classes. Ceci est vrai car « Y » et « Y-classes » se situent à des niveaux différents, ce qui exclut une auto-appartenance. Plus de détails ci-dessous.)

Une autre particularité de la logique des classes est que, de même que les « classes » constituent une classe (c'est-à-dire la classe de toutes les classes), les « non-classes » peuvent également être considérées comme une classe (c'est-à-dire la classe de toutes les non-classes), sans contradiction. En logique des prédicats, une telle contradiction est impossible ; autrement dit, une non-classe (c'est-à-dire tout ce qui ne remplit pas les conditions requises pour être une classe) ne peut être considérée comme une classe : seule une classe (c'est-à-dire tout ce qui remplit les conditions requises pour être une classe) peut être considérée comme une classe. Ceci confirme la divergence entre ces deux modes de pensée. Par ailleurs, il est important de noter que les « classes » (étant une classe) ne peuvent pas être considérées comme une non-classe de manière cohérente ; et de même, les « non-classes » (qui constituent également une classe) ne peuvent pas être considérées comme une non-classe. Tout cela est évident, mais il est bon de le rappeler.

Concernant le paradoxe de Russell, on prétend que la classe de « toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes » constitue un double paradoxe, car : si l'on dit qu'une classe n'est pas membre d'elle-même, alors elle *est membre d'elle-même* , et si l'on dit qu'elle *est membre d'elle-*

même , alors elle n'est pas membre d'elle-même. Or, il est clair, au vu de ce qui précède, que le problème réside dans la conséquence de la première proposition conditionnelle et dans l'antécédent de la seconde (en italique), c'est-à-dire dans l' affirmation *erronée* qu'elles contiennent, à savoir que « toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes » peuvent être membres d'elles-mêmes. En réalité, *aucune* classe n'est membre d'elle-même ; par conséquent, les deux propositions conditionnelles qui formulent le paradoxe de Russell sont fausses : ce sont des non-sequiturs – leurs propositions subordonnées ne découlent pas véritablement de leurs propositions subordonnées respectives.

En d'autres termes, la résolution du paradoxe de Russell est que la classe qualifiée de « toutes les classes non membres d'elles-mêmes », *tout comme toute autre classe* , n'est en réalité *pas* membre d'elle-même, car l' *expression* « une classe membre d'elle-même » n'existe pas ; et cette affirmation ne *donne* lieu à aucune contradiction. Autrement dit : l'expression « une classe membre d'elle-même » est une construction *verbale possible* , mais *géométriquement* impensable, et donc rationnellement inconcevable ; il s'agit d'une suite fantaisiste de mots ayant chacun une signification distincte, dont la conjonction est en fait dénuée de sens.

2. Pourquoi les résolutions de Russell sont inadéquates

Or, Bertrand Russell a formulé une explication assez similaire de son paradoxe, en disant :

> « Aucune collection (dans son ensemble ou sa totalité) ne peut contenir des membres qui sont définis en fonction d'elle-même ; plus précisément, aucune collection existante ne peut jamais être une partie constitutive d'elle-même [18]. »

En quoi cette formulation diffère-t-elle de mon refus de la possibilité logique de l'auto-appartenance ? La formulation de Russell se réfère manifestement indirectement à la collection elle-même ; autrement dit, il veut dire, plus directement : une collection ne peut se contenir elle-même comme membre, car une telle appartenance ne pourrait être déclenchée qu'en *définissant la collection en fonction d'elle-même* , ce qui est impossible. Où se trouve la « définition », ici ? C'est la formulation même du terme, à savoir « toutes les classes qui sont membres d'elles-mêmes » dans notre cas.

La définition proposée repose sur le terme qu'elle définit ; autrement dit, elle comporte une forme d'autoréférence, de circularité. On peut parler d'autodéfinition ; or, elle est manifestement inutile si l'on ignore déjà, par d'autres moyens, ce qui est sous-entendu. Mais la définition de la classe en fonction d'elle-même est-elle ici le véritable enjeu ? Je dirais que non : ce terme n'est que le résultat d'un raisonnement ; il n'apparaît pas ex nihilo. C'est ce raisonnement qu'il convient d'examiner et d'évaluer.

La classe de « toutes les classes qui sont membres d'elles-mêmes » est -*elle produite par* auto-définition ? Non – le prédicat sous-jacent « toutes les classes qui *sont* des classes » n'est pas problématique : en effet, toutes les classes sont des classes. Cette prédication engendre le terme classificatoire « toutes les classes qui *sont membres de* (la classe appelée) « classes », ce qui n'est pas problématique en soi non plus. Ce qui est problématique, c'est que ce dernier terme, utilisant par exemple le fait que « classes » est une classe, et donc apparemment membre d'elle-même, donne inductivement naissance au terme « classes qui sont membres d' *elles-mêmes* ». Ainsi, la genèse de ce dernier terme problématique ne résulte pas d'une simple auto-définition, comme

---

[18] Citation tirée de *Principia Mathematica* de Nicholas Rescher dans *Paradoxes: Their Roots, Range, and Resolution* (Chicago, Ill.: Open Court, 2001), p. 172. Ce « principe du cercle vicieux » a été formulé antérieurement par Henri Poincaré.

Russell semble le penser, mais de la traduction illégitime (une prétendue traduction d'une forme en une autre) d'une prédication parfaitement légitime en une proposition d'appartenance à une classe.

La traduction en question est découverte et démontrée illégitime par le fait qu'elle engendre le paradoxe de Russell. C'est ce changement de forme à peine perceptible qui pose problème. La solution que je propose se démontre aisément en me référant à l'expression négative correspondante : « toutes les classes qui ne sont *pas* membres d'elles-mêmes ». Si la question portait sur l'autodéfinition, comme le suggère Russell, alors cette expression serait elle *aussi problématique, puisqu'elle se réfère également à elle-même (quoique de manière négative) ; or, cette expression ne pose aucun* problème ! [19]Il est donc clair que la question n'est pas celle de l'autodéfinition, mais tout autre chose : il s'agit de l'« inférence » naïve (la traduction) que je viens de décrire.

Plus juste est la conclusion de Russell, à savoir qu'« aucune collection existante ne peut être une partie constitutive d'elle-même » – mais cela ne constitue pas une explication en soi : c'est une conséquence évidente du paradoxe de Russell, c'est-à-dire l'affirmation qu'il existe manifestement un problème avec l'idée qu'une « collection existante » puisse être « une partie constitutive d'elle-même », ce qui implique qu'une telle collection ne peut exister. Ce n'est pas une explication, mais une observation qui nécessite une explication, et l'explication proposée par Russell s'articule autour de l'autodéfinition, comme nous l'avons vu. Or, l'autodéfinition n'est pas, en réalité, d'ordre génétique.

Je dirais que, bien que Russell ait entrevu un problème inhérent à l'idée d'auto-appartenance (ou, alternativement, peut-être, de non-auto-appartenance) d'une classe, il n'en a pas saisi précisément l'origine. Il a, à tort, identifié le problème comme une auto-définition, c'est-à-dire une auto-référence dans la définition. Or, bien que cette caractéristique soit présente et significative, elle n'en constitue pas le cœur.

En réalité, le problème ne peut être résolu que par l'analyse conceptuelle plus fine que j'ai formulée. Le problème découle de l'hypothèse selon laquelle *la subsomption* On pourrait croire que les notions *d'appartenance à une classe* et de concept sont parfaitement parallèles (voire interchangeables) ; or, elles ne le sont pas. C'est cette hypothèse erronée qui est à l'origine du paradoxe de Russell. Une fois ce point éclairci, on comprend aisément pourquoi l'idée d'« auto-appartenance » est inconcevable et l'on doit affirmer catégoriquement qu'aucune *classe* n'est membre d'elle-même. Dès lors, le paradoxe de Russell disparaît.

Plus tard, Russell, apparemment insatisfait de la solution qu'il avait initialement proposée à son double paradoxe, a élaboré sa théorie des types pour y remédier. Dans sa forme la plus simple, cette théorie s'intéresse aux différences entre les éléments individuels inclus dans les classes, les classes elles-mêmes, les classes de classes qui les englobent, et ainsi de suite. Il s'agit là de

[19] Autrement dit, si la seconde formulation est jugée problématique, alors la première ne peut l'être. Quoi qu'il en soit, l'une des deux doit être non problématique *pour que le discours soit possible* . Je mentionne cette alternative car, *à première vue,* il peut sembler que la formulation négative « toutes les classes non membres d'elles-mêmes » soit problématique, puisqu'elle semble aboutir à un paradoxe (alors que la formulation positive, elle, ne semble pas en engendrer). En réalité, cette formulation négative est non problématique, et c'est la formulation positive « toutes les classes membres d'elles-mêmes » qui est à l'origine du paradoxe. Il est important de bien le noter.

« types » successifs, formant une hiérarchie d'éléments allant des objets concrets à leurs dérivés de plus en plus abstraits.[20]

En résumé, cette théorie postule qu'une proposition peut être universellement vraie pour un type inférieur, sans pour autant s'appliquer à un type supérieur. Par exemple, on peut dire que toutes les classes appartiennent à la classe « classes », sans pour autant que « classes » en fasse également partie, simplement parce que (selon cette théorie) elle est d'un type supérieur à toutes les classes qu'elle inclut. Ainsi, « toutes les classes » ne signifie pas littéralement *toutes* les classes ; cette expression peut (en raison de la différence de type) exclure la classe « classes » elle-même. Bien sûr, cette affirmation est tout à fait arbitraire et ne fait que masquer le paradoxe de Russell.[21]

Cette idée comporte une part de vérité, mais elle engendre aussi une certaine confusion. Il existe bien une hiérarchie entre les éléments individuels concrets, les regroupements abstraits d'éléments (les classes) et les groupes de groupes d'éléments encore plus abstraits (les classes de classes). Cependant, le paradoxe de Russell ne se pose pas lorsqu'on tente d'inclure une classe dans une classe de classes, c'est-à-dire une sous-classe dans une surclasse. Et bien sûr, le paradoxe de Russell ne se pose pas non plus lorsqu'on tente d'inclure un élément individuel dans une classe. Le paradoxe de Russell n'apparaît que lorsqu'on tente d'inclure une classe dans elle-même ; ou (par extension , puisqu'il s'agit également d'une classe) une classe de classes dans elle-même.

Le paradoxe de Russell n'apparaît *que* lorsqu'on tente d'inclure une classe, ou une classe de classes, *dans elle-même* . La hiérarchie n'est donc pas en cause ici, et la théorie des types ne peut apporter de solution. Il est vrai, de manière fortuite, qu'une classe ne peut regrouper que des objets concrets, ou qu'une classe de classes ne peut regrouper que des classes moins abstraites qu'elle-même. La raison n'est pas une différence de type, mais le fait qu'une classe, ou une classe de classes, ne peut, même par imagination, s'inclure elle-même.

Notons au passage que, dans notre exemple, la classe « classes » est bien une classe de classes puisque les unités qu'elle regroupe sont toutes des classes ; néanmoins, elle demeure une classe à part entière et, de ce fait, semble s'inclure elle-même, c'est-à-dire se subsume elle-même. La solution n'est pas qu'elle ne puisse pas se subsumer elle-même (c'est-à-dire *être* une classe), mais seulement qu'elle ne puisse pas, de ce fait, être considérée comme un membre d'elle-même (c'est-à -dire *être classée comme* une classe). Il ne s'agit pas d'une question de hiérarchie (de type), mais d'une question de transformation de la prédication en classification.

3. Pourquoi la résolution de Rescher est inadéquate

La solution proposée par Nicholas Rescher au paradoxe de Russell diffère quelque peu, mais pas fondamentalement, de la première tentative de Russell. Il applique au cas présent un principe général qu'il a formulé, appelé le Principe d'Introduction Réussie. Il souligne que « ce n'est que lorsqu'un élément est correctement identifié qu'il peut faire l'objet d'une discussion pertinente », ajoutant : « Avec un pseudo-objet mal identifié… la porte est grande ouverte à la contradiction et au paradoxe » [22]. Selon lui, le paradoxe de Russell résulte donc d'un défaut d'identification propre à une classe définie par elle-même.

---

[20] Je n'entrerai pas ici dans une analyse détaillée de cette théorie. Je renvoie les lecteurs à mes analyses précédentes, plus approfondies, dans mes ouvrages **Future Logic** (chapitres 43 à 45) et **A Fortiori Logic** (appendice 7.5).

[21] Je renvoie les lecteurs à l'excellente exposition et critique du paradoxe de Russell et de ses tentatives de résolution, dans *The Development of Logic de William et Martha Kneales* , chapitre 11.

[22] Op. cit., p. 172-173. Bien que ce principe SIP soit intuitivement pertinent et adapté au cas présent, il faut préciser qu'il ne s'agit pas d'une vérité générale. En réalité, une grande partie du discours humain se construit à l'aide

Ainsi, Rescher, tout comme Russell, se concentre sur le problème de l'autodéfinition. Son approche diffère, comme il le souligne, en ce que, tandis que Russell conçoit l'autodéfinition comme une question ontologique, Rescher la perçoit comme une question de communication. Pour Russell, une classe ne peut exister si elle est définie par rapport à elle-même ; tandis que pour Rescher, on ne peut même pas commencer à utiliser ou à discuter d'une telle classe, car c'est comme si rien n'avait encore été dit. Ces deux intuitions sont, à mon avis, justes. Mais elles ne résolvent pas le paradoxe de Russell, comme nous l'avons déjà expliqué. Pour rappel, il ne s'agit pas d'un problème d'autodéfinition, mais du passage d'un discours prédicatif à un discours classificatoire. Une classe comme « classes » *est* bien une classe, mais « classes » ne peut pas *être membre de* la classe « classes ». Ce sont deux systèmes de pensée différents, qui ne se comportent pas de manière identique en toutes circonstances.

On ne peut pas former des concepts à volonté, en assemblant arbitrairement des mots dans une définition proposée. Une définition verbale est une hypothèse soumise à vérification logique avant de devenir un concept fonctionnel sur le plan cognitif. Dans le cas de la définition de l'appartenance à une classe, à savoir la proposition « si X est un Y, alors X est un membre de la classe Y », un double paradoxe apparaît dans le cas particulier où « si Y est un Y, alors Y est un membre de Y ». Par conséquent, la règle que nous avons tenté de formuler (c'est-à-dire la définition de l'appartenance à une classe que nous venons d'énoncer) doit comporter une exception : lorsque X représente la classe Y.

Le paradoxe de Russell est précieux car il nous enseigne qu'une exception doit être admise dans la formule de définition. Nous supposons initialement la définition générale valide ; mais lorsqu'on découvre qu'elle conduit à une contradiction et à un paradoxe, on est contraint de la rétracter partiellement. Logiquement, nous sommes forcés de rejeter totalement la notion d'auto-appartenance. Cette rétractation, très limitée et précise, rétablit la cohérence de la logique des classes. Notre définition hypothétique a été ajustée pour éviter toute incohérence. C'est la résolution correcte du paradoxe de Russell.

4. Autres incarnations du paradoxe de Russell

Il convient de mentionner que Russell avait conscience que la notion de classe était en jeu, mais il s'efforça ensuite de démontrer que ce même paradoxe pouvait être formulé dans le cadre de la prédication. Comme l'ont formulé Kneale et Kneale :

> « Au lieu de la classe censée contenir toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes, considérons la propriété d'être une propriété qui ne s'illustre pas elle-même. Si cette propriété s'illustre elle-même, alors elle ne peut pas s'illustrer elle-même ; et si elle ne s'illustre pas elle-même, alors elle doit s'illustrer elle-même. De toute évidence, la nature

---

de termes plus ou moins vagues. Rares sont les termes, voire aucun, à être définis de manière complète et définitive. Cela tient au fait que notre connaissance est essentiellement inductive, et non déductive (comme l'imaginent de nombreux logiciens). Nous utilisons un mot (lorsque nous en avons besoin) et une définition opérationnelle (lorsque nous en avons une) comme outils pragmatiques. Notre compréhension de leur référence est toujours provisoire et temporaire. À mesure que nos connaissances s'enrichissent et que nos analyses s'affinent, nos termes gagnent (en principe) en précision et deviennent plus spécifiques. Le principe proposé ici par Rescher ne doit donc pas être interprété de façon trop générale. Des discussions pertinentes ont lieu constamment avec des mots imparfaitement définis ; c'est la norme plutôt que l'exception, et nous parvenons généralement très bien à éviter les contradictions. Le sens n'est pas essentiellement une question de verbal, mais une question d'intuition et de compréhension.

> du problème est la même ici que dans le paradoxe originel, et pourtant il n'est pas question de classes. »[23]

Il en découle que certaines propriétés s'« illustrent » d'elles-mêmes, tandis que d'autres non. Autrement dit, une propriété Y : dans certains cas, Y est Y (c'est-à-dire qu'elle possède la propriété Y) et dans d'autres, Y n'est pas Y (c'est-à-dire qu'elle ne possède pas la propriété Y). Si Y est Y, alors Y s'illustre d'elle-même ; et si Y n'est pas Y, alors Y ne s'illustre pas d'elle-même. Mais est-il jamais vrai que Y est Y ? Peut-on désigner quelque chose qui ait précisément « lui-même » comme prédicat ? Je dirais que non. De toute évidence, « Y est Y » ici ne renvoie pas à une tautologie prédicative, comme « le blanc est blanc ». Ce que nous entendons par « Y est Y » ici, c'est que « la blancheur est blanche », c'est-à-dire que la Y- *ité* (*la propriété* Y) est Y (possède la propriété Y). Il s'agit d'une affirmation très différente, qui ne découle pas de la précédente.

On peut lui appliquer la même critique qu'à la version classificatoire. On peut affirmer que si X est Y, alors X « exemplifie » la Y-ité (c'est-à-dire qu'il fait partie des choses qui possèdent la Y-ité). Cependant, dans le cas particulier où X est remplacé par la Y-ité (c'est-à-dire la propriété Y), il faut faire une exception et nier que « la Y-ité est Y » implique « la Y-ité exemplifie la Y-ité (c'est-à-dire elle-même) ». Pour éviter un éventuel paradoxe de Russell, il faut au moins court-circuiter cette implication, voire rejeter totalement le conséquent (en affirmant qu'il n'est jamais vrai que la Y-ité exemplifie la Y-ité), voire même l'antécédent (en affirmant qu'il n'est jamais vrai que la Y-ité est Y).

Russell affirmait que si la « propriété de non-auto-exemplification » s'exemplifie d'elle-même, alors elle est dépourvue de « la propriété de non-auto-exemplification » et ne peut donc s'exemplifier ; et si elle ne s'exemplifie pas d'elle-même, alors elle possède « la propriété de non-auto-exemplification » et doit donc s'exemplifier d'elle-même. À mon sens, cela signifie que nous devons rejeter l'idée même d'auto-exemplification et affirmer que *rien ne* s'exemplifie d'elle-même (même si nous trouvions par hasard une certaine Y-ité qui soit Y). Dans ce cas, nous pouvons parfaitement affirmer que la « propriété de non-auto-exemplification » ne s'exemplifie pas d'elle-même, sans qu'aucune contradiction n'apparaisse.

On peut exprimer la même chose autrement : certains concepts sont des « instances » d'eux-mêmes, tandis que d'autres ne le sont pas. Autrement dit, on peut définir l'instanciation ainsi : si X est un Y, alors X est une instance de Y (c'est-à-dire que X est un individu appartenant au groupe appelé Y) ; mais il faut faire une exception dans le cas particulier où X est remplacé par Y, et nier que si Y est un Y, alors Y est une instance de Y. Il est clair qu'ici, Y désigne spécifiquement un concept, et non une chose quelconque. Par exemple : « Le concept « concept » est un concept ; par conséquent, le concept « concept » est une instance de lui-même. »

Cela revient manifestement à dire : « La classe de toutes les classes est elle-même une classe ; par conséquent, la classe de toutes les classes est un membre d'elle-même. » Un paradoxe similaire en découle inévitablement, mais il peut être neutralisé de façon analogue. Autrement dit, après réflexion, il faut admettre que *rien* n'est une instance de soi-même, de sorte que, de fait, le « concept de non-auto- instanciation » n'est pas une instance de lui-même. Un raisonnement similaire peut être appliqué à l'« inclusion » et à toute autre relation analogue.

Il est clair qu'aucun de ces problèmes ne concerne la prédication en tant que telle, mais plutôt des notions plus géométriques (classification, possession/appartenance, instanciation, inclusion) par lesquelles nous tentons de la représenter. Ces relations sont conçues comme des métaphores de la prédication ; or, il s'avère que ces analogies ne sont pas parfaites. La leçon du paradoxe de Russell

---

[23] *Le développement de la logique* (Oxford UP, 1962), p. 655.

est que toutes ces relations dérivées comportent des exceptions (comme détaillé précédemment). Le paradoxe de Russell n'affecte pas la prédication en tant que telle ; la prédication, en tant que telle, y est insensible. Bien que Russell ait eu raison de se demander si son paradoxe influençait la prédication en tant que telle, il a eu tort de conclure que c'était le cas ; ce n'est pas le cas.

5. À propos du paradoxe du barbier

Il existe un village avec un seul barbier. Certains hommes s'y rasent eux-mêmes ; les autres ne le font pas, mais se font raser par le barbier. Qu'en est-il du barbier ? Se rase-t-il lui-même ou non ? S'il se rase lui-même, il fait partie de ceux qui se rasent eux-mêmes (aucun problème) ; s'il ne se rase pas lui-même, il fait partie de ceux qui se font raser par le barbier, c'est-à-dire par lui-même (apparente contradiction). De toute évidence, dans son cas, les deux catégories d'hommes se chevauchent : il « se rase lui-même » et il est « rasé par le barbier ». Cela ne pose guère de problème : cela nous indique simplement que la prétendue dichotomie entre les deux groupes d'hommes n'en est pas une ; son cas constitue une exception logique à cette dichotomie. Autrement dit, dans son cas, contrairement à d'autres, « se faire raser par le barbier » n'implique pas de « ne pas se raser soi-même ».

En quoi cela se compare-t-il au paradoxe de Russell, dont le paradoxe du barbier est souvent cité comme illustration ? Je résous le paradoxe de Russell en affirmant qu’aucune classe n’appartient à une seule classe. Il s'ensuit que l'on peut affirmer que la classe des « classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes » n'est nécessairement pas membre d'elle-même, sans que cela ne constitue une contradiction. Je résous le paradoxe du barbier différemment, en disant que, contrairement à tous les autres hommes de la ville, le barbier peut parfaitement se raser lui-même et être rasé par lui-même. Dans le paradoxe de Russell, l'une des classes conflictuelles est totalement éliminée. Dans le paradoxe du barbier, le conflit entre les classes est atténué dans un seul cas (celui du barbier lui-même). Puisque les deux paradoxes ne sont pas résolus de la même manière, ils doivent être considérés comme logiquement distincts.

4. L'autocontradiction de l'hypothèse de superposition

Ceux qui veillent ne meurent jamais ; ceux qui ne veillent pas sont déjà comme morts.[24]

1. La logique aristotélicienne

Un terme (une chose de toute nature, physique, mentale ou spirituelle, concrète ou abstraite, nommée ou innommable), disons A, et sa *négation* , nonA (ou non-A), sont non seulement différents, mais contradictoires, c'est-à-dire incompatibles et exhaustifs. Logiquement et réellement, ils ne peuvent être à la fois vrais et faux, en aucun contexte ni en aucune circonstance.

Le principe de **non-contradiction** [25]stipule que, bien que A et non-A puissent exister dans le même monde, voire au sein d'une même entité de différentes manières, voire spatialement et temporellement adjacents, ils ne peuvent néanmoins exister exactement de la même façon, au même endroit et au même moment. Le principe du **tiers exclu** stipule que A et non-A ne peuvent être simultanément absents du monde, ni d'aucune partie du monde ; s'ils sont effectivement la négation l'un de l'autre, il n'existe aucune voie médiane, aucune troisième voie, aucune alternative entre eux ou au-delà ; ils épuisent les possibilités d'existence à cet égard, en ce lieu et à ce moment. Ces deux principes ne sont que des expressions du principe unique d' **identité** : toute chose existante possède et ne peut posséder qu'une identité précise, que nous la connaissions précisément ou non.

Ces trois lois sont connues sous le nom de lois de la pensée car elles constituent le fondement de tout discours rationnel sur le monde. On les appelle « axiomes » car il est impossible, d'un point de vue logique, de les nier ; aucune interprétation rationnelle n'est concevable. L'antinomie (la violation des lois de la pensée) est, en réalité, inconcevable ; elle est, littéralement, *inconcevable* .

On ne peut même pas visualiser les contradictions ou les situations « ni-ni », c'est-à-dire produire mentalement la superposition d'une image et de son absence, ou quelque chose entre l'image et son absence. On peut formuler verbalement un énoncé contradictoire ou « ni-ni » en assemblant des mots ou des symboles avec une intention antinomique ; mais un tel énoncé ne fait qu'articuler successivement les termes A et non-A, ou ni A ni non-A, sans réaliser l'« interdépendance » supposée de ce à quoi ils se réfèrent.

Ignorer ou rejeter ces lois ne peut mener qu'à une pensée erronée. Ainsi, si l'on rencontre une coexistence d'opposés dans un discours, on peut être certain qu'il contient une erreur ; de même, si un discours prétend offrir un juste milieu entre une chose et sa négation, c'est une preuve indéniable d'erreur. Dans de tels cas, nous devons revoir et corriger notre raisonnement si nous voulons le réaligner sur la réalité.

Les trois lois de la pensée n'impliquent pas que les choses soient invariables et statiques, mais au contraire, elles nous aident à adapter notre connaissance au changement et au mouvement continus qui se manifestent dans le monde qui nous entoure et en nous. Une chose peut différer dans l'espace à un instant donné (dans ses parties, constituants ou composants), dans le temps (selon qu'elle change d'aspect ou de position dans l'espace), en qualité, en quantité, en mouvement, et en fait de toutes les manières possibles – pourvu, bien sûr, que sa nature particulière permette de telles

---

[24] *Le Dhammapada* , vol. 21. (Juan Mascaro, trad. Harmondsworth, Mx. : Penguin, 1973.)

[25] Également souvent appelée loi de la contradiction, c'est *-à-dire* loi de la contradiction.

variations. Rien, cependant, ne peut varier d'une manière qui aille à l'encontre des lois de la pensée, comme nous l'avons déjà dit.

Il convient de noter que les lois de non-contradiction et du tiers exclu concernent toute chose (A) et sa négation (nonA) : elles s'appliquent principalement aux « opposés » (au sens strict du terme). La « négation » est une relation plus radicale que la simple « différence ». Des choses différentes peuvent être présentes simultanément en un lieu et un temps donnés : dans ce cas, elles sont compatibles. Mais une chose et sa négation ne peuvent l'être : elles sont nécessairement incompatibles. Des choses différentes peuvent être absentes simultanément en un lieu et un temps donnés : dans ce cas, elles sont inexhaustives. Mais une chose et sa négation ne peuvent l'être : elles sont exhaustives.

Autrement dit, considérons plus largement deux termes a priori *différents* , disons A1 et A2. Si ces deux termes satisfont aux conditions énoncées précédemment dans les lois de la pensée, c'est-à-dire s'ils ne peuvent être simultanément présents ou applicables à tous égards, et s'ils ne peuvent être simultanément absents ou inapplicables à quelque égard que ce soit, alors chacun est effectivement la négation de l'autre. Dans ce cas, A1 = non-A2 et A2 = non-A1 ; leur relation est une disjonction « soit l'un, soit l'autre ».

Mais si, outre A1 et A2, on trouve des cas ou des situations impliquant une *conjonction* de A1 et A2, et/ou une autre possibilité, A3, ou de nombreuses autres *alternatives* , A3, A4, etc., alors, bien que A1 et A2 soient différents, ils ne sont clairement pas des négations l'un de l'autre. Dans ce cas, ils sont encore quelque peu disjoints, mais la disjonction entre eux est plus faible. Les lois d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu restent applicables, non seulement aux deux termes initiaux A1 et A2, mais à tous les termes de la disjonction multiple factuellement donnée. Dans ce cas, la négation de A1 est la disjonction de A2, A3, etc. ; la négation de A2 est la disjonction de A1, A3, etc. ; la négation de A3 est la disjonction de A1, A2, etc. ; et ainsi de suite.

Si A3 est une conjonction de A1 et A2, la disjonction entre ces deux derniers est dite « inclusive » ; autrement dit, A1, A2 ou A3 peuvent alors s'exprimer comme A1 et/ou A2 (l'alternative A3 étant implicite, sous-entendue par le « et » dans « et/ou »). Si les trois disjonctions ou plus ne se rapportent pas à des conjonctions (comme A1 et A2), la disjonction est dite « exclusive » (ce qui signifie que chaque alternative exclut les autres). Rien de tout cela ne contrevient aux trois lois susmentionnées. Néanmoins, l'introduction de plus de deux alternatives donne l'impression de les atténuer quelque peu (sans pour autant les enfreindre, rappelons-le).

Une autre façon d'assouplir les lois de la pensée consiste à introduire la modalité dans les termes. Les termes A et non-A ne peuvent être simultanément affirmés ni simultanément niés. En revanche, les termes *possiblement* -A et *possiblement* -non-A peuvent assurément être tous deux affirmés (c'est ce que l'on appelle la contingence), sans enfreindre le principe de non-contradiction. Ils ne peuvent toutefois être tous deux niés, car cela impliquerait que A et non-A sont impossibles, ce qui reviendrait à nier A et non-A, contrairement au principe du tiers exclu. Il est également cohérent, bien sûr, de nier l'un et d'affirmer l'autre ; en effet, si A est impossible, alors non-A est non seulement possible mais nécessaire, et inversement, si non-A est impossible, alors A est non seulement possible mais nécessaire.

Intéressons-nous maintenant à la conjonction « peut-être-A et peut-être-pas-A », la plus pertinente dans le contexte présent. Notons d'abord que le terme « peut-être » revêt différentes significations selon le mode de modalité envisagé. En modalité logique, la contingence signifie une indétermination logique dans le cadre des prémisses données. Dans une perspective plus épistémique, cela traduit une *incertitude subjective* de notre part quant à l'applicabilité de A ou de non-A dans le contexte donné. En modalité naturelle, « peut-être » signifie potentiellement, et la

contingence renvoie à une indétermination factuelle ; autrement dit, la question de savoir si A ou non-A n'est *pas encore tranchée* , que ce soit physiquement, mentalement ou spirituellement.

Intéressons-nous maintenant à cette dernière conjonction, celle entre potentiellement-A et potentiellement-non-A, par opposition à réellement-A et réellement-non-A. Il s'agit d'une contingence naturelle ; or, l'intensité de la contingence naturelle est variable.

Dans un monde, ou un domaine du monde, *régi exclusivement par un déterminisme strict* , la contingence signifie simplement que, bien que A ou non A puisse être présent, selon des circonstances non spécifiées, l'un des deux est néanmoins *nécessairement* présent (que nous sachions lequel ou non) et l'autre *nécessairement* absent ; c'est-à-dire que si nous avions une connaissance complète des circonstances en jeu à un moment donné, nous pourrions sûrement prédire lequel des deux est présent.

Mais dans un monde, ou un domaine du monde, *où l'indéterminisme est possible, que ce soit sous la forme de spontanéité naturelle ou de volonté* , la réalisation de l'un ou l'autre potentiel n'est pas nécessaire. Ainsi, *même si* nous connaissions *parfaitement* les forces environnantes en jeu à un instant donné, nous *ne pourrions* prédire avec certitude lequel des deux est présent. Cette incapacité à le prédire ne serait pas due à une quelconque déficience cognitive, mais à la nature même des faits qui nous sont présentés.

Il est important de noter que, bien que l'énoncé « potentiellement A et potentiellement non A » soit superficiellement applicable aux deux scénarios (déterminisme et indéterminisme), la prédiction est en principe possible dans le premier cas, tandis qu'elle est en principe impossible dans le second. De plus, ce dernier scénario est tout aussi compatible avec les principes de non-contradiction et du tiers exclu que le premier.

Dans un cadre déterministe, la question est en réalité réglée d'avance et peut, du moins en principe (même si, en pratique, cela peut s'avérer quasi impossible), être prédite ; tandis que, dans un cadre indéterministe, qu'il relève de la spontanéité naturelle ou de la volonté, la question n'est *pas* réglée d'avance et *ne peut donc* en aucun cas être prédite. Néanmoins, dans ce dernier cadre, il est possible d'établir des probabilités différentes pour les deux alternatives, c'est-à-dire que A peut être plus probable que non-A, ou inversement ; seulement, aucune des deux alternatives ne peut être considérée comme ayant une probabilité de 100 %.

Ce sont là, en résumé, les énoncés formels que nous appelons logique aristotélicienne, car le philosophe grec Aristote (384-322 av. J.-C.) fut le premier à les formuler consciemment et clairement. Il est important de noter qu'Aristote a effectivement conçu et pris en compte l'indéterminisme dans son analyse de ***la logique. contingent futur propositions*** , argumentant :

> « Il est nécessaire qu'il y ait ou non une bataille navale demain ; mais il n'est pas nécessaire qu'une bataille navale ait lieu demain, ni qu'elle n'ait pas lieu – bien qu'il soit nécessaire qu'elle ait lieu ou qu'elle n'ait pas lieu. » (*De Interpretatione* , 9, 30-33).

Il est clair que l'objectif d'Aristote dans cette affirmation était *de défendre* les principes de non-contradiction et du tiers exclu, et de démontrer leur applicabilité en toutes circonstances. On ne peut prédire aujourd'hui si la bataille navale aura lieu demain, car (dans le récit de cette bataille) la volonté humaine est en jeu ; nous ne pouvons être certains du sens des actes de volonté que lorsqu'ils se concrétisent. Aujourd'hui, nous pouvons seulement affirmer que les deux possibilités sont *envisageables* (de même probabilité ou non, selon le cas) ; ce n'est que demain que nous connaîtrons la réponse à cette question, lorsque la bataille *aura* lieu ou *non* . Logiquement et matériellement, « potentiellement A » et « potentiellement non A » sont tout à fait compatibles (bien qu'on ne puisse les nier simultanément) ; seuls « actuellement A » et « actuellement non A » sont incompatibles (et cette liste est exhaustive).

De nos jours, certains prétendent que les « logiques non aristotéliciennes » sont concevables par la simple négation des lois aristotéliciennes. Ils s'imaginent que ces lois de la pensée sont des affirmations arbitraires, remplaçables à volonté par leurs antithèses. Cette illusion est probablement due au recours fréquent, de nos jours, à la logique symbolique, qui donne aux personnes naïves l'impression erronée que la logique n'est qu'une manipulation de symboles, un jeu linguistique, quelque chose d'fondamentalement arbitraire. Certains cherchent apparemment à provoquer une « révolution copernicienne » en logique par soif de gloire ; mais la plupart s'opposent manifestement à la logique aristotélicienne par un profond ressentiment personnel envers la Raison, un désir ardent de la détrôner et de s'affranchir de ses contraintes.

Ils élaborent des « systèmes » apparemment cohérents, qui semblent superficiellement étayer leur affirmation. Ils qualifient grandiloquentement cela de « logique paraconsistante » , comme si une cohérence partielle suffisait à nous convaincre ; or, *seul un discours parfaitement cohérent peut être considéré comme véritablement cohérent et crédible* . De telles affirmations déviantes sont nécessairement absurdes, puisqu'elles ne sont rendues concevables qu'en élaborant un discours apparemment cohérent, sans égard pour le contexte plus large de la connaissance. On y trouve néanmoins une référence à la cohérence – c'est-à-dire aux lois de la pensée d'Aristote – comme gage de leur crédibilité. Cela est inévitable, car ces lois constituent le fondement même de la pensée rationnelle.

On ne peut pas utiliser la raison pour rejeter la raison, car un tel rejet se réfute automatiquement lui-même . Un axiome est évident par lui-même, car sa négation est contradictoire. Bien sûr, on peut choisir de penser de manière totalement irrationnelle, afin de ne même plus dépendre de la « cohérence interne » (et ainsi être pleinement « cohérent » avec son choix !). On qualifie aujourd'hui ces personnes de « postmodernes » ou, plus récemment, de « woke ». Tout cela n'est qu'illusion ; ce n'est pas véritablement logique. Inutile de préciser que ceux qui se coupent ainsi radicalement de la réalité finiront inévitablement en hôpital psychiatrique, puis probablement à la morgue, car notre santé mentale et notre vie même dépendent de la raison.

2. Superposition et chat de Schrödinger

Suite à la découverte de certains phénomènes étranges et merveilleux, tels que la dualité onde-corpuscule, la physique moderne a adopté le concept de « superposition », que l'on peut brièvement décrire comme suit :

> La superposition quantique est un principe fondamental de la mécanique quantique qui stipule qu'un système quantique peut se trouver simultanément dans plusieurs états jusqu'à sa mesure. Ceci contraste avec la mécanique classique, où un système ne peut se trouver que dans un seul état à la fois. Par exemple, un électron peut se trouver dans une superposition de deux états d'énergie différents, ou dans une superposition de deux positions différentes. Cela signifie que l'électron n'est pas définitivement dans l'un ou l'autre état tant qu'il n'est pas mesuré. Lorsqu'il est mesuré, l'électron se stabilise dans l'un des deux états.[26]

Ce concept est généralement perçu et présenté comme justifiant le rejet des lois de non-contradiction et du tiers exclu, et donc du principe d'identité, du moins en ce qui concerne certains phénomènes de la mécanique quantique. On prétend que la superposition est *la seule interprétation et explication adéquate possible* des phénomènes subatomiques en question ; de sorte que, de fait, ces phénomènes constituent *une preuve empirique concrète* que les trois lois de la pensée ne sont pas des lois universelles de la nature.

---

[26] Pour reprendre les mots de Gemini, cela nous suffit.

Je vais maintenant expliquer pourquoi cette affirmation est fausse et insoutenable. Il est important de noter que mon intention n'est en aucun cas de nier la validité des observations physiques, des expériences, des généralisations et des déductions sur lesquelles repose cette affirmation. Je ne suis pas physicien et je n'ai aucun parti pris dans ce domaine. J'accepte les conclusions que les physiciens publient et sur lesquelles ils s'accordent. Mon seul intérêt ici réside dans l' *interprétation philosophique* que certains ont artificiellement donnée à ces conclusions.

Le concept de superposition affirme qu'un système quantique peut se trouver simultanément dans plusieurs états jusqu'à sa mesure. Il suggère ici que quelque chose A et sa négation non-A peuvent coexister simultanément, occupant exactement le même espace-temps, et/ou qu'il existe des états intermédiaires, se substituant l'un à l'autre. Ce phénomène se déroule en quelque sorte *en coulisses* , jusqu'à ce qu'une observation active révèle l'une ou l'autre alternative , nous donnant *ainsi* l'impression (prétendument fausse) que A et non-A sont mutuellement exclusifs (c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas exister simultanément) et exhaustifs (c'est-à-dire qu'il est impossible qu'aucun des deux n'existe), sur laquelle reposent les lois de la pensée.

Qu'y a-t-il de logiquement erroné dans ce scénario ? Le problème, c'est qu'il est *nécessairement…* Une croyance *spéculative* , c'est-à-dire une croyance qui ne peut reposer que sur la foi, car elle est incapable de vérification empirique. *Par définition, nous ignorons* si le système est caractérisé, au moment et à l'endroit considérés, par l'événement A ou non-A tant que nous ne l'avons pas testé activement. Or, c'est précisément ce test qui provoque l'actualisation du système dans un sens ou dans l'autre, n'est-ce pas ? Si cela est vrai, *comment pouvons-nous savoir* que la situation antérieure à l'actualisation est une « superposition » de A et de non-A ? *Logiquement, c'est impossible* .

De toute évidence, toute affirmation concernant ce qui se passe « en coulisses » dans le scénario en question repose intrinsèquement et inévitablement, de par les paramètres mêmes postulés dès le départ, sur de pures spéculations ! **Le concept de superposition prétend *ne rien savoir* de A et de non-A lorsqu'ils sont dans leur état potentiel, et dans le même souffle, prétend *savoir* qu'ils y coexistent simultanément. C'est une contradiction flagrante !** Cela revient, inévitablement, à affirmer qu'une chose est à la fois inconnaissable et connaissable.

Bien sûr, affirmer que les contradictions A et non-A peuvent coexister simultanément est absurde, compte tenu du principe de non-contradiction ; et prétendre qu'il puisse exister un état réel entre A et non-A constitue une violation du principe du tiers exclu. De telles affirmations sont, logiquement, déjà suffisamment graves .

De plus, les partisans de telles affirmations s'imaginent que la superposition se produit en coulisses, bien qu'ils n'en possèdent aucune preuve concrète. Autrement dit, ils accordent arbitrairement plus de crédit à leur propre *construction imaginaire* concernant un phénomène invisible, voire indétectable par principe, qu'aux lois de non-contradiction et du tiers exclu, qui comptent parmi les fondements de la *pensée rationnelle humaine* . Une telle affirmation n'est pas une science empirique, mais une pure fantaisie.

Mais le pire, c'est l' *incohérence interne* du discours des partisans de la superposition. Alors même que ce qui se passe en coulisses est, par définition, *inconnaissable* , ils prétendent en *savoir* suffisamment pour nous affirmer, sans aucune preuve empirique, et admettant même l'impossibilité d'une telle preuve, que la coexistence d'incompatibles et/ou l'existence de quelque chose qui n'est ni l'un ni l'autre se produisent.

Ainsi, en plus de défendre de manière fantaisiste la possibilité *ontologique* de la coexistence de l'être et du non-être et/ou d'un juste milieu entre l'être et le non-être, les partisans de la superposition ont recours à un discours contradictoire, c'est-à-dire que leur *épistémologie* est également irrémédiablement erronée.

Si un discours incohérent peut être vrai, alors il pourrait tout aussi bien être faux, ou à la fois vrai et faux, ou ni vrai ni faux, ou toute autre chose. Autrement dit, les concepts de vrai et de faux perdent tout leur sens et toute crédibilité. Il ne s'agit pas d'un discours quelconque, mais de la fin de tout discours.

Il convient de souligner que le concept de « superposition » *confond deux problèmes* , utilisant une observation empirique probablement exacte pour étayer illicitement une spéculation interprétative injustifiée et totalement injustifiable.

indéterminisme n'a rien de nouveau ni d'antilogique ; il est tout à fait concevable que la nature, au niveau des phénomènes quantiques, soit capable d'une véritable *spontanéité naturelle* et soit donc *imprévisible* par principe et non seulement en pratique. Les découvertes de la physique moderne semblent confirmer que c'est effectivement le cas à ce niveau. ***Ceci s'intègre aisément dans la logique aristotélicienne, notamment dans le cadre de la logique des futurs contingents*** (voir section précédente).

Ce qui pose problème avec le concept de superposition tel qu'il est généralement présenté, c'est *l'affirmation supplémentaire* selon laquelle la spontanéité naturelle serait paradoxale, c'est-à-dire qu'elle impliquerait une violation des lois de non-contradiction et du tiers exclu. Or, ce n'est pas le cas ; la spontanéité naturelle n'implique tout simplement pas la superposition paradoxale. Prétendre le contraire relève de la pure manipulation. C'est un non-sens malhonnête.

le physicien autrichien Erwin Schrödinger proposa une « expérience de pensée » désormais célèbre, impliquant un chat, apparemment dans le but de démontrer l'absurdité du concept de superposition :

> Dans cette expérience de pensée, un chat hypothétique est placé dans une boîte scellée contenant un atome radioactif et une fiole de poison. Si l'atome se désintègre, un mécanisme se déclenchera, brisant la fiole et libérant le poison qui tuera le chat. Cependant, comme l'atome se trouve dans un état de superposition quantique, il est à la fois désintégré et non désintégré. Cela signifie que le chat se trouve lui aussi dans un état de superposition quantique, à la fois vivant et mort.[27]

Si je comprends bien, Schrödinger voulait dire que, puisqu'un chat *ne peut* être à la fois vivant et mort, mais doit être l'un ou l'autre, il s'ensuit qu'un atome ne peut être à la fois désintégré et non désintégré, mais doit être l'un ou l'autre. L'objectif de Schrödinger était donc *de défendre* les lois de la pensée. L'expérience proposée servait simplement à amplifier les phénomènes quantiques invisibles en les reliant à des événements se produisant à une échelle plus humaine, à savoir la vie ou la mort d'un chat. Le chat était un élément accessoire ; mais l'hypothèse selon laquelle un chat ne peut être à la fois vivant et mort était essentielle.

Il ne semble pas que cette expérience de pensée ait convaincu les collègues de Schrödinger d'abandonner leur théorie de la superposition. Elle est aujourd'hui perçue comme une illustration caricaturale, utile à des fins pédagogiques, de cette théorie, plutôt que comme une réfutation. J'ignore pourquoi. Peut-être parce que le chat aurait pu être observé à travers une fenêtre de la boîte hermétique, ou grâce à des capteurs fixés à ses organes vitaux. Peut-être parce que certains pensent qu'un état intermédiaire entre la vie et la mort pourrait exister. Quoi qu'il en soit, tout cela me paraît une complication inutile.

La question qui nous occupe n'est pas expérimentale, elle est logique.

---

[27] Je cite à nouveau Gemini.

La superposition est, comme nous l'avons déjà expliqué, un concept complexe. La logique aristotélicienne, qui insiste sur l' applicabilité *universelle* et sans exception des lois de non-contradiction et du tiers exclu, et donc d'identité, admet volontiers l'existence d'événements imprévisibles jusqu'à leur réalisation. Cette imprévisibilité peut être due à l'ignorance de certains paramètres, si le système considéré est déterministe ; elle peut être due à la spontanéité naturelle de certains facteurs, si le système est indéterministe, comme cela semble être le cas en mécanique quantique ; ou encore, elle peut être due à l'intervention de la volonté, qui est également une forme d'indéterminisme, mais d'une nature très différente.

Il est donc *inutile* ici d'invoquer une prétendue inapplicabilité des lois de non-contradiction et du tiers exclu : les partisans de la superposition n'ont aucune justification logique à leur prétention révolutionnaire. La superposition ne relève manifestement pas du discours rationnel, indissociable des lois de la pensée. Le concept proposé n'est, je le répète, qu'une pure spéculation philosophique ; il ne repose sur aucune justification physique empirique et *n'est nullement nécessaire* à l'explication des faits connus.

Elle n'est pas nécessaire à la physique, qui peut parfaitement se dérouler sans elle. Elle n'a rien à voir avec la physique ; c'est un appendice artificiel. Sa motivation est anti-rationnelle, une position doctrinale popularisée par des sceptiques comme David Hume. Le triste constat est que certains se complaisent dans l'idée perverse que la raison humaine puisse être réfutée. Elle ne le sera pas et ne le peut pas. Les phénomènes empiriques découverts par la science ne peuvent en aucun cas remettre en cause les lois de la pensée ; un tel doute n'aurait pas le statut épistémologique d'une donnée purement empirique, mais constituerait assurément une simple interprétation.

Inversement, les lois de la pensée ne remettent jamais en cause les résultats purement empiriques en tant que tels, mais seulement leurs interprétations ; et ce faisant, elles rendent possibles des avancées significatives dans la compréhension scientifique. Par exemple, la constance de la vitesse de la lumière, démontrée empiriquement, semblait contre-intuitive et a déconcerté les scientifiques pendant des années, jusqu'à ce que la théorie de la relativité parvienne à l'expliquer.

Cependant, un concept illogique comme la superposition ne peut expliquer des phénomènes quantiques surprenants tels que la dualité onde-corpuscule. Les lois de la pensée nous imposent de trouver une explication plus rationnelle, émanant de la physique elle-même, et non d'une pseudo-ontologie ou d'une pseudo-épistémologie.

3. Koans zen « vivants ou morts »

Puisque nous parlons de dilemmes de vie et de mort, permettez-moi une petite digression.

L'expérience de pensée de Schrödinger concernant le chat dans une boîte rappelle [28]la question « vivant ou mort ? » posée dans un koan zen (cas n° 55 du *Recueil de la Falaise Bleue* [29]). Dans ce récit, un maître zen, Tao Wu (Chine, 768-835), se rend avec un moine, son disciple, pour présenter ses condoléances à une famille. Le disciple frappe au cercueil et demande à son maître : « Vivant ou mort ? » Ce dernier répond de manière évasive : « Je ne dirai ni vivant, ni mort ! » – refusant catégoriquement de trancher la question ou de s'expliquer, ce qui met le disciple en colère au point qu'il le frappe et quitte son maître.

Que demandait l'élève et pourquoi le professeur a-t-il refusé de répondre plus en détail ? De toute évidence, l'élève ne demandait pas si la personne dans le cercueil était physiquement vivante ou

---

[28] Ce n'est peut-être pas un hasard, sachant que Schrödinger s'intéressait aux philosophies orientales. Voir : https://en.wikipedia.org/wiki/Erwin_Schr%C3%B6dinger.

[29] Trad. Thomas et JC Cleary. Boston : Shambhala, 2005.

morte. Il arrive très rarement qu'une personne paraisse morte alors qu'elle est en réalité encore vivante, comme le prouve l'ouverture du cercueil ; mais ce n'est pas le sujet de ce koan. On peut supposer que le cercueil contient un véritable cadavre. Non, la question de l'élève était manifestement d'ordre plus métaphysique. Il s'interrogeait, je pense, sur la possibilité d'une vie *après* la mort.

Le bouddhisme, comme chacun sait, étant à l'origine un système de croyances indien, croit au cycle des naissances et des morts (Samsara – le cycle de la souffrance) et à la possibilité d'en sortir (Nirvana – l'éveil/la libération) par des voies appropriées (le Noble Octuple Sentier). Une question se pose alors : qu'advient-il de celui qui est éveillé/libéré ? Est-il voué à disparaître (comme semble le suggérer le bouddhisme Hinayana) ou continue-t-il d'exister sur un plan transcendantal (comme le prône apparemment le bouddhisme Mahayana) ? Dans ce dernier cas, l'individu s'intègre pleinement à la totalité – il ne fait plus qu'un avec le Tout.

Je crois que c'était là la véritable question posée par l'élève de Tao Wu. Tao Wu, en tant que maître zen, considérait cette question comme trop théorique et rationaliste pour mériter une réponse. À ses yeux, cette problématique, celle de *l'oubli face à la vie éternelle* , est trop catégorique ; la vérité ne peut s'exprimer en termes de catégories aussi tranchées. Lorsque nous atteignons l'éveil, nous sommes à la fois de ce monde et au-delà. Cet état mystique ne peut être décrit en termes ordinaires, c'est-à-dire en termes familiers aux esprits ordinaires (non éveillés). La réponse à cette question n'est pas philosophique, mais pratique.

Le sacrifice hypothétique d'un chat par Schrödinger rappelle également le koan zen où le maître Nan Ch'üan (Chine, 747-834) illustre son propos en tuant un chat (voir le cas n° 63 du *Livre de la Falaise Bleue* [30]). Surprenant deux groupes de moines de son monastère se disputant un chat, il s'empara de l'animal et menaça de le tuer si l'un d'eux ne lui donnait pas immédiatement une parole ou un geste démontrant sa compréhension du zen. Aucun ne put le faire ; alors, Nan Ch'üan coupa le chat en deux (un geste destiné à servir d'exemple de réponse à sa propre question).

Il s'agit là, bien sûr, d'une histoire paradoxale, puisque le bouddhisme interdit de tuer, et pourtant ce maître zen s'y est adonné. Cependant, Nan Ch'üan est manifestement allé jusqu'à cet extrême pour une noble cause : enseigner à ses élèves l'absolue nécessité de se frayer un chemin vers l'éveil, sans quoi l'on est comme mort. Il leur a ainsi enseigné qu'il n'y a pas de temps pour les vaines discussions, qu'il faut agir promptement, en se fiant à son intuition, dès que l'occasion se présente. C'est tout ou rien. La voie spirituelle est une voie de vie ou de mort, et elle est impitoyable.

Un autre koan du type « vivant ou mort » se trouve dans le commentaire du cas n° 22 du *Livre de la Sérénité* . Un visiteur demande au Bouddha : « Le moineau que je tiens dans ma main est-il vivant ou mort ? » Ce à quoi le Bouddha, à cheval sur la porte, répond : « Suis-je sur le point de partir ou d'entrer ? » Il en existe sans doute beaucoup d'autres.

[30] Il s'agit également du cas n°9 dans le *Livre de la Sérénité* (Boston, Mass., Shambala, 2005).

5. LA DOCTRINE DES CINQ SKANDHAS BOUDDHISTES

1. Prologue

Dans cet essai, je propose une analyse critique de la doctrine bouddhiste des « cinq skandhas ». Attribuée au Bouddha lui-même, cette doctrine est considérée comme un pilier du bouddhisme [122]. Cependant, à mon humble avis, compte tenu de ses limites intellectuelles manifestes, elle ne mérite pas une telle importance. Le bouddhisme et son fondateur ont des idées bien plus profondes à offrir au monde. Dès lors, cette critique des cinq skandhas ne saurait être interprétée comme une critique générale du bouddhisme ou de son fondateur.

Bien que souvent mentionnés dans la littérature, les cinq skandhas sont rarement clairement définis et expliqués. Le mot sanskrit *skandha* (pali : *khanda*) signifie « agrégat » et désigne apparemment un élément constitutif, de l'esprit ou peut-être du monde. En sanskrit, les cinq skandhas sont : *rupa, vedana, samjna, samskara, vijnana* (en pali : *rupa, vedana, sanna, sankhara, vinnana*). Dans les dizaines de textes anglais que j'ai lus au fil des ans, j'ai constaté que ces termes étaient traduits de diverses manières et, à de rares exceptions près, à peine expliqués. Il n'est pas clairement indiqué si ces termes sont essentiellement phénoménologiques, psychologiques, métaphysiques, ontologiques ou épistémologiques. Lorsque des interprétations sont proposées, elles diffèrent considérablement d'un texte à l'autre. Néanmoins, s'agissant d'une doctrine importante du bouddhisme, elle mérite d'être analysée et évaluée.

2. Ma propre lecture phénoménologique

Avant d'étudier les interprétations normatives de ces termes, permettez-moi de présenter mes propres interprétations initiales, tout en admettant qu'elles sont largement inexactes d'un point de vue historique. Ainsi, le lecteur comprendra mon point de vue et pourra mieux suivre mon raisonnement. Lorsque j'ai découvert les cinq skandhas dans les textes bouddhistes, je les ai considérés comme une sorte de *phénoménologie* , c'est-à-dire une liste des différentes catégories de l'être ou de l'apparence, suggérant une théorie ontologique et épistémologique dans la mesure où cette liste distingue et relie les catégories d'une certaine manière. Considérons le passage suivant :

- *Le terme « rupa* », généralement traduit par « forme », pourrait désigner *le monde matériel et apparemment extérieur* , qui englobe les phénomènes de toutes formes et de toutes tailles en mouvement, que nous percevons par nos sens : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Ce champ d'expérience est quantitativement immense et occupe la plus grande partie de notre existence, mais il ne représente évidemment pas l'intégralité de notre monde.

---

[122] D'après l'article Wikipédia consacré à ce sujet, le moine bouddhiste américain Thanissaro, dans son ouvrage **Handful of Leaves** , vol. 2, 2e éd., 2006, p. 309, affirme que le Bouddha « n'a jamais défini la notion de "personne" en termes d'agrégats » et que cette doctrine n'est pas pan-bouddhiste. À mon avis, s'il l'a dit (je ne l'ai pas constaté de mes propres yeux), il a probablement raison.

- *Le terme Vedana* , généralement traduit par « sensation » ou « ressenti », pourrait désigner plus précisément *les phénomènes que nous percevons au sein de notre propre corps* . D'une certaine manière, ces phénomènes relèvent du monde extérieur et matériel, puisque notre corps en fait partie intégrante ; mais d'une autre manière, ils nous sont plus intimes (c'est-à-dire plus internes) et moins matériels (car ils contiennent des phénomènes sensiblement différents de ceux que nous percevons plus loin). Dans ce contexte, nos sensations tactiles au contact d'autres corps sont des ressentis, tout comme la myriade de sensations physiques que nous ressentons à l'intérieur de notre corps, telles que les sensations sexuelles (désir, satisfaction), les sensations digestives (faim, soif, satiété, maux d'estomac, sensations lors de la miction ou de la défécation, etc.) et les sensations ressenties dans nos autres organes internes (maux de tête, palpitations, brûlures d'estomac, crampes musculaires, douleurs nerveuses, etc.). Sont également incluses ici les réactions émotionnelles ressenties dans le corps, telles que l'amour (un frémissement ou une sensation de chaleur au niveau du cœur), la peur (un frémissement ou une sensation de chaleur au niveau de l'estomac), etc. En bref, toutes les sensations de plaisir et de douleur que nous pouvons éprouver, qu'elles soient d'origine physique ou mentale. Sont également incluses sous cette rubrique nos sensations de volition (actes de volonté), c'est-à-dire la sensation que nous avons de déplacer nos différentes parties du corps et notre corps tout entier dans l'espace ; et par conséquent, aussi nos sensations de velleité (prévolitions, attitudes, intentions). Notons toutefois que, bien que les volitions et les intentions puissent avoir des aspects phénoménaux, elles sont en grande partie non phénoménales ; autrement dit, elles sont intuitives plutôt que perçues.
- *Le terme samskara* , généralement traduit par « formations mentales » et parfois par « impulsions à la volonté », peut désigner *les phénomènes intérieurs que nous percevons grâce à nos facultés de mémoire et d'imagination* (cette dernière étant la manipulation, volontaire ou involontaire, d'éléments de mémoire pour produire des images, des sons, etc., nouveaux). Cela inclut les images des visualisations, les sons des pensées verbales, les rêves (pendant le sommeil) et les hallucinations (ces dernières étant des projections plus intenses, apparemment dans le monde matériel, de l'imagination). Ces phénomènes ressemblent à ceux perçus comme externes et matériels, en ce sens qu'ils possèdent eux aussi une forme, une couleur, un son, etc., et pourtant ils sont vécus comme fondamentalement différents, d'une autre nature, à tel point que nous leur donnons un nom différent (ils sont qualifiés de mentaux, par opposition à matériels), même si nous considérons les phénomènes mentaux, ou fantasmes, comme des dérivés des phénomènes matériels (par le biais de la mémoire des expériences). De tels phénomènes mentaux peuvent évidemment conditionner (influencer de diverses manières) des actions ultérieures plus manifestes.
- *Samjna* , généralement traduit par « perception », mais souvent par « aperception », « conception » ou « cognition », peut désigner nos différents *objets de cognition* : ce que nous pressentons (éléments concrets non phénoménaux), ce que nous percevons apparemment par les sens ou mentalement par la mémoire et l'imagination (éléments concrets phénoménaux), et toutes les abstractions et théories (fondées sur les éléments précédents) que nous élaborons par intuition conceptuelle et raisonnement (y compris la négation, la similitude, la dissemblance, etc.). Ainsi, *samjna* englobe nos impressions non phénoménales (aperceptions), nos expériences phénoménales (perceptions), et les concepts et pensées (conceptions) qui en émergent et grâce auxquels nous parvenons non seulement à expérimenter les choses, mais aussi à les ordonner et à les relier entre elles, et donc à les comprendre (ou à être perturbés par elles) à des degrés divers. Ainsi, il est important de noter que *le samjna* se concentre sur les

objets dans le contexte de leur cognition, c'est-à-dire en tant que contenus de la cognition (et non en tant qu'objets en dehors de la cognition).

- *Vijnana* , généralement traduit par « conscience », pourrait désigner *le fait de la cognition* , l'acte de connaître, par opposition à son objet (le contenu) et à son sujet (le soi qui semble connaître). La conscience doit être mentionnée séparément car elle diffère sensiblement de toutes les autres catégories de notre énumération. Il est important de noter que, pour garantir une énumération complète, ce terme devrait, à mon sens, inclure à la fois la *relation de cognition* et *l'apparente connaissance. Le soi, ou l'âme* , est lié par lui à l'objet. Il s'agit du soi que nous percevons tous intuitivement, même si les bouddhistes nient sa réalité et le considèrent comme illusoire. Cette conception n'est pas totalement étrangère à la pratique bouddhiste, qui tend à employer les termes « conscience » et « esprit » de manière ambiguë, désignant parfois (généralement sans l'admettre ouvertement) le soi (c'est-à-dire celui qui est conscient) [123]. De plus, il convient de souligner que le soi ne se contente pas de connaître, mais qu'il veut et valorise ; autrement dit, *la volition et l'évaluation* font partie de ses facultés, au même titre que la connaissance, et ces trois facultés sont interdépendantes et indissociables.

Autrement dit, dans notre perspective actuelle : tandis que *rupa* se réfère aux objets extérieurs et matériels, *vedana* aux objets corporels plus spécifiquement, et *samskara* aux objets mentaux, et que *samjna* identifie ces mêmes catégories d'objets comme contenus d'actes cognitifs, *vijnana* se réfère aux actes de connaissance (et de volonté et d'évaluation) implicites et aux entités spirituelles (nous-mêmes) apparemment engagées dans ces actes. Il apparaît ainsi que les différentes catégories phénoménologiques ici énumérées se recoupent quelque peu : *rupa* inclut au moins une partie de *vedana* , *samskara* est un effet secondaire de *rupa* et *de vedana* , *samjna* inclut les expériences précédentes et y ajoute leurs produits conceptuels et rationnels plus complexes, tandis que *vijnana* se concentre sur le sujet et la relation de conscience (et de volition et d'évaluation) entre lui et ces divers objets concrets et abstraits.[124]

Ce exposé phénoménologique n'est, je le répète, qu'une projection personnelle : il reflète ma manière d'interpréter la doctrine des cinq skandhas, compte tenu de la terminologie employée en anglais. C'est ainsi que, fort de ma formation philosophique, je construirais une théorie de la connaissance et de l'être si j'étais contraint d'utiliser ces cinq termes, tout en sachant que cette théorie comporte des perspectives non orthodoxes.

3. Une lecture psychologique plus orthodoxe

Cependant, les bouddhistes et d'autres commentateurs présentent ces termes sous un jour assez différent. Je m'appuierai sur un exposé intéressant que j'ai lu sur ce sujet, écrit par Caroline Brazier dans son ouvrage * *Buddhist Psychology** [125]. Examinons d'abord cette approche *psychologique* , qui me semble proche de l'intention originelle de la doctrine des cinq skandhas, étant donné que le bouddhisme vise à « éclairer et libérer » les individus plutôt qu'à simplement les informer pour satisfaire leur curiosité. Elle écrit :

---

[123] J'ai souvent souligné dans mes écrits précédents le caractère vague des termes « esprit » et « conscience » dans le discours des philosophes bouddhistes, et j'y ai expliqué comment cela leur permet de s'en tirer avec de nombreux raisonnements fallacieux.

[124] Notez que dans ma liste, *samjna* est placé après *samskara* , ce qui n'est pas l'ordre habituel. J'aurais également pu placer *samjna* après *vijnana* , puisque cette dernière catégorie ajoute des objets de connaissance à considérer par la première. Cependant, *vijnana* a aussi *samjna* parmi ses objets, car ce dernier implique la conscience et un sujet conscient ; l'ordre de présentation choisi semble donc le plus logique.

[125] Londres : Robinson, 2003.

> « Les skandhas sont les étapes d'un processus par lequel la prison du moi est créée et maintenue. À chaque étape, la perception est infiltrée par des desseins personnels qui créent une distorsion. L'illusion prédomine… Chacun de nous recherche continuellement la confirmation qu'il est bien la personne qu'il s'est imaginé être. Les situations qui perturbent ce processus sont évitées ou réinterprétées, et le moi semble devenir plus substantiel » (p. 92-93).

Voici, en résumé, son exposé des étapes (en paraphrasant ses propos) : La première étape est *rupa* , qui consiste à trouver des indices du soi dans tout ce qui nous entoure ; autrement dit, à s'accrocher à toutes sortes de choses car elles renforcent notre croyance en l'existence d'un soi, et même d'un soi doté d'une identité spécifique à laquelle nous sommes attachés. Vient ensuite *vedana* , qui désigne nos jugements de valeur immédiats sur les choses que nous rencontrons (personnes, événements, etc.) ; nous pouvons les trouver attirantes, repoussantes ou déroutantes – mais dans tous les cas, nous avons une réaction viscérale qui influence nos réactions ultérieures. La troisième étape est *samjna* , qui consiste à développer de nouvelles pensées et fantasmes autour des choses que nous avons déjà rencontrées et auxquelles nous avons initialement réagi ; de ce fait, nous sommes inconsciemment entraînés dans certains schémas comportementaux habituels. *Samskara* désigne ces réponses, actions et pensées, que nous avons conditionnées, par des choix passés répétés, à effectuer presque automatiquement. Enfin vient *le vijnana* , qui se réfère plus largement à la mentalité (perspectives et politiques) que nous adoptons pour nous assurer d'être bien dotés et protégés en toutes circonstances.

Ces cinq étapes forment un cercle vicieux, les étapes ultérieures influençant et renforçant les précédentes. Elles nous maintiennent prisonniers du cycle des naissances, des souffrances et des morts. Il est important de noter que cette description psychologique vise à nous faire prendre conscience de nos modes de fonctionnement habituels, afin que nous puissions, avec le temps, apprendre à les maîtriser et à les modifier, et ainsi atteindre l'éveil et la libération. Comme l'explique Brazier : « Le bouddhisme ne consiste pas à se laisser porter par le courant. Il s'agit de changer de cap » (p. 95). Dans cette perspective, la doctrine des skandhas est pratique plutôt que théorique. C'est un outil efficace, et non une simple explication académique. Elle s'intéresse à la manière dont nous formons et entretenons généralement notre « moi ».

Il va sans dire que cet enseignement semble très pénétrant et précieux [126]. La question qui se pose désormais est celle de sa justesse. Autrement dit, en supposant que ce schéma soit une représentation fidèle de la théorie bouddhiste de la psychologie humaine, est-ce ainsi que nous, êtres humains ordinaires (non éveillés, non libérés), fonctionnons réellement ? Brazier, bouddhiste convaincu, le tient pour acquis, sans trop de recul. Je dirais que si cette théorie semble partiellement correcte, elle ne l'est certainement pas entièrement. À première vue, nous avons ici le portrait d'une personne (en simplifiant à l'extrême) : très bornée (*rupa*), instinctive (*vedana*), irrationnelle (*samjna*), routinière (*samskara*) et égoïste (*vijnana*). Cela peut parfaitement décrire certaines personnes, et peut-être même nous décrire en partie tous, mais ce n'est certainement pas une image complète de la psyché humaine ordinaire.

Ce qui manque manifestement à ce portrait, ce sont les facultés supérieures de l'être humain : son intelligence, sa raison et son libre arbitre. On pourrait arguer que ces facultés supérieures sont présentes en filigrane, sous-entendant que les individus peuvent (et le font parfois) prendre conscience de leurs comportements psychologiques inférieurs et s'efforcer de les surmonter. Mais si tel est le cas, cela devrait être explicitement mentionné. Autrement dit, l'intelligence, la raison

---

126 Une technique qui pourrait être, et qui est sans doute, utilisée en méditation.

et le libre arbitre devraient être présentés comme des skandhas supplémentaires. Or, ils ne le sont pas ; il n'est pas clairement indiqué que les humains peuvent agir avec plus de sagesse, examiner les faits d'une situation de manière objective et intelligente, décider par un raisonnement conscient de la meilleure façon de réagir et agir en conséquence de leur propre chef. Quoi qu'il en soit, ces facultés supérieures sont utilisées couramment par la plupart des gens, et pas seulement dans le but d'atteindre l'éveil et la libération.

Pourquoi ces facultés supérieures, pourtant assez répandues, même à des degrés divers, ne sont-elles pas mentionnées dans la perspective bouddhiste comme des composantes intégrantes de la psyché humaine ? Je suggérerais que la raison principale est que le soi (ou l'âme) doit être dogmatiquement exclu [127]. Le pilier central de la théorie bouddhiste de l'éveil et de la libération est que notre croyance en l'existence d'un soi est la cause profonde de toute notre souffrance, car un soi est nécessairement attaché à sa propre existence, et la voie de la libération consiste à réaliser que nous n'avons pas réellement de soi et que, par conséquent, nous n'avons besoin de nous attacher à rien. Dans ce contexte, la psyché humaine doit nécessairement être décrite comme essentiellement réactive et inerte, à l'image d'un navire sans timonier, à la merci de tous les vents et courants. Le bouddhisme considère néanmoins que les êtres humains sont capables de transcender ces limitations en suivant les voies et les moyens enseignés par le Bouddha dans le Dharma. mais cela ne permet pas (à mon avis) d'élucider pleinement les processus psychologiques impliqués dans le développement personnel, sans doute en raison de l'impossibilité de les décrire verbalement avec précision et généralité.

Brazier poursuit en décrivant comment la psychologie bouddhiste conçoit le dépassement des skandhas. Elle l'explique par la transformation des « cinq facteurs omniprésents » en « cinq facteurs rares » « par la pratique spirituelle ». Or, cette explication ne précise pas clairement *qui* pratique spirituellement, ni *quelles facultés* sont impliquées. Elle ne reconnaît pas que l'individu concerné (le soi) doit prendre conscience (par l'intelligence et la raison) de la nécessité et du chemin vers une telle transformation, puis la mettre en œuvre (par des pensées et des actions volontaires complexes). Le soi et ses facultés supérieures ne sont pas suffisamment reconnus (car, comme expliqué précédemment, une telle reconnaissance irait à l'encontre du dogme bouddhiste du non-soi). Ce défaut n'est pas propre à l'explication de Brazier, mais se retrouve dans toutes les conceptions bouddhistes orthodoxes.

On comprend aisément que le bouddhisme, et plus particulièrement le zen, rejette l'intellectualisme excessif. Certes, l'intelligence, la raison et le libre arbitre sont, en principe, d'excellents outils pour l'épanouissement humain ; mais utilisés à l'excès – ou tout simplement mal utilisés, voire détournés de leur but – ils peuvent aussi, et c'est souvent le cas, aggraver l'illusion et la souffrance. L'intellect peut être utilisé de manière compulsive pour tisser des toiles complexes qui éloignent celui qui en est victime de la réalité au lieu de le rapprocher. Par un tel excès, nous pouvons devenir de plus en plus artificiels et nous couper de notre véritable nature. Ce danger est indéniable ; il est manifeste. Mais l'intellectualisme ne représente certainement pas toute l'histoire concernant nos facultés supérieures. Elles jouent assurément un rôle important dans l'amélioration de notre compréhension

[127] Il est intéressant de noter au passage comment les physiciens, biologistes, psychologues et philosophes modernes tendent à ignorer tout aussi soigneusement l'âme humaine et ses fonctions de cognition, de volonté et d'évaluation, dans leurs analyses respectives du monde, de la vie et de l'humanité. Mais tandis que le bouddhisme cherche à protéger son dogme du non-soi, les « scientifiques » modernes cherchent à protéger leur dogme du matérialisme universel et du déterminisme. Le péché intellectuel commis dans les deux cas est de simplifier délibérément les choses pour les faire entrer plus facilement dans le cadre de leur théorie favorite.

et de notre comportement, tant dans la vie quotidienne que dans une quête spirituelle plus intentionnelle et à plus long terme.

De plus, il convient de se demander si la doctrine des cinq skandhas, même prise au pied de la lettre, est véritablement cohérente. On nous explique que *la rupa* consiste à percevoir les choses en relation avec soi-même plutôt qu'objectivement, que *la vedana* se résume à des préférences ou des aversions immédiates, que *la samjna* consiste à établir des associations, que *le samskara* est un conditionnement, et que *la vijnana* est une mentalité égoïste – le tout présenté comme simple et mécanique. Mais l'est-il vraiment ? Le récit bouddhiste lui-même nous apprend que ces événements sont interdépendants, c'est-à-dire qu'ils constituent des étapes d'un processus. Par conséquent, des mécanismes complexes doivent être à l'œuvre sous chacun d'eux. *La rupa* implique nécessairement une certaine conscience de soi et de son identité, afin de pouvoir sélectionner les informations pertinentes. *La vedana* , aussi instantanée qu'elle puisse paraître, ne peut l'être, car elle doit être filtrée par le système de valeurs subconscient de la personne concernée. *La samjna* présuppose l'existence de contenus mentaux anciens auxquels elle associe de nouveaux contenus. *Le samskara* renvoie aux habitudes, qui impliquent une programmation par la répétition. Et *vijnana* implique à son tour le stockage d'informations et d'évaluations.

De plus, même si l'on admet que les cinq skandhas reflètent *des tendances communes* au sein de la psyché humaine, il est indéniable que le Soi peut, à chacun de ces stades, intervenir librement, en se fondant sur des considérations rationnelles et des évaluations conscientes. Autrement dit, face à l'égocentrisme de *rupa* , nous pouvons choisir de considérer les choses avec plus d'objectivité ; face aux évaluations irréfléchies de *vedana* , nous pouvons choisir d'évaluer les choses de manière plus équilibrée ; face aux associations d'idées désordonnées de *samjna* , nous pouvons choisir de replacer les choses dans leur contexte avec plus de précision ; face à nos mauvaises habitudes *samskara* , nous pouvons choisir de résister aux tentations ou de surmonter les résistances ; face à l'égoïsme inné *de vijnana* , nous pouvons choisir d'agir en gardant à l'esprit une perspective plus large. La psyché humaine n'est pas une poupée mécanique, mue par des forces incontrôlables : une âme responsable se trouve en son centre, capable (immédiatement ou progressivement) d'imposer sa volonté au reste de la psyché. Les bouddhistes ne peuvent nier tout cela de manière cohérente, puisqu'ils croient et prônent le perfectionnement de soi, comme le démontre clairement le Noble Chemin Octuple.

4. Une thèse purement mécaniste

Ceci nous amène au cœur du problème : le *déterminisme* tacitement sous-jacent à la doctrine des cinq skandhas. Les bouddhistes conçoivent les skandhas comme *des dharmas* , c'est-à-dire comme « une série d'événements impersonnels et momentanés consécutifs », selon l'expression de Vasubandhu [128]. Personne ne les provoque ; ils surviennent, chacun étant causé par les précédents et engendrant les suivants. Ils ne sont subis par personne, même si l'impression est trompeuse. Ils sont « liés à la souffrance », mais personne ne les subit. De toute évidence, cette conception des processus psychologiques ne laisse aucune place à la connaissance, à la compréhension, à

[128] Cité ou paraphrasé (sans précision) dans *les Écritures bouddhistes* , éditées et traduites par Edward Conze (Harmondsworth, Mexique : Penguin, 1959). Vasubandhu était un moine bouddhiste et un philosophe majeur, actif du IVe au Ve siècle de notre ère à Gandhara (un royaume situé à cheval sur le Pakistan et l'Afghanistan actuels). Sa position philosophique est aujourd'hui normative, du moins au sein du Mahayana, mais elle fut contestée par une école Hinayana appelée les Personnalistes, qui perdura plusieurs siècles à partir de 300 avant notre ère et regroupa un grand nombre de moines (par exemple, environ 30 % des 200 000 moines de l'Inde au VIIe siècle). Voir pp. 190-197.

l'évaluation, au raisonnement, à la décision, au choix et à l'action. Non seulement la personne est exclue, mais les actes de cognition, d'évaluation et de volonté le sont également. Ils sont réduits à de simples perturbations électriques passagères dans le brouillard mental [129]. Ils ne constituent plus *des relations particulières* entre un sujet ou un auteur et d'autres éléments du mental ou du corps. Cette doctrine n'est en réalité qu'une réification grossière de choses qui ne sont assurément pas des entités.

La théorie des cinq skandhas relève clairement d'une thèse mécaniste, même si elle est subtilement nuancée par la croyance bouddhiste en la possibilité de l'éveil et de la libération. Dans cette perspective, logiquement, cette réalisation spirituelle n'est que le fruit d'une suite d'événements mentaux impersonnels, sans initiateur ni bénéficiaire [130]. Cet état de fait est censé être accessible par la « méditation profonde », sans que l'on sache clairement qui médite, par quelles facultés et dans quel but. Objectivement, aussi profonde soit-elle, cette méditation ne saurait garantir la véracité des intuitions supposées et doit nécessairement les soumettre à une évaluation logique, conformément aux lois de la pensée. La pensée scientifique ne peut accepter sans vérification aucune intuition profonde, ni aucune révélation qui en découle ; elle exige une évaluation rationnelle de toute affirmation.

En réalité, même en admettant une part de vérité dans les processus psychologiques décrits par la doctrine des skandhas, il convient de les considérer plus restrictivement comme des processus de construction *de l'ego* , plutôt que de manière aussi radicale comme des processus d' invention *de soi* . Ils ne renvoient pas à la manière dont « nous » (un sujet grammatical jamais expliqué mais pourtant fréquemment employé) imaginons l'existence du soi ou de l'âme, mais à la manière dont nous (l'âme véritablement existante, notre vrai soi) construisons et entretenons une *image de soi particulière* que nous jugeons flatteuse ou rassurante. Ce qui ressort clairement d'une méditation sincère et non dogmatique, c'est que, si de tels processus peuvent assurément *influencer* notre comportement mental et physique, c'est-à-dire nous faciliter ou nous compliquer la vie, ils ne le *déterminent généralement pas* . Une influence, aussi forte soit-elle, peut toujours être surmontée (avec l'attitude et les efforts appropriés). À presque chaque instant de notre existence, nous restons libres de choisir de résister à ces forces mentales ou de nous y soumettre. Si nous nous efforçons d'être conscients, de discerner et d'intervenir au mieux, nous demeurons, ou devenons, maîtres de notre destin.

C’est uniquement parce que nous existons en tant qu’individus et que nous possédons les facultés de cognition, d’évaluation et de volonté que nous pouvons observer, identifier, comprendre et surmonter les forces impersonnelles décrites par la doctrine des cinq skandhas. Par conséquent, loin de constituer une liste exhaustive des éléments constitutifs de la psyché humaine, cette doctrine ne fait, au mieux, que dépeindre superficiellement des événements et des structures bien plus complexes. Non seulement cette liste est incomplète, car elle ne fait aucune référence explicite au moi humain et à ses facultés supérieures, mais sa présentation des cinq facultés inférieures

---

[129] Les « scientifiques » modernes (j'utilise délibérément les guillemets pour souligner leur caractère critique) diraient sensiblement la même chose, mais situeraient ces perturbations électriques sur le plan plus physique du cerveau et du système nerveux. L'idée que l'esprit soit une sorte d'ordinateur très sophistiqué est intenable, pour les mêmes raisons que l'est l'idée des skandhas.

[130] Victoria Lavorerio, dans un article intitulé « Le soi dans le bouddhisme », écrit : « Si, suivant Descartes, on affirme que là où il y a pensée, il y a penseur, le bouddhiste répondrait : “Là où il y a pensée, il y a pensée”. » Bien que plutôt spirituelle, cette affirmation est évidemment absurde, car son auteure ne saisit pas les incohérences logiques de la thèse bouddhiste de l'absence d'âme (et ce, même si elle cite quelques-uns de mes arguments à ce sujet), mais cherche simplement à se mettre en avant. Voir son essai ici : http://www.academia.edu/1489808/Le_soi_dans_le_bouddhisme .

(même en supposant leur existence) est, de surcroît, superficielle. Pour toutes ces raisons, et d'autres encore, je considère la théorie des cinq skandhas comme une explication insuffisante de la psychologie humaine.

En ce qui concerne l'illumination, la libération et la sagesse, elles sont impossibles sans une âme et ses facultés de connaissance, de volonté et de discernement. L'illumination signifie une connaissance parfaite de l'âme, c'est-à-dire une conscience aussi élevée, large, profonde et précise que possible pour la personne concernée. La libération signifie une volonté parfaite de l'âme, c'est-à-dire une volonté aussi libre de tout obstacle et aussi puissante que possible pour la personne concernée. La sagesse signifie un discernement parfait de l'âme, c'est-à-dire une compréhension complète du bien et du mal, associée à un comportement pleinement vertueux et non vicieux. L'illumination, la libération et la sagesse sont des concepts qui ne s'appliquent qu'aux êtres sensibles (notamment aux humains et aux autres animaux, et peut-être, dans une certaine mesure, aux plantes) ; ils sont sans pertinence pour les entités non spirituelles (c'est-à-dire les entités matérielles et/ou mentales dépourvues d'âme, telles que les skandhas, les ordinateurs ou les créatures fantastiques).

5. Les aspects métaphysiques

L' *Encyclopædia Britannica* (EB) définit les skandhas comme « les cinq éléments qui résument l'ensemble de l'existence mentale et physique d'un individu ». Elle les énumère comme suit : « (1) la matière, ou corps, la forme manifestée des quatre éléments — la terre, l'air, le feu et l'eau ; (2) les sensations, ou sentiments ; (3) les perceptions des objets des sens ; (4) les formations mentales ; et (5) la conscience, ou la conscience, des trois autres agrégats mentaux [c'est-à-dire les points 2 à 4]. »

Dans la plupart des exposés que j'ai consultés, cette théorie est présentée comme une description de ce qui constitue une personne. Certains, cependant, l'appliquent plus largement, considérant les cinq skandhas comme les constituants du monde phénoménal. Quoi qu'il en soit, cette théorie comporte clairement une thèse ontologique, dans la mesure où elle reconnaît deux types de phénomènes : les phénomènes matériels (le premier skandha) et les phénomènes mentaux (les quatre autres skandhas) [131]. De plus, notons au passage que, puisque la définition ci-dessus mentionne les « quatre éléments », elle inclut une théorie physique, certes très vague et, selon les critères actuels, plutôt obsolète [132]. Par ailleurs, la doctrine des skandhas a des implications épistémologiques, en ce qu'elle identifie les sensations ou sentiments, la perception des objets sensibles, etc., impliquant notre capacité à connaître *de* telles choses, vraisemblablement par introspection.

De plus, la source susmentionnée (EB) explique que « le soi (ou l'âme) ne peut être identifié à aucune de ses parties, ni à la somme de celles-ci. Tous les individus sont sujets à un changement

---

[131] Je suppose que l'école Yogacara, qui prône la pleine conscience, considère la matière comme un phénomène mental. Dans ce cas, elle soutiendrait sans doute que la théorie des skandhas concerne non seulement la personnalité, mais le monde phénoménal dans son ensemble.

[132] Il convient de noter que le fait que cette théorie physique simpliste, bien qu'ancienne et répandue (faisant référence aux « éléments » que sont la terre, l'air, le feu et l'eau, ou des concepts similaires), soit défendue par le bouddhisme prouve que cette doctrine n'est pas le fruit d'une quelconque omniscience. Si le Bouddha l'a effectivement formulée ou acceptée, on ne peut le qualifier d'omniscient, car il ne s'agit pas d'une description exacte du monde physique. Dès lors, il est permis de douter également de son omniscience dans sa compréhension du monde mental ou spirituel. Bien sûr, on pourrait avancer qu'il a eu recours à la théorie des quatre éléments uniquement parce qu'elle était communément admise à son époque, comme un moyen habile, sans pour autant vouloir l'approuver.

constant, car les éléments de la conscience ne sont jamais identiques, et l'homme peut être comparé à une rivière qui conserve son identité, bien que les gouttes d'eau qui la composent soient différentes d'un instant à l'autre. » Cette affirmation constitue l'élément métaphysique de la doctrine des skandhas, car elle soulève des questions importantes concernant la nature ultime des individus (c'est-à-dire des personnes).

Cette explication nous rappelle que *la motivation philosophique* de la doctrine des skandhas est de soutenir l'affirmation bouddhiste selon laquelle nous n'avons ni soi ni âme (*anatta*). D'après cette doctrine, nous ne sommes que des ensembles des cinq phénomènes matériels et mentaux énumérés, en perpétuel mouvement, se déployant comme une succession d'événements, chaque nouvel événement étant causé par ceux qui le précèdent et causant ceux qui le suivent. Il est souligné qu'aucun des skandhas ne constitue le soi, et que leur somme ne constitue pas non plus le soi. Le soi n'est pas non plus quelque chose d'extérieur à eux. Ce que nous appelons le soi n'est qu'une illusion, due à notre confusion entre ces événements continus et liés causalement, auxquels nous donnons un nom.

L'idée de non-soi est généralement exprimée en disant que l'être humain est « vide de soi ». Ceci est présenté comme un aspect d'une doctrine métaphysique plus vaste de la « vacuité » ultime (*shunyata*), applicable à toutes choses dans le monde phénoménal. Initialement, il me semble que la pensée bouddhiste cherchait *à remplacer* le soi que nous supposons tous naturellement posséder par les cinq skandhas. Puisque la doctrine de la vacuité ultime devait être appliquée au soi apparent, une explication de cette apparente existence fut fournie par la doctrine des cinq skandhas. Le soi n'existe pas réellement ; son existence apparente résulte seulement de l'interaction des cinq skandhas. Cependant, la cohérence exigeait que les cinq skandhas soient *eux aussi vides* . Ceci fut reconnu plus tard, par exemple, dans *le Cœur du Sūtra de la Prajnaparamita* , qui affirmait :

> « La forme est vide, le vide est forme… Il en va de même pour les sentiments, les perceptions, les formations mentales et la conscience. »[133]

Ici, les cinq skandhas, grâce auxquels le soi nous paraît exister alors qu'il est en réalité vide, sont eux *aussi affirmés comme vides* ; il est important de le noter. Tous les existants phénoménaux sont vides, y compris les skandhas. On peut alors légitimement se poser la question (du moins, je me la pose) : *si les skandhas sont également vides, à quoi nous servent-ils idéologiquement ? Pourquoi ne pas admettre tout simplement l'existence du soi ou de l'âme, et la qualifier* elle *aussi de « vide », sans détour ?* Il s'agit là d'une faille importante dans la doctrine des skandhas : elle révèle la *redondance logique de cette idée* . Si son but était d'expliquer la vacuité du soi, elle était non seulement superflue, mais aussi inutile, puisqu'il fallait également admettre la vacuité des skandhas ! Logiquement, loin de simplifier les choses, l'hypothèse des skandhas les a complexifiées.

En d'autres termes, le Sūtra du Cœur aurait tout aussi bien pu affirmer : « le soi est vacuité, et la vacuité est soi » ; ou encore : « l'âme est vacuité, et la vacuité est âme ». Et en effet, on pourrait soutenir que l'âme, étant plus insubstantielle (moins phénoménale) que les skandhas, est plus proche de la vacuité que ne le sont les skandhas.

6. Âme et vide

Il y a manifestement deux concepts à clarifier ici : (a) l'âme et (b) le vide. De plus, nous devons (c) examiner leur interrelation.

---

[133] Présenté intégralement dans *Le Cœur de la Compréhension de Thich Nhat Hanh* .

(a) Le terme ***« âme »*** désigne une entité de substance spirituelle, c'est-à-dire d'une substance autre que celles qui semblent caractériser les choses matérielles ou mentales. L'âme est dépourvue de caractéristiques phénoménales : ni forme ni couleur, ni son, ni saveur, ni odeur, ni dureté ni mollesse, ni chaleur ni froid, etc. Autrement dit, elle ne peut être appréhendée ni par la perception externe (par les cinq sens), ni par la perception interne (par l'intermédiaire de l'« œil de l'esprit », ou de ses analogues, l'« oreille de l'esprit », etc.). Cela ne signifie pas pour autant qu'elle ne puisse être appréhendée par d'autres moyens appropriés, que l'on peut qualifier d' *aperception* ou *d'intuition* .

Le fait que l'âme ne soit pas phénoménale *n'implique pas* qu'elle n'existe pas. Les bouddhistes semblent avoir du mal à comprendre ce raisonnement. En Occident, David Hume (Écosse, 1711-1776) rencontrait manifestement le même problème. En s'introspectant, il ne percevait que des images et des pensées, mais aucune âme. De toute évidence, si l'on cherche quelque chose au mauvais endroit ou de la mauvaise manière, on ne le trouvera pas. Si l'on cherche quelque chose de non phénoménal dans un champ de phénomènes, on ne le trouvera pas. Si l'on cherche des couleurs avec ses oreilles ou des sons avec son nez, on ne les trouvera pas. Pour percevoir l'âme, il suffit d'être intuitivement conscient. Nous sommes tous constamment conscients de nous-mêmes, même si nous ne pouvons pas localiser précisément ce « soi ». Il n'est pas nécessaire de recourir à des techniques de méditation avancées pour être conscient de son âme : c'est un phénomène courant et naturel.

Il est important de noter que je n'affirme pas, comme René Descartes (France, 1596-1650), que l'âme se connaît par une forme d' *inférence* , notamment par le fameux *cogito ergo sum* , c'est-à-dire « Je pense, donc je suis ». Bien sûr, nous pouvons connaître *l'* âme par des moyens rationnels, c'est-à-dire par des théories abstraites, et nous le faisons effectivement. Mais notre principale source de connaissance *de* l'âme réside dans *l'expérience personnelle directe* , que l'on peut qualifier d'aperception ou d'intuition. Mon approche n'est donc pas exclusivement rationaliste, mais largement empiriste. En cela, il est essentiel de souligner que ma doctrine de l'âme diffère radicalement de la doctrine cartésienne, ainsi que de la doctrine bouddhiste.

Selon le dogme bouddhiste, on ne peut percevoir l'âme en méditation ; si l'on observe attentivement, on ne trouve que divers phénomènes mentaux (les cinq skandhas, pour être précis). Mais je réponds que l'âme est manifestement un objet *non phénoménal et qu'il ne faut pas la confondre avec de tels phénomènes visibles. Nous avons tous une « conscience de soi »* plus ou moins distincte la plupart du temps, sinon en permanence, sans avoir besoin de méditer.

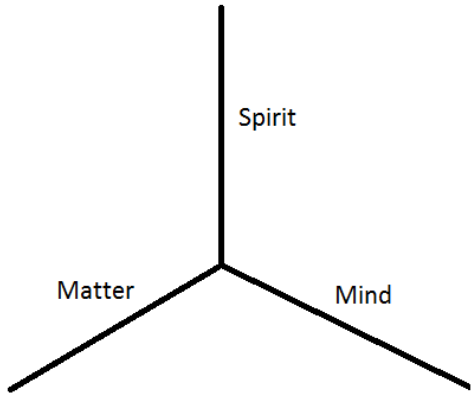
Cela ressort clairement du fait que chacun comprend le mot « soi ». Le bouddhisme admet ce sentiment de soi, mais, de façon absurde et dogmatique, le considère comme « illusoire ». Ayant d'emblée rejeté ce « sens » fondamental (l'intuition) comme non pertinent, il n'est pas surprenant qu'il ne puisse trouver l'âme (c'est-à-dire le soi humain) au sein des phénomènes mentaux (les cinq skandhas) ! Il est important de noter que **le bouddhisme ne dispose d'aucun argument crédible pour étayer sa thèse de l'inexistence de l'âme** . Il *commet une pétition de principe* , qualifiant le sentiment de soi d'illusoire car il ne croit pas au soi, et prétendant savoir par introspection qu'il n'y a pas de soi, tout en rejetant d'emblée l'expérience ordinaire du soi que nous avons tous. En conséquence de cette erreur de raisonnement manifeste, voire d'une malhonnêteté doctrinaire pure et simple, le bouddhisme s'enlise dans de nombreuses absurdités logiques.

De même qu'on ne chercherait pas les phénomènes visuels avec l'ouïe, ni les phénomènes auditifs avec la vue, il est absurde de chercher les réalités spirituelles (l'âme et ses multiples manifestations de conscience, de volonté et d'appréciation) avec les sens ou en observant les phénomènes

mentaux. Chaque type de manifestation possède son ou ses organes de connaissance propres. Pour les réalités spirituelles, seule l'intuition (ou l'aperception) est appropriée.

Pour comprendre comment l'âme peut exister apparemment au sein du corps et de l'esprit (c'est-à-dire des phénomènes corporels et mentaux) tout en étant invisible, inaudible, etc. (c'est-à-dire non phénoménale), imaginons un espace tridimensionnel (voir illustration ci-dessous). Supposons que deux dimensions représentent la matière et l'esprit, et la troisième l'esprit. De toute évidence, les phénomènes de l'esprit ne se trouvent pas dans la dimension matérielle, et inversement. De même, l'âme ne peut être trouvée dans les dimensions de la matière et/ou de l'esprit, quelles que soient les efforts déployés pour la trouver. Pourquoi ? Tout simplement parce que sa place est ailleurs : dans la dimension spirituelle, perpendiculaire aux deux autres. Ainsi, il est tout à fait légitime d'affirmer avoir conscience de l'âme tout en admettant qu'elle ne possède aucune caractéristique phénoménale (matière-esprit).

Figure 4. Matière, esprit et âme présentés comme les trois dimensions de l'existence



Il est important de noter que l'illustration ci-dessus du spirituel comme situé dans une autre dimension est purement figurative et ne doit pas être prise au pied de la lettre, car le concept de dimensions est lui-même un concept matériel et mental fondé sur la perception et la projection de l'espace. Même l'idée du temps comme quatrième dimension par rapport aux trois dimensions de l'espace n'est qu'une analogie ; à plus forte raison, l'idée de l'esprit comme dimension supplémentaire (ou peut-être ensemble de dimensions) est quelque peu artificielle. La vérité est que **l'esprit ne peut être pleinement exprimé en termes matériels ou mentaux, car il est fondamentalement différent, véritablement sui generis** . On pourrait également contester l'image de l'esprit comme dimension distincte (ou ensemble de dimensions) par rapport à la matière, mais l'esprit partage certaines caractéristiques phénoménales avec la matière, alors que l'esprit ne peut être considéré comme phénoménal. Ainsi, pour résumer, l'analyse ci-dessus de ces trois domaines en référence aux dimensions n'est qu'une métaphore commode.

De plus, il serait épistémologiquement tout à fait légitime d'affirmer l'existence de l'âme sur des bases purement abstraites et conceptuelles. Ceci se justifie par les principes de l'adduction. On peut formuler l'hypothèse d'une entité si cette hypothèse permet d'expliquer divers phénomènes concrets observables. Dans le cas de l'âme, les « phénomènes » en question sont nos expériences courantes de cognition, de volition et d'évaluation. Ces expériences sont en grande partie intuitives,

mais elles se manifestent de façon tangible dans les domaines de l'esprit et du corps. Nous faisons l'expérience de la cognition chaque fois que nous percevons ou concevons quoi que ce soit. Nous faisons l'expérience de la volition chaque fois que nous pensons ou agissons. Nous faisons l'expérience de l'évaluation chaque fois que nous aimons ou n'aimons pas quelque chose. L'âme explique toutes ces expériences par le biais d'une entité centrale. Ceci est comparable, par exemple, à la découverte en astronomie d'une planète invisible à nos télescopes grâce à l'observation du déplacement d'autres corps célestes autour d'elle. Il s'agit d'une logique inductive.

Mais en vérité, l'âme n'est pas une simple abstraction ; c'est une chose concrète (bien que spirituelle) que l'on peut appréhender directement grâce à notre intuition. Une erreur fréquente chez les bouddhistes est de confondre entité et essence. Affirmer l'existence d'une âme ne revient pas à affirmer l'existence d'une essence, mais celle d'une entité. L'âme n'est pas l'essence du corps, ni même du complexe corps-esprit – c'est une entité distincte qui réside, d'une certaine manière, au cœur de ces phénomènes, les affecte et est influencée (et peut-être aussi affectée) par eux, mais elle n'a pas la même nature qu'eux. C'est une substance, mais une substance très différente et insubstantielle, comme nous l'avons déjà souligné. En réalité, qualifier l'âme d'entité ou de substance relève de *la métaphore* , du raisonnement analogique. En vérité, l'âme est si différente des autres constituants du monde qu'elle ne peut être décrite que par analogie – elle ne peut être réduite à rien de ce que nous connaissons.

On peut observer cette erreur philosophique, par exemple, dans le *Milinda-panha* , un texte Theravada (Pali) non canonique mais orthodoxe [134]. Milinda y interroge Nagasena, après que ce dernier a affirmé ne pas exister réellement. Il lui pose des questions très pertinentes, telles que : qui donc mange, pratique la spiritualité, observe la moralité, accumule des mérites, etc. Nagasena répond en prenant l'exemple d'un char, soulignant qu'aucune partie du char ne peut être considérée comme le char lui-même, pas même l'ensemble de ses parties. Milinda, dont les questions étaient excellentes, se laisse très facilement berner par les réponses de Nagasena. Mais (à mon sens) nous n'avons pas à l'être.

Tout d'abord, un char ne saurait être assimilé à une personne. On ne le perçoit pas comme tel, tout simplement parce qu'il est dépourvu de capacités cognitives, de volonté et d'appréciation. Chercher l'analogue d'une âme dans un char relève de l'erreur de raisonnement. De plus, s'il est vrai qu'un char ne contient aucune « entité centrale » à proprement parler, et s'il est vrai qu'aucune de ses parties, ni même une combinaison de ses parties, ne peut le définir, il possède néanmoins une « essence ». Un char, en tant qu'objet fabriqué par l'homme, se définit par sa fonction, son utilité : une voiture tirée par des chevaux, utilisée pour le transport et les déplacements, notamment à la guerre, à la chasse ou lors de courses. Son essence est une *abstraction* , non une entité concrète. Certes, toutes les pièces nécessaires au fonctionnement d'un char sont indispensables, mais ces pièces peuvent être remplacées à volonté par d'autres *identiques* (mais pas par des pièces différentes : par exemple, on ne peut remplacer une roue par un sabot). Sa seule constante réside dans cette fonction, cette utilité abstraite.[135]

Le même raisonnement ne s'applique évidemment pas aux personnes. L'argument de Nagasena était donc en réalité hors de propos. Comme mentionné précédemment, l'âme n'est pas une essence,

---

[134] Voir Conze, p. 147-151. Le dialogue est reproduit intégralement ici. Milinda (en grec Ménandre) était le souverain grec d'un vaste empire indo-grec [à savoir la Bactriane] à la fin du IIe siècle avant J.-C. Nagasena était un moine bouddhiste de haut rang. Selon EB, le texte a été composé dans le nord de l'Inde, probablement au Ier ou au IIe siècle après J.-C. (et peut-être à l'origine en sanskrit), par un auteur inconnu.

[135] De même, une rivière, bien que non artificielle, peut être définie par abstraction. Ceci est dit en référence à l'analogie proposée précédemment par EB.

mais une entité centrale (spirituelle). Elle ne peut donc être considérée comme l'un des cinq skandhas, ni comme la somme de ces skandhas, comme le soutiennent à juste titre les bouddhistes. Elle peut cependant, contrairement au dogme bouddhiste, être perçue comme l'une des parties de la personne complète, à savoir la partie spirituelle ; mais plus précisément, elle doit être considérée comme l'entité centrale, c'est-à-dire la partie spécifique qui confère exclusivement à l'ensemble sa personnalité, son individualité. Cela est particulièrement vrai si l'on s'interroge sur l'origine de notre âme à notre naissance, sur sa persistance après la mort, sur sa destination si elle perdure, sur sa mortalité, etc.

Ceci nous amène à nous interroger sur la *nature éternelle ou temporaire de l'âme* , ou (en termes plus occidentaux) sur son immortalité ou sa mortalité. L'éternité signifierait que l'âme existe depuis le commencement des temps et existera jusqu'à la fin. La durée temporaire, quant à elle, s'étendrait à toute période plus courte , même si elle peut être extrêmement longue. Elle pourrait correspondre à la durée de vie du corps actuel, ou même à plusieurs vies, avec ou sans corps physique.

Il semble que la philosophie indienne n'ait jamais admis l'existence d'âmes temporaires, ne concevant que des âmes éternelles ou l'absence d'âme – en matière d'âme, c'était tout ou rien [136]. Or, cette dichotomie est philosophiquement intenable. On peut concevoir que l'âme soit un épiphénomène du corps humain (et plus largement animal, ou du moins animal supérieur), qui naît et disparaît avec lui. Ou bien, il se peut que cette âme temporaire perdure, transmigrant d'un corps à l'autre, voire existant sans corps. Nous l'ignorons (du moins, je l'ignore) ; mais ce qui est certain, c'est que ce sont là des possibilités conceptuelles qu'il est impossible d'ignorer. L'humanité non bouddhiste les a d'ailleurs jugées concevables, puisque de nombreuses religions reposent sur de telles croyances alternatives.

Concernant l'âme éternelle, la question est de savoir si elle peut ou non être libérée du cycle (supposé) des naissances et des morts. L'éternité de l'âme implique-t-elle logiquement son emprisonnement éternel dans la souffrance ? Je ne vois pas pourquoi. Il est concevable que l'âme éternelle ait été jadis heureuse, puis soit tombée dans la souffrance, mais qu'elle puisse encore se sortir de cette situation difficile par des pratiques spirituelles. Il se peut même que sa libération dépende d'un programme spirituel tel que les Quatre Nobles Vérités du bouddhisme ; c'est-à-dire de la prise de conscience qu'elle est prise dans un cercle vicieux de souffrance, que cette souffrance est causée par l'attachement et peut être guérie par le détachement, et que ce détachement peut être cultivé par le Noble Octuple Sentier. Ainsi, l'affirmation d'une âme éternelle n'est pas fondamentalement contradictoire avec le bouddhisme. Je ne la défends pas, je souligne simplement qu'elle peut être défendue de manière cohérente, à l'encontre des dogmes établis.

Ce qui est certain, en tout cas, c'est que l'idée de l'absence d'âme est logiquement intenable. Les bouddhistes n'ont jamais affronté de front les problèmes logiques qu'elle soulève ni tenté honnêtement de les résoudre. Ils sont toujours freinés par la crainte d'être considérés par leurs pairs comme des hérétiques défendant des « conceptions erronées » ; aussi, ils répètent sans cesse le catéchisme de l'absence d'âme et s'efforcent de le justifier (par des moyens absurdes tels que le tétralème, qui avance l'idée saugrenue qu'une chose peut être et ne pas être, ou qu'une chose peut être à la fois ne pas être et ne pas ne pas être). L'utilisation de la doctrine des cinq skandhas pour expliquer la (prétendue) illusion de la personnalité ne convainc aucun observateur honnête, comme nous l'avons vu précédemment. Les prédicateurs bouddhistes affirment que l'on ne doit pas adhérer au bouddhisme aveuglément, mais s'efforcer de réfléchir par soi-même aux questions, afin d'en

---

[136] Par exemple, dans la Bhagavad-Gita hindoue, Krishna dit que l' *atman (l'âme individuelle) est : « non né, immortel ; qui ne cesse jamais, qui ne commence jamais ; sans mort, sans naissance ; immuable à jamais ». (Bhagavad-Gita, Le Chant de Dieu* . Markham, Ont., Canada : Mentor, 1972.)

comprendre la logique. Mais lorsqu'une personne procède ainsi et parvient à une conclusion différente, rejetant l'un de leurs clichés, ils restent déconcertés, voire hostiles.

La vérité est qu'il est impossible de formuler une théorie crédible de la psyché humaine sans admettre l'existence d'une âme en son centre. Il faut nécessairement *qu'un* être souffre et aspire à échapper à la souffrance. Une entité mécanique ne peut souffrir ni s'engager dans des pratiques spirituelles pour surmonter la souffrance. La pratique spirituelle signifie, et ne peut signifier que, la pratique d'une entité spirituelle, c'est-à-dire d'une âme dotée de facultés de cognition, de volonté et d'évaluation. Ces facultés ne peuvent être assimilées à des signaux électriques cérébraux, ni à des événements liés aux skandhas. Elles sont *sui generis* , d'une nature miraculeuse et mystérieuse, et ne se réduisent pas à des processus mécaniques. La cognition sans conscience *d'un sujet (une entité connaissant) est une contradiction dans les termes ; la volonté sans agent* libre (un acteur ou un individu) est une contradiction dans les termes ; l'évaluation sans *enjeu* (personne ayant quelque chose à gagner ou à perdre) est une contradiction dans les termes. Il ne s'agit pas là de simple grammaire ; il s'agit de logique.

Une question importante concernant l'âme est de savoir si elle demeure inchangée tout au long de son existence, ou si, au contraire, elle évolue spirituellement (en bien ou en mal) avec le temps. Cette question est cruciale car elle peut influencer la responsabilité, ainsi que le système de récompense ou de punition (le karma, dans le bouddhisme). Si l'on admet que l'âme est responsable de ses actes de volonté *au moment* où ils sont commis, est-il juste qu'elle en subisse les conséquences *ultérieurement* ? Dois-je payer, dans ma vieillesse, pour les vices de ma jeunesse auxquels je ne me livre plus, ou recevoir les fruits tardifs de mes vertus de jeunesse, même si je ne les possède plus ? Si l'âme est immuable, la réponse est évidemment affirmative. Mais si l'âme évolue ou régresse avec le temps, la réponse pourrait, à première vue, sembler négative. Peut-on encore parler de *la même personne* dans ce cas ?

Différentes solutions à ce problème peuvent être proposées. Premièrement, il convient de souligner qu'une grande partie du fardeau karmique (positif ou négatif) de notre vie réside dans nos dimensions mentale et corporelle, notre esprit et notre corps. La question qui se pose est de savoir si une partie de ce fardeau karmique réside également dans notre dimension spirituelle, notre âme. Si l'on considère l'âme comme constante, il faut alors situer tous les changements spirituels apparents qui lui sont liés dans son environnement mental et physique. Ainsi, la même âme, lorsqu'elle est bébé, possède des capacités plus limitées pour marcher, parler, etc. ; à l'âge adulte, ses facultés intellectuelles et physiques atteignent leur apogée ; puis, avec l'âge, elles déclinent progressivement.

De plus, si l'on pense et agit de manière vertueuse, on est susceptible d'avoir une vie intérieure agréable, et probablement aussi une vie extérieure épanouie ; tandis que, si l'on pense et agit de manière dépravée, on est susceptible d'avoir une vie intérieure pénible, et probablement aussi une vie extérieure malheureuse. Mais qu'en est-il de cette supposée vie après la mort, lorsque l'âme est dépourvue de corps et d'esprit ? Les choix qu'une personne fait à un moment donné reflètent l'ensemble de sa situation à ce moment-là. Si je suis la même personne au fil du temps, alors, en principe, si j'étais replacé dans les mêmes circonstances, je réagirais de la même manière. Cela semblerait contraire au principe du libre arbitre, selon lequel, quelles que soient les influences extérieures, l'âme reste libre de choisir – et est donc, en fin de compte, imprévisible.

Une position plus pertinente serait peut-être celle proposée par le bouddhisme dans le cadre de la doctrine des cinq skandhas. Je fais référence au « Sūtra du Fardeau » exposé par Vasubandhu [137].

[137] Dans Conze, encore une fois (p. 195).

> « Les processus qui se sont déroulés dans le passé causent des souffrances à ceux qui leur succèdent. Les Skandhas précédents sont donc appelés le « fardeau », les suivants, son « porteur » [du fardeau]. »

On pourrait appliquer cette même idée à l'âme (au lieu des skandhas) et dire que, puisque son existence présente est causée par son existence passée, elle est, en un sens réel, en permanence la continuation de son passé, portant non seulement son existence, mais aussi son karma, bon ou mauvais. Ainsi, même si l'âme (le « porteur ») a subi des transformations intérieures, elle demeure responsable de ses actes passés (le « fardeau »). Le passé s'intègre cumulativement au présent et au futur. Dès lors, il convient de se demander : quels changements sont possibles au sein d'une âme ? N'est-elle pas une entité unitaire ? Peut-elle concevoir des parties ? Cela nous ramènerait à une description psychologique, telle que celle proposée par la théorie des cinq skandhas !

Cependant, je dirais que de telles questions ne sont pas pertinentes dans le domaine spirituel, qui n'est pas tout à fait comparable aux domaines matériel et mental. L'âme, étant non phénoménale, ne peut être conçue comme ayant une taille, une forme, ni même une localisation précise, ni comme augmentant ou diminuant en contenu – ces concepts, et d'autres semblables, étant issus du domaine phénoménal. Nous devrions plutôt accepter que nous ne pouvons pas décrire l'âme, pas plus que nous ne pouvons véritablement sonder son fonctionnement ultime. De même que la cognition, la volonté et l'évaluation sont des phénomènes *propres* au monde, l'âme est trop particulière pour se réduire à des analogies simplistes.

Il convient d'ajouter que la conception de l'âme proposée ici n'est pas très éloignée, à bien des égards, de la notion bouddhiste de nature de Bouddha. Considérons les brillantes déclarations suivantes du maître Chinul[138] :

> « Le corps matériel est temporel, il naît et meurt. L'esprit véritable est comme l'espace, infini et immuable… »
>
> Le corps matériel est composé de quatre éléments : la terre, l'eau, le feu et l'air. Sa substance est insensible ; comment pourrait-il percevoir ou connaître ? Ce qui peut percevoir et connaître, c'est votre nature de Bouddha…
>
> Dans les yeux, on appelle cela voir. Dans les oreilles, on appelle cela entendre… Dans les mains, cela saisit et tient. Dans les pieds, cela marche et court… Les êtres perspicaces savent que c'est la nature de Bouddha, l'essence de l'éveil. Ceux qui ne le savent pas l'appellent l'âme…
>
> Puisqu'elle n'a pas de forme, pourrait-elle avoir une taille ? Puisqu'elle n'a pas de taille, pourrait-elle avoir des limites ? Puisqu'elle n'a pas de limites, elle n'a ni intérieur ni extérieur. N'ayant ni intérieur ni extérieur, elle n'a ni loin ni près. Sans loin ni près, il n'y a ni là-bas ni ici. Puisqu'il n'y a ni là-bas ni ici, il n'y a ni aller ni venir. Puisqu'il n'y a ni aller ni venir, il n'y a ni naissance ni mort. N'ayant ni naissance ni mort, elle n'a ni passé ni présent…[139]

De toute évidence, le « véritable esprit », semblable à l'espace, la « nature de Bouddha » qui seule peut « percevoir et connaître », ce qui voit, entend, saisit et marche, c'est-à-dire ce qui est le sujet des actes de conscience et l'auteur des actes de volonté, correspond à ce que nous appelons communément l'âme, même si l'auteur en question refuse de l'appeler ainsi. Il est remarquable que, malgré le dogme bouddhiste selon lequel les actes cognitifs et volontaires n'impliquent pas un soi, cet auteur semble affirmer le contraire (tout en niant vertueusement l'existence d'un soi).

---

138 Corée, 1158-1210.

139 *Classiques du bouddhisme et du zen* , vol. 1. Pp. 417-419, 424.

La différence entre ces concepts est-elle alors purement verbale ? Je dirais que non. L'idée d'âme suggère l'individuation (dans un sens réaliste), tandis que celle de nature de Bouddha a une connotation plus universelle (l'individualité apparente étant considérée comme purement illusoire).

(b) Examinons maintenant le concept bouddhiste de ***vacuité*** . Précisons d'emblée que je ne prétends pas posséder une conscience supérieure et que je ne souhaite pas me livrer à des spéculations métaphysiques alambiquées. J'écris en philosophe logique, en homme honnête et ordinaire, soucieux de trouver la vérité sans fioritures. Par « vacuité », la plupart des bouddhistes n'entendent pas un vide littéral, ni une absence totale d'existence. Il se peut que certains penseurs Hinayana aient compris ce terme ainsi, mais il me semble que les penseurs Mahayana l'ont perçu de manière plus positive (ou ambiguë), comme se référant à « ni existence ni non-existence ». Cette dernière expression vise à rejeter à la fois la croyance excessive en l'existence du monde phénoménal (éternalisme) et la croyance excessive en sa non-existence (nihilisme). Elle se veut un juste milieu, une voie médiane.

Cependant, concernant ce concept de « voie du milieu », il est inexact (voire confus) d'affirmer, comme le font les bouddhistes, que cette vacuité est « non dualiste », suggérant qu'elle *inclut littéralement* tous les contraires, c'est-à-dire qu'elle autorise la contradiction effective. On peut seulement dire que la vacuité comprend tout ce qui est positivement *actuel* , que ce soit dans le passé, le présent ou le futur. De même que les réalités ne sont jamais contradictoires, c'est-à-dire que la contradiction n'apparaît jamais dans la réalité, en aucun lieu ni à aucun moment (pas même, après réflexion, dans l'esprit), la vacuité n'admet pas de contradictions. La contradiction est assurément illusoire, et toute affirmation en ce sens est nécessairement fausse. « Non dualiste » doit être compris comme signifiant (plus précisément) unitaire, indifférencié. Il se réfère au positif actuel, et non à un quelconque négatif imaginé.

On sous-entend souvent que le Vide correspond à l'Absolu, à l'Infini, à la Réalité Ultime, au fondement originel ou primordial de l'Être, ou de l'Esprit, à l'Un, au Néant, au Noumène, etc. Ce concept, et certains termes employés pour le désigner, ne sont certes pas totalement étrangers à d'autres philosophies et religions.

Depuis ses origines présocratiques, la philosophie grecque a recherché l'unité fondamentale du multiple, ce qui sous-tend le monde phénoménal et varié, le fondement commun de toute expérience, l'origine et la destination présumées des choses. Ces idées ont culminé avec le néoplatonisme à la fin de l'Antiquité, puis ont refait surface dans la philosophie occidentale à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance, dans divers contextes. On retrouve des notions comparables dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, ainsi que dans d'autres religions indiennes, notamment l'hindouisme, en particulier dans leurs courants mystiques. La philosophie grecque a bien sûr influencé ces différentes religions, et elles se sont également influencées mutuellement à cet égard. Il y a sans aucun doute eu des influences réciproques entre la philosophie grecque et le bouddhisme, comme en témoigne le *Milinda-panha* , dialogue entre un roi grec et un moine bouddhiste.

Concernant nos corps, ou la matière en général, on soutient souvent que, bien qu'ils paraissent plus ou moins « substantiels » (y compris les gaz, les liquides et les solides), si l'on examine leur composition plus en profondeur, comme nous le pouvons aujourd'hui, on y trouvera principalement du vide, avec seulement de très rares particules massives, qui ne sont de toute façon que des poches d'énergie reliées par des champs de force immatériels. Mais la réponse évidente est que cela ne signifierait pas pour autant un vide absolu ; autrement dit, même si la matière n'est

pas aussi pleine et substantielle qu'elle le paraît au premier abord, cela ne signifie pas qu'elle soit totalement dépourvue de *contenu* .

Néanmoins, je ne crois pas que le concept bouddhiste de vacuité appliqué à la matière se réfère à cet espace vide doté d'une substantialité très rare. Je pense plutôt qu'il se réfère au fondement commun universel et unitaire de toutes choses, concevable comme *existence pure, antérieure à toute différenciation* en entités, caractéristiques ou événements distincts. Cet existant fondamental ne peut être décrit ni localisé, car cela reviendrait à lui attribuer un caractère ou une localisation spécifique, à l'exclusion de tout autre.

En ce qui concerne les phénomènes mentaux, c'est-à-dire la matière des souvenirs et des fantasmes qui en découlent, qui semblent se produire dans notre esprit, ils paraissent bien moins substantiels que les phénomènes matériels. Ils n'en demeurent pas moins *phénoménaux* dans la mesure où nous les percevons comme ayant des couleurs, des formes, des sons, et peut-être aussi (bien que je n'en sois pas certain) des odeurs, des saveurs et des sensations tactiles. Il convient également, dans ce contexte, de prêter attention aux sensations et émotions concrètes qui semblent se manifester dans notre corps ou notre esprit, et que nous classerions collectivement sous le terme de sensations tactiles.

Il convient de souligner l'importance des sensations tactiles dans notre perception de la matière : la « solidité » que nous lui attribuons se définit par la résistance que nous *ressentons* lorsque nous la poussons, la tirons ou la comprimons, ainsi que par la durée *relative perceptible* de l'objet en main. Quelle que soit la quantité d'espace vide que la matière puisse contenir, l'expérience de la solidité (à des degrés divers) persiste et détermine fortement notre sens de la « matérialité ». Dans ce contexte, les phénomènes mentaux apparaissent bien moins « solides » que les phénomènes matériels, car ils peuvent se dissoudre plus rapidement et sont relativement plus malléables (et, à certains égards, moins). L'adjectif bouddhiste « vide » ne doit pas être compris comme « dépourvu de solidité », car la solidité (comme expliqué précédemment) est une donnée *phénoménologique* et ne peut donc être niée.

De plus, à mon avis, nous devons prendre en considération, comme « phénomènes » mentaux au sens élargi (plus précisément, « apparences »), des objets de l'intuition tels que le soi, la conscience, la volonté et l'évaluation, même s'ils sont tout à fait *non phénoménaux* , c'est-à-dire dépourvus de couleur, de forme, de son, etc. Tous ces existants peuvent également, et à plus forte raison, être considérés comme vides, si nous comprenons correctement le concept tel que suggéré ci-dessus.

Selon le bouddhisme, cette racine et ce fondement de toute existence, à la fois immanents et transcendants, peuvent être appréhendés par la méditation, ou du moins lorsque celle-ci atteint l'éveil. En cela, le bouddhisme se distingue de la philosophie kantienne, qui considère le monde nouménal comme fondamentalement inaccessible à la connaissance humaine (bien que Kant [140]ait paradoxalement prétendu, par la simple formulation de sa théorie, vouloir au moins en avoir connaissance *)* .

Néanmoins, ils s'accordent sur de nombreux points, notamment sur la caractérisation du monde phénoménal comme illusoire tandis que le nouménal est réel. Ce qui est clair, c'est que le vide renvoie à un substrat universel et unitaire, éminemment calme et silencieux, qui pourtant abrite et même produit toute la multiplicité et le mouvement que nous percevons à notre surface. Le monde des phénomènes se déploie sur le nouménal comme les vagues de l'océan se déploient sur l'océan. L'eau et les vagues sont essentiellement une seule et même chose, mais se distinguent par abstraction ; il en va de même pour le nouménal et le phénoménal.

---

[140] Emmanuel Kant (Allemagne, 1724-1804).

Il convient de mentionner ici la théorie bouddhiste de *la codépendance ou interdépendance de tous les dharmas* . Selon cette théorie, tout est causé par tout le reste ; rien ne peut exister isolément. C'est précisément pourquoi on peut dire que tout (c'est-à-dire toutes les choses du monde des phénomènes) est vide – car rien n'a d'« être propre » (*svabhaha*). Cela signifie que non seulement nous, humains, et tous les êtres sensibles, sommes vides de soi, mais même les plantes et les entités inanimées le sont. Cela peut sembler concevable au premier abord, mais la notion d'interdépendance ne résiste pas à un examen logique rigoureux. Affirmer que tout est la cause de tout revient à affirmer qu'il existe au moins une relation causale partielle et contingente entre littéralement *deux* choses quelconques. Or, une telle relation causale doit nécessairement être, d'une certaine manière, exclusive pour exister [141]. Ainsi, l'idée avancée par les philosophes bouddhistes est en réalité fallacieuse, un concept emprunté.

Il convient également de préciser que le terme « vacuité », dans la mesure où il est employé négativement, c'est-à-dire comme synonyme de *privation d'* existence, est nécessairement *conceptuel* . On peut affirmer que l'être provient du non-être et y retourne, mais il faut reconnaître que cela ne peut être appréhendé par l'expérience directe, qu'elle soit ordinaire ou méditative, mais seulement par une intuition conceptuelle. La raison en est simple : la négation ne peut être un objet de perception ou d'intuition, mais ne peut être appréhendée que par *inférence inductive,* à partir d'une recherche infructueuse du positif [142]. Seuls les positifs peuvent être expérimentés. Logiquement, tous les termes négatifs sont nécessairement conceptuels ; la négation est d'ailleurs l'un des fondements de la pensée conceptuelle. Ainsi, toute affirmation selon laquelle on aurait fait *l'expérience directe* , aux plus profonds niveaux de contemplation, du Néant à la racine de l'Existence, est dénuée de crédibilité : un raisonnement (même non verbal) y a certainement contribué.

Pour le bouddhisme, le fondement originel est impersonnel, même si certains pourraient y voir une forme de panthéisme. Pour les grandes religions mentionnées précédemment, ce fondement originel est identifié à Dieu. À mon avis, cette identification est plus crédible, car il me semble difficile de concevoir comment l'âme individuelle, consciente, volontaire et capable de discernement, pourrait émerger d'une entité supérieure qui ne serait pas elle-même fondamentalement consciente, volontaire et capable de discernement. Ces facultés étant supérieures à la nature impersonnelle, leur source ultime doit potentiellement les posséder également. Dans la Kabbale juive, par exemple, l'âme humaine est perçue comme une étincelle de l'Âme divine (un rejeton de son père, en quelque sorte). Nous sommes à l'image et à la ressemblance de Dieu en ce sens que, comme Lui, nous possédons une âme, la connaissance, la volonté et la capacité de discernement, bien qu'à un degré infinitésimal comparé à Son omniscience, Son omnipotence et Sa bonté absolue. Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il existe un consensus considérable entre les différentes philosophies et religions.

(c) Considérons maintenant l'âme *dans le contexte de* la vacuité. Le concept de soi ou d'âme est-il logiquement compatible, ou (comme l'affirment les bouddhistes) incompatible, avec celui de vacuité ? Une âme peut-elle se libérer de ses limitations et de ses souffrances, ou est-elle nécessairement prisonnière du cycle éternel des naissances et des morts, illusionnée par une quête incessante et un attachement vain à des choses dénuées de sens ? La libération n'est-elle possible qu'en renonçant à la croyance en l'âme ? Si la réponse à ces questions est conforme au bouddhisme, la doctrine des cinq skandhas semble pertinente ; mais si une âme peut (quels que soient les efforts

---

141 Voir mon ouvrage **La logique de la causalité** , chapitre 16.3, pour une réfutation complète.

142 Voir mes *Réflexions* , chapitre 9.

héroïques de la pratique spirituelle) s'extraire du phénoménal et atteindre le nouménal, alors cette doctrine paraît, au mieux, superflue, voire absurde.

Considérons d'abord l'âme temporaire (qu'elle existe le temps d'une vie ou sur plusieurs, incarnée ou désincarnée). Une telle âme, comme tout être impermanent ayant un commencement et une fin, provient nécessairement du vide et y retournera ; elle est créée et conditionnée par l'Incréé et l'Inconditionné. De plus, on pourrait même la considérer comme éternelle, en ce sens qu'elle participe à l'éternité, non seulement lorsqu'elle existe temporairement et manifestement comme une entité distincte, mais aussi avant sa création et après sa destruction apparente, lorsqu'elle est encore ou à nouveau une partie indifférenciée du fondement originel. Dès lors, aucun problème ne se pose, si ce n'est celui de déterminer précisément comment la libérer (une tâche loin d'être aisée).

Le problème réside plutôt dans la notion d'âme éternelle, et c'est sans doute ce qui a rendu les bouddhistes méfiants à l'égard de l'idée même de soi (qu'ils considéraient comme nécessairement éternelle, rappelons-le). Le problème est le suivant : si l'âme individuelle (ou toute autre entité) coexiste avec la réalité ultime durant toute l'éternité, comment peut-elle fusionner avec elle ? Aucune voie de libération ne semble concevable pour une âme, par définition, éternellement séparée du vide. Mais même dans ce cas, on pourrait soutenir que la séparation de l'âme distincte de la matrice unitaire universelle n'est qu'illusoire ; autrement dit, que durant toute l'éternité, cette âme indestructible est en réalité une émanation constante de l'abîme et y est véritablement toujours imbriquée. Ce qui rend une illusion (par exemple un mirage ou un reflet) illusoire, ce n'est pas sa durée (une fraction de seconde ou un milliard d'années), mais sa relativité (un mirage est dû à la réfraction de la lumière par une oasis, l'image de la lune dans un miroir est due à la réflexion de la lumière par la lune). En vérité, même une âme éternelle peut, en théorie, être compatible avec le vide. Je n'affirme pas que l'âme soit nécessairement éternelle en ce sens, mais je souligne seulement qu'elle pourrait l'être.

En conclusion, l'idée des skandhas est inutile au regard de l'exigence de vacuité. Bien au contraire, elle est profondément trompeuse, car elle repose sur des hypothèses erronées concernant d'autres possibilités doctrinales. Les bouddhistes s'accrochent à cette idée désespérément, sans véritable justification. De toute évidence, ma position est que l'on peut logiquement affirmer que les êtres humains possèdent une âme et rejeter la croyance bouddhiste orthodoxe selon laquelle ce que nous appelons notre soi n'est qu'un ensemble d'événements impersonnels passagers, sans pour autant renoncer à la doctrine plus métaphysique selon laquelle, à la racine de l'existence spirituelle (c'est-à-dire de toute âme), se trouve la « vacuité », telle que nous l'entendons ici.

De même que l'on peut affirmer que des phénomènes matériels apparemment substantiels, ou des phénomènes mentaux concrets, sont en définitive vides, on peut dire que l'âme dont chacun de nous est constitué est « substantielle » à sa manière spirituelle et raréfiée, et en même temps fondamentalement vide, c'est-à-dire qu'elle fait partie intégrante du fondement universel et unitaire de tout être. Autrement dit, contrairement à ce qu'imaginaient les philosophes bouddhistes, il n'est pas nécessaire de nier l'existence de l'âme pour affirmer sa « vacuité », pas plus qu'il n'est nécessaire de nier l'existence du corps ou de l'esprit pour affirmer leur « vacuité ». En d'autres termes, il n'y a aucune nécessité logique d'adopter l'idée des cinq skandhas si le but d'une telle position est simplement d'affirmer la « vacuité ».

7. En conclusion

En réalité, la thèse de la non-existence de l'âme est truffée de contradictions. Les bouddhistes nous disent que la libération est possible, mais en même temps, ils nient notre *existence même* . Ils nous

exhortent à être conscients, mais en même temps, ils nous nient le pouvoir de cognition – autrement dit, que l'âme soit *sujette* aux événements cognitifs. Ils nous incitent à rechercher la libération, mais en même temps, ils nous nient la volonté – autrement dit, que l'âme soit *libre* d'agir selon sa propre volonté. Ils nous encouragent à faire des choix judicieux dans la vie, mais en même temps, ils nous refusent le droit au jugement de valeur – autrement dit, que l'âme soit capable de *discernement. et* une évaluation objective.

La thèse de l'absence d'âme persiste malgré ces paradoxes, pourtant bien connus des philosophes bouddhistes dès l'origine. Quel est le sens de la spiritualité sans esprit (âme, soi) ? Qui peut être libéré s'il n'y a personne à libérer ? Pourquoi et comment s'engager dans une pratique spirituelle si non seulement nous n'existons pas, mais si nous sommes également dépourvus de conscience, de volonté et de capacité d'appréciation ? Pourquoi chercher à se libérer de la souffrance si nous ne souffrons pas réellement ? Qui écrit tout cela et qui le lit ? La thèse de l'absence d'âme est tout simplement intenable. On peut certes affirmer que l'âme est fondamentalement « vide » au sens susmentionné, mais la thèse des cinq skandhas en lieu et place de l'âme est logiquement insoutenable.

Nous avons constaté que la doctrine des cinq skandhas ne saurait être considérée comme une description exacte de la psyché humaine dans son intégralité. Elle ne constitue pas une analyse phénoménologique complète, puisqu'elle ignore les facultés supérieures majeures de l'humanité : l'intelligence, la rationalité et le libre arbitre. Elle se focalise exclusivement sur certains aspects mineurs de la psychologie humaine, les cinq skandhas, sans reconnaître ouvertement la dimension plus noble de l'humanité, qui rend possible la libération de cette mesquinerie. Elle nourrit des prétentions métaphysiques, avec des implications ontologiques et épistémologiques – notamment l'idée que nous serions dépourvus d'âme, de personnalité – mais il s'avère que cette idée ne résiste pas à l'examen logique, car elle repose sur des raisonnements circulaires et des conclusions préétablies.

Ainsi, alors que la thèse des cinq skandhas pouvait de prime abord apparaître comme une observation et une idée importantes, appliquant et étayant la thèse bouddhiste plus générale de la vacuité, tout en fournissant une description spirituellement utile de la psychologie humaine, elle se révèle être une doctrine assez limitée et peu élaborée. Cela ne signifie pas qu'elle soit totalement dénuée de valeur, mais plutôt qu'elle est bien moins importante qu'on ne le prétend.

Ceci étant dit, je tiens à préciser que la critique formulée ici à l'égard de cette doctrine particulière au sein de la psychologie et de la philosophie bouddhistes ne vise pas à dénigrer ou à rejeter en bloc ces disciplines. Assurément, la psychologie et la philosophie bouddhistes ont bien plus à offrir au chercheur de sagesse que cette seule doctrine. Elles sont riches d'intuitions profondes sur la psyché et la condition humaines, dont chaque être humain peut bénéficier. Cela transparaît déjà dans le fondement même de la pensée bouddhiste, les Quatre Nobles Vérités, qui reconnaissent la souffrance inhérente à la condition humaine et identifient sa source psychologique dans l'attachement à toutes sortes de choses vaines, et qui affirment la possibilité d'un soulagement de la souffrance grâce à un programme précis de pratiques spirituelles.

Dans la conception bouddhiste de la vie humaine, notre esprit est empoisonné par de nombreux problèmes cognitifs, volitionnels et émotionnels. À la racine de la souffrance humaine se trouve une masse d'ignorance et d'illusions sur soi-même et sur le monde dans lequel on se trouve soudainement et inexplicablement. Ces illusions engendrent toutes sortes de désirs irrationnels, notamment l'avidité (de nourriture, de biens matériels), la luxure (de plaisir sexuel, de pouvoir) et les aversions (peurs, haines). Ces dernières poussent les individus à agir avec égoïsme (au sens le plus pathologique du terme), et parfois avec malhonnêteté, voire violence (froideur et cruauté), et

généralement avec stupidité. Mais le bouddhisme propose des solutions pour guérir ces maux, ce qui lui confère une perspective fondamentalement positive.

Il est clair que le bouddhisme adopte une approche particulièrement « psychologique » de la vie. Il se distingue également par son approche pragmatique et dénuée de culpabilisation, ce qui explique sans doute son attrait pour de nombreux Occidentaux aujourd'hui. Contrairement à la plupart des autres grandes religions, notamment le judaïsme et ses dérivés chrétiens et islamiques, il ne cherche pas à culpabiliser les fidèles pour leurs péchés, mais les encourage plutôt à affronter leurs problèmes avec rationalité et intérêt personnel. Il est donc, à bien des égards, moins émotionnel et plus rationnel.

Le judaïsme, par exemple, comprend également des enseignements psychologiques, quoique peut-être dans une moindre mesure. L'une des principales caractéristiques de la psychologie judaïque est l'idée que les êtres humains possèdent deux tendances innées : une bonne inclination (*yetzer tov*) et une mauvaise inclination (*yetzer ra'*) [143]. Ces deux inclinations *influencent* positivement ou négativement une personne au cours de sa vie (vie physique et spirituelle), mais elles ne la *contrôlent jamais* , car les êtres humains sont dotés du libre arbitre. Cela signifie que, quoi qu'il arrive, un homme ou une femme est toujours (du moins, une fois adulte) responsable de ses choix. Cette croyance éthique en la liberté de choix et la responsabilité personnelle est présente dans le judaïsme depuis ses origines, comme le montre clairement le verset biblique suivant : « *Le péché se cache à la porte ; son désir se porte vers toi, mais tu peux le dominer* » (Genèse 4,7) [144]. Sachant cela, que l'on possède effectivement le libre arbitre, on peut surmonter toutes les mauvaises influences et avancer vers la vie éternelle.

Dans le bouddhisme, on peut discerner une possibilité similaire de prendre pleinement la responsabilité de sa vie dès le premier chapitre du *Dhammapada* (1:1-2) : « Si un homme parle ou agit avec un esprit impur, la souffrance s'ensuit… Si un homme agit avec un esprit pur, la joie s'ensuit . » Plus loin dans le même texte (12:163), une affirmation suggère que l'inclination humaine est plus grande vers le mal que vers le bien : « Il est facile de faire le mal, de se faire du mal ; mais très difficile de faire le bien. » Cependant, la responsabilité personnelle, tant pour le mal que pour le bien, est clairement proclamée (v. 165) : « C'est par soi-même que le mal est fait… c'est par soi-même que le mal n'est pas fait. » Bien que, comme nous l'avons vu, la doctrine des cinq skandhas donne aux gens l'impression qu'ils ne sont pas responsables de leurs actes, nous constatons ici que ce n'est pas vraiment le message du bouddhisme, qui enjoint généralement un effort spirituel intense en vue de la libération de soi et, par conséquent, de la libération de tous les êtres sensibles.

---

[143] Cette thèse psychologique des deux inclinations contraste bien sûr avec trois autres thèses : l'être humain n'aurait qu'une bonne inclination (l'optimisme), ou qu'une mauvaise (le pessimisme), ou encore aucune inclination naturelle (la neutralité). Il s'agit là d'une question intéressante qui mériterait un examen plus approfondi. La distinction entre ces quatre thèses est vaine si l'on considère qu'il s'agit d' *influences* sur l'âme, et non de déterminisme ou de fatalisme ; l'âme demeure libre de choisir d'être influencée d'une manière ou d'une autre, à un degré plus ou moins important. Je pense que le sens de la doctrine juive est simplement le suivant : faire prendre conscience à l'individu qu'il est constamment soumis à des pressions diverses, bonnes et mauvaises, et qu'il est sage de toujours *s'identifier aux* influences positives et *d'éviter de s'identifier aux* négatives ; autrement dit, de considérer le véritable désir ultime de son âme comme étant le bien et le mal comme une illusion.

[144] L'idée d'« inclination au mal » se trouve également dans la Bible, et plus précisément en Genèse 8:21, où Dieu déclare que « le cœur de l'homme est porté au mal dès sa jeunesse ». (Cette affirmation intervient après le Déluge ; auparavant, en Genèse 6:5, il est dit, sur un ton plus pessimiste, que « toutes les pensées de son cœur [de l'homme] sont portées au mal tout au long du jour ». Les commentateurs expliquent cette différence en suggérant que le Déluge a rendu l'homme plus sage. Peut-être la distinction entre les expressions « l'inclination du cœur de l'homme » et « les *pensées du* cœur de l'homme » revêt-elle une certaine importance.)

6. D'AUTRES

1. Une synthèse d'informations anciennes et nouvelles

Après avoir diffusé mon essai « Les 46 arguments *Qal vachomer* dans le Tanakh » (extrait de mon ouvrage de 2013, **A Fortiori Logic* [145]*) à de nombreuses personnes de mes listes de diffusion, l'un des destinataires, le rabbin Yaacov Gabay [146], m'a signalé l'existence d'anciennes listes d'arguments a fortiori dans la Bible hébraïque, listes figurant dans la littérature juive traditionnelle, susceptibles de contenir des cas que j'ignorais et que je n'avais pas mentionnés dans mon essai. J'ai demandé au rabbin d'effectuer des recherches sur cette littérature, car ma connaissance de l'hébreu est insuffisante pour une tâche aussi ardue, et il a aimablement accepté. Je lui ai indiqué que je me chargerais, de mon côté, d'analyser et de communiquer les informations recueillies.

Il convient de noter que la présente étude poursuit deux objectifs. Le premier est d'établir une liste exhaustive de tous les discours bibliques a fortiori recensés à ce jour ; pour ce faire, il est indispensable de maîtriser les formes de l'argument a fortiori et d'être capable d'interpréter le texte biblique avec précision. Le second objectif est historique : identifier le premier auteur de chaque occurrence de ce discours et, dans la mesure du possible, déterminer si les recensements ultérieurs ont été réalisés indépendamment ou sous l'influence d'un prédécesseur. Ces deux tâches requièrent une lecture approfondie des sources (principalement hébraïques). Les arguments a fortiori peuvent être signalés par les auteurs dans des commentaires épars ou recensés dans des listes. Les auteurs peuvent révéler explicitement les prédécesseurs qui les ont influencés, ou seulement par allusion.

La majeure partie des recherches bibliographiques pour la présente étude a été effectuée par Gabay ; j'ai ensuite analysé, évalué et compilé les résultats. À ce jour, nous avons recensé **72 occurrences de *qal vachomer* dans le Tanakh** . Ce nombre est déjà supérieur à tous ceux publiés jusqu'à présent (à notre connaissance). Ma liste précédente ne comportait que 47 occurrences ; la présente recherche y a donc ajouté 25 cas. Je ne considère comme arguments a fortiori, dans mes listes, que ceux qui sont clairement présentés comme tels dans le texte biblique et qui, bien entendu, sont également logiquement valides.

Gabay a étudié cinq ouvrages rabbiniques contenant des listes d'arguments bibliques a fortiori : *Yefeh Toar* de Rabbi Shmuel Yaffe Ashkenazi (XVIe siècle), *Netivot Olam* de Rabbi Zvi Hirsch Katzenellenbogen (XIXe siècle), *Midrash Tannaim* de Rabbi Zeev Wolf Einhorn (XIXe siècle), *Mattat Yah* de Rabbi Mattityahu Strashun (XIXe siècle) et *Berure HaMidot* de Rabbi Chaim Hirschensohn (XXe siècle). Pour ma part, j'ai étudié *le Commentaire de Rachi sur le Tanakh* (XIe siècle) et l'article de Rabbi Louis Jacobs intitulé « L'argument Qal Va-Homer dans l'Ancien Testament », paru dans *Rabbinic Thought in the Talmud* (XXe siècle).[147]

---

[145] Je fais souvent référence aux livres par les initiales de leurs titres. Ainsi, pour mes livres : Logique judaïque = LJ, Logique A Fortiori = AFL, D'autant plus = ATM.

[146] Actuellement rabbin de la congrégation Hekhal Haness à Genève, en Suisse (où je réside), je le désignerai par son nom de famille, comme il est d'usage dans les publications universitaires.

[147] Einhorn et Hirschensohn ont été brièvement mentionnés dans mon AFL, suite à leur mention dans l'essai de Jacobs.

Tout le mérite de la découverte de 23 cas supplémentaires revient à Gabay. Plus précisément, il ne les a pas découverts, puisqu'ils étaient déjà connus des commentateurs précédents ; mais il les a redécouverts pour les besoins de notre liste cumulative moderne. Ses recherches m'ont également permis de clarifier qui (du moins apparemment) a découvert chaque cas en premier. Les recherches concernant Rachi ont cependant été effectuées par moi-même ; elles ont ajouté un cas supplémentaire (de Rachi) à notre liste élargie. J'ai découvert un deuxième cas ajouté par analogie avec un cas répertorié par Hirschensohn. De plus, j'ai bien sûr intégré les résultats de Jacobs et les miens mentionnés dans mes ouvrages précédents. Autrement, ma contribution à ce projet a consisté uniquement à évaluer et organiser les données de manière critique et à rédiger le présent article.

Voici, en résumé, **la liste complète sur 72 occurrences bibliques** de *qal vachomer* proposées dans le présent essai : **Genèse 3:22-23** , **4:14, 4:24, 6:3, 11:6, 14:23 , 17:17, 18:12, 39:8-9, 44:8 ; Exode 6:12, 6:30 ; Nombres 12:14 ; Deutéronome 31:27, 32:39 ; Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:29-30, 14:39, 17:37, 21:6, 23:3 ; 2 Samuel 4:10-11, 11:11, 12:18, 12:21, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 5:12, 5:13, 10:4, 18:23-24, 18:35 ; Isaïe 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20, 66:1 (a et b) ; Jérémie 2:11, 8:7, 12:5 (a et b), 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Ézéchiel 3:4-7, 14:13-21, 15:5, 33:24 ; Jonas 4:10-11 ; Psaumes 25:8-9, 78:20, 94:9 (a et b), 94:10 ; Proverbes 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6, 35:13-14; Esther 9:12; Daniel 2:9, Néhémie 13:26-27; 2 Chroniques 6:18, 32:15** .

Voir le chapitre 3 (ci-dessous) pour une liste et une explication plus détaillées de ces 72 cas, et le chapitre 17 pour un tableau détaillé de ceux-ci.

Notez dans la liste ci-dessus qu'il y a **15 occurrences dans la Torah proprement dite** . Les statistiques par livre biblique (d'après nos connaissances actuelles) sont les suivantes : Genèse (10), Exode (2), Nombres (1), Deutéronome (2), Juges (1), 1 Samuel (5), 2 Samuel (5), 1 Rois (1), 2 Rois (5), Isaïe (7), Jérémie (7), Ézéchiel (4), Jonas (1), Psaumes (5), Proverbes (6), Job (5), Esther (1), Daniel (1), Néhémie (1), 2 Chroniques (2) ; les autres livres n'en contiennent aucune.

Parmi les 72 cas mentionnés ci-dessus, 47 figuraient déjà dans mon étude de 2013 (AFL, annexe 1) ; ils sont à nouveau présentés et expliqués ci-dessous au chapitre 3. Les **25 cas nouvellement rencontrés dans la présente étude (2023-2024)** sont les suivants[148] : **Genèse 3:22-23** , **4:14, 6:3, 11:6, 14:23 , 17:17, 18:12, 39:8-9 ; Exode 6:30 ; Deutéronome 32:39 ; 1 Samuel 14:39 ; 2 Samuel 11:11, 12:21 ; 2 Rois 5:12, 18:35 ; Isaïe 1:3, 10:11, 20:6, 36:20 ; Jérémie 2:11, 8:7 ; Ézéchiel 3:4-7. Psaumes 25:8-9 ; Proverbes 17:7 ; Job 35:13-14** ; ceux-ci sont également présentés et expliqués ci-dessous au chapitre 3.

Le tableau suivant spécifie les **formes logiques** de ces 72 cas, les symboles signifiant : **s** pour sujet, **p** pour prédicat, **+** pour positif, **-** pour négatif et **&** pour proportionnel (voir le chapitre 2 pour une explication complète de ces termes).

[148] Ainsi, pour être précis, les 25 cas comprennent : 8 cas tirés de la Genèse, 1 cas tiré de l'Exode, 1 cas tiré du Deutéronome, 1 cas tiré du Premier Livre de Samuel, 2 cas tirés du Deuxième Livre de Samuel, 2 cas tirés du Deuxième Livre des Rois, 4 cas tirés d'Isaïe, 2 cas tirés de Jérémie, 1 cas tiré d'Ézéchiel, 1 cas tiré des Psaumes, 1 cas tiré des Proverbes et 1 cas tiré du Livre de Job.

A fortiori forme d'argument		Quantité (totale)	Dont un crescendo (**&**)
subjectif positif	**+s**	28	5
sujet négatif	**-s**	20	3
prédicat positif	**+p**	18	1
prédicat négatif	**-p**	6	0
Total		72	9

J'ai classé tous les cas figurant dans la liste de chaque auteur dans les catégories d'auteur suivantes : (A) « premier historique » (l'auteur concerné est apparemment le premier historique à avoir mentionné ou répertorié ce cas) ; (B) « indépendant » (l'auteur concerné n'est manifestement *pas* le premier historique à avoir mentionné ou répertorié ce cas, mais l'a apparemment trouvé indépendamment) ; et (C) « dérivé » (l'auteur concerné est connu pour – ou peut raisonnablement être supposé avoir – appris l'existence de ce cas d'un autre qui l'a précédé).

Dans certains cas, la classification dans l'une de ces trois catégories s'avère complexe, car il est possible qu'une personne ait remarqué qu'un passage biblique comporte une intention a fortiori, sans pour autant en préciser la *signification* ou l'avoir mal formulée. Dans de tels cas, lorsque je formule l'argument à son sujet ou que je le corrige, dois-je considérer ce cas comme l'une de mes propres conclusions, même si je ne l'ai pas relevé moi-même, ou le considérer comme le sien ? Et que dire si ma compréhension du récit repose sur un commentaire, par exemple celui de Rachi ? J'ai essayé d'être aussi impartial que possible envers tous (y compris moi-même). En tout état de cause, je fais toujours preuve de transparence.

Le tableau suivant résume les **réalisations des différents auteurs/œuvres** .

Auteur/Œuvre		Tous	UN	B	C
Eliezer b. José / Baraita 32 Midot	EbJ	3	3	0	0
Oshaya b. Hama / Genèse Rabbah	GR	11	8	0	3
Rachi / Commentaire sur le Tanakh	R	25	14	0	11
SY Ashkenazi / Yefeh Toar	SYA	24	8	5	11
ZH Katzenellenbogen / Netivot Olam	ZHK	31	9	11	11
ZW Einhorn / Midrash Tannaim	ZWE	24	0	1	23
M. Strashun / Mattat Yah	MS	52	14	7	31
Ch. Hirshensohn / Bérure ha-Midot	HH	41	8	1	32
Avi Sion / Logique judaïque	COMME	34	5	18	11
L. Jacobs / La pensée rabbinique dans le Talmud	LJ	33	2	7	24
Avi Sion / A Fortiori Logic	COMME	47	1 (+5)	21	20
Avi Sion + Yaakov Gabay / All The More	AS+YG	72	0 (+6)	21	25+20

Il convient de recenser les premières découvertes historiques (colonne A) de chacun des auteurs mentionnés dans le tableau ci-dessus. Le total s'élève à 72 cas. **Genèse Rabbah** (tous auteurs et commentateurs confondus [149]) : Genèse 44:8, Exode 6:12, Nombres 12:14, Deutéronome 31:27, 1 Samuel 23:3, Jérémie 12:5 (a et b), Ézéchiel 15:5, Proverbes 11:31 et Esther 9:12. À cela s'ajoute, dans le même document, au moins : Genèse 4:24 ; soit un total de 11 cas. **Rachi** : Genèse 6:3 ; 2 Rois 5:13 ; Ézéchiel 14:13-21, 33:24. Proverbes 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Job 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14; Daniel 2:9; Néhémie 13:26-27; total: 14 cas.

Ashkénazes : 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Isaïe 20:6 ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Job 4:18-19, 25:5-6 ; total : 8 cas. **Katzenellenbogen** : Deutéronome 32:39 ; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11; 2 Chroniques 6:18; Psaumes 25:8-9, 78:20 ; total : 9 cas. **Einhorn** : 0 cas connu. **Strashun** : Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:39 ; 2 Samuel 11:11 ; 2 Rois 5:12, 18:23-24, 18:35 ; Isaïe 1:3, 10:11, 36:8-9, 36:20 ; Jérémie 2:11, 8:7 ; Ézéchiel 3:4-7 ; Jonas 4:10-11 ; total : 14 cas. **Hirschensohn** : Genèse 3:22-23, 4:14, 11:6, 14:23, 17:17, 39:8-9 et Exode 6:30. Plus Genèse 18:12 ; total : 8 cas. **Sion dans JL** : 1 Samuel 17:37, 21:6 ; Psaumes 94:9 (a et b), 94:10 ; total : 5 occurrences. **Jacobs** : Isaïe 66:1 (a et b) ; total : 2 occurrences. **Sion dans AFL** : 2 Chroniques 32:15 ; total : 1 occurrence. **Sion et Gabay dans ATM** : 0 occurrence.[150]

Rabbi Eliezer ben José ha-Gelili (IIe siècle ap. J.-C.), dans sa *baraita* sur les 32 règles herméneutiques d'interprétation biblique, distingue, aux règles 5 et 6, entre *qal vachomer* **explicite *(meforash)* et implicite *(satum)*** . Il s'agit d'une distinction importante que je soutiens pleinement. Mes listes d'arguments bibliques a fortiori incluent donc uniquement ceux-ci. Nous retiendrons les cas explicites, à l'exclusion des cas implicites. Cette politique se justifie par le fait que les cas explicites reposent sur une lecture littérale du texte, c'est-à-dire une lecture qui s'en tient exclusivement à son sens littéral ; tandis que les cas implicites reposent sur une lecture excessivement interprétative, c'est-à-dire une lecture qui s'appuie partiellement sur le texte. Ces dernières interprétations ajoutent un élément au texte, un élément narratif ou homilétique ; elles impliquent une lecture entre les lignes, autrement dit une interpolation. Il ne s'agit là que de critères généraux ; des critères plus spécifiques pourront et seront proposés ultérieurement.

Cela ne signifie pas que les cas « explicites » le sont toujours entièrement ; souvent, une partie de l'argument a fortiori (le plus souvent une prémisse, généralement la majeure, parfois la conclusion) n'est pas énoncée, mais l' *intention a fortiori* du texte littéral est tout à fait évidente, voire inévitable. De même, cela ne signifie pas que les cas « implicites » ne sont pas a fortiori comme annoncé ; leur problème réside uniquement dans le fait que l'argument a fortiori proposé ne fait pas strictement partie du texte reçu, car ce dernier *peut être interprété d'autres manières* . Ainsi, mes listes peuvent rejeter un cas pour deux raisons : soit parce que l'argument a fortiori proposé n'est pas explicite, mais simplement implicite, même s'il est formellement valide ; soit parce qu'il n'est pas formellement valide, même s'il est présenté ou revendiqué comme a fortiori ; soit parce qu'il n'est pas du tout a fortiori dans son intention.

Il convient de noter que les cas que j'ai jugés implicites, invalides ou non a fortiori sont relativement rares. Je suis seul responsable des jugements ad hoc formulés ici ; Gabay a été consulté occasionnellement, mais la décision finale m'appartenait toujours. Il arrive, comme on le

---

[149] Y compris : Eliezer b. Jose, 3 cas : Jérémie 12:5 (2 cas), Esther 9:12.

[150] Notez que les cas mentionnés entre parenthèses dans AFL (+5) et ATM (+6) le sont pour indiquer qu'il s'agit de premières historiques (A) à mon nom. Étant le même auteur de ces différents ouvrages, je ne pouvais pas les considérer comme de simples découvertes indépendantes (B).

verra, que mon jugement diffère de celui d'autres commentateurs ; mais je peux légitimement affirmer que mes décisions sont plus fiables grâce à mes études théoriques approfondies sur l'argument a fortiori, présentées dans mes ouvrages * *Logique judaïque* * (1995) et **Logique a fortiori** (2013). Voir le chapitre 2 ci-dessous pour un bref aperçu des formalités du raisonnement a fortiori que j'ai développées dans ces travaux antérieurs. Je fournis toujours, bien entendu, des raisons précises pour de telles décisions ; elles ne sont jamais arbitraires. Dans certains cas, la décision est longuement explicitée, reposant sur des heures d'analyse narrative, linguistique et logique [151].

La seule exception que j'ai faite par le passé au principe susmentionné de n'accepter dans mes listes que les cas explicites *de qal vachomer concerne le cas d'Esther 9:12. Bien que je doute personnellement que son intention première fût le qal vachomer* – car son langage est exceptionnel et sa forme a fortiori n'est pas manifeste [152]– je l'ai néanmoins conservé dans mes listes car il est inclus dans la liste classique GR des dix cas.

J'ai donc classé les quelques cas non retenus parmi les 72 cas valides et explicites en deux catégories : (D) « jugés au mieux implicites » et (E) « jugés invalides » (ce dernier terme signifiant « apparemment a fortiori, mais pas réellement » ou « pas du tout a fortiori »). Parmi tous les cas potentiels rencontrés, 7 ont été classés D : Genèse 6:9, 17:20-21 ; Lévitique 10:19 ; Habacuc 2:4-5 ; Psaumes 15:4, 15:5 ; Job 28:17. Et 7 ont été classés E : Genèse 3:1, 27:37 ; 2 Samuel 10:16 ; Ézéchiel 23:39-40 ; Proverbes 6:30, 10:17, 19:7b.

Il est important de préciser que le rejet d'une proposition d'interprétation est tout aussi crucial que son acceptation. Bien entendu, on ne peut accepter d'emblée toutes les propositions, mais il convient d'examiner chacune d'elles avec soin. Lorsqu'un auteur proposant une proposition erronée précisait comment, selon lui, le ou les versets concernés pouvaient être interprétés a fortiori, ou lorsque je pouvais au moins deviner l'interprétation qu'il avait en tête, je pouvais analyser la proposition et indiquer précisément pourquoi je la rejetais, la jugeant soit implicite (7 cas), soit invalide (4 cas). En revanche, lorsque l'auteur ne clarifiait pas son interprétation, ou si Gabay ne me communiquait pas son interprétation exacte, et que je ne voyais aucune interprétation a fortiori possible, je déclarais simplement la proposition invalide par défaut (3 cas). Bien sûr, je ne suis pas infaillible et il m'est arrivé de commettre des erreurs d'appréciation dans mes travaux antérieurs. Mais je reste ouvert d'esprit et toujours prêt à être corrigé.[153]

Dans le chapitre suivant, je propose au lecteur quelques notions de logique formelle, nécessaires à une meilleure compréhension des résultats de la présente étude. Au chapitre 3, je recense les 72 cas (47 + 25) reconnus et les paraphrase brièvement afin de mieux mettre en évidence leur portée a fortiori. Dans les chapitres suivants, j'examine, par ordre chronologique, les listes attribuées aux différents commentateurs considérés ici. Celles-ci s'appuient, je le rappelle, sur les travaux des auteurs suivants : l'auteur (ou les auteurs) de la Genèse ; Rabbah, Rachi, S.Y. Ashkenazi, Z.H.

---

[151] Le lecteur devrait prendre le temps de lire ces exégèses détaillées occasionnelles, car elles sont très instructives à bien des égards.

[152] Ici, la phrase hébraïque *meh assu* , littéralement : [dans les provinces] « qu'ont-ils fait ? », qui dans le contexte signifie au sens le plus littéral : « combien de personnes ont-ils tuées ? », est interprétée par les partisans de cette interprétation comme signifiant : « combien de personnes *de plus* ont-ils tuées ? ». De toute évidence, l'hypothèse selon laquelle le roi pensait que *davantage* de personnes avaient été tuées n'est pas inévitable ; il aurait pu poser une question ouverte.

[153] Par exemple, dans JL, je rejette à tort Genèse 3:22-23, 11:6 et 17:7 ; alors que dans la présente étude, je les accepte après avoir appris comment Hirschensohn a interprété ces cas.

Katzenellenbogen, Z.W. Einhorn, M. Strashun, Ch. Hirschensohn, A. Sion (1995), L. Jacobs et A. Sion (2013).

Il se peut, bien sûr, qu'il existe d'autres sources littéraires mentionnant des arguments bibliques a fortiori que nous n'avons pas encore rencontrés ni examinés ; peut-être même un grand nombre [154]. Il se peut également que nous ayons omis de relever des mentions éparses de tels arguments dans les sources déjà consultées. Notre liste comprend donc *au moins* 72 cas, ceux que nous avons recensés *jusqu'à présent* .

2. Les formes valides d'un argument fortiori

Avant d'aller plus loin, le lecteur est invité à se familiariser avec la logique a fortiori en étudiant les formes valides d'argumentation copulative énumérées ci-dessous, sur lesquelles reposent toutes les analyses, classifications et listes présentées dans cet essai. **Les symboles P, Q, R et S désignent respectivement les termes majeur, mineur, moyen et subsidiaire.**[155]

Du point de vue de sa *structure* , un argument a fortiori se compose de trois propositions : **une prémisse majeure, une prémisse mineure et une conclusion** . La prémisse majeure compare les termes majeur et mineur (P et Q, respectivement) au moyen du terme moyen (R) ; la prémisse mineure relie le terme mineur ou majeur au terme subsidiaire (S) par la *suffisance* (ou non) du terme moyen ; et la conclusion relie de même le terme majeur ou mineur au terme subsidiaire par la suffisance (ou non) du terme moyen.

Ceci s'applique *a fortiori au cas « pur » (non proportionnel)* ; dans le cas *« a crescendo » (proportionnel) a fortiori* , il existe une prémisse supplémentaire (appelée prémisse de **proportionnalité**) décrivant la variation concomitante de R et S, qui (notez bien) affecte la quantité de S dans la conclusion.

Il existe deux *figures* d'argument a fortiori : la figure sujetle et la figure prédicale ; la différence entre elles réside dans leur orientation. Dans la première, P et Q sont les sujets et S est le prédicat ; dans la seconde, P et Q sont les prédicats et S est le sujet ; R est un prédicat dans les deux figures. Chaque figure possède deux *polarités* : dans la polarité positive, la prémisse mineure et la conclusion sont des propositions positives ; dans la polarité négative, elles sont négatives.

Voici les **modes valides** de l'argument copulatif a fortiori :

a. Le mode **sujet positif** {symbole **+s** } (= terme mineur à majeur, c'est-à-dire Q à P) :

P est plus R que (ou autant R que) Q (est R),

et Q est suffisamment R pour être S ;

---

154 Dans son essai de 2010 intitulé « L'argument a fortiori dans le Talmud », S. Goltzberg mentionne « les arguments a fortiori oubliés », sans toutefois préciser leur nombre ni les énumérer. Il semble tirer cette information de l'ouvrage de Moshe Koppel, *Meta-Halakha. Logic, Intuition And The Unfolding Of Jewish Law (La loi juive : logique, intuition et développement).* (Northvale, NJ, Jason Aronson, 1987). J'ai trouvé ce livre (en anglais) et je l'ai consulté ; mais je n'y ai trouvé aucune référence, et encore moins une liste, d'arguments bibliques a fortiori.

155 P est appelé le majeur et Q le mineur, car généralement P est supérieur à Q par rapport à R, bien que dans certains cas P et Q soient égaux en magnitude.

par conséquent, d'autant plus (ou à parts égales), P est R suffisamment pour être S.

Partant du même postulat fondamental, l'inférence de P à Q (R est-il suffisant pour être S ?) serait *invalide* , sauf, bien sûr, dans les cas où P et Q sont également R.

Ci-dessus figure l' ambiance *pure* ; l' ambiance *en crescendo correspondante* (symbole **& ajouté**) ajouterait :

Si, *de plus* , (pour les choses qui sont à la fois R et S), nous constatons que :

Si S varie proportionnellement à R, alors :

sachant d'après la prémisse mineure ci-dessus que : si R = Rq, alors S = Sq,

Il en découle la conclusion suivante :

si R = *supérieur à* Rq = Rp, alors S = *supérieur à* Sq = Sp :

c'est-à-dire que si Q est R suffisant pour être S, on peut conclure que P est R suffisant pour être plus que S.

b. Le mode **sujet négatif** {symbole **-s** } (= terme majeur à mineur, c'est-à-dire P à Q) :

P est plus R que (ou autant R que) Q (est R),

pourtant P est R, *ce qui ne* suffit pas pour être S ;

par conséquent, à plus forte raison (ou de manière égale), Q est R *ne* suffit pas à être S.

Partant du même postulat fondamental, l'inférence de Q à P (R *ne suffit-il pas* à être S ?) serait *invalide* , sauf bien sûr dans les cas où P et Q sont également R.

Ci-dessus figure le mode *pur* ; le mode *crescendo correspondant* (symbole **& ajouté**) s'écrirait (notez que la conclusion est identique à celle du mode pur) :

P est plus R que Q (est R),

et P est R *ne* suffit pas à être *plus que* S ;

et S varie proportionnellement à R ;

par conséquent, Q est R, *ce qui ne* suffit pas pour être S *du tout* .

Il est clair que la conclusion *ne peut* se limiter à dire que Q est R insuffisant pour être *supérieur à* S, car si Q était encore R suffisant pour être S (bien que non supérieur à S), cela contredirait l'affirmation selon laquelle S varie proportionnellement à R, puisque P serait alors R suffisant pour être S et, de fait, proportionnellement supérieur à S. Bien sûr, si la prémisse de proportionnalité est niée, la conclusion *serait* que Q est R insuffisant pour être supérieur à S ; mais dans ce cas, le terme subordonné n'est pas simplement « S », mais « supérieur à S ».

c. Le mode **prédicat positif** {symbole **+p** } (= terme majeur vers terme mineur, c'est-à-dire P vers Q) :

Il faut plus (ou autant) de R pour être P que pour être Q,

et S est R suffisamment pour être P ;

par conséquent, d'autant plus (ou à parts égales), S est R suffisamment pour être Q.

Partant du même postulat fondamental, l'inférence de (S est suffisamment R pour être) Q à P serait *invalide* . Sauf, bien sûr, dans les cas où P et Q sont également R.

Ci-dessus figure l' ambiance *pure* ; l' ambiance *en crescendo correspondante* (symbole **& ajouté**) ajouterait :

Si, *de plus* , (pour les choses qui sont à la fois R et P ou Q), nous constatons que :

R varie proportionnellement à S, alors :

sachant d'après la prémisse mineure ci-dessus que : si S = Sp, alors R = Rp,

Il en découle la conclusion suivante :

si S = *inférieur à* Sp = Sq, alors R = *inférieur à* Rp = Rq;

c'est-à-dire que si S est R suffisant pour être P, on peut conclure que si R est inférieur à S, il est suffisant pour être Q.

d. Le mode **prédicat négatif** {symbole **-p** } (= terme mineur à terme majeur, c'est-à-dire Q à P) :

Il faut plus (ou autant) de R pour être P que pour être Q,

pourtant S est R, *ce qui ne* suffit pas pour être Q ;

par conséquent, à plus forte raison (ou de manière égale), S est R ne suffit *pas* à être P.

Partant du même postulat fondamental, l'inférence de (S est R, mais pas suffisamment pour être) P à Q serait *invalide* . Sauf, bien sûr, dans les cas où P et Q sont également R.

Ci-dessus figure le mode *pur* ; le mode *crescendo correspondant* (symbole **& ajouté**) s'écrirait (notez que la conclusion est identique à celle du mode pur) :

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

et *inférieur à* S est R *insuffisant* pour être Q,

et R varie proportionnellement à S ;

conséquent , S n'est pas suffisant pour être P.

Il est clair que la conclusion *ne peut* se limiter à dire que R *inférieur à* S est insuffisant pour être P, car si S était encore suffisant pour être P (alors que R inférieur à S ne l'est pas), cela contredirait l'affirmation selon laquelle R varie proportionnellement à S, puisque S serait alors suffisamment suffisant pour être Q, et en effet, un R proportionnellement inférieur à S le serait également. Bien sûr, si la prémisse de proportionnalité est niée, la conclusion *serait* que R inférieur à S est insuffisant pour être P ; mais dans ce cas, le terme subordonné n'est pas simplement « S », mais « inférieur à S ».

Il convient de noter que, dans les quatre (ou huit) modes mentionnés ci-dessus, l'expression comparative de la prémisse majeure peut être « P est *autant* R que Q » au lieu de « P est *plus* R que Q ». En effet, la première possibilité, dite « égalitaire », est en réalité le cas limite de la seconde formule, dite « supérieure » (c'est-à-dire que le symbole > signifie ici ≥). La prémisse comparative est parfois exprimée sous la forme « Q est *moins* R que P », ce qui est bien entendu correct à condition que, dans ce cas également, P désigne la plus grande quantité de R et Q la plus petite.

Il est utile de se rappeler qu'un argument valide a fortiori va « du mineur au majeur » (c'est-à-dire du terme mineur Q au terme majeur P) s'il est subjectif positif ou prédicat négatif, et « du majeur au mineur » (c'est-à-dire du terme majeur P au terme mineur Q) s'il est subjectif négatif ou prédicat positif. Ainsi, si un argument va du mineur au majeur et est positif, il est subjectif ; mais s'il va ainsi et est négatif, il est prédicat. Inversement, s'il va du majeur au mineur et est positif, il est prédicat ; mais s'il va ainsi et est négatif, il est subjectif.

Il convient également de rappeler que la différence entre un argument en crescendo et un argument purement a fortiori dépend de la variation conjointe du terme secondaire (S) et du terme moyen (R) ; la variation du seul terme moyen n'indique pas un crescendo. La variation concomitante de ces deux termes, généralement proportionnelle, peut parfois être inversement proportionnelle. Dans ce dernier cas, les arguments en crescendo doivent bien entendu être modifiés en conséquence, l'un de ces termes augmentant tandis que l'autre diminue.

Ce qui précède constitue, rappelons-le, les huit formes logiques valides de l'argument *copulatif* a fortiori, comprenant quatre modes purs et quatre modes proportionnels correspondants. Il existe huit autres modes valides, semblables à ceux-ci, de l'argument *implicationnel* a fortiori. Dans un argument implicationnel a fortiori, les propositions catégoriques sont remplacées par des propositions hypothétiques, c'est-à-dire que les termes sont remplacés par des thèses et la copule (« est ») par des mots d'implication (« si… alors… »). Notons que les arguments implicationnels peuvent généralement être reformulés sous une forme copulative plus simple.

Concernant **les objections** aux arguments a fortiori : celles-ci apparaissent fréquemment dans les débats talmudiques et autres, et nécessitent donc d'être comprises. Un *qal vachomer* (s'il est correctement formé) est un argument déductif, ce qui signifie que la conclusion découle nécessairement des prémisses. Mais comme tout argument déductif (y compris les syllogismes, par exemple), ses prémisses peuvent être mises en doute : autrement dit, on peut démontrer qu'une ou plusieurs d'entre elles sont factuellement fausses, ou du moins incertaines. Cela n'affecte pas la *validité formelle* de l'argument, mais influe sur sa *crédibilité factuelle* .

L'exemple suivant illustre ce point. Deutéronome 31:27 dit (Moïse est l'orateur) : « Voici : aujourd'hui encore, alors que je suis vivant avec vous, vous vous êtes rebellés contre l'Éternel ; combien plus après ma mort [vous vous rebellerez] ! » On peut paraphraser ce passage ainsi : le peuple est plus infidèle après la mort de son chef que de son vivant (prémisse majeure) ; les Israélites, du vivant de Moïse, sont suffisamment infidèles pour se rebeller (prémisse mineure) ; par conséquent, après sa mort, ils seront suffisamment infidèles pour se rebeller (conclusion). Le Maharsha [156]objecte, de manière crédible, que le peuple pourrait très bien se repentir et devenir plus fidèle après la mort de Moïse, réalisant qu'il n'est plus là pour prier en leur faveur. Cette objection remet en cause la prémisse majeure, démontrant qu'elle pourrait s'avérer factuellement fausse. Il est possible de répondre à cette objection en disant (comme le fait effectivement le Maharsha lui-même) que même si l'inquiétude de Moïse pouvait à l'avenir (comme cela s'est

[156] R. Shmuel Eidels (Pologne, 1555-1631). Dans *Chiddushei Aggadot* sur Sanhédrin 37a.

effectivement produit par la suite) s'avérer injustifiée, la façon dont les choses se présentaient au moment où Moïse a proféré son reproche la justifiait.

La logique de l'argument fortiori a été formulée correctement pour la première fois par moi-même dans mon ouvrage de 1995, * *Logique judaïque* * (JL), et développée plus en détail dans mon livre de 2013 , **Une logique fortiori** (AFL). Le lecteur est invité à consulter les chapitres 1 et 2 de *AFL* pour plus de détails, notamment les procédures précises de *validation ou d'invalidation* de tous les modes de cet argument. Ces procédures sont évidemment importantes, mais trop complexes pour être reprises ici.

Il est important de noter qu'un argument fortiori diffère significativement d' **un argument par analogie** . En effet, l'argument fortiori repose sur l'existence d'une quantité *suffisante* du moyen terme (« R suffisant »), ce qui implique qu'une *valeur seuil* de ce terme (R) doit être atteinte ou dépassée dans la prémisse mineure pour que la conclusion soit valide. Cette caractéristique est absente du raisonnement par analogie. De ce fait, l'argument fortiori est déductif (c'est-à-dire que, étant donné les prémisses, la conclusion est certaine à 100 %), tandis que le raisonnement analogique est inductif (c'est-à-dire que, étant donné les prémisses, la conclusion est seulement probable). Il convient donc de ne pas confondre ces deux modes de raisonnement.

Voici, en résumé, les modes valides d'un raisonnement analogique. Il faut toutefois garder à l'esprit que, ce type de raisonnement étant inductif, des analogies contradictoires, tout aussi valides, sont possibles. Notez qu'ici (contrairement à un raisonnement a fortiori), P et Q sont interchangeables ; autrement dit, le raisonnement est valable dans les deux sens. L'analogie peut être qualitative ou quantitative.

Analogie qualitative (cela ressemble quelque peu à un argument a fortiori pur, notez-le) :

Sujet positif (**+s**) : P et Q se ressemblent sur un point, par exemple parce qu'ils contiennent tous deux R. Et Q est S ; donc, P est probablement S. (Ou : Et P est S ; donc, Q est probablement S.) Modes négatifs (**-s**) : Même prémisse majeure. Et Q n'est pas S ; donc, P n'est probablement pas S. (Ou : Et P n'est pas S ; donc, Q n'est probablement pas S.)

Prédicat positif (**+p**) : P et Q se ressemblent sur un point, par exemple R possède les deux. Et S est Q ; donc, S est probablement P. (Ou : Et S est P ; donc, S est probablement Q.) Modes négatifs (**-p**) : Même prémisse majeure. Et S n'est pas Q ; donc, S n'est probablement pas P. (Ou : Et S n'est pas P ; donc, S n'est probablement pas Q.)

Analogie quantitative (cela ressemble quelque peu à un argument en crescendo, notez-le) : étant donné que R et S varient conjointement :

Modalité positive (**+s**) : Si P est supérieur à Q par rapport à R, alors si Q est S (Sq), il s'ensuit que P est probablement proportionnellement plus S (Sp > Sq) (de l'inférieur au supérieur). Si P est égal à Q par rapport à R, alors si Q est S (Sq), il s'ensuit que P est probablement proportionnellement aussi S (Sp = Sq) (de l'égal à l'égal). Si P est inférieur à Q par rapport à R, alors si Q est S (Sq), il s'ensuit que P est probablement proportionnellement moins S (Sp < Sq) (de l'supérieur à l'inférieur). Modalité négative (**-s**) : Que P soit supérieur, égal ou inférieur à Q par rapport à R, alors si Q n'est pas S, il s'ensuit que P n'est probablement pas S, et inversement, si P n'est pas S, il s'ensuit que Q n'est probablement pas S.

Prédicat positif (**+p**) : Si P est supérieur à Q par rapport à R, alors si S (Sq) est Q, il s'ensuit que P est probablement proportionnellement plus grand (Sp > Sq) que P (de l'inférieur au supérieur).

Si P est égal à Q par rapport à R, alors si S (Sq) est Q, il s'ensuit que P est probablement proportionnellement aussi grand (Sp = Sq) que P (de l'égal à l'égal). Si P est inférieur à Q par rapport à R, alors si S (Sq) est Q, il s'ensuit que P est probablement proportionnellement moins grand (Sp < Sq) que P (de le supérieur à l'inférieur). Mode négatif (**-s**) : Que P soit supérieur, égal ou inférieur à Q par rapport à R, alors si S n'est pas Q, il s'ensuit que S n'est probablement pas P, et inversement, si S n'est pas P, il s'ensuit que S n'est probablement pas Q.

Tout ceci est brièvement présenté ici afin d'éviter toute confusion entre argument a fortiori et argument analogique. Pour plus d'informations sur ce sujet passionnant, veuillez consulter mon ouvrage **La Logique de l'analogie* (2023).*

3. Liste fusionnée de 72 arguments *qal vachomer dans le Tanakh*

Voici la liste et une brève analyse des 72 arguments *qal vachomer* recensés à ce jour dans le Tanakh, incluant les 47 cas répertoriés en 2013 (dans AFL, annexe 1) et les 25 cas nouvellement découverts dans la présente étude (tous sauf deux étant issus des recherches de Rav Gabay dans les sources littéraires) [157]. Pour chaque cas, je propose une brève paraphrase analytique, ne reprenant que la prémisse mineure et sa conclusion (sous forme d'énoncé « si… alors… »), la prémisse majeure étant aisément déductible de ces deux éléments. La forme logique de l'argument est indiquée symboliquement entre accolades {}, par **s** ou **p** , **+** ou **-** , et le cas échéant par **&** . Le premier découvreur de chaque cas, à notre connaissance, est indiqué par ses initiales [158]. Lorsque j'ai considérablement enrichi, modifié ou remplacé la lecture d'un auteur, j'ajoute mes initiales AS aux siennes. Les cas nouvellement identifiés dans la présente étude sont marqués « NOUVEAU ».

Genèse 3:22-23 . Dieu : « Voici , l'homme est devenu comme l'un de nous, connaissant le bien et le mal ; et maintenant , *qu'il* n'étende pas la main, qu'il ne prenne pas aussi de l'arbre de vie, qu'il n'en mange pas et qu'il ne vive pas éternellement. C'est pourquoi , l'Éternel Dieu le chassa du jardin d'Éden, pour qu'il cultive la terre d'où il avait été tiré. » Si l' homme, ayant déjà mangé de l'arbre de la connaissance du bien et du mal **,** est suffisamment semblable à Dieu pour devoir être chassé d'Éden, alors s'il mangeait en plus de l'arbre de vie, il le serait encore davantage. (NOUVEAU – Découvert initialement par HH/AS.)

Genèse 4:14 . *Caïn* : « Voici , tu m'as chassé aujourd'hui de la surface du pays ; je serai caché loin de ta face, je serai un fugitif et *un errant* sur la terre ; et il arrivera que quiconque me trouvera me tuera. » Les *quatre malédictions mentionnées suffisent à punir pleinement le meurtre d'Abel par Caïn ; par conséquent, ces* quatre malédictions, ajoutées à la menace de mort, suffisent à punir ce crime et bien plus encore. (NOUVEAU – Découvert initialement par HH/AS. **)**

Genèse 4:24 . Lemekh ben Methushaël : « Si *Caïn* sera vengé sept fois, alors *Lemekh* le sera soixante-dix-sept fois. » Si un meurtrier intentionnel n'est pas suffisamment abhorré pour être puni

---

[157] Les sources de mes citations bibliques (traductions) sont diverses. Pour les cas déjà mentionnés, veuillez vous référer à la page correspondante. Pour les cas récemment ajoutés, ma source principale était (de mémoire) https://mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm. Cependant, dans certains cas, j'ai préféré https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm. Notez toutefois que, dans certains cas, j'ai légèrement modifié le texte original, généralement en optant pour une traduction plus littérale, si cela me semblait nécessaire pour souligner a fortiori l'intention du verset, voire simplement sa signification. Parfois, j'ai ajouté du texte entre crochets.

[158] GR=Genesis Rabbah, EbJ=Eliezer ben Jose HaGelili, R=Rachi, SYA=SY Ashkenazi, ZHK=ZH Katzenellenbogen, ZWE=ZW Einhorn, MS=M. Strashun, HH=Ch. Hirschensohn, LJ=L. Jacobs, AS=A. Sion (1995, 2013).

immédiatement, un meurtrier involontaire restera impuni bien plus longtemps. (Découvert initialement par GR.)

Genèse 6:3 . Dieu : « Mon esprit ne contestera point toujours au sujet de l'homme, parce qu'il n'est que chair ; et *ses* jours seront de cent vingt ans. » { **+s** *}* Le péché non repentant, commis par une créature puissante faite de feu ou d'une substance dure, est une insubordination envers Dieu suffisante pour mériter l'anéantissement dans 120 ans ; à plus forte raison, le péché non repentant, commis par une créature humble et faible faite de chair comme l'homme, est une insubordination envers Dieu suffisante pour mériter l'anéantissement dans 120 ans. (NOUVEAU – Découvert initialement par R/AS.)

Genèse 11:6 . Dieu : « Voici (*hen*), ils forment un seul peuple et parlent tous une seule langue ; et voici ce qu'ils entreprennent ; et maintenant (*ve-atah*), tout ce qu'ils ont projeté de faire ne leur sera-t-il pas refusé ? » { **+s** } Le peuple qui commence à bâtir une ville et une tour est suffisamment rebelle pour s'attirer l'opposition de Dieu ; par conséquent, le peuple qui parvient à bâtir une ville et une tour serait suffisamment rebelle pour s'attirer l'opposition de Dieu. (NOUVEAU – Découvert initialement par HH/R/AS.)

Genèse 14:23 . Avram : « Je ne *prendrai* ni un fil, ni une lanière de sandale, ni rien de ce qui t'appartient, afin que **tu** *ne* dises pas : J'ai enrichi Avram. » Si Avram souhaite éviter d'être suffisamment endetté pour refuser ce qui lui est dû, alors il souhaite nécessairement éviter d'être suffisamment endetté pour refuser ce qui ne lui est pas dû. (NOUVEAU – Découvert initialement par HH.)

Genèse 17:17 . Abraham : « Un homme de cent ans peut -*il engendrer ? Et* Sara, une femme de quatre-vingt-dix ans, enfantera-t-elle ? » Si *Abraham* **(** un homme de cent ans) avait eu une épouse plus jeune (en âge de procréer), il lui aurait été difficile d'engendrer ; à plus forte raison, avec son épouse Sara (une femme de quatre-vingt-dix ans, bien au-delà de l'âge de procréer), cela aurait été difficile, voire encore plus difficile. (NOUVEAU – Découvert initialement par HH.)

Genèse 18:12 . Sarah : « Après avoir pris de l'âge, serai- *je* rajeunie ? Mon seigneur aussi étant âgé ? » *Sarah (maintenant âgée de quatre-vingt-dix ans, ménopausée) aurait* **eu** , avec Abraham (maintenant âgé de cent ans) s'il était plus jeune, déjà des difficultés à avoir un enfant ; à plus forte raison, vu son âge avancé, elle peut s'attendre à avoir des difficultés, voire des difficultés encore plus grandes, à en avoir un. (NOUVEAU – Découvert initialement par HH/AS.)

Genèse 39:8-9 . Joseph : « Mais il refusa et dit à la femme de son maître : « Voici , mon *maître* , qui m'a à sa charge, ne sait pas ce qu'il y a dans la maison, et il a mis tout ce qu'il possède entre mes mains ; il n'est pas plus grand que moi dans cette maison ; et il ne m'a rien refusé, sauf à toi, parce que tu es sa femme. Comment donc pourrais - je commettre un si grand mal et pécher contre Dieu ? » **Si** Joseph avait volé un bien qu'il était autorisé à utiliser, il aurait été suffisamment malhonnête pour commettre un péché grave ; à plus forte raison, s'il avait volé un bien qu'il n'était pas autorisé à utiliser (comme la femme de son maître), il aurait été suffisamment malhonnête pour commettre un péché grave. (NOUVEAU – Découvert initialement par HH.)

Genèse 44:8 . Les frères de Joseph : « Voici (*hen*) : l'argent que nous avons trouvé à l'ouverture de nos sacs, nous te l'avons rapporté du pays de Canaan ; comment donc (*ve - ekh*) aurions-nous volé de l'argent ou de l'or dans la maison de ton seigneur ? » { **+p** } Si les accusés étaient assez honnêtes pour restituer les biens trouvés, alors ils devaient être assez honnêtes pour ne rien voler. (Trouvé initialement par GR.)

Exode 6:12 . Moïse : « Voici (*hen*) : les enfants d'Israël ne m'ont pas écouté ; comment donc (*ve - ekh*) Pharaon m'écoutera-t-il ? » { **-s** } Si les Israélites, pourtant dotés d'une grande foi, n'en ont pas eu assez pour écouter un prophète comme Moïse, alors le chef des Égyptiens, dont la foi est bien moindre (voire inexistante), n'en aura pas assez non plus pour le faire. (Trouvé initialement par GR.)

Exode 6:30 . Moïse : « Voici (*hen*), je suis incirconcis ; comment (*ve-ekh*) Pharaon m'écoutera-t-il ? » { **-p** } Si Pharaon n'aurait pas la patience d'écouter Moïse s'il n'était pas handicapé, il n'en aura d'autant moins qu'il sera handicapé. (NOUVEAU – Découvert initialement par HH/AS.)

Nombres 12:14 . Dieu : « Si son *père* lui avait craché au visage, ne devrait-elle pas *se* cacher de honte pendant sept jours ? [De même, puisque Dieu est en colère contre elle,] qu'elle soit enfermée hors du camp pendant sept jours. » **Si** celui qui provoque la colère paternelle mérite sept jours d'isolement, alors celui qui provoque la colère divine mérite également sept jours d'isolement. (Découvert initialement par GR.)

Deutéronome 31:27 . Moïse : « Voici (*hen*) : tant que je suis vivant avec vous aujourd'hui, vous vous êtes rebellés contre l'Éternel ; combien plus (*ve -af ki*) après ma mort [vous vous rebellerez] ! » { **+s** } Si le peuple, du vivant de Moïse, est assez infidèle pour se rebeller, alors il le sera aussi après sa mort. (Trouvé initialement par GR.)

Deutéronome 32:39 . « Voyez maintenant (*reu ata*) que (*ki*) c'est moi, moi seul, et qu'il n'y a point de dieu avec moi ; je fais mourir et je fais vivre ; je blesse et je guéris ; et (*ve*) nul ne peut délivrer de ma main. » { **+p** } Si nul autre que Dieu n'est assez puissant pour tuer et ressusciter, pour blesser et guérir (comme il le fait seul), alors assurément nul autre que lui n'est assez puissant pour délivrer de sa main (c'est-à-dire pour l'empêcher de tuer et de ressusciter, de blesser et de guérir, à sa guise). (NOUVEAU – Découvert initialement par ZHK.)

Juges 14:16 . Samson à sa femme : « Voici , je ne l'ai dit [à mon père] ni à ma mère, et *devrais* - je te le dire ? » Si Samson n'était pas assez confiant pour révéler le secret à ses parents, il ne le sera pas assez pour le révéler à sa femme. (Premièrement trouvé par manuscrit. **)**

1 Samuel 14:29-30 . Jonathan : « Vois (*reu*) : parce que (*ki*) j'ai goûté un peu de ce miel, comme (*ki*) mes yeux brillent ! À plus forte raison (*af*) : si (*ki*) le peuple avait mangé aujourd'hui à satiété du butin qu'il avait trouvé chez ses ennemis, (*ki*) n'y aurait-il pas eu un massacre bien plus grand chez les Philistins ? » { **+s** &} Si quelqu'un qui mange un peu de miel est suffisamment énergisé pour que ses yeux brillent, alors ceux qui mangent beaucoup de nourriture sont suffisamment énergisés pour faire de même, et bien plus encore. (Découvert initialement par ZHK.)

1 Samuel 14:39. Saül : « Même si mon fils Jonathan *commet* ce crime [d'avoir mangé malgré l'interdiction du roi], **il** mourra certainement. » Si mon fils ne mérite pas que je le tue s'il mange, alors personne ne mérite que je le fasse. (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par manuscrit *)*

1 Samuel 17:37 . David : « L'Éternel qui m'a sauvé de la patte du lion et de la patte de l'ours [= animaux innocents], me sauvera [sans aucun doute] de la main du Philistin [= ennemi acharné]. »

Si David avait suffisamment de mérite spirituel pour être sauvé de créatures innocentes, il en a aussi suffisamment pour être sauvé des méchants. (Trouvé initialement par AS [159].)

1 Samuel 21:6 . David : « En vérité, nous nous sommes abstenus de toute relation avec les femmes pendant ces trois jours ; quand *je suis* sorti, les vases des jeunes gens étaient alors saints, bien que ce ne fût qu'un voyage *ordinaire* ; à plus forte raison aujourd'hui, où il y aura du pain saint dans leurs vases, [*avons*- nous évité les femmes] ? » Si *nous avons été assez vertueux pour pratiquer l'abstinence lors d'un voyage ordinaire, nous le sommes aussi en un jour particulier comme aujourd'hui. (Trouvé pour la première* **fois** par AS.)

1 Samuel 23:3 . Les hommes de David : « Voici (*hine*) : ici en Juda, nous avons peur ; combien plus si (*ve- af «* Si nous allons à Keilah contre les armées des Philistins, aurons-nous peur ? » { **+p** } Si nous manquons suffisamment de confiance pour ressentir de la peur sur notre propre territoire (Juda), alors nous manquerons suffisamment de confiance pour ressentir de la peur en territoire ennemi (Keilah). (Découvert initialement par GR.)

2 Samuel 4:10-11 . David : « Quand *on* m'annonça : "Voici, Saül est mort", et *qu'il* se prit à moi comme s'il m'apportait une bonne nouvelle, je le fis assassiner à Tsiklag en guise de châtiment. À plus forte raison, quand *des* méchants ont tué un homme juste dans sa maison, sur son lit, *ne te demanderai* -je pas son sang et ne *t'enlèverai* - *je pas* de la terre ? » Si celui qui annonçait simplement la mort de Saül, l'adversaire respecté de David, était jugé assez méchant pour mériter la peine de mort, alors ceux qui ont tué un homme respectable, *Ish-Bosheth ,* fils de Saül, qui n'avait fait aucun mal à David, doivent être jugés assez méchants pour mériter la peine de mort. (Trouvé initialement par ZHK. **)**

2 Samuel 11:11. Urie à David : « L'arche, Israël et Juda demeurent sous des tentes ; mon seigneur Joab et ses serviteurs campent en plein champ ; pourrai- *je* alors rentrer chez moi, manger, boire et avoir des relations avec ma femme ? » Si le reste de l'armée, etc. **,** n'est pas digne de mériter les plaisirs mentionnés, alors je ne le suis pas non plus . (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par manuscrit)

2 Samuel 12:18 . Les serviteurs de David : « Voici (*hine*) : lorsque (*be*) l'enfant était encore vivant, [la douleur de David était si grande que] nous lui avons parlé, et (*ve*) il n'a pas écouté notre voix ; comment donc (*ve-ekh*) lui annoncerons-nous que l'enfant est mort, de sorte (*ve*) qu'il se fasse du mal ? » { **+s** &} Si David, du vivant de son enfant, était si accablé de chagrin qu'il en était complètement bouleversé, alors David, maintenant que l'enfant est mort, sera si accablé de chagrin qu'il se fera du mal. (Trouvé initialement par ZHK.)

2 Samuel 12:21. Les serviteurs de David lui demandent : « Qu'as- *tu* fait ? Tu as jeûné et pleuré pour l'enfant tant qu'il était vivant ; mais quand l'enfant fut mort, tu t'es levé et tu as mangé du pain ? » *Si David était suffisamment triste pour jeûner et pleurer du vivant de l'enfant, alors David* **,** après la mort de l'enfant, aurait dû l'être (mais ne l'a pas été) au point d'en faire autant, voire davantage. (NOUVEAU – Découvert initialement par ZHK.)

2 Samuel 16:11 . David : « Voici (*hine*) : mon fils, né de mes entrailles, cherche à me tuer [pourtant, je ne réagis pas] ; combien plus (*ve-af ki*) : maintenant [dans le cas de] ce Benjaminite, devrais-je [vous ordonner] : laissez-le tranquille et laissez-le me maudire ; car l'Éternel le lui a ordonné. » { **+p** } Si David était suffisamment maître de lui-même pour ne pas réagir aux attaques

---

[159] En réalité, cette observation a été faite par Mark Leroux en 2001, même si ce n'est pas lui qui l'a formulée. De plus, bien avant cela, le commentateur du XIXe siècle Malbim pensait que ce verset avait une intention a fortiori, mais il ne l'a pas formulée correctement.

de son propre fils rebelle, alors David sera suffisamment maître de lui-même pour ne pas réagir aux attaques d'un ennemi plus lointain. (Trouvé initialement par ZHK.)

1 Rois 8:27 . Salomon : « Mais Dieu habitera - *t- il vraiment sur la terre ? Voici* , les cieux et les cieux des cieux ne peuvent te contenir ; combien moins cette maison que j'ai bâtie ! » Ceci est répété dans 2 Chroniques 6:18. *Si* **les** cieux ne sont pas assez grands pour contenir Dieu, alors une maison terrestre ne l'est pas non plus. (Découvert initialement par SYA.)

2 Rois 5:12. Naaman : « Les fleuves de Damas, l'Amanah et le Pharpar, ne valent-ils pas mieux que toutes les eaux d'Israël ? Ne puis-je *m'y laver* et être purifié ? » Si les fleuves de Damas, dans **lesquels** je me suis souvent baigné, n'ont pas suffi à me guérir, les eaux d'Israël ne sauraient le faire. (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par un manuscrit)

2 Rois 5:13 . Les serviteurs de Naaman : « Si le prophète t'avait ordonné quelque chose de difficile, ne l'aurais - *tu pas* fait ? À plus forte raison lorsqu'il te dit simplement : Lave - *toi et sois pur ! » Si une requête difficile du prophète vous avait semblé suffisamment puissante pour vous guérir et vous amener à lui obéir, alors sa requête simple suggère qu'il est peut* **-** être plus puissant que vous ne le pensiez et suffisamment puissant pour vous guérir et vous amener à lui obéir. (Trouvé initialement par R.)

2 Rois 10:4 . Les chefs de Jizreel en Samarie : « Voici (*hine*) : les deux rois [Joram et Achazia] n'ont pas tenu tête à lui [Jéhu] ; comment donc (*ve-ekh*) tiendrons-nous [face à lui] ? » { **-s** } Si les deux rois (qui étaient des hommes puissants) n'ont pas été assez forts pour résister à Jéhu, alors nous (qui sommes comparativement faibles) ne le sommes pas non plus. (Trouvé initialement par SYA.)

2 Rois 18:23-24 . Rabshaké (*émissaire* du roi d'Assyrie) : « Puisque tu comptes sur l'Égypte pour tes chars et tes cavaliers, je te donnerai deux mille chevaux si *tu* es capable de les monter. [Mais tu n'en es même pas capable, et tu ne peux donc espérer nous vaincre.] Comment donc pourrais-tu, sans don de chevaux, détourner le regard d'un seul capitaine, même du plus humble des serviteurs de mon maître ? » { **-s** &} Ceci est repris dans Isaïe 36:8-9 . Si vous aviez 2 000 chevaux, vous *n'auriez* pas la force de vaincre l'armée assyrienne ; sans un tel don, vous n'en avez certainement pas la force, pas même pour vaincre un capitaine de second rang. (Première découverte dans un manuscrit.)

2 Rois 18:35. Rabshaké, au nom du roi d'Assyrie : « Qui sont, parmi tous les dieux des pays, ceux qui ont délivré leur pays de ma main, pour que *l' Éternel* délivre Jérusalem de ma main ? » **Si** les dieux des pays déjà conquis n'ont pas été assez puissants pour empêcher mes conquêtes, alors le Dieu d'Israël ne l'est pas non plus. (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par manuscrit)

Ésaïe 1:3. Dieu : « Le bœuf connaît son propriétaire, et l'âne la crèche de son maître ; mais Israël ne connaît rien, mon peuple ne comprend rien. » Si ces animaux sont assez intelligents pour obéir à leurs maîtres, alors les hommes devraient (en principe, même si ce n'est pas le cas en pratique) être assez intelligents pour obéir à leur maître (Dieu). (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par un manuscrit.)

Ésaïe 10:11. Dieu rapporte les pensées de Sennachérib (roi assyrien) : « Ne ferai - *je pas à Jérusalem* et à *ses* idoles ce que j'ai fait à Samarie et à ses idoles *?* » Si les idoles de Samarie furent assez faibles pour permettre sa destruction et celle de ses habitants, alors les idoles de Jérusalem (étant les mêmes images taillées) seront assez faibles pour **subir** le même sort. (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par manuscrit.)

Ésaïe 20:6. Dieu, citant les habitants des environs d'Ashdod : « Voici (*hine*), telle est notre attente [à savoir, être emmenés captifs comme l'Égypte et l'Éthiopie], où nous avons fui pour chercher de l'aide et être délivrés du roi d'Assyrie ; et comment (*ve-ekh*) pourrons-nous [les Judéens, qui sommes plus faibles que les autres nations] nous en sortir ? » { **-s** } Si l'Égypte et l'Éthiopie, nations vers lesquelles nous avons coutume de fuir pour obtenir de l'aide, n'ont pas été assez fortes pour éviter la défaite face au roi d'Assyrie, alors nous, Judéens, ne le sommes certainement pas. (NOUVEAU – Découvert initialement par SYA.)

Ésaïe 36:8-9 . Rabshaké (émissaire du roi d'Assyrie) : « Puisque tu comptes sur l'Égypte pour tes chars et tes cavaliers, je te donnerai deux mille chevaux, si tu es capable de leur trouver des cavaliers. [Mais tu *n'en* es même pas capable, et tu ne peux donc espérer nous vaincre.] Comment donc *pourrais* -tu, sans don de chevaux, détourner le regard d'un seul capitaine, même du plus humble des serviteurs de mon maître ? » **(** Premièrement trouvé par manuscrit). Ce récit est identique à celui de 2 Rois 18:23-24 .

Ésaïe 36:20. Rabshaké, au nom du roi d'Assyrie : « Qui sont, parmi tous les dieux de ces pays, qui *ont* délivré leur pays de ma main, pour que *l'* Éternel délivre Jérusalem de ma main ? » Si les dieux des pays déjà conquis n'ont pas été assez puissants pour empêcher mes conquêtes, alors le Dieu de Jérusalem ne l'est pas **non** plus. (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par manuscrit.) Ce récit est identique à celui de 2 Rois 18:35 .

Ésaïe 66:1 . Dieu : « Le ciel est mon trône, et la terre mon marchepied ; quelle *maison* me bâtirez-vous ? Quel lieu me servira de demeure ? » { *2* occurrences, les deux se terminant **par -s** }. Il y a clairement deux antécédents et deux conséquents ; il y a donc en réalité *deux* arguments imbriqués, bien que leur intention soit sensiblement la même [160]: (a) si son trône céleste n'est pas assez grand pour l'abriter, alors une maison terrestre ne l'est pas non plus ; et (b) si la terre entière n'est pas assez grande pour servir de demeure à Dieu, alors un lieu délimité ne l'est pas non plus. (Découvert initialement par LJ.) Notez que leur récit est comparable à 1 Rois 8:27. et 2 Chroniques 6:18.

Jérémie 2:11. Dieu : « Une nation a- *t* **-** elle changé ses dieux, qui ne sont pas des dieux ? Mais mon peuple a changé sa gloire pour ce qui ne sert à rien. » Si les dieux des autres nations sont suffisamment crédibles et dignes pour que leurs nations ne les vénèrent pas, alors le Dieu d'Israël l'est (c'est-à-dire devrait l'être) suffisamment crédible et digne pour que sa nation ne le vénère pas. (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par un manuscrit.)

Jérémie 8:7. Dieu : « Oui , la *cigogne* dans le ciel connaît ses temps fixés ; la tourterelle, l'hirondelle et la grue observent le temps de leur venue ; mais mon peuple ne connaît pas les ordonnances de l'Éternel. » Si ces animaux sont suffisamment intelligents pour connaître certains faits qui les concernent, alors le peuple de Dieu l'est (*ou devrait l'être)* **aussi** . (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par un manuscrit.)

Jérémie 12:5 . Dieu : (a) « Si *tu* as couru avec les fantassins et *qu'ils* t'ont fatigué, comment pourras-tu lutter contre les chevaux sans te fatiguer ? » (b) « Et si, *au* pays de la paix, tu te sens à peine en sécurité, comment le pourras-tu dans le désert du Jourdain ? » {2 occurrences, les deux **-p } Si** *tu n'es pas assez fort pour affronter les défis les plus faciles, tu ne l'es pas non plus pour affronter les plus difficiles. (Trouvé* initialement par EbJ.)

---

[160] J'ai fait l'amalgame à tort dans le contexte de l'AFL, tout comme Jacobs. Il s'agit de deux cas distincts, et non d'un seul.

Jérémie 25:29 . Dieu : *«* Car *voici* , je commence à faire venir le malheur sur la ville où mon nom est invoqué, et vous [qui êtes moins vertueux] resteriez impunis ? » Si ceux qui invoquent mon nom ne sont pas assez purs pour échapper à ma colère, alors vous, les moins vertueux *, ne l'êtes pas non plus. (* **Découvert** initialement par SYA.)

Jérémie 45:4-5 . Dieu : « Voici , ce que j'ai bâti *,* je le détruirai, et ce que j'ai planté, je l'arracherai ; et cela dans tout le pays. Et toi, *qui* es si peu estimé, tu recherches de grandes choses pour toi-même ? » **Si** les choses pour lesquelles j'ai œuvré ne sont pas assez précieuses à mes yeux pour échapper à la destruction, alors les choses pour lesquelles vous œuvrez ne sont pas assez précieuses à mes yeux pour échapper à la destruction. (Découvert initialement par SYA.)

Jérémie 49:12 . *Dieu* : « Voici , ceux à qui il n'était pas destiné de boire à la coupe boiront assurément ; et *es* -tu, toi qui es le plus coupable, qui resteras totalement impuni ? » Si des personnes qui ne sont pas répréhensibles sont suffisamment impliquées pour être punies, alors des personnes répréhensibles sont suffisamment impliquées pour être punies. (**Découvert** initialement par SYA.)

Ézéchiel 3:4-7. Dieu à Ézéchiel : **«** Fils de l'homme, va vers la maison d'Israël et parle-leur avec mes paroles. Car *tu* n'as pas été envoyé vers un peuple au langage incompréhensible et à la langue lente, mais vers la maison d'Israël ; non vers plusieurs peuples au langage incompréhensible et à la langue lente, dont tu ne comprendrais pas les paroles. Si je *t'avais* envoyé vers eux, ils t'auraient écouté. Mais la maison d'Israël ne veut pas t'écouter, car elle ne veut pas m'écouter ; car toute la maison d'Israël a le front dur et le cœur endurci. » Si des peuples moins intelligents étaient assez intelligents pour écouter les paroles que je leur transmets par ton intermédiaire, alors la maison d'Israël l'est (c'est- *à - dire devrait* **l'** être) suffisamment pour écouter mes paroles. (NOUVEAU – Découvert pour la première fois par un manuscrit.)

Ézéchiel 14:13-21 . Dieu : « Fils de l'homme, lorsque (*ki*) un pays pèche contre Moi en commettant une grave transgression, et que J'étends Ma main sur lui… et que J'y envoie la famine… [Ou] si Je fais passer des bêtes féroces à travers le pays… Ou si J'amène l'épée sur ce pays… Ou si J'y envoie la peste… même si Noé, Daniel et Job s'y trouvaient, je le jure, dit le Seigneur Dieu, ils ne sauveront ni fils ni fille ; ils ne sauveront que leurs âmes par leur justice… À plus forte raison (*af ki*) lorsque J'enverrai Mes quatre terribles fléaux contre Jérusalem, l'épée, la famine, les bêtes féroces et la peste, pour en exterminer hommes et bêtes. » Si de tels hommes saints n'ont pas suffisamment de crédit spirituel pour empêcher l'exécution de chacun des quatre décrets négatifs (peines pour les péchés commis) **pris** séparément, alors ils n'en ont pas assez pour empêcher les quatre simultanément. (Découvert initialement par R/AS.)

Ézéchiel 15:5 . Dieu : « Voici *:* quand elle [la vigne] était entière, elle n'était bonne à rien ; à plus forte raison quand elle était sèche . *» Si* le feu l'a dévoré et *qu'il* est brûlé, sera-t-il **encore** *bon* à quelque travail ? Si, lorsqu'il était entier, le vigne n'était pas en assez bon état pour être utile, alors, maintenant qu'il est endommagé, il n'est pas en assez bon état pour être utile. (Découvert par GR.)

Ézéchiel 33:24 . Dieu : « Ceux qui habitent ces lieux déserts du pays d'Israël disent : Abraham était seul, et il a hérité du pays ; mais nous sommes nombreux ; le pays nous est donné en héritage. » Si un seul homme est assez important pour hériter du pays, alors plusieurs hommes le sont **aussi . (Bien que Dieu rapporte cet argument, il** *n'en* est pas l'auteur. Il est peu crédible et est justement réfuté aux versets 25 et 26 : ce n'est pas le nombre, mais la valeur morale qui rend possible l'héritage du pays.) (Découvert par R.)

Jonas 4:10-11 . Dieu : « Tu as eu pitié de la calebasse, pour laquelle tu n'as pas travaillé, que tu n'as pas fait pousser, qui a poussé en une nuit et a péri en une nuit ; et (*va*) n'aurais-je pas pitié de

Ninive, la grande ville, où se trouvent plus de soixante-quatre mille personnes qui ne savent pas distinguer leur droite de leur gauche, et aussi beaucoup de bétail ? » { **+s** } Si une simple calebasse, etc., peut être suffisamment appréciée pour être protégée (comme par Jonas), alors une grande ville, etc., peut être suffisamment appréciée pour être protégée (par Dieu). (Premièrement trouvé par un manuscrit.)

Psaume 25:8-9 . « L'Éternel est bon et droit ; c'est pourquoi il enseigne aux pécheurs le droit chemin. Il conduit les humbles dans la justice, et il leur enseigne sa voie. » { + **p** } La lecture proposée a fortiori semble être : Si Dieu est assez bon et droit pour enseigner aux pécheurs le droit chemin, alors il est assez bon et droit pour guider les humbles dans la justice et leur enseigner sa voie. (NOUVEAU – Découvert initialement par ZHK.)

Psaume 78:20 . Asaph : « Voici (*hen*) : Il a frappé un rocher, et (*ve*) les eaux ont coulé et (*u*) des torrents ont jailli. Dans ce cas (*gam*) : Il peut donner du pain ; y a-t-il le moindre doute (*im*) : Qu'Il préparera de la viande pour son peuple ? » { **+p** } Si Dieu est assez puissant pour faire jaillir l'eau d'un rocher [161], alors Il est assez puissant pour nourrir Son peuple de pain et de viande. (Découvert initialement par ZHK.)

Psaume 94:9-10 . Moïse : « Celui qui a implanté l'oreille, n'entend - *il pas* ? » « S'il a formé l'œil, ne voit -*il pas* ? » « Celui qui châtie les nations, ne reprend [- *il pas* l'individu] ? » (3 occurrences, toutes les 3 **avec un complément d'objet direct). Si** *Dieu* est assez puissant pour implanter l'oreille et former l'œil, alors il est assez puissant pour entendre et voir. Si Dieu est assez puissant pour châtier les nations, alors il est assez puissant pour reprendre les individus. (Découvert par AS.)

Proverbes 11:31 . Salomon : « Voici (*hen*) : le juste sera récompensé sur la terre ; combien plus (*af ki*) le méchant et le pécheur [seront récompensés sur la terre] ! » { **+s** } Si le juste est suffisamment imparfait pour être récompensé sur la terre, alors le méchant et le pécheur le sont aussi. (Découvert initialement par GR.)

Proverbes 15:11 . *Salomon : « Le séjour* **des** morts et la destruction sont devant l'Éternel ; combien plus le cœur des hommes est-il devant lui ? » Si Dieu est assez puissant pour sonder le séjour des morts et la destruction, alors il est assez puissant pour sonder le cœur des hommes. (Découvert par R.)

Proverbes 17:7. « Les paroles arrogantes ne sied pas à un rustre ; à plus forte *raison* aux lèvres menteuses d'un prince. » Si les paroles blessantes sont indignes d'un rustre, elles le sont tout autant d'un prince. (**NOUVEAU** – Découvert initialement par R.)

19 :7 . Salomon : « Tous les frères du pauvre le haïssent, à plus forte *raison* ses amis s'éloignent-ils de lui ! » Si le pauvre est suffisamment détesté pour que ses frères l'évitent, il est alors suffisamment détesté pour que ses amis l'évitent. (Trouvé initialement par R.)

Proverbes 19:10 . Salomon : « Il n'est pas convenable pour un insensé de posséder le luxe ; combien moins (*af ki*) : qu'un serviteur règne sur des princes [serait convenable]. » { **+s** } Si le fait qu'un insensé possède le luxe est déjà inconvenant, alors le fait qu'un serviteur règne sur des princes l'est tout autant. (Trouvé initialement par R.)

---

[161] Le sujet du passage où il frappe un rocher pourrait être Moïse, mais la cause de l'eau qui en jaillit ne peut être que Dieu. De même, c'est Dieu qui fournit le pain et la viande. Cela ressort clairement du récit de la Torah (Exode 17:6, 16:12).

Proverbes 21:27 . Salomon : « Le sacrifice du méchant est une abomination ; combien plus encore *celui* offert avec de mauvaises intentions ? » Si le sacrifice d'un méchant, même offert avec de bonnes intentions, est suffisamment abominable pour être rejeté, alors le sacrifice d'un méchant, offert avec de mauvaises intentions, l'est tout autant. (Trouvé initialement par R. **)**

Job 4:18-19 . Éliphaz de Téman : « Voici (*hen*) : Il ne se fie pas à ses serviteurs, et (*u*) il accuse ses anges de folie ; combien plus (*af*) : ceux qui habitent des maisons d'argile, dont le fondement est dans la poussière [se méfie-t-il et les accuse-t-il de folie] ? » { **+p** } Si Dieu est assez perspicace pour juger ses serviteurs/anges comme indignes de confiance et insensés, alors il est assez perspicace pour juger les simples êtres humains comme indignes de confiance et insensés. (Trouvé initialement par SYA.)

Job 9:13-14 . Job : « Dieu ne retirera pas sa colère ; les alliés de Rahab se sont prosternés devant lui. À plus forte raison **serai -** je indigne de lui répondre et de choisir mes arguments contre lui ! » Si les alliés de Rahab n'étaient pas dignes de discuter avec Dieu, Job ne l'est pas non plus. (Trouvé initialement par R.)

Job 15:15-16 . Éliphaz de Téman : « Voici (*hen*) : Il ne se fie pas à ses saints ; et (*ve*) les cieux ne sont pas purs à ses yeux. À plus forte raison (*af ki*) : l'homme abominable et impur, qui boit l'iniquité comme de l'eau [lui fait-il confiance ou le considère-t-il pur] ! » { **+p** } Si Dieu est assez exigeant pour juger ses saints comme indignes de confiance et les cieux comme impurs, alors Il est assez exigeant pour juger les simples êtres humains comme indignes de confiance et impurs. (Trouvé initialement par R.)

Job 25:5-6 . Bildad le Shuhite : « Voici (*hen*) : même la lune n'a pas d'éclat, et (*ve*) les étoiles ne sont pas pures à Ses yeux ; combien moins (*af ki*) : l'homme, qui est un ver, [est brillant et pur à Ses yeux] ? » { **+p** } Si Dieu est assez perfectionniste pour juger la lune comme obscure et les étoiles comme impures, alors Il est assez perfectionniste pour juger les simples êtres humains comme obscurs et impurs. (Trouvé initialement par SYA.)

Job 35:13-14. Élihu : « En vérité, *Dieu* n'écoute pas les vanités, et le Tout-Puissant n'y prête aucune attention. Même si tu dis que tu ne peux pas Le voir, la cause est devant Lui ; attends **-Le donc. » Si Dieu ignore un temps les vaniteux, Il ignorera aussi longtemps (** *voire plus*) les sceptiques. (NOUVEAU – Découvert initialement par R.)

Esther 9:12 . Assuérus dit : « À Suse, la capitale, les Juifs ont tué et exterminé cinq cents hommes et les dix fils d'Haman ; dans le reste des provinces du roi, qu'ont- *ils fait ? [c'est* **-à-** dire certainement beaucoup plus !] » Si les Juifs de Suse ont trouvé et tué jusqu'à 500 antisémites, alors les Juifs des provinces en ont trouvé et tué bien plus de 500. (Il s'agit sans doute d'une intention a fortiori, à mon avis ; mais j'ai conservé ce cas car il est traditionnellement admis.) (Trouvé initialement par EbJ.)

Daniel 2:9 . Nabuchodonosor : « Ainsi (*lahen*) : raconte-moi le rêve, et (*ve*) : je saurai que tu peux m'en donner l'interprétation [car il est plus difficile de le raconter que de l'interpréter]. » { **+p** } Si Daniel est assez puissant pour raconter le rêve, alors il est assez puissant pour l'interpréter. (Trouvé initialement par R.)

Néhémie 13:26-27 . Néhémie : « Salomon, roi d'Israël, n'a-t-il pas péché par ces choses ? Pourtant, parmi de nombreuses nations, il n'y avait point de roi semblable à lui ; il était aimé de son Dieu, et Dieu l'avait établi roi sur tout Israël. Néanmoins, même *lui* , les femmes étrangères, l'ont entraîné dans le péché. Devons-nous donc *vous* écouter et commettre tout ce grand mal, en étant infidèles à notre Dieu en épousant des femmes étrangères ? » Si le roi Salomon, qui n'était pas très

faible, a été assez faible pour être entraîné au péché par des femmes étrangères , alors nous, qui sommes beaucoup plus faibles, sommes assez faibles pour être entraînés au péché par des femmes étrangères. (**Trouvé** initialement par R.)

2 Chroniques 6:18 . Salomon : « Mais Dieu habitera-t-il vraiment avec les hommes sur la terre ? Voici , les cieux et les cieux des cieux ne peuvent te contenir ; combien moins cette maison que j'ai bâtie ! » **Si les cieux ne sont pas assez grands pour contenir Dieu, alors une maison terrestre ne l'est pas non plus. (** *Découvert* initialement par ZHK.) Ce récit est identique à celui de 1 Rois 8:27.

2 Chroniques 32:15 . Sennachérib, roi d'Assyrie (par l'intermédiaire de ses messagers), déclare : « Car (*ki*) aucun dieu d'aucune nation ni d'aucun royaume n'a pu délivrer son peuple de ma main, ni de la main de mes pères ; de même (*af ki*) votre Dieu [que l'orateur considère comme semblable aux autres dieux] ne pourra pas vous délivrer de ma main. » { **-s** } Si les dieux des autres nations n'étaient pas assez puissants pour délivrer leurs peuples respectifs, alors le Dieu de Juda n'est pas assez puissant pour délivrer le sien. (Ceci assimile, à tort, Dieu à des non-dieux, mais c'est ainsi que le roi assyrien raisonne.) (Découvert pour la première fois par AS.)

4. MISHNA et 2 TALMUDS

Mishna (rédigée et close vers 200 de notre ère par Rabbi Juda HaNasi, abrégé M) fasse mention de certains arguments bibliques a fortiori – mais jusqu'à présent, je ne me suis pas penché sur la question (et à ma connaissance, personne d'autre ne l'a fait).

J'ai publié il y a dix ans [162]une liste de 46 arguments a fortiori dans la Mishna, basée en grande partie sur les travaux du professeur Alexander Samely, avec quelques modifications mineures de ma part. En consultant cette liste aujourd'hui, je ne trouve aucun passage pertinent pour la présente recherche, c'est-à-dire aucun qui mentionne un argument a fortiori biblique. Les arguments listés sont certes des arguments a fortiori, mais ils ne sont pas bibliques ; ils sont tous mishnaïques. Il est toutefois possible que la Mishna fasse référence ailleurs à certains versets bibliques comme ayant une portée a fortiori. Si tel est le cas, il nous faudra les trouver et les placer en tête de notre liste chronologique.

Concernant l'époque mishnaïque, il convient de mentionner Tanna **Rabbi Eliezer ben Rabbi José HaGelili** [163](EbJ), du IIe siècle de notre ère. Dans une *baraita* sur les 32 règles herméneutiques d'interprétation biblique, il distingue les arguments *qal vachomer explicites (meforash*) et implicites (*satum*) (règles 5 et 6). Il donne deux exemples bibliques pour chaque type : [164]**Jérémie 12,5 et Esther 9,12** pour les arguments explicites , et Psaumes 15,4-5 pour les implicites. Les deux cas explicites apparaissent bien plus tard dans la liste des dix cas de la *Genèse Rabbah* (voir ci-dessous), et les cas implicites sont commentés plus tard encore par Rachi (voir ci-dessous).

---

[162] Voir AFL, annexe 2 (voir aussi chapitre 23).

[163] HaGelili signifie le Galiléen.

[164] J'ai obtenu cette information de L. Jacobs, qui attire l'attention sur la mention de ces arguments bibliques a fortiori dans la *baraita susmentionnée* , dans son essai « L'argument Qal Va-Homer dans l'Ancien Testament » (dans son ouvrage * *La pensée rabbinique dans le Talmud* , p. 111). Il convient toutefois de noter que les exemples cités pourraient ne pas figurer dans la baraita* originale , mais plutôt dans un commentaire ultérieur. Voir : https://jewishencyclopedia.com/articles/2500-baraita-of-the-thirty-two-rules. En hébreu, les règles herméneutiques sont appelées *midot* .

Il est à noter que l'un des deux exemples d'argument « explicite » a fortiori donnés ici est Esther 9:12, qui est sans doute plus vraisemblablement « implicite ». Dans ce cas, le terme *meh* (quoi) est interprété comme signifiant « combien de plus », bien que la lecture la plus simple soit qu'il s'agit simplement d'un point d'interrogation (c'est-à -dire, *combien d'* antisémites supplémentaires ont été tués ?), sans préjuger que la réponse soit plus ou moins (ont été tués). Le fait qu'une autre lecture du texte soit possible suffit, à mon avis, à le classer comme implicite plutôt qu'explicite *qal vachomer* . Néanmoins, j'ai maintenu ce cas dans la liste des cas explicites car il est très largement accepté comme tel dans la tradition rabbinique.

Vient ensuite, chronologiquement parlant, le Midrash *Genesis Rabbah* (abrégé GR). Il fut probablement initié par l'Amora Rabbi Oshaya ben Hama, qui vécut au IIIe siècle de notre ère, incluant des textes tannaïtiques et des écrits de cet auteur, puis enrichi au fil du temps par les contributions d'autres éditeurs et auteurs, jusqu'à sa fermeture effective vers 300-500 de notre ère [165].

En ce qui concerne les deux Talmuds, je n'ai connaissance à ce jour que d'un ou deux arguments bibliques a fortiori mentionnés dans chacun de ces documents. Des recherches supplémentaires sont bien sûr nécessaires pour dresser des listes exhaustives de ces mentions dans ces deux textes (et, de fait, dans d'autres textes de cette époque).

Le **Talmud de Jérusalem** (hébreu : Talmud *Yerushalmi* , abrégé JT), dans le traité *Sanhédrin* 10:1 (27d), mentionne [166]le *qal vachomer* de **Genèse 4:24** . En y allant, je vois qu'il est dit : « Un argument *de minore ad majus* : Car Caïn serait vengé sept fois, etc. [167]»

Le **Talmud de Babylone** (hébreu : Talmud *Bavli* , abrégé BT). Nous avons recensé à ce jour deux cas. Dans le traité *Sanhédrin* 108a du BT, un *qal vachomer* est identifié dans **Genèse 6:9** . Le passage pertinent est le suivant[168] :

> « Voici la descendance de Noé : Noé était un homme juste et irréprochable parmi ses contemporains. Rabbi Johanan a dit : Parmi ses contemporains, mais pas parmi les autres [169]. Resh Lakish a soutenu : [Même] parmi ses contemporains, à plus forte raison parmi les autres [170]. »[171]

J'analyse a fortiori cet argument plus loin dans le présent essai, dans la section (chapitre 6) consacrée à Rachi [172]. J'y considère qu'il est implicite, et non explicite.

---

165 https://jewishencyclopedia.com/articles/3056-bereshit-rabbah.

166 Louis Jacobs le souligne dans la note 3 de son essai.

167 https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Sanhedrin.10.1.10?lang=bi **&** with=all **&** lang2=en.

168 Textes anglais basés sur l'édition Soncino du Talmud, disponibles en ligne sur Halakhah.com.

169 Note de bas de page dans l'édition Soncino : « Ainsi, Noé : par comparaison avec le reste de sa génération, qui était exceptionnellement méchant, il se distinguait comme un juste… » homme ; dans d'autres générations, il n'aurait pas été supérieur à la moyenne des gens.

170 Note de bas de page dans l'édition Soncino : « Ainsi, si Noé était juste même lorsque tout son environnement était mauvais, combien plus l'était-il s'il avait vécu parmi des hommes justes ! »

171 Le passage se poursuit : « Rabbin Hanina dit : Pour illustrer le point de vue de Rabbin Johanan, à quoi peut-on comparer cela ? À un tonneau de vin placé dans une cave d'acide : à cet endroit, son odeur est agréable [par comparaison avec l'acide] ; ailleurs, son odeur ne sera pas agréable. Rabbin Oshaia dit : Pour illustrer le point de vue de Resh Lakish, à quoi peut-on comparer cela ? À une fiole d'huile de nard posée au milieu des ordures : si elle est agréable à cet endroit, combien plus au milieu des épices ! »

172 Nous avons découvert ce cas grâce à Rachi, et le commentaire de Rachi grâce à Hirschensohn. La traduction anglaise du commentaire de Rachi sur Chabad.org cite également San. 108a, Gen. Rabbah 30:9 et Tan. Noach 5.

Le traité *Baba Qama* 25a mentionne le *qal vachomer* de **Nombres 12:14** , en lien avec la Mishna *Baba Qama* 2:5, qui introduit le concept et le principe de *dayo* (suffisance) pour les inférences rabbiniques a fortiori. Le traité Baba Qama commente cette Mishna comme suit, en citant le passage de la Torah susmentionné :

> « Rabbi Tarfon ignore-t-il vraiment le principe de *dayo ? Le dayo* n'est-il pas d'origine biblique ? Comme l'enseigne l'enseignement : comment fonctionne la règle du *qal vachomer* ? Et l'Éternel dit à Moïse : « Si son père lui avait seulement craché au visage, n'aurait-elle pas eu honte pendant sept jours ? » À plus forte raison, en cas de réprimande divine, devrait-elle avoir honte pendant quatorze jours ! Pourtant, le nombre de jours demeure sept, car il suffit que la loi concernant la chose déduite soit équivalente à celle dont elle est tirée ! »

La Guemara s'étend longuement sur ce sujet. J'ai analysé son discours en détail et de manière très critique dans mon ouvrage **A Fortiori Logic** (AFL, chapitres 7 et 8), et il est inutile de me répéter ici. En bref, ce commentaire présuppose fallacieusement (contrairement à la théorie logique et à la pratique courante dans le reste du Talmud) que *tout* argument *a fortiori* est une progression formelle ; de plus, il ne se réfère ainsi qu'à l'un des deux arguments formulés par Rabbi Tarfon dans la Mishna susmentionnée (ignorant superbement le second, qui n'est assurément pas proportionnel). De toute évidence, la Guemara tente ici de fonder le ***dayo*** *de la Mishna* sur le passage biblique en question ; or, cela est logiquement impossible car le principe *du* ***dayo*** concerne l'inférence d'une loi divine (la Torah) à une loi rabbinique (humaine), tandis que le récit des Nombres est entièrement divin.

Pour répéter, il se peut qu'il y ait d'autres mentions d'arguments bibliques a fortiori dans ces deux documents massifs, mais nous ne les avons pas encore recherchés systématiquement.

Genèse 4:24 et Nombres 12:14, présents respectivement dans le Talmud de Jérusalem (JT) et le Talmud de Jérusalem (BT), figurent également dans le Talmud de Guérison (GR), bien que seul le second soit inclus dans la liste des dix. Gabay pense que la liste du GR est probablement antérieure, auquel cas elle aurait pu influencer les Talmuds. Cependant, étant donné que les Talmuds furent achevés (selon les historiens) respectivement vers 350-400 et vers 500 de notre ère, mais que leur élaboration s'est étalée sur plusieurs siècles (la Mishna étant achevée en 200 de notre ère), il est possible que certaines parties soient antérieures au GR, ou qu'elles aient coexisté avec lui. Dans ce cas, les auteurs du GR ont peut-être bénéficié d'un accès privilégié aux premières versions des Talmuds, ou en ont entendu parler oralement. Il est même possible que certains auteurs du GR aient participé à la rédaction du JT et du BT. Il nous est donc très difficile d'établir l'ordre chronologique de ces documents. En conséquence, je considère GR comme le document antérieur, mais je considère également les résultats de JT et BT comme ayant été obtenus indépendamment de celui-ci.

Il devrait nous être relativement aisé de trouver des exemples d'argument a fortiori biblique dans la Mishna et les deux Talmuds s'il existe *un index* contenant ces informations. Dans ce cas, nous pourrions commencer par vérifier immédiatement, pour chacun des 72 versets bibliques déjà connus, s'il est indexé dans l'un de ces trois documents. Nous examinerions ensuite le passage mishnaïque ou talmudique concerné et verrions s'il mentionne explicitement, ou même fait simplement allusion, au caractère a fortiori du verset biblique indexé. Après cela, nous pourrions approfondir la question en vérifiant minutieusement chaque autre entrée d'index (il peut y en avoir des centaines) à la recherche d'autres exemples d' *argument a fortiori biblique* qui nous seraient encore inconnus.

5. GENÈSE RABBAH et après

Dans le Midrash *Genèse Rabbah* (hébreu *Bereshith) Rabbah* , « Exégèses majeures de la Genèse » (abrégé GR) [173], datant d'environ 300-500 apr. J.-C. , est cité par Rabbi Ismaël (IIe siècle apr. J.-C.) (GR 92:7) comme affirmant que **Genèse 44:8** est « l'un des dix arguments *qal vachomer* donnés dans la Torah » (le terme « Torah » étant ici compris comme « Tanakh », comme on le verra plus loin). Neuf autres occurrences sont ensuite énumérées dans le texte reçu : **Exode 6:12, Nombres 12:14, Deutéronome 31:27, 1 Samuel 23:3, Jérémie 12:5 (2 occurrences), Ézéchiel 15:5, Proverbes 11:31 et Esther 9:12** . Il s'agit de l'affirmation la plus ancienne connue concernant le nombre d'arguments a fortiori dans la Bible hébraïque. Nous pouvons et allons supposer que tous les commentateurs ultérieurs de l'argument biblique a fortiori étaient au courant de cette liste (même si certains étaient partiellement en désaccord avec elle).

J'ai analysé ces dix cas classiques de *qal vachomer* et démontré leur statut a fortiori dans mes travaux précédents sur ce sujet[174] ; ils sont, de plus, énumérés et brièvement expliqués au chapitre 3 du présent essai. Je n'entrerai pas dans le détail concernant ces cas, ni d'ailleurs d'autres cas mentionnés dans le présent article, si je les ai déjà suffisamment traités dans mes travaux antérieurs ; le but du présent essai est d'aborder des cas « nouveaux » (c'est-à-dire des cas qui n'ont été portés à mon attention que dans le cadre de cette étude).

Cette liste de dix cas est remise en question par certains commentateurs, comme nous le verrons plus loin. Tout d'abord, certains contestent l'ancienneté égale des neuf cas supplémentaires (outre le premier mentionné, Genèse 44:8), suggérant qu'ils pourraient avoir été ajoutés ultérieurement, soit comme une modification éditoriale, soit comme une glose postérieure [175], puisque Rabbi Ishmaël n'est pas explicitement identifié comme leur auteur. De plus, de nombreux commentateurs ont constaté qu'il existe en réalité plus de dix occurrences de *qal vachomer* dans le Tanakh ; et certains ont cherché à expliquer ce fait surprenant, mais indéniable.

Il est important de noter que Rabbi Ishmael est cité affirmant *sans nuance* qu'il existe dix (précisément dix) occurrences de *qal vachomer* dans le Tanakh. Il ne suggère pas que les dix occurrences auxquelles il fait référence (quelle que soit la série qui lui est attribuée) soient, d'une manière ou d'une autre, les plus significatives ou les plus instructives ; il n'implique pas par là qu'il ait connaissance d'autres occurrences, qu'elles soient peu nombreuses ou beaucoup plus nombreuses. Assurément, si lui (ou celui qui a écrit ce passage du GR en son nom) avait eu connaissance d'autres occurrences, il l'aurait naturellement mentionné, en précisant leur nombre, en les énumérant, ou en expliquant (même brièvement) pourquoi il ne l'a pas fait. C'est pourquoi toute tentative d'affirmer que le nombre dix était un choix sélectif et que Rabbi Ishmael (ou qui que ce soit d'autre) connaissait en réalité toutes les autres occurrences relève d'une projection anachronique d'informations hypothétiques dans le texte donné – autrement dit, d'une fiction, et non d'une recherche sérieuse.

---

[173] https://en.wikipedia.org/wiki/Genesis_Rabbah. L'auteur (ou peut-être l'initiateur) traditionnellement attribué à cet ouvrage est Rabbi Oshaya ben Hama. Le texte hébreu est disponible en téléchargement à l'adresse suivante : https://hebrewbooks.org/14385.

[174] Notamment dans les chapitres 5 et 6 de JL, et dans AFL, annexe 1. Voir aussi mon essai « Les 46 arguments *Qal vachomer* dans le Tanakh » (qui a été tiré d'AFL en 2023).

[175] Voir l'essai de Jacobs cité précédemment ; dans la note 2, il fait référence à une longue note de Theodor-Albeck suggérant que la liste donnée est une glose.

Il est donc clair que le nombre dix était initialement conçu comme exhaustif ; de plus, il était apparemment considéré comme exact durant toute l'Antiquité et jusqu'au Moyen Âge. Comme nous le verrons, Rachi, dans son commentaire du Tanakh, mentionne également le nombre dix, tout en attirant explicitement l'attention sur d'autres cas. De toute évidence, les rabbins étaient très attachés au nombre rond de dix dès le départ et très réticents à s'en écarter [176].

Or, deux autres arguments a fortiori sont mentionnés dans la GR, à savoir **Genèse 4:24** et Genèse 17:20-21 [177]. Ainsi, la GR mentionne apparemment 12 cas au total. En supposant qu'un seul auteur soit responsable de l'ensemble de l'ouvrage, cela contredit l'affirmation de la GR 92:7 selon laquelle elle ne recense que dix arguments a fortiori. Admettant que ces deux cas ne figuraient pas dans la liste originale de dix, on peut légitimement se demander pourquoi ils en ont été exclus. Il semble que, bien que Genèse 4:24 soit techniquement un cas valide et explicite, le fait que l'argument soit énoncé par un personnage peu recommandable (à savoir Lemekh) et qu'il puisse s'agir d'une tentative de justifier un acte maléfique (à savoir, un meurtre) l'ait disqualifié pour des raisons éthiques (du point de vue rabbinique) et l'ait exclu de la liste [178]. Quant à Genèse 17:20-21, son exclusion, à quelque étape que ce soit, était probablement due à la reconnaissance de son caractère implicite plutôt qu'explicite.

Il convient donc de se concentrer sur Genèse 4:24 et de se poser la question qui s'impose : pourquoi ce passage n'a-t-il pas été inclus dans la liste classique des dix cas ? Plusieurs réponses sont envisageables. La Revue de la Bible (GB) pourrait être une compilation de documents divers, d'auteurs identiques ou différents ; et le ou les éditeurs qui les ont rassemblés n'ont peut-être pas remarqué l'incohérence, ou n'ont peut-être pas souhaité modifier le texte fusionné, même si cette abstinence impliquait le maintien d'une incohérence. Il est même possible qu'un seul auteur ait d'abord trouvé et répertorié les dix cas, puis découvert plus tard le onzième, mais ait hésité à réécrire la liste. (N'oublions pas qu'à cette époque, les auteurs ne disposaient pas de traitements de texte comme aujourd'hui !) L'auteur a peut-être connu le cas de Genèse 4:24 avant d'établir sa liste des dix cas, mais l'a ensuite omis par inadvertance lors de sa rédaction ; ou peut-être l'a-t-il volontairement exclu, afin d'obtenir une liste de dix cas exactement (un nombre rond et pratique). D'autres explications encore peuvent être avancées.

Genèse 4:24 dit : « Si *Caïn* sera vengé sept fois, *Lémek* sera vengé soixante-dix fois sept fois. » Lémek affirme apparemment qu'un meurtrier intentionnel est plus odieux qu'un meurtrier involontaire (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si un meurtrier intentionnel n'est pas suffisamment odieux pour être puni immédiatement, un meurtrier involontaire restera impuni bien plus longtemps. Il s'agit d' *un argument en crescendo à sujet négatif* (**-s&**) ; et il est assez explicite (on ne pourrait guère l'interpréter autrement).

Genèse 17:20-21 dit : « Quant à Ismaël, je t'ai entendu ; voici , je l'ai béni, je le rendrai fécond et je le multiplierai à l'infini ; il engendrera douze princes, et je ferai de lui une grande nation. Mais

---

[176] Ils auraient tout aussi bien pu se concentrer sur sept cas ou treize cas, ou n'importe quel autre nombre populaire parmi eux ; et nous aurions posé les mêmes questions !

[177] Ces informations proviennent des travaux de Jacobs. Voir les notes de bas de page 3 et 4 de son essai.

[178] Allen Wiseman (dans sa thèse de doctorat de 2010, *« A Contemporary Examination of the A Fortiori Argument Involving Jewish Traditions »,* p. 174-176) suggère que ce cas relève de la catégorie rabbinique des « *qal vachomer » (arguments « mauvais »*). Il n'énumère pas d'autres exemples de cette catégorie, mais il est aisé d'en citer ; par exemple, 2 Chroniques 32:15. Il va sans dire que, même si un argument a fortiori est « mauvais » en ce sens, il conserve sa validité logique. Aussi déplaisant ou invraisemblable que soit son contenu, c'est la forme qui importe, et non le fond.

j'établirai mon alliance avec Isaac, que Sara te donnera à cette même époque l'année prochaine. »

Gabay note, concernant ces versets, la nécessité de voir Rachi au nom du Midrash Rabbah (GR 47:5), et Maharzu sur le Midrash « que la raison pour laquelle une KV est évidente est qu'il y a une répétition ici de ce qui a déjà été dit au v19 », qui se lit comme suit : « Et Dieu dit : 'En vérité (*aval*), ta femme Sarah te donnera un fils, et tu l'appelleras Isaac, et j'établirai mon alliance avec lui comme une alliance éternelle pour sa descendance après lui.'

Rachi mentionne le passage du Midrash Rabbah (47:5) avec la lecture *qal vachomer* pour le verset 21 dans son commentaire du verset 19 :

> « "Et mon alliance". Pourquoi est-il écrit cela ? N'est-il pas déjà écrit (verset 9) : "Vous garderez mon alliance, vous et votre descendance, etc." » Mais comme il a dit (verset 7) : « J'établirai, etc. », on pourrait penser que les fils d'Ismaël et les fils de Kétura sont inclus dans l'établissement [de l'alliance]. C'est pourquoi l'Écriture déclare : « J'établirai mon alliance avec lui », et non avec d'autres. Or, pourquoi dit-il [de nouveau au verset 21] : « Mais j'établirai mon alliance avec Isaac » ? » Cela nous enseigne qu'il était saint dès sa naissance. Une autre explication [de la répétition du verset 19] : Rabbi Abba a dit : L'Écriture tire ici une conclusion a fortiori (*qal vachomer*) concernant le fils de la maîtresse à partir de [ce qui est écrit concernant] le fils de la servante. Il est écrit ici : « Voici, je l'ai béni, je le rendrai fécond et je le multiplierai. » Ceci se réfère à Ismaël. À plus forte raison (*qal vachomer*) : « Mais j'établirai mon alliance avec Isaac ! » (*Genèse Rabba* 47:5).

L'argument a fortiori proposé dans GR est le suivant : si Ismaël, fils de la servante, est béni de fécondité et de multiplication (prémisse mineure), alors Isaac, fils de sa maîtresse, est également béni, et de plus par *Mon* alliance (conclusion). La prémisse majeure implicite est ici : Isaac (P), fils de Sarah, est plus digne (R) qu'Ismaël (Q), fils d'Agar ; et la prémisse implicite de proportionnalité est que plus on est digne, plus on est béni (S). Ainsi, la forme de l'argument est positive sujetl a crescendo (**+s&**).

L'interprétation a fortiori vise, premièrement, à démontrer qu'Isaac, tout comme Ismaël (au verset 20), est béni et aura une descendance ; deuxièmement, à démontrer qu'Isaac est béni (au verset 21) davantage qu'Ismaël. Or, il est manifestement inutile d'en déduire qu'Isaac aura une descendance, puisque le verset 19 nous informe déjà *explicitement* qu'il aura une « semence après lui » qui sera également soumise à l'alliance « éternelle ». L'intensification de cette conclusion initiale en une conclusion a crescendo est également superflue, puisqu'Isaac est déjà *explicitement* béni par l'alliance de Dieu aux versets 19 et 21, contrairement à Ismaël (qui n'est mentionné ni dans ces deux versets ni ailleurs à ce sujet).

Il n'est donc pas nécessaire de formuler les inférences proposées, car elles sont déjà présentes dans le texte. Par conséquent, contrairement au commentaire susmentionné de Maharzu (c'est-à-dire Einhorn), le verset 19 ne rend pas l' interprétation *qal vachomer* « évidente », mais *redondante* ! Ce qui n'est pas nécessaire à la compréhension d'un texte est un ornement inutile. Pourquoi alors la bénédiction d'Isaac avec l'alliance est-elle mentionnée deux fois ici ? Nous pouvons nous référer au Midrash pour répondre à cette question. Selon lui, le verset 19 sert à exclure Ismaël et les fils de Kétura de cette alliance (par une lecture *davka*) : « Et j'établirai Mon alliance avec lui, et non avec les autres » ; et le verset 21 sert à expliquer pourquoi la bénédiction est prononcée avant la naissance d'Isaac, à savoir : « il était saint dès le sein maternel ».

L'existence d'interprétations alternatives faisant autorité à la lecture a fortiori de Rabbi Abba confirme mon argumentation selon laquelle cette lecture est implicite (*satum*) plutôt qu'explicite (*meforash*). Il est à noter que l'auteur de la liste des dix arguments *qal vachomer du Tanakh (GR 92:7) considérait également le qal vachomer* de Genèse 17:20-21 proposé dans GR 47:5 comme implicite, puisqu'il ne l'a pas inclus dans sa liste. Notons également que *les Avot de-Rabbi Nathan* n'incluent pas Genèse 17:20-21 dans leur liste des cinq *qal vachomer* de la Torah, bien que ce cas soit mentionné dans le document antérieur (c'est-à-dire dans GR). Ces omissions montrent que je ne suis pas le seul à soutenir cette thèse [179].

Il convient toutefois de noter que ***l'Avot de-Rabbi Nathan*** (ARN), une haggadique (dont l'auteur est incertain) datant de l'époque gaonique (env. 650-950 apr. J.-C.) [180], compte Genèse 4:24 parmi les cinq arguments *qal vachomer* de la Torah (ici, le Pentateuque), avec les quatre passages cités dans la GR (voir ci-dessus), alors qu'elle n'inclut pas Genèse 17:20-21 dans cette liste [181]. Ceci confirme que, même à une époque relativement ancienne, le premier cas était reconnu comme valide et explicite, contrairement au second. Mais la principale importance historique de l'ARN réside dans le fait qu'elle regroupe Genèse 4:24 avec les quatre passages de la Torah mentionnés dans la GR.

Pour compliquer encore les choses, l'ouvrage midrashique bien plus tardif intitulé ***Yalkut Shimoni*** (abrégé YS), qui signifie « Le rassemblement de Simon », compilé (auteur incertain) à l'époque médiévale, entre le XIe et le XIVe siècle [182], mentionne dix occurrences de *qal vachomer* dans le Tanakh, mais n'en recense apparemment que neuf, omettant Ézéchiel 15:5 [183]. Cette liste incomplète du YS a suscité une certaine controverse. Objectivement, il pourrait s'agir d'une simple omission involontaire de l'auteur, ou plus probablement d'une erreur de transcription ultérieure. Ce sont les explications les plus plausibles. Puisque le *qal vachomer* sous-entendu par ce verset est techniquement irréprochable, il n'y avait aucune raison logique de le rejeter.

Mais certains commentateurs [184]ont interprété cette omission comme étant *intentionnelle. Le rejet* du cas d'Ézéchiel 15:5 de la liste des dix cas de la GR par l'auteur de YS (sous-entendant qu'il s'agissait d'un ajout tardif) ; il a même proposé un remplacement. Personnellement, je ne partage pas cette opinion. À mon avis, si l'auteur de YS avait critiqué l'inclusion d'Ézéchiel 15:5, il l'aurait naturellement exprimé et aurait expliqué son rejet (en suggérant peut-être un autre cas à la place) ; il n'aurait pas simplement ignoré le cas et attendu, de fait, que d'autres le suivent sur sa seule autorité, sans justification. Une telle explication a-t-elle été faite, puis égarée ? Il est plus facile de

---

[179] Notez que j'ai déjà formulé la même conclusion dans AFL 16:4, en faisant valoir que, si l'argument peut effectivement être déduit du texte, celui-ci peut aussi être interprété plus simplement. Notez également que, comme je le souligne dans cette affaire, Louis Jacobs la juge « extrêmement douteuse ».

[180] https://en.wikipedia.org/wiki/Avot_of_Rabbi_Natan. https://jewishencyclopedia.com/articles/355-abot-de-rabbi-nathan.

[181] Jacobs cite comme références : « (version B) 44 ; *Gen. Rabbah* 4:24 et Gen. 17:20-1 (éd. Theodor-Albeck, p. 225) et Talmud de Jérusalem *Sanh* . 10:1 (27d). » Notons également, au passage, que l'ARN ne mentionne pas trois autres cas de Torah *qal vachomer* , à savoir Gen. 3:22, 11:6-7, 17:17, défendus plus tard par Hirschensohn (mais rejetés par Jacobs et moi-même comme étant au mieux implicites).

[182] https://en.wikipedia.org/wiki/Yalkut_Shimoni. https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4.

[183] https://www.sefaria.org/Yalkut_Shimoni_on_Torah?tab=contents. Dans la section 132, un commentaire sur 1 Sam. 23:3.

[184] Il convient de mentionner notamment le commentateur du XIXe siècle Zeev Wolf Einhorn, comme on le verra plus loin dans la section qui lui est consacrée.

supposer que le cas d'Ézéchiel lui-même a été omis par erreur de la liste *de Yalkut Shimoni* , plutôt que de supposer (comme on serait autrement obligé de le faire) que l'explication nécessaire et manquante de son absence a été perdue accidentellement !

Le *Yalkut Shimoni* , soit dit en passant, est l'un des commentaires qui ont cherché à expliquer pourquoi GR ne recense que dix cas de *qal vachomer* dans le Tanakh, alors qu'il y en a manifestement beaucoup plus. Gabay m'a indiqué que YS propose que chacun des dix cas mentionnés nous enseigne une nouveauté (*chiddush*), une leçon qui serait restée inconnue sans ce *qal vachomer* . Par exemple : sans Exode 6:12, nous aurions pu supposer que Pharaon écouterait Moïse ; de Nombres 12:14, nous apprenons le principe *du dayo* ; et ainsi de suite.

À mon sens, cette explication est bien trop vague et insuffisamment étayée. Pour être crédible, chaque cas figurant dans la liste des dix cas du GR devrait être expliqué clairement et de manière convaincante selon la méthode proposée ; de plus, il faudrait démontrer que chaque cas *non inclus dans cette liste ne possède pas* cette propriété didactique. Étant donné que la distinction invoquée est définie de façon très vague (en substance, comme une sorte de « leçon »), la tâche est en réalité impossible à appliquer [185]. Que l'auteur de ce commentaire n'ait pas utilisé cette méthode de recherche est d'ailleurs évident, puisqu'il ne propose pas (comme il le devrait) une liste exhaustive de tous les cas de *qal vachomer* dans le Tanakh, et encore moins une analyse détaillée de tous les cas (inclus et exclus) qui prouveraient sa thèse alambiquée.

De toute évidence, cette théorie n'était qu'une hypothèse à l'essai, un simple acte de foi et d'espoir. Elle exprimait le désir de l'auteur de trouver une solution au problème posé, une solution qui confirmerait l'infaillibilité et l'omniscience supposées de l'ancien auteur rabbinique de la *Genèse Rabbah* concernant les arguments *de qal vachomer* dans le Tanakh (malgré sa liste restreinte de dix cas). En réalité, rien ne distingue véritablement les dix cas énumérés dans GR 92:7 de tous les autres cas de *qal vachomer* du Tanakh. Ni la forme logique, ni le langage employé, ni le contenu, ni l'utilité ne peuvent être considérés comme distinctifs de ces dix cas, ni comme nécessitant leur occurrence. Il s'ensuit que nous ne pouvons que supposer, en toute honnêteté et sans risque, que l'auteur de GR ne connaissait que les cas qu'il a effectivement énumérés (au moment où il les a énumérés).

Une idée me vient à l'esprit : cela a-t-il un lien avec le Talmud ? La liste des arguments *qal vachomer* dans la GR recense-t-elle les exemples bibliques d'« a fortiori » mentionnés comme tels dans le Talmud ? Nous avons vu précédemment que chacun des deux Talmuds mentionne au moins un argument biblique « a fortiori ». Il se peut qu'il y en ait d'autres dans le Talmud de Jérusalem et/ou le Talmud de Jérusalem ; peut-être même les dix mentions dans la GR. Si l'ordre chronologique ne contredit pas cette hypothèse, il est possible que la liste de la GR reflète des informations talmudiques. Cette question mérite assurément d'être approfondie.

Il serait de toute façon intéressant (comme cela a déjà été suggéré) d'étudier, pour le simple plaisir de le faire, toutes les mentions, explicites ou implicites, du *qal vachomer biblique* dans les deux Talmuds. Il pourrait y en avoir moins ou plus que les 10 ou 12 cas mentionnés dans le Guide général. Nous pourrions même découvrir de nouveaux cas, des cas que personne n'a redécouverts depuis lors.

---

[185] En réalité, chaque verset biblique est porteur d'un enseignement ; un critère aussi vague est donc inutile. YS n'a pas précisé de critère plus précis.

Certaines hypothèses de la discussion précédente seront considérablement remises en question plus loin dans cette étude, lorsque nous examinerons (au chapitre 11) les travaux de Chaim Hirschensohn. Ce dernier a en effet eu l'idée ingénieuse d'interpréter l'affirmation de Rabbi Ishmael (dans GR 92:7) selon laquelle « dix arguments *qal vachomer* sont donnés dans la Torah » comme signifiant littéralement « dans *la Torah »* (le *Chumash*), et non, comme on l'a longtemps cru, « dans *le Tanakh »* . De plus, Hirschensohn a réussi à rassembler dix exemples tirés de la Torah (et même plus), confirmant ainsi son interprétation. Nous examinerons et discuterons plus en détail cette nouvelle interprétation plus loin dans ce volume, lorsque nous disposerons de davantage de données.

6. R. Shlomo Yitzchaki (RASHI)

R. Shlomo Yitzchaki, mieux connu sous son acronyme Rashi (abréviation R, né en 1040 à Troyes, France, mort en 1105) [186], a écrit un commentaire continu sur le Tanakh [187]dans lequel il attire parfois l'attention sur un discours fortiori, en utilisant les expressions hébraïques *qal vachomer* et/ou *kol sheken* comme drapeaux.

J'ignore si quelqu'un a déjà dressé une liste exhaustive des cas qu'il signale ; mais il m'est apparu que je pourrais au moins vérifier si certains ou tous les 67 cas que nous avons identifiés jusqu'à présent grâce à d'autres auteurs dans la présente étude (listés au chapitre 3) avaient été signalés par lui auparavant. Cette approche ne révélerait pas nécessairement tous les cas connus de Rachi, car il a pu en repérer certains qui ne figurent pas sur notre liste (et qui nous sont donc encore inconnus). De plus, il a pu également révéler ailleurs, dans son commentaire du Talmud ou dans un autre ouvrage, certains cas qui nous sont inconnus. Mais nous pourrions au moins, par ce moyen, identifier les cas *parmi ceux que nous avons trouvés* qui devraient être attribués à Rachi comme des « premières mentions historiques », puisqu'il a vécu et écrit bien avant les autres auteurs que nous avons étudiés.

Et en effet, il s'avère que Rachi a découvert au moins **14 occurrences** de *qal vachomer* dans le Tanakh avant tout autre que nous connaissions (14 occurrences en plus des 11 occurrences données dans le Midrash GR, bien sûr). À savoir : **Genèse 6:3 ; 2 Rois 5:13 ; Ézéchiel 14:13-21, 33:24 ; Proverbes 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14 ; Daniel 2:9 ; Néhémie 13:26-27** . Ces versets peuvent donc tous être considérés comme des « premières historiques ». Rachi les signale comme argument a fortiori en utilisant les termes *qal vachomer* (ou *q"v*) et/ou *kol sheken* (ou *k"sh*) [188], généralement uniquement sur la base du verset concerné contenant une expression typique comme *af ki* .

Notez que le cas mentionné dans Job 35:13-14 ne figurait pas parmi les 67 cas trouvés par des auteurs ultérieurs, mais a été découvert par moi au cours de la présente recherche (voir ci-dessous).[189]

---

[186] https://en.wikipedia.org/wiki/Rashi. https://jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi **-s** olomon-bar-isaac.

[187] https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm.

[188] On peut, je crois, supposer sans risque que Rachi entend la même chose par les deux expressions, même si, dans son commentaire d'Ézéchiel 14:21, il utilise la conjonction « les deux » pour une raison quelconque (sans doute pour insister).

[189] J'ai récemment découvert un autre cas, Genèse 18:12. Je l'ai attribué à Hirschensohn, car il s'inspirait d'une de ses découvertes.

Dans la plupart des cas, Rachi se contente de signaler les arguments de cette manière, sans les analyser plus en profondeur ; autrement dit, sans identifier suffisamment les termes et les propositions en jeu, dont certains peuvent se trouver dans des versets autres que celui qu'il commente directement. Parfois, ces détails manquants sont assez évidents ; mais parfois, une présentation plus détaillée aurait été didactiquement utile. Cela montre que la compréhension qu'avait Rachi d'un argument fortiori était intuitive plutôt que formelle (ce qui n'est bien sûr pas surprenant, car les études formelles d'un argument fortiori se sont développées historiquement beaucoup plus tard dans les milieux juifs).

Notez que Rachi propose trois autres cas comme *qal vachomer* , mais je les rejette pour les raisons exposées ci-dessous.

Cas dérivés . Les 14 cas de *qal vachomer* mentionnés ci-dessus et attribués à Rachi peuvent être considérés comme des « premières fois historiques » jusqu'à ce qu'un commentateur antérieur les ait mentionnés. En revanche, les 11 cas mentionnés dans le GR peuvent tous être considérés comme « dérivés », c'est-à-dire appris par Rachi de cette source (ou d'une autre) antérieure.

Concernant ces derniers cas, il convient de noter ce qui suit : (a) Rachi ne commente pas trois d'entre eux, à savoir : Deutéronome 31:27, Jérémie 12:5b et Esther 9:12 ; toutefois, on peut supposer sans risque qu'il connaissait et approuvait ces cas de la GR. (b) Dans son commentaire, Rachi signale explicitement comme a fortiori sept cas, à savoir : Genèse 4:24, Genèse 44:8, Exode 6:12, Nombres 12:14, Jérémie 12:5a, Ézéchiel 15:5 et Proverbes 11:31. Le cas restant, 1 Samuel 23:3, est signalé indirectement : il n'y a pas de commentaire *ad loc* ., mais le commentaire d'Ézéchiel 14:21 y fait référence également [190]comme a fortiori.

(c) Dans un cas précis, à savoir Genèse 44:8, Rachi déclare explicitement : « C'est l'un des dix *qal vachomer* [arguments] présentés dans la Torah, et ils sont tous énumérés dans *Bereshit Rabbah* », démontrant ainsi sa connaissance du GR et reprenant son propos principal sur Genèse 44:8 et son emploi particulier du mot « Torah » au sens de « Tanakh ». Le commentaire de Rachi sur Exode 6:12 se contente d'affirmer : « C'est l'un des dix *qal vachomer* [arguments] qui figurent dans la Torah », sans mentionner le GR (bien qu'une référence au GR 92 soit entre parenthèses, ce qui, je suppose, n'est qu'une glose éditoriale). Dans les neuf autres cas du GR, il n'est fait mention ni du GR ni du nombre dix. Ainsi, Rachi ne cite clairement que deux cas parmi les dix énumérés dans le GR (et tous deux sont des cas relatifs à la Torah).

Rachi propose des commentaires plus approfondis sur le contenu de certains des onze cas de la Grande Dépression, notamment sur Genèse 4:24, Exode 6:12, Nombres 12:14, Jérémie 12:5 (a et b), Ézéchiel 15:5 et Proverbes 11:31. Certaines de ses lectures détaillées, a fortiori, diffèrent légèrement des miennes, sans toutefois être radicalement différentes. Par exemple, il interprète Jérémie 12:5a comme signifiant : « Si même vos frères, les prêtres, viennent pour vous tuer, les princes de Juda se lèveront assurément contre vous pour vous tuer », conférant ainsi une signification plus précise aux termes employés dans le texte.

L'une de ses lectures les plus complètes mérite cependant une attention particulière, car elle diffère sensiblement de la mienne. Il s'agit de son interprétation de Nombres 12:14, car il y reprend l'interprétation de ce récit de la Torah que l'on trouve dans le traité *Baba Qama* 25a du Talmud de Jérusalem. Selon cette interprétation, la peine d'emprisonnement, initialement de 7 jours, est progressivement alourdie, passant à 14 jours, avant d'être ramenée à 7 jours par application du

[190] Il fait également référence à Ézéchiel 15:5, bien que ce dernier contienne également un commentaire direct allant dans le même sens.

principe *du dayo* . Cette affirmation, comme je l'ai expliqué en détail dans AFL, n'est pas une lecture littérale (*pshat*) du verset, mais une interpolation fantaisiste sujette à de nombreuses critiques. Voir mon bref commentaire à ce sujet au chapitre 4 (ci-dessus).

Il est intéressant de noter que Rachi ne rejette pas Ézéchiel 15:5 comme un cas a fortiori authentique (et donc, par extension, comme ne faisant pas partie des dix cas recensés dans la GR). Ce point mérite d'être souligné, car (comme nous l'avons mentionné précédemment) le Yasukyu ne mentionne pas ce cas parmi les dix cas de la GR (n'en recensant que neuf au total), et cette omission a conduit certains commentateurs (notamment Einhorn, comme nous le verrons) à douter de sa crédibilité en tant que discours a fortiori. Le traitement de ce cas par Rachi, sans aucune suggestion de son caractère anormal, contredit de fait cette thèse sceptique.

Puisque les historiens situent la rédaction du Livre de Yasung (YS) entre le XIe et le XIVe siècle, et que Rachi est précisément daté de 1040 à 1105, on peut raisonnablement supposer que Rachi est antérieur au YS et ne l'a jamais lu. À moins qu'il ne soit découvert que Rachi y fait clairement référence, auquel cas les historiens devront dater le YS plus précisément, avant ou pendant la vie de Rachi [191]. Mais dans ce dernier cas, on s'attendrait à ce que Rachi se prononce sur l'absence d'Ézéchiel 15:5 dans la liste du YS, ce qu'il ne fait pas (sans surprise).[192]

De plus, il convient de noter que Rachi ne remet nulle part (à ma connaissance) l'affirmation de GR selon laquelle il n'existe que dix exemples *de qal vachomer* dans la Torah (Tanakh), alors même qu'il en a lui-même découvert de nombreux autres ! En effet, commentant Genèse 44:8, il déclare : « C'est l'un des dix *qal vachomer* [arguments] présentés dans la Torah, et ils sont tous énumérés dans *Bereshit Rabbah* », donnant l'impression d'approuver sans réserve l'affirmation de GR. Pourtant, paradoxalement, il défend au moins quatorze cas explicites valides supplémentaires, trois cas implicites et un cas invalide. Il serait surprenant qu'un penseur aussi perspicace et intelligent que Rachi, capable, le cas échéant, d'exprimer une critique, n'ait pas relevé cette incohérence et, à tout le moins, ne l'ait pas mentionnée, voire ne l'ait pas expliquée. Peut-être le fait-il ailleurs, à mon insu. La question reste ouverte.

Premières historiques . Examinons maintenant de plus près les 14 cas valides et explicites de l'a fortiori biblique découverts pour la première fois par Rachi. Je mentionnerai brièvement les remarques de Rachi et les commenterai parfois. Tous ces cas, sauf trois, ont déjà été analysés par moi dans ma liste de 47 cas (en AFL) de 2013, reproduite dans le présent essai (au chapitre 3). Les trois cas nouveaux pour moi, à savoir Genèse 6:3, Proverbes 17:7 et Job 35:13-14, seront analysés ici pour la première fois et donc plus en détail. Néanmoins, j'examinerai également les 11 autres cas afin de les relier au commentaire de Rachi.

Genèse 6:3 . « Et l'Éternel dit : « Mon esprit ne discutera pas toujours au sujet de l'homme, parce que (*beshagam*) il n'est que chair ; et (*ve*) ses jours seront de cent vingt ans. » »

Notre attention a été attirée sur ce cas par la liste d'Hirschensohn. Gabay rapporte qu'Hirschensohn désigne l'interprétation de ce verset par Rachi comme *qal vachomer* . Il (vraisemblablement

---

[191] Dans l'édition en ligne que j'ai utilisée, on trouve une suggestion éditoriale à ce sujet, dans le commentaire anglais de Genèse 4:24. Là où Rachi dit : « Rabbi Tanchuma l'a ainsi expliqué », un commentaire entre crochets précise : « Ce passage ne figure pas dans les éditions existantes de Tanchuma, mais il est cité de Tanchuma dans le Yalkut Shim'oni. » Cependant, à mon avis, cette suggestion éditoriale ne doit pas être interprétée comme une incitation à lire le Yalkut Shim'oni, mais plutôt comme une simple indication que des éditions de Tanchuma existaient à l'époque de sa rédaction, et donc probablement aussi du vivant de Rachi, et qu'elles contenaient l'explication en question.

[192] Dans https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4, il est clairement indiqué que Rachi ne mentionne nulle part le YS.

Gabay) résume ainsi l'interprétation de Rachi : « Et le Seigneur dit : Mon esprit ne contestera pas éternellement [c'est-à-dire indéfiniment] au sujet de l'homme, [qu'il faille le détruire ou non], car [cela aussi] [est en lui, qu']il est chair, [et non une substance dure — et pourtant il ne s'humilie pas devant Moi !] et ses jours seront de cent vingt ans, [après quoi, s'il ne s'est pas repenti, Je ferai venir un déluge]. »

En examinant le commentaire de Rachi, le « a fortiori » qu'il perçoit se rapporte à la phrase ,בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר, Rachi traduisant le premier mot par בְּשֶׁגֶּם(en modifiant une voyelle). Cette phrase est traduite (sur le site Chabad.org) par « car il est aussi de chair et de sang ». Rachi ajoute le commentaire suivant : « et pourtant (*af al pi*), il ne se soumet pas à Moi. Que se passerait-il (*umah im*) s'il était feu ou une substance dure ? » Ce que le traducteur explique entre crochets comme signifiant : « [c'est-à-dire, combien plus grande serait son insubordination !] ».

« Mon esprit ne contestera point (*yadon*) au sujet (*ba*) de l'homme à jamais » signifie que Dieu a pris une décision concernant le destin de l'homme. « En cela aussi il est chair » contient l'expression בשגם, qui peut être comprise comme la somme de : en (*be*) + que (*she*) + aussi (*gam*). Les mots « en cela » peuvent se traduire par « parce que » ; mais quelle est ici la signification du mot ajouté « aussi » ? Je pense que *gam* signifie plutôt « particulièrement », et je lis donc la phrase comme : « particulièrement parce qu'il est chair ». Cette interprétation implique que si l'homme n'était *pas* fait de chair, la décision de Dieu pourrait être différente. La référence sous-jacente à une créature « non de chair » justifie l'introduction par Rachi de « feu ou d'une substance dure » comme antonyme descriptif.

« Et ses jours (*yamav*) seront de cent vingt ans. » Ceci expose la décision prise par Dieu. Le premier mot de cette phrase est la conjonction *ve* , qui signifie généralement « et », mais qui, dans le contexte présent, signifie manifestement « donc », car elle établit un lien nécessaire avec la phrase précédente, laquelle ne précise pas encore le verdict divin. De plus, le « particulièrement » (*gam*) dans la phrase précédente suggère que l'inférence sous-jacente au « donc » est ici faite par un argument a fortiori. Autrement dit, « particulièrement » peut être interprété comme « d'autant plus ». Cela semble être le signal donné par Rachi pour formuler un *qal vachomer* . Notons que c'est le seul endroit de tout le Tanakh où l'expression בשגם (*b-sh-gm*) est utilisé.

Une lecture simple (*pshat*) de l'expression « ses jours » signifierait que l'espérance de vie de l'humanité est désormais de 120 ans (vraisemblablement au maximum, voire parfois moins). Mais Rachi propose une interprétation plus complexe : « Jusqu'à cent vingt ans, Je retarderai Ma colère envers eux, mais s'ils ne se repentent pas, Je ferai venir un déluge sur eux… » Dans ce cas, « ses jours » désignent la survie de l'humanité dans son ensemble (à l'exception de Noé et de sa famille, comme on le découvre par la suite). Cette phrase est donc un appel à la repentance et une menace de châtiment si cet appel reste sans réponse.

On pourrait défendre l'explication la plus simple en disant que le péché de l'homme provient de son sentiment d'invulnérabilité, alimenté par l'espoir d'une longue vie. Réduire drastiquement la durée de vie humaine limiterait donc son *audace* , son orgueil. Cependant, le même argument pourrait être avancé en faveur de la thèse de Rachi : la menace d'un déluge mortel dans le délai imparti pourrait inciter les hommes à se repentir. L'interprétation de Rachi concernant les 120 ans a l'avantage de présenter le déluge comme l'essence même de la décision divine, tandis que l'interprétation plus simple n'y fait même pas allusion, bien qu'il en soit le sujet principal.

Au vu des interprétations précédentes, il apparaît clairement que pour présenter le récit biblique sous une forme a fortiori, il faut utiliser le crime *de lèse-majesté* contre Dieu (le motif de la décision divine) comme moyen terme (R) et la destruction de l'humanité en 120 ans (la décision divine,

introduite par *« ve »*) comme subordonné (S). Le péché impénitent doit être mentionné dans les termes majeur et mineur, comme condition de la sanction éventuelle. Enfin, l'homme de chair doit figurer dans la conclusion (puisque c'est à son sujet que la décision divine est prise) ; par conséquent, la créature de feu ou d'une substance dure, plus invulnérable que l'homme et donc plus proche du divin, hypothétiquement proposée par Rachi, doit apparaître dans la prémisse mineure.

L'argument se déroule donc comme suit : le péché non repentant d'une créature puissante faite de feu ou d'une substance dure (Q) est suffisamment insubordonné envers Dieu (R) pour mériter l'anéantissement dans 120 ans (S) (prémisse mineure) ; à plus forte raison, le péché non repentant d'une créature humble et faible, faite de chair et de sang (P), est suffisamment insubordonné envers Dieu pour mériter l'anéantissement dans 120 ans (conclusion). La prémisse majeure implicite est ici : le péché non repentant d'une créature humble et faible, faite de chair et de sang (*beshagam*), est plus insubordonné envers Dieu que le péché non repentant d'une créature puissante faite de feu ou d'une substance dure. L'argument est un argument subjectif positif a fortiori (**+s**).

Cependant, l' interprétation *(qal vachomer)* formulée ici, bien que basée sur le commentaire de Rachi, n'est pas celle que Rachi avait à l'esprit. Il dit [193]: « car il est aussi en lui qu'il est [seulement] chair, et pourtant, il ne se soumet pas à Moi. Que se passerait-il s'il était feu ou substance dure ? [c'est-à-dire, combien plus grande serait son insubordination !] ». Cette *interprétation* est inadéquate car elle ne reflète pas toute la signification de Genèse 6:3, mais cherche seulement à comprendre l'expression « en ce qu'il est aussi chair » ; elle ne mentionne pas le jugement que Dieu prononce par conséquent. De plus, elle établit un raisonnement erroné, a fortiori, en passant d'une créature de « chair » insubordonnée à une créature de « feu et de substance dure » qui le serait davantage, alors que le raisonnement devrait aller dans le sens inverse, car il est évident que Dieu cherche à tirer une conclusion sur l'homme et non sur une créature hypothétique plus invulnérable que l'homme ne deviendra jamais.

qal vachomer de Genèse 6:3 par Rachi , bien que significative, ne peut être admise que comme implicite (*satum*). Une lecture explicite (*meforash*) a fortiori est néanmoins possible, comme je l'ai montré précédemment ; celle-ci doit être considérée comme la traduction complète et exacte du verset. On peut dire que Rachi l'a mentionnée, mais non qu'il l'a pleinement formulée.[194]

2 Rois 5:13 . Les serviteurs de Naaman : « Si le prophète t'avait ordonné de faire quelque chose de grand, ne l'aurais - *tu pas* fait ? Combien plus encore lorsqu'il te dit simplement : lave - *toi et sois* pur ! » (parenthèses d'origine).

Il s'agit d'un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori. Ma paraphrase : si le prophète, en formulant une demande difficile, vous avait semblé suffisamment puissant pour vous guérir et vous inciter à lui obéir, alors sa demande simple suggère qu'il est peut-être plus puissant que vous ne le pensiez et effectivement assez puissant pour vous guérir, ce qui devrait vous amener à lui obéir. Analyse de Rachi : « Ne l'auriez-vous pas fait même s'il vous avait ordonné un effort ? *Qal vachomer* (a fortiori), puisqu'il vous a demandé une chose facile, [à savoir] vous immerger et vous purifier. »

Ézéchiel 14:13-21 . Dieu : « Fils de l'homme, lorsque (*ki*) un pays pèche contre Moi en commettant une grave transgression, et que J'étends Ma main sur lui… et que J'y envoie la famine… [Ou] si Je fais passer des bêtes féroces à travers le pays… Ou si J'amène l'épée sur ce pays… Ou si J'y envoie la peste… même si Noé, Daniel et Job s'y trouvaient, je le jure, dit le

---

[193] Les ajouts explicatifs entre crochets sont fournis par le traducteur dans l'édition Chabad.org.

[194] C'est pourquoi, dans la liste générale des arguments bibliques a fortiori donnée plus haut au chapitre 3, j'identifie ce cas comme « découvert en premier par R/AS ».

Seigneur Dieu, ils ne sauveront ni fils ni fille ; ils ne sauveront que leurs âmes par leur justice… À plus forte raison (*af ki*) lorsque J'enverrai Mes quatre terribles jugements contre Jérusalem, l'épée, la famine, les bêtes féroces et la peste, pour en exterminer hommes et bêtes » (parenthèses ajoutées).

Il s'agit d'un argument a fortiori à prédicat négatif (**-p**). Ma paraphrase : si ces hommes saints n'ont pas suffisamment de mérite spirituel pour empêcher l'exécution de chacun des quatre décrets négatifs (peines pour les péchés commis) pris séparément, alors ils n'en ont pas assez pour empêcher l'exécution des quatre simultanément. Le commentaire de Rachi indique que « *af ki* » est « *lashon qal vachomer ve-k"sh* » (langage a fortiori, et à plus forte raison) ; mais il ne mentionne pas les versets 13 à 20 comme prémisses de la conclusion du verset 21.

Ézéchiel 33:24 . Dieu : « Ceux qui habitent ces lieux déserts du pays d'Israël parlent, disant : Abraham était seul, et il a hérité du pays ; mais (*va*) nous sommes nombreux ; le pays nous est donné en héritage. »

Il s'agit d'un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori. Ma paraphrase : si un homme est suffisamment important pour hériter de la terre, alors plusieurs hommes le sont également. (Bien que Dieu rapporte cet argument, il n'en est évidemment pas l'auteur. Il est peu crédible et, à juste titre, réfuté aux versets 25 et 26 : ce n'est pas le nombre, mais la valeur morale qui rend possible l'héritage de la terre.) L'interprétation de Rachi est sensiblement différente : il rapporte la lecture de Rabbi Shimon ben Yochai : « Abraham, à qui un seul commandement avait été donné [la circoncision], a hérité de la terre. Nous qui avons reçu de nombreux commandements, nous devrions donc assurément recevoir la terre en héritage (*Tosefta Sotah* , 6, 7). » Il précise que cette lecture diffère de celle de Rabbi Akiva, sans toutefois la détailler. Rachi lit ensuite les versets 25-26 comme la réponse du prophète : qu'il paraphrase ainsi : « Bien que vous ayez reçu [de nombreux commandements], vous ne les gardez pas.

Proverbes 15:11 . Salomon : « L'enfer et la destruction sont devant l'Éternel ; combien plus (*af ki*) : le cœur des enfants des hommes [est devant l'Éternel] ? » (parenthèses ajoutées).

Il s'agit d'un argument prédicat positif (**+p**) a fortiori. Ma paraphrase : si Dieu est assez puissant pour sonder l'enfer et la destruction, alors Il est assez puissant pour sonder les cœurs des hommes. Rachi dit simplement que *af ki* est indicatif de *q"v* (*qal vachomer*).

Proverbes 17:7. « Les paroles arrogantes ne sied pas à un rustre ; à plus forte raison (*af ki*) les lèvres menteuses ne conviennent-elles pas à un prince. »

Il s'agit d'un prédicat positif (**+p**) Argument a fortiori (à tout le moins). Ma paraphrase : on attend d'un rustre un comportement plus inconvenant que d'un prince (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si des paroles injurieuses sont suffisamment inconvenantes chez un rustre (prémisse mineure), elles le sont également chez un prince (conclusion). Notez que j'ai utilisé ici le terme « paroles injurieuses » comme point commun entre les expressions « paroles arrogantes » et « menteuses ». Si l'on considère les menteuses comme plus inconvenantes que les paroles arrogantes, comme cela semble être l'intention, le *qal vachomer* serait ici un crescendo (**+p&**). Rachi interprète *af ki* comme signifiant *k"sh* (*kol sheken*). Notez que *nadiv* , traduit ci-dessus par « prince », peut également être compris plus largement comme désignant toute personne de caractère « princier ».[195]

---

[195] Voici un autre cas que j'ai en quelque sorte manqué dans mes recherches précédentes, malgré son utilisation de l'expression clé *af ki* .

Proverbes 19:7 . Salomon : « Tous les frères des pauvres le haïssent, combien plus (*af ki*) : ses amis s'éloignent-ils de lui ? »

Il s'agit d'un argument prédicat positif (**+p**) a fortiori. Ma paraphrase : si le pauvre homme est suffisamment détesté pour que ses frères l'évitent, alors il est suffisamment détesté pour que ses amis l'évitent également. On peut déduire de la « distanciation » des amis que la « haine » des frères s'exprime aussi par l'évitement. Il n'y a pas nécessairement l'intention de dire que la distanciation est une réaction pire que la haine ; autrement dit, l'argument ne doit pas nécessairement être lu comme un crescendo (**+p**). Rachi interprète l'expression *af ki* comme signifiant *kol sheken* (d'autant plus).

Proverbes 19:10 . Salomon : « Il n'est pas convenable pour un fou d'avoir du luxe ; combien moins (*af ki*) : qu'un serviteur ait le pouvoir sur des princes [serait convenable] » (parenthèses d'origine).

Il s'agit d'un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori. Ma paraphrase : si le fait qu'un fou possède le luxe est suffisamment inconvenant pour être inconvenant, alors le fait qu'un serviteur règne sur des princes est également suffisamment inconvenant pour être inconvenant. Rachi interprète l'expression *af ki* comme signifiant *q"v* (*qal vachomer* , a fortiori).

Proverbes 21:27 . Salomon : « Si [même offert avec une bonne intention] le sacrifice des méchants est une abomination ; combien plus (*af ki*) : offert avec une mauvaise intention [est-ce une abomination] ? » (parenthèses d'origine).

Il s'agit d'un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori. Ma paraphrase : si le sacrifice du méchant offert avec une intention sincère est suffisamment abominable pour être rejeté, alors le sacrifice du méchant offert avec une intention insincère l'est également. Remarquez l'effet de « miroir » utilisé pour transmettre l'information brièvement : le « sacrifice du méchant » et son « abomination » sont mentionnés dans la première partie de l'énoncé, mais pas dans la seconde ; tandis que la qualité de l'« intention » est mentionnée dans la seconde partie (mauvaise), mais pas dans la première (bonne). Rachi interprète l'expression *af ki* comme signifiant *k"sh* (*kol sheken* , d'autant plus).

Job 9:13-14 . Job : « Dieu ne retirera pas sa colère ; les alliés de Rahab se sont prosternés devant lui. Combien moins (*af ki*) lui répondrai-je, et choisirai-je mes arguments avec lui ? »

Il s'agit d'un argument à sujet négatif (**-s**) a fortiori. Ma paraphrase : si les alliés de Rahab n'étaient pas dignes de discuter avec Dieu, Job ne l'est pas non plus. Le commentaire de Rachi consiste simplement à lire l'expression *« af »* [196]au verset 14 comme *« k"sh »* (abréviation de *« kol sheken »*), c'est-à-dire « d'autant plus » ; mais il ne fait pas explicitement le lien avec le verset 13.

Job 15:15-16 . Éliphaz de Téman : « Voici (*hen*) : Il ne se fie pas à ses saints ; et (*ve*) les cieux ne sont pas purs à ses yeux. À plus forte raison (*af ki*) : l'homme abominable et impur, qui boit l'iniquité comme de l'eau [lui fait-il confiance ou le considère-t-il pur] ! » (parenthèses ajoutées).

Il s'agit d'un argument prédicat positif (**+p**) a fortiori. Ma paraphrase : si Dieu est suffisamment exigeant pour juger ses saints comme indignes de confiance et les cieux comme impurs, alors il est suffisamment exigeant pour juger les simples êtres humains comme indignes de confiance et impurs. Le commentaire de Rachi sur le verset 16 indique que *« af ki »* signifie *« kol sheken »* (d'autant plus) ; mais il ne mentionne pas explicitement le lien de ce verset avec le verset 15.

---

[196] Aucune mention de *ki* dans l'interprétation de Rachi sur Chabad.org.

Job 35:13-14. « En vérité, *Dieu* n'écoute pas les paroles vaines, et le Tout-Puissant n'y prête aucune attention. Même si *tu* dis que tu ne peux pas Le voir, la cause est devant Lui ; attends-Le donc. »

Il s'agit d'un argument a fortiori positif subjectif (**+s**) (ou peut-être d'un argument a crescendo, **&**). L'orateur est Elihu, notez-le. Le sens voulu, d'après les brèves explications de Rachi, semble être le suivant : Dieu n'est pas immédiatement (*akh*) touché par les attentes des personnes vaines, et encore moins (*af ki*) par les exigences de ceux qui doutent de Lui ; néanmoins, Il répond en temps voulu à toutes les causes qui Lui sont présentées pour jugement, pourvu qu'on soit patient. L'argument a fortiori serait alors, en gros : ceux qui doutent de Dieu et Lui font des demandes Lui sont plus importuns que les personnes vaines aux attentes diverses (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si Dieu ignore les vains pendant un certain temps (prémisse mineure), alors Il ignorera les sceptiques pendant autant de temps (voire plus) (conclusion). Rachi signale ce cas, en référence à l'expression *af ki* qu'il contient, comme *k"sh* (*kol sheken*).[197]

Daniel 2:9 . Nabuchodonosor: « Ainsi (*lahen*) : raconte-moi le rêve, et (*ve*) : je saurai que tu peux m'en déclarer l'interprétation [puisqu'il est plus difficile de le raconter que de l'interpréter] » (crochets ajoutés).

Il s'agit d'un argument prédicat positif (**+p**) a fortiori. Ma paraphrase : si Daniel est assez puissant pour raconter le rêve, alors il est assez puissant pour l'interpréter. Rachi lit l'expression *lahen* comme signifiant *k"sh* (*kol sheken* , d'autant plus).

Néhémie 13:26-27 . Néhémie : « Salomon, roi d'Israël, n'a-t-il pas péché par ces choses ? Pourtant, parmi de nombreuses nations, il n'y avait point de roi semblable à lui ; il était aimé de son Dieu, et Dieu l'avait établi roi sur tout Israël. Néanmoins, même *lui* , les femmes étrangères, l'ont entraîné dans le péché. Devons-nous donc *vous* écouter et commettre tout ce grand mal, en étant infidèles à notre Dieu en épousant des femmes étrangères ? »

Il s'agit d'un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori. Ma paraphrase : nous sommes moralement plus faibles que le grand roi Salomon (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si même (*gam*) un homme de la stature spirituelle de Salomon était assez faible pour succomber au péché avec des femmes étrangères (prémisse mineure), alors nous qui sommes spirituellement à un niveau inférieur sommes assez faibles pour succomber au péché avec des femmes étrangères (conclusion) ; par conséquent, pour éviter de pécher et ainsi de rompre la fidélité à notre Dieu, nous ne devons pas épouser de femmes étrangères (implication de la conclusion). Rachi interprète l'expression *gam* comme signifiant *kol sheken* (d'autant plus).

Influences sur les commentateurs ultérieurs. Rachi a relevé cinq passages antérieurs à Ashkenazi : Proverbes 15:11, 19:10, 21:27 ; Job 9:13-14, 15:15-16. Rachi a relevé trois passages antérieurs à Katzenellenbogen : Ézéchiel 33:24 ; Proverbes 17:7, 19:7. Rachi a relevé un passage antérieur à Einhorn : Néhémie 13:26-27. Rachi a relevé un passage antérieur à Strashun : 2 Rois 5:13. Rachi a relevé un passage antérieur à Hirschensohn : Genèse 6:3. Rachi a relevé deux passages antérieurs à moi (un dans JL et un dans AFL) : Ézéchiel 14:13-21 ; Daniel 2:9.

Étant donné que les découvertes bibliques de Rachi, a fortiori, sont disséminées dans tout son commentaire, et peut-être ailleurs également, et qu'il n'existe aucune liste exhaustive de celles-ci :

---

[197] J'ai découvert ce cas lors de mes recherches actuelles, en cherchant des versets bibliques contenant l'expression clé « *af ki* » . Je l'avais inexplicablement manqué lors de mes recherches précédentes, malgré ma recherche de cas utilisant cette expression. Il est fort probable qu'il ne m'ait pas paru évident à l'époque ; c'est seulement grâce à l'explication de Rachi que je le perçois maintenant comme tel.

(a) on ne peut supposer que celui qui cite un cas de Rachi l'ait appris de Rachi (à moins, bien sûr, qu'il ne le mentionne explicitement) ; (b) on ne peut déduire du fait que quelqu'un (de son propre aveu) a appris un ou plusieurs cas de Rachi qu'il connaissait tous les autres cas de Rachi ; et en effet, (c) on ne peut déduire du fait que quelqu'un cite certains cas de Rachi mais *pas* tous qu'il *n'en a* appris aucun de Rachi.

En réalité, d'après les résultats de la présente recherche, aucun commentateur (jusqu'à présent) n'a démontré connaître l'ensemble des 14 cas recensés par Rachi. La liste d'Ashkenazi comprend 5 cas présents dans le commentaire de Rachi, mais en omet 9. Celle de Katzenellenbogen comprend 7 cas présents dans le commentaire de Rachi, mais en omet 7 autres. Einhorn comprend 1 cas présent dans le commentaire de Rachi, mais en omet 13 autres. La liste de Strashun comprend 10 cas présents dans le commentaire de Rachi, mais en omet 4 autres. Ma liste de 1995 comprend 7 cas présents dans le commentaire de Rachi, mais en omet 7 autres. La liste de Hirschensohn comprend 8 cas présents dans le commentaire de Rachi, mais en omet 6 autres. La liste de Jacob comprend 8 cas présents dans le commentaire de Rachi, mais en omet 6 autres. Ma liste de 2013 comprend 11 cas présents dans le commentaire de Rachi, mais en omet 3 autres. Nous pouvons conclure que Rachi n'a pas été étudié comme source de cas bibliques a fortiori, du moins pas de manière systématique, par aucun des commentateurs étudiés ici (moi y compris).

Rejets . Outre les 14 cas bibliques valides et explicites mentionnés ci-dessus, Rachi en a apparemment proposé 5 autres – que je ne reconnais toutefois pas comme valides et explicites, et que j'ai donc délibérément exclus de notre liste. Il s'agit de : **Genèse 6:9, Ézéchiel 23:39-40, Habacuc 2:4-5 et Psaumes 15:4, 15:5** . Je vais maintenant les analyser en détail et expliquer pourquoi ils méritent d'être rejetés (le deuxième n'étant pas un cas a fortiori, et les quatre autres étant tout au plus implicites).

Genèse 6:9 . « Voici la postérité de Noé. Noé était, parmi ses contemporains, un homme juste et intègre ; Noé marchait avec Dieu. »

Gabay rapporte que Hirschensohn cite Rachi, qui, dans son commentaire *ad loc.* , écrit à propos du terme « dans sa génération » (*bedorotav*) :

> « Certains de nos Sages l'interprètent [ce terme] favorablement : à plus forte raison (*kol sheken*) s'il avait vécu dans une génération de justes, il aurait été encore plus juste. D'autres l'interprètent de manière péjorative : comparé à sa génération, il était juste ; mais s'il avait été de la génération d'Abraham, il n'aurait été considéré comme d'aucune importance [Sanh. 108a, Gen. Rabbah 30:9, Tan. Noach 5]. »

Rachi fait référence au traité *Sanhédrin* 108a du Talmud de Jérusalem. Il est à noter que Rachi présente la lecture positive avant la négative, tandis que le Talmud présente la négative avant la positive. Notons également que le Talmud mentionne explicitement un *qal vachomer* dans la thèse positive, en disant « combien plus encore », mais ne le fait pas pour la thèse négative. Le passage pertinent est le suivant[198] :

> « Voici la descendance de Noé : Noé était un homme juste et irréprochable parmi ses contemporains. Rabbi Johanan a dit : Parmi ses contemporains, mais pas parmi les autres

[198] Textes anglais basés sur l'édition Soncino du Talmud, disponibles en ligne sur Halakhah.com.

> [199]. Resh Lakish a soutenu : [Même] parmi ses contemporains, à plus forte raison parmi les autres [200]. »

Le texte biblique affirme que Noé est juste « parmi ses générations », ce qui sous-entend une *nuance* quant à la notion de justice. Cette nuance ne saurait être ignorée ; son sens doit être clarifié. Les commentaires du Talmud et de Rachi sont donc pleinement justifiés. Le verbe « parmi » (*être*) est interprété comme signifiant « comparé aux autres ». Notons également que l'expression « parmi ses générations » est au pluriel, suggérant sans doute que Noé appartient à deux générations, voire plus.

L'interprétation positive est la suivante : puisque Noé était juste parmi des gens injustes, il le serait a fortiori même au sein d'une génération de justes, et même davantage dans ce contexte hypothétique que dans son contexte réel. L'interprétation négative est la suivante : Noé n'était considéré comme juste que par rapport aux autres personnes de sa génération, mais comparé à des hommes comme Abraham, il ne mériterait pas un tel statut.

Première question : en quoi consiste exactement le *qal vachomer* proposé dans le scénario positif ? Il s'agit du fait que si Noé (S) a déployé un effort moral (R) suffisant pour être juste dans un environnement vicieux (P) (prémisse mineure), alors il aurait nécessairement déployé un effort moral suffisant pour être juste dans un environnement vertueux (Q), et même davantage (conclusion). La prémisse majeure implicite est ici qu'il faut déployer plus d'efforts moraux pour être juste dans un environnement vicieux (où les tentations du vice sont répandues) que pour être juste dans un environnement vertueux (où le bon exemple d'autrui favorise la vertu). Il s'agit d'un raisonnement prédicat positif a fortiori (**+p**). L'argument n'est pas une progression linéaire, même si les influences environnementales affectent l'ampleur et le potentiel du vice ou de la vertu, car le terme subordonné (S), à savoir Noé, reste inchangé.

Question suivante : quel raisonnement sous-tend le scénario négatif proposé ? On soutient que si Noé était suffisamment digne d'être considéré comme juste au sein d'un environnement vicieux, *il ne s'ensuit pas qu'il* l'était suffisamment pour être considéré comme (particulièrement) juste au sein d'un environnement vertueux. L'hypothèse sous-jacente est que l'attribut de « justice » n'est pas absolu, mais relatif. Une personne, étant donné sa valeur jusqu'à un certain point, peut paraître « juste » comparée à des personnes très indignes, et pourtant ne pas paraître (particulièrement) « juste » comparée à des personnes très dignes.

Dans la formulation positive, la rectitude est considérée comme plus difficile à atteindre dans un environnement vicieux que dans un environnement vertueux, tandis que dans la formulation négative, l'apparence de la rectitude est considérée comme plus difficile à obtenir dans un environnement vertueux que dans un environnement vicieux. Ces thèses rivales pointent dans des directions opposées, et sont donc quelque peu contradictoires. Pourtant, elles semblent toutes deux raisonnables. Elles ne sont pas strictement contradictoires car le terme « rectitude » y est traité différemment. Néanmoins, la thèse négative tempère l'enthousiasme suscité par la thèse positive, incitant à une évaluation plus critique.

---

[199] Note de bas de page dans l'édition Soncino : « Ainsi, Noé : par comparaison avec le reste de sa génération, qui était exceptionnellement méchant, il se distinguait comme un juste… » homme ; dans d'autres générations, il n'aurait pas été supérieur à la moyenne des gens.

[200] Note de bas de page dans l'édition Soncino : « Ainsi, si Noé était juste même lorsque tout son environnement était mauvais, combien plus l'était-il s'il avait vécu parmi des hommes justes ! »

L'objection soulevée est que les apparences peuvent être illusoires. L'effort moral requis pour paraître vertueux parmi les injustes peut ne pas suffire à faire de cette personne une figure particulièrement vertueuse au sein d'une société vertueuse. *Un même* effort moral peut donner une apparence de vertu dans un contexte moralement défavorisé, mais pas dans un contexte moralement favorisé. On peut même, dans le premier cas, faire preuve de moins de vertu et paraître vertueux, et dans le second, faire preuve de plus de vertu sans paraître (très) vertueux. Cette observation ne remet pas en cause la prémisse principale de l'argument précédent, mais appelle à une approche plus nuancée.

Ainsi, si l'on tentait de construire un argument a fortiori en faveur de l'évaluation négative, en utilisant le terme moyen « paraître juste » au lieu de « juste », on obtiendrait le résultat suivant : un effort moral plus important (R) est requis pour paraître comparativement juste dans un environnement vertueux (P) que dans un environnement vicieux (Q) (prémisse majeure dans le sens inverse). Noé (S) a fourni un effort moral suffisant pour paraître juste dans un environnement vicieux (prémisse mineure similaire) ; mais insuffisant, *toutes choses égales par ailleurs* , pour paraître juste dans un environnement vertueux (conclusion différente). De toute évidence, cette tentative échoue car l'argument est prédicat positif et ne peut donc pas passer du terme mineur (« vicieux ») au terme majeur (« vertueux »).

Cependant, il convient de rappeler que Noé pourrait déployer un effort moral différent selon le contexte, et donc paraître, et être effectivement, vertueux ou vicieux dans les deux situations. C'est pourquoi les deux thèses ne sont pas strictement contradictoires : la thèse positive suppose un effort *variable* dans les deux milieux, tandis que la thèse négative suppose un effort *identique* .

L’interjection « dans sa génération » appelle clairement une explication ; or, il n’est pas évident de savoir laquelle des deux explications proposées par les Sages est préférable. La première vise à louer Noé, le père vertueux de l’humanité après le Déluge ; la seconde (dixit Rachi) à saluer Abraham, le patriarche vertueux du peuple juif. Ces deux interprétations étant l’œuvre des Sages, elles sont toutes deux considérées comme vraies.

En conclusion, bien que le verset biblique suggère un argument a fortiori valable, un contre-argument crédible est également compatible avec lui. Cela implique que l'argument a fortiori énoncé n'est qu'implicite (*satum*) ; il ne peut être considéré comme explicite (*meforash*) car, comme Rachi lui-même (et le Talmud) nous l'apprennent, il ne s'agit pas de la seule lecture possible du texte donné. L'équivoque inhérente à ce texte signifie qu'aucune des deux lectures ne peut être affirmée avec certitude comme l'interprétation exclusive.

Ézéchiel 23:39-40. 39 Car, après avoir immolé leurs enfants à leurs idoles, ils vinrent le même jour dans mon sanctuaire pour le profaner ; et voici, c'est *ainsi* qu'ils ont agi au milieu de ma maison. **40** De plus, vous avez fait venir des hommes de loin ; un messager leur fut envoyé, et voici, *ils vinrent ; pour eux ,* tu t'es lavé, tu t'es maquillé les yeux et tu t'es paré d'ornements…

Je ne vois aucun argument a fortiori dans ces deux versets, ni explicite ni implicite, ni valable ni invalide, même en tenant compte de leur contexte (versets précédents et suivants). Quel serait donc cet argument a fortiori supposé ? Le comportement du peuple décrié au verset 40 est sous-entendu comme étant *pire que* celui décrié au verset 39. Cela pourrait constituer une prémisse majeure ; or, je ne perçois aucun argument, aucun développement ultérieur nous menant d'une prémisse mineure à une conclusion. Pourtant, Rachi interprète l'expression *« ve af ki »* comme équivalente à *« kol*

sheken » (d'autant plus), laissant entendre qu'un argument a fortiori est sous-entendu [201]. Mais il ne précise pas ce qu'il considère comme les prémisses et la conclusion de cet argument.

La traduction anglaise du commentaire de Rachi dit ici : « Et assurément, le pire de tout est qu'ils envoient chercher auprès d'eux [inviter] certains princes des nations, leurs amants, et que ceux-ci voient la profanation avec laquelle ils profanent Mon sanctuaire. » On traduit généralement *kol sheken* par « assurément ». Mais toutes les traductions anglaises du verset que j'ai consultées [202], y compris celle citée plus haut, traduisent *ve af ki* ici de manière plus vague par « Et de plus » ou « Par ailleurs ». Cette traduction est, à mon avis, inadéquate, car elle suggère une simple conjonction alors que le contexte indique une intensification. Ainsi, *ve af ki* devrait plutôt se lire comme « Et pire encore ». Mais cette expression, en elle-même, n'implique pas d'argument a fortiori ; elle signifie simplement une aggravation de la situation.

Rachi interprète souvent, à juste titre, l'emploi de *« af ki »* comme un indicateur de *« qal vachomer »* , notamment dans les 12 cas suivants : 1 Samuel 23:3 ; Ézéchiel 14:13-21, 15:5 ; Proverbes 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14. Je peux citer 9 autres cas qu'il ne mentionne pas, où *« af ki »* signale un discours a fortiori : Deutéronome 31:27 ; 1 Samuel 14:29-30, 21:6 ; 2 Samuel 4:10-11, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; Job 25:5-6 ; 2 Chroniques. 6:18, 32:15. Mais Rachi va plus loin, dans son commentaire sur Ézéchiel 14:13-21, et généralise à l'excès en disant *af ki* que « c'est le langage de *qal vachomer* et *k"sh* [c'est-à-dire a fortiori et d'autant plus] *dans toute l'Écriture* » (mes italiques).

Or, il est clair que les 21 exemples cités ne prouvent pas l'affirmation générale de Rachi, pour la simple raison qu'il existe au moins deux versets bibliques où **af ki** est employé sans qu'il y ait manifestement d'intention a fortiori. De fait, Rachi commente ces deux versets sans suggérer la présence d'une quelconque *connotation a fortiori* . Il s'agit de Genèse 3:1, où Rachi interprète **af ki* comme signifiant « même si » (**af al pi** , sans aucune connotation a fortiori) ; et de Néhémie 9:18, où Rachi ne fait aucun commentaire (et la traduction anglaise traduit correctement * *af ki** par « bien que »).

Il est donc tout à fait légitime pour moi d'affirmer qu'Ézéchiel 23:39-40 ne contient pas d'argument a fortiori, même s'il emploie l' expression *af ki* , souvent caractéristique de ce type d'argument. Il me semble évident que Rachi a interprété *af ki* comme signifiant *kol sheken* dans ce cas précis, un peu hâtivement ; cette interprétation est, en l'occurrence, inexacte.

J'ai demandé à Gabay de trouver une justification à la position de Rachi, et il m'a fait remarquer que plusieurs commentateurs [203]s'étaient concentrés sur une vision d'ensemble et avaient suggéré que le verset 46 (entre autres), qui décrit les conséquences terribles des péchés graves énumérés aux versets 39-40 (et antérieurs), pourrait être la conclusion de l'argument supposé *du qal vachomer* . Ce verset ultérieur se trouve dans Ézéchiel 23. lectures :

46 Car ainsi parle le Seigneur Dieu : Une assemblée se lèvera contre eux, et ils seront traités d'horreur et de butin.

---

[201] Gabay a attiré mon attention sur le commentaire de *Metzudot David* (par R. David Altschuler de Prague, 1687-1769) qui propose la même interprétation. Plus tard, Strashun (XIXe siècle, voir ci-dessous) en offre une, a fortiori, également. Peut-être ces deux auteurs se sont-ils simplement conformés à l'avis de Rachi.

[202] Bible de Jérusalem imprimée ; et en ligne : Chabad, Mechon-Mamre, JPS et Sefaria.

[203] Il a mentionné David Kimchi (Radak, 1160-1235), Isaac Abarbanel (1437-1508), Meir Lob Ben Yehiel Michal (Malbim, 1809-1879) et Mattityahu Strashun (1817-1885). Je n'ai pas vu leurs propos exacts.

D'après la réponse de Gabay, le *qal vachomer envisagé* pourrait être formulé ainsi : inviter des personnes à assister à la profanation du sanctuaire de Dieu (v. 40) constitue un péché plus grave que la simple profanation du sanctuaire (v. 39 et précédents) (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si la profanation du sanctuaire est à elle seule un péché suffisamment grave pour entraîner les châtiments sévères énoncés (à partir du v. 46) (prémisse mineure), alors inviter des personnes extérieures à assister à une telle profanation est un péché suffisamment grave pour entraîner les mêmes châtiments, voire des châtiments plus sévères (conclusion). Il s'agirait d'un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori, ou éventuellement d'un argument crescendo (**+s&**).

Cependant, après avoir examiné cette proposition, je reste sceptique. J'aimerais y adhérer, mais je ne peux honnêtement le faire. Il est assez clair qu'il nous est dit que divulguer la profanation est pire que la profanation elle-même (v. 39-40) et que de lourdes peines sont promises (v. 46). Mais nulle part dans le texte reçu, il n'est fait mention que la peine pour la divulgation soit *déduite* (que ce soit à parts égales ou supérieures) de celle pour la profanation. Même si la liste des méfaits est clairement progressive, du pire au plus grave (v. 39-40), il est évident que la peine prescrite (v. 46) vise l' *ensemble des* méfaits . Si l'intention du texte avait été différente, il aurait indiqué que les peines énoncées (v. 46) sont dues *spécifiquement à chaque cas. Pour les péchés mineurs commis plus tôt* (v. 39), il était prévu *des* châtiments similaires, voire plus sévères, pour les péchés plus graves commis plus tard (v. 40). Le texte donné ne fait clairement aucune distinction de ce type.

Une proposition comparative ne donne pas nécessairement lieu, à elle seule, à un argument a fortiori. Des informations supplémentaires sont nécessaires. On nous donne certes ce qui pourrait être une prémisse majeure ; mais on ne nous donne pas non plus de prémisse mineure à partir de laquelle tirer la conclusion supposée, ni de conclusion permettant de reconstituer la prémisse mineure. Je maintiens donc qu'il n'y a pas d' intention d'argument *qal vachomer* dans ce passage biblique, qu'elle soit explicite ou implicite ; autrement dit, Ézéchiel 23:39-40 (et 46) n'a pas sa place dans notre analyse.

Permettez-moi d'ajouter un commentaire concernant Habacuc 2:5. Bien que ce verset contienne l'expression *« af ki »* et puisse donc (selon l'interprétation habituelle de Rachi) être interprété comme *« qal vachomer »* , Rachi ne l'a en réalité pas signalé comme tel. Il mérite néanmoins un examen plus approfondi.

Habacuc 2:4-5. 4 Voici , son âme est enflée d'orgueil, elle n'est pas droite en lui ; mais le juste vivra par sa foi. *5* **De** plus , le vin est un traître ; l' *orgueilleux* ne demeure pas ; il élargit son désir comme le séjour des morts, il est comme la mort, insatiable, il rassemble auprès de lui toutes les nations, il amasse auprès de lui tous les peuples.

Comme mentionné précédemment, le commentaire de Rachi sur le verset 5 ne le qualifie pas de *qal vachomer* (ou *kol sheken*). Cela ne prouve pas en soi que Rachi ne l'ait pas considéré comme tel ; toutefois, supposer le contraire relèverait de la spéculation. Son commentaire révèle qu'il relie le récit à des personnages et des événements historiques. Pour ma part, je ne perçois aucune intention a fortiori dans son analyse. S'il y en avait une, on pourrait tout au plus dire qu'il interprétait un argument a fortiori implicite, car les termes impliqués (Belthazar, la consommation de vin avec les vases du Temple, etc.) ne figurent pas explicitement dans le verset. Il est vrai que le libellé du verset est plutôt vague.

Cherchant un argument a fortiori dans ce passage, j'envisage une interprétation plus littérale et plus générale (éthique plutôt qu'historique), en m'appuyant sur les versets 4 et 5 : « Certes, l'âme enflée d'orgueil, dépourvue de droiture intérieure, [ne survivra pas], contrairement au juste qui, par sa foi, vivra ; à plus forte *raison* , l'homme hautain, affligé par l'ivresse et plein de désirs insatiables et

illimités, ne subsistera pas. » Si cette interprétation est correcte, le *qal vachomer voulu serait alors le suivant : un homme hautain, etc. (P)* est plus pervers (R) qu'un homme enflé d'orgueil, etc. (Q) (prémisse majeure tacite). Il s'ensuit que si l'homme prétentieux est assez mauvais pour mériter une vie abrégée (S) (prémisse mineure), alors l'homme hautain est assez mauvais pour mériter une vie abrégée (conclusion). Ce serait a fortiori un argument subjectif positif (**+s**). Le commentaire de Rachi semblerait alors être une application de cet argument général aux circonstances historiques qu'il précise.

Devrions-nous alors considérer ce cas (dans sa forme plus générale proposée) comme un *qal vachomer explicite* ? Si tel est le cas, il ne serait pas attribuable à Rachi, car il ne le signale pas explicitement comme un a fortiori. Bien que, comme nous l'avons vu, il ait affirmé de manière catégorique que tous les versets bibliques contenant l'expression *« af ki »* sont a fortiori, nous ne pouvons supposer qu'il avait ce cas précis à l'esprit puisqu'il ne l'identifie pas comme tel *ad loc* ., et de plus, nous avons trouvé d'autres cas similaires qu'il n'a manifestement pas considérés comme a fortiori. Dans ce cas, je serais le découvreur de ce nouveau cas.

J'hésite toutefois à l'affirmer, car on pourrait aussi lire les deux versets comme des énoncés distincts, « *af ki »* servant simplement d'intensificateur [204]plutôt que de marqueur d'inférence. En effet, les termes employés (gonflé, hautain, etc.) étant très vagues, les deux versets pourraient désigner un seul et même homme insensé, simultanément ou à des moments différents, le verset 4 décrivant certains aspects (négatifs) de sa personnalité, et le verset 5 en ajoutant d'autres (encore pires) [205]. Dans ce cas, je ne pourrais affirmer une intention explicite (*meforash*) *qal vachomer* , mais tout au plus une intention implicite (*satum*).

Considérons maintenant les cas des Psaumes 15:4 et 15:5. Comme mentionné précédemment (au chapitre 4), ces deux cas sont présentés comme des exemples de *qal vachomer implicite (satum*) dans la *baraita* de Rabbi Eliezer ben Rabbi José HaGelili (ou du moins dans le commentaire qui l'accompagne *)* . Par conséquent, ces deux cas ne peuvent être attribués à Rachi. Cependant, puisqu'il utilise l'expression *q"v* (*qal vachomer*) dans son commentaire des deux versets sans les qualifier d'implicites (*satum*), il me semble pertinent de les analyser ici.[206]

Psaume 15:4. Il jure à son propre détriment et ne se rétracte pas (de son serment).

Rachi commente : À plus forte raison (*q"v*) ne se rétracte-t-il pas si cela concerne quelque chose qui ne lui porte pas préjudice ! [207]Son interprétation a fortiori est la suivante : éviter de se faire du mal est généralement plus pressant psychologiquement que de se faire du bien (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que, pour un homme vertueux, si éviter de se faire du mal n'est pas suffisamment pressant pour le faire revenir sur sa parole (prémisse mineure), alors se faire du bien n'est pas suffisamment pressant pour le faire revenir sur sa parole (conclusion). La forme argumentale est négative au sujet (**-s**).

---

[204] Remarquez, à l'appui de cette thèse, la traduction ci-dessus de *ve af ki* par « oui, de plus ».

[205] Ou bien la folie du premier verset pourrait être plus générale et celle du second plus spécifique, c'est-à-dire que la première pourrait inclure la seconde.

[206] Notez que j'ai déjà analysé ces deux cas dans AFL, chapitre 16, car Louis Jacobs les a mentionnés dans son essai précédemment cité. Jacobs les rejette, et je partage son avis. Il cite la *baraita susmentionnée* comme source, mais il ne mentionne pas Rachi.

[207] Dans son essai précédemment cité, Jacobs traduit le verset ainsi : « Il jure à son propre détriment et ne se rétracte pas » ; et l'interprète comme signifiant : « S'il ne se rétracte pas (c'est-à-dire s'il ne revient pas sur sa parole) lorsque cela lui nuit, à combien plus forte raison ne se rétractera-t-il pas lorsque cela est à son avantage ? » Cela semble être une paraphrase du commentaire de Rachi.

Pourquoi ce passage est-il qualifié d'implicite plutôt qu'explicite ? Parce que, s'il est vrai qu'un homme de bien, après avoir prêté serment, ne le révoque pas même lorsque cela lui est défavorable, il est d'autant plus vrai qu'il ne le fera pas lorsque cela lui est avantageux. Cependant, le verset n'énonce pas cette affirmation plus générale. Il ne vise pas à présenter un argument a fortiori en faveur de cette « conclusion » implicite ; il se contente d'énoncer l'affirmation explicite que nous avons utilisée comme « prémisse mineure ». Le contexte montre qu'il décrit les différentes vertus *propres* à un homme de bien [208]. Le fait de « ne pas révoquer un serment avantageux » se retrouve aussi chez les hommes mauvais ; par conséquent, cet acte n'est pas pertinent dans le cadre de cette liste des vertus spécifiques à l'homme de bien.

Ainsi, le Psaume 15:4 ne vise pas à nous communiquer un *qal vachomer . Dès lors, le commentaire de Rachi (q"v)* doit être interprété comme se référant au *qal vachomer implicite* qui peut y être déduit. La présentation de ce verset par Rabbi Eliezer comme exemple de *qal vachomer implicite* confirme cette interprétation.

Psaume 15:5. Il n'a pas non plus accepté de pot-de-vin contre (*al*) l'innocent.

Le commentaire de Rachi se lit comme suit : (Il n'a pas non plus accepté de pot-de-vin) « contre un pauvre, pour le condamner par un jugement pervers. Nos Sages ont expliqué cela plus en détail, précisant qu'il n'accepterait pas de pot-de-vin pour l'innocenter, et a fortiori (*q"v*) il n'accepterait pas de pot-de-vin pour pervertir le jugement. » Ainsi, le *qal vachomer proposé* ici est le suivant : un pot-de-vin destiné à condamner un innocent est plus immoral qu'un pot-de-vin destiné à l'innocenter (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si un juge considère un pot-de-vin qui lui est offert pour innocenter un innocent comme suffisamment immoral pour le refuser (prémisse mineure), alors il considérera un pot-de-vin qui lui est offert pour condamner un innocent comme suffisamment immoral pour le refuser (conclusion). La forme argumentale est négative sujet (**+s**).

La traduction ci-dessus interprète le mot *« al »* comme signifiant « contre ». Louis Jacobs propose une autre traduction [209]: « Ni ne prend de pot-de-vin pour se ranger du côté de (*al*) l'innocent » ; il en déduit que : « s'il refuse d'accepter un pot-de-vin pour soutenir l'innocent, à plus forte raison refusera-t-il d'en accepter un pour soutenir le coupable ». Ici, comme le souligne Jacobs, le mot *« al »* est interprété comme signifiant « au nom de », et non « contre ». Dans l'interprétation de Jacobs, le terme mineur (« soutenir un innocent ») reste inchangé, tandis que le terme majeur (« soutenir le coupable ») est légèrement modifié, suggérant un conflit entre deux parties. De toute évidence, si un juge corrompu acceptait un pot-de-vin pour disculper (ou se montrer plus indulgent envers) le véritable coupable, il condamnerait de fait (ou se montrerait plus sévère envers) l'innocent. Ainsi, l'argument a fortiori demeure fondamentalement inchangé (toujours **+ s**).

Ce verset, quelle que soit l'interprétation de l'expression *« al » , peut être classé comme un qal vachomer* implicite plutôt qu'explicite pour la même raison que le précédent. Il n'y a manifestement aucune intention de construire un argument ici ; il ne s'agit que d'une simple affirmation. Si un argument avait été voulu, une affirmation supplémentaire aurait été formulée (la prémisse majeure ou la conclusion de cette prémisse mineure) afin de susciter une inférence, un raisonnement. *Si une seule affirmation suffisait à constituer un argument a fortiori, alors chaque affirmation pourrait être transformée en un tel argument, et ainsi de suite* .

---

[208] Défini au verset 1 comme celui « qui séjournera dans [son] tabernacle, qui habitera sur [sa] montagne sainte ».

[209] Dans son essai susmentionné.

Là encore, le contexte montre que notre verset est purement descriptif, faisant partie d'une liste des vertus propres à l'homme de bien. Un tel homme n'acceptera aucun pot-de-vin, que ce soit pour soutenir ou s'opposer à l'innocent, ou même au coupable. L'affirmation « Nul n'accepte de pot-de-vin pour prendre parti pour ou contre *l'* innocent » se veut indiscriminée. Ceci contraste implicitement avec l'homme mauvais, facilement tenté par l'un ou l'autre de ces desseins néfastes (même s'il peut considérer l'un ou l'autre comme plus facile ou plus difficile, se persuadant ainsi d'avoir une conscience).

Là encore, puisque le Psaume 15:5 ne vise pas à nous communiquer un *qal vachomer , il faut supposer que le commentaire de Rachi (q"v)* se réfère au *qal vachomer implicite* qui peut y être déduit. La présentation de ce verset par Rabbi Eliezer comme exemple de *qal vachomer implicite* confirme cette interprétation.

Discours incident a fortiori . Outre le fait que Rachi signale des cas de discours biblique a fortiori, il recourt fréquemment à ce type d'argument dans son commentaire, à des fins homilétiques ou halakhiques. Dans ces cas, son intention n'est pas d'attirer l'attention sur une intention a fortiori dans le récit biblique, mais plutôt de discuter d'une question connexe. Bien qu'il développe parfois lui-même ce type d'argument, il s'appuie souvent sur des sources midrashiques ou talmudiques où cet argument a été utilisé. Il existe de très nombreux exemples de cela, comme on peut facilement le constater en utilisant, dans la fonction de recherche de l'édition en ligne de son commentaire du Tanakh, les chaînes de recherche suivantes : קַל וָחֹמֶר; ק"ו; כָּל שֶׁכֵּן; כ"ש.

À titre d'exemple, Rachi, commentant Genèse 1:12, affirme, au nom de la *Haggadah* du traité *Chulin* (60a), que si le Créateur n'avait pas ordonné aux herbes de pousser « selon leur espèce », lorsqu'ils apprirent que les arbres avaient reçu un tel ordre, ils appliquèrent à eux-mêmes un raisonnement de type *qal vachomer* , c'est-à-dire qu'ils se considéraient soumis à la même obligation. Or, le verset biblique lui-même ne mentionne pas explicitement cette intention *de qal vachomer* ; il sert plutôt de prétexte à une affirmation supplémentaire.

Il arrive parfois qu'un chapitre, voire un seul verset, contienne plusieurs arguments a fortiori incidentels ; il est donc nécessaire d'examiner attentivement chaque piste fournie par le moteur de recherche afin de recenser tous les cas pertinents. Il faut toutefois préciser que parmi ces nombreux cas d'arguments a fortiori incidentels, il est fort probable qu'un ou plusieurs versets bibliques présentent une intention a fortiori directe, que nous n'avons pas encore repérés ni consignés dans la présente étude. Par conséquent , l'examen systématique de tous les cas recensés constitue une recherche qui mérite d'être menée, voire qui est indispensable. *Malheureusement* , je n'ai pas encore eu le temps de me consacrer à ce travail ardu.

7. R. Shmuel Yaffe ASHKENAZI

R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (SYA, né en 1525 à Bursa, dans l'Empire ottoman, et mort en 1595) [210]est l'auteur de ***Yefeh Toar*** (« Belle forme », abrégé YT), publié à Venise en 1597 (composé vers 1560-1580) [211]. Il convient de noter que la fin du XVIe siècle correspond déjà, intellectuellement, à l'ère « moderne » ; il ne s'agit pas ici d'une liste relative à l'« Antiquité » ou au « Moyen Âge ».

Gabay rapporte que **treize occurrences** de *qal vachomer* dans le Tanakh sont recensées dans cet ouvrage (en plus des onze occurrences données dans le Midrash GR). Ces treize passages sont : **1**

[210] https://www.jewishvirtuallibrary.org/jaffe-s **amuel** -ben-isaac-ashkenazi.
[211] https://beta.hebrewbooks.org/42241.

Rois 8:27[212] ; 2 Rois 10:4 ; Isaïe 20:6 ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Proverbes 15:11, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6 .

Il semble que *huit de ces cas constituent des « premières historiques »* , à savoir 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Isaïe 20:6 ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Job 4:18-19, 25:5-6. Les cinq autres, à savoir Proverbes 15:11, 19:10, 21:27 et Job 9:13-14, 15:15-16, peuvent être considérés comme des découvertes « indépendantes ». Ces cinq derniers figurent tous dans le commentaire de la Torah de Rachi ; mais comme huit autres cas y sont répertoriés et *ne figurent pas* dans le YT, nous ne pouvons pas en déduire qu'Ashkenazi a fondé sa liste sur les commentaires épars de Rachi. Certes, Ashkenazi a pu emprunter un ou plusieurs de ces cas à Rachi. Mais à moins qu'il ne l'ait mentionné explicitement, nous ne pouvons pas supposer qu'il l'ait fait.

Ma liste de 2013 (reproduite ci-dessus, au chapitre 3) inclut (bien sûr, bien plus tard) et analyse tous les cas de la Théologie du Jeune, à l'exception d'Ésaïe 20:6 ; il est donc inutile que j'analyse ici un autre cas que celui-ci. Ésaïe 20:6 n'est pas, à première vue, clairement un cas a fortiori, ce qui explique sans doute pourquoi certaines listes (la mienne et celle de Jacobs) ne l'ont pas inclus. Cependant, Ashkenazi, et (comme nous le verrons) d'autres après lui, l'ont inclus. Pour saisir son intention a fortiori, il faut examiner le contexte narratif, c'est-à-dire les cinq versets précédents [213]. Nous obtenons alors la lecture suivante ; notez le langage qui suggère un argument a fortiori biblique (*hine-ve-ekh*)[214] :

Isaïe 20:6. Et l'habitant de cette région côtière [autour d'Ashdod, cf. v. 1] dira en ce jour-là : « Voici (*hine*), telle est notre attente [à savoir être emmenés captifs comme l'Égypte et l'Éthiopie, cf. v. 4-5], où nous avons fui pour obtenir de l'aide afin d'être délivrés du roi d'Assyrie ; et comment (*ve-ekh*) pourrons-nous [Judéens, qui sommes plus faibles qu'eux] nous échapper ? » (parenthèses ajoutées).

Ma paraphrase : Dieu prédit le raisonnement des Judéens : si l'Égypte et l'Éthiopie, nations vers lesquelles nous, Judéens, avons coutume de nous réfugier, n'ont pas été assez fortes pour éviter la défaite face au roi d'Assyrie, alors nous ne le sommes certainement pas non plus. Plus formellement : l'Égypte et l'Éthiopie (P) sont plus fortes (R) que la Judée (Q) (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si l'Égypte et l'Éthiopie n'ont pas été assez fortes pour éviter la défaite (S) (prémisse mineure), alors Israël n'est pas assez fort pour éviter la défaite (conclusion). Il s'agit d'un argument à sujet négatif (**-s**) a fortiori.

8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGÉN

R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (ZHK, né en 1796 à Vilnius, en Lituanie russe, décédé en 1868) [215], a écrit ***Netivot Olam*** (« Voies du monde », abrégé « NO »), publié à Vilnius en 1822. [216]Notez que nous sommes ici déjà au début du XIXe siècle.[217]

---

[212] Il est intéressant de noter que 2 Chroniques 6:18 (qui reprend 1 Rois 8:27, à une lettre *près*) ne figure *pas* dans la liste YS. On ne le trouve que dans le Katzenellenbogen (voir section suivante).

[213] Gabay m'a clarifié le texte sur la base des commentaires de David Altschuler (alias *Metsudat David* , 1687-1769) et de Meir Leibush ben Yehiel Michel Wisser (alias *Malbim* , 1809-1879).

[214] Comparez l'argument très similaire de 2 Rois 10:4. Vu son langage, je pense avoir déjà vu ce cas en 1995, mais visiblement je n'ai pas vu son caractère a fortiori.

[215] https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Katzenellenbogen_Tsevi_Hirsh.

[216] https://beta.hebrewbooks.org/24940.

[217] Cela se passe à peu près au même moment où le mouvement « Science du judaïsme » prend forme à Berlin.

Gabay rapporte que **vingt occurrences** de *qal vachomer* dans le Tanakh sont recensées (p. 30) dans cet ouvrage (outre les onze occurrences mentionnées dans le Midrash GR). Initialement, il en avait trouvé seize, à savoir : **1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:21, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Ézéchiel 33:24 ; Proverbes 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6 ; 2 Chroniques 6:18** (répétition de 1 Rois 8:27). Mais plus tard, après les avoir trouvées mentionnées dans l'ouvrage de Hirschensohn, il en a découvert quatre autres, à savoir : **Deutéronome 32:39; 2 Samuel 12:18; Psaumes 25:8-9, 78:20** .

Il est à noter que ces quatre passages supplémentaires n'avaient pas été initialement signalés par Gabay lors de sa première étude de l'œuvre de Katzenellenbogen. Il a cependant rapporté par la suite que Hirschensohn les avait répertoriés comme des exemples de *qal vachomer* présents dans l'œuvre de Katzenellenbogen. Je lui ai donc demandé de consulter à nouveau la liste de Katzenellenbogen, et il a confirmé les avoir initialement omis et les avoir désormais repérés. Mais lorsque je lui ai demandé comment Katzenellenbogen ou Hirschensohn avaient formulé les arguments supposés a fortiori, je n'ai reçu aucune autre réponse.[218]

Il apparaît que *9 des 20 cas valides constituent des « premières historiques »* , à savoir : Deutéronome 32:39 ; 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11 ; 2 Chroniques 6:18 ; Psaumes 25:8-9, 78:20. Les 11 cas restants peuvent être considérés comme des découvertes « indépendantes ». Parmi ceux-ci, 3 cas avaient été précédemment signalés par Rachi mais pas par les Ashkénazes, à savoir : Ézéchiel 33:24 et Proverbes 17:7, 19:7 ; 4 cas avaient été précédemment signalés par Rachi puis par les Ashkénazes, à savoir : Proverbes 15:11, 19:10, 21:27 et Job 15:15-16. Quatre cas avaient été précédemment signalés par Ashkenazi mais pas par Rachi : 1 Rois 8:27, 2 Rois 10:4 et Job 4:18-19, 25:5-6. Un ou plusieurs des sept cas attribués à Rachi pourraient provenir de son commentaire dispersé de la Torah par Katzenellenbogen ; mais il nous est impossible de le savoir s'il ne l'a pas mentionné. Quant aux huit cas précédemment signalés par Ashkenazi, nous ne pouvons supposer que Katzenellenbogen les ait tirés de sa liste, car quatre autres cas mentionnés dans le YT ne figurent *pas* dans « NO » : Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 et Job 9:13-14. Pour ces raisons, nous devons considérer les onze cas mentionnés comme des découvertes « indépendantes » de Katzenellenbogen (à moins, bien sûr, que des informations contraires ne soient découvertes ultérieurement).

Il convient de noter que la découverte par Katzenellenbogen du passage de Deutéronome 32:39 constitue la première mention d'un *qal vachomer supplémentaire* dans la Torah proprement dite (c'est-à-dire le *Chumash*) depuis la découverte par Rachi du passage de Genèse 6:3 au XIe siècle. Apparemment [219], Katzenellenbogen n'avait pas connaissance du cas de Genèse 6:3.

Ma liste de 2013 (reproduite ci-dessus, au chapitre 3) inclut (bien sûr, bien plus tard) et analyse tous les cas « NON », à l'exception de Deutéronome 32:39, 2 Samuel 12:21 et Psaumes 25:8-9 ; il n'est donc pas nécessaire que j'analyse ici d'autres cas que ces trois-là.

---

[218] Je pars du principe que Gabay a correctement cité les quatre cas, malgré quelques erreurs d'inattention ou de frappe. Je n'ai aucun moyen de vérifier personnellement les données qu'il m'a transmises. Il est à noter qu'il a également mentionné trois autres passages comme conclusions de Katzenellenbogen *qal vachomer* : Proverbes 10:17, Job 28:5-6 et Daniel 14:16. Cependant, il a omis Proverbes 10:17 dans une liste ultérieure, probablement intentionnellement (mais peut-être involontairement). Job 28:5-6 était sans doute une erreur de frappe ; il voulait dire Job 25:5-6. Quant à Daniel 14:16, il s'agit certainement d'une erreur de frappe, car le livre de Daniel ne compte que 12 chapitres ! J'ai examiné les versets 14 à 16 dans tous les chapitres comportant cette numérotation, mais je n'y ai rien trouvé qui puisse s'apparenter à un argument fortiori.

[219] En supposant que la liste des cas rapportés par Gabay soit correcte.

Deutéronome 32:39 . « Voyez maintenant (*reu ata*) que (*ki*) c'est moi, moi seul, et qu'il n'y a point de dieu avec moi ; je fais mourir et je fais vivre ; je blesse et je guéris ; et (*ve*) il n'y a personne qui puisse délivrer de ma main. »

L'interprétation a fortiori proposée est vraisemblablement la suivante : si nul autre que Dieu (S) n'est assez puissant (R) pour tuer et ressusciter, pour blesser et guérir (comme Il le fait seul) (P), alors assurément nul autre que Lui n'est assez puissant pour délivrer de Son emprise (c'est-à-dire pour L'empêcher de tuer et de ressusciter, de blesser et de guérir, à Sa guise) (Q). La prémisse majeure tacite est que les actes de tuer et de ressusciter, de blesser et de guérir, requièrent plus de puissance (ou au moins autant) que la délivrance de ces actes. Il s'agit d'un argument a fortiori prédicat positif (**+p**). On peut le considérer comme un cas explicite et valide.

2 Samuel 12:21. « Alors ses serviteurs lui dirent [à David] : « Qu'est- *ce* que tu as fait ? Tu as jeûné et pleuré pour l'enfant, alors qu'il était vivant ; mais quand l'enfant était mort, tu t'es levé et tu as mangé du pain ? » (parenthèses ajoutées) .

On peut déduire du texte les pensées des serviteurs du roi David. Après la mort d'un enfant, le comportement devrait être plus triste (R) que du vivant de l'enfant (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si David, du vivant de l'enfant (Q), était suffisamment triste pour jeûner et pleurer (S) (prémisse mineure), alors David, après la mort de l'enfant, devrait être suffisamment triste pour faire de même, voire davantage (>S) (conclusion). Un sujet positif (**+s&**) et un argument en crescendo (que l'on peut qualifier d'explicite, bien qu'il renvoie à une pensée inférée, puisqu'il n'existe aucune autre explication à leur affirmation) . Mais à la surprise des serviteurs, le comportement de David était moins triste. Au verset 22, il leur explique pourquoi (réfutant ainsi leur prémisse principale).

Psaume 25:8-9 . « L'Éternel est bon et droit ; c'est pourquoi il enseigne aux pécheurs le *droit* chemin. Il conduit les humbles dans la justice, et il enseigne aux humbles sa voie. »

L'interprétation a fortiori proposée semble être la suivante : si Dieu (S) est suffisamment bon et droit (R) pour instruire les pécheurs sur le droit chemin (P), alors il est suffisamment bon et droit pour guider les humbles dans la justice et leur enseigner sa voie (Q). La prémisse majeure implicite est qu'instruire les pécheurs sur le droit chemin exige plus de bonté et de droiture que de guider les humbles dans la justice et de leur enseigner la voie de Dieu. Il s'agit d'un argument a fortiori prédicat positif (**+p**). Cet argument peut être considéré comme explicite et valide.

Je rejette ces affirmations. Katzenellenbogen prétendrait que deux autres passages du Tanakh, à savoir : **Lévitique 10:19** et **Proverbes 6:30 ,** *sont valides* . Je dois rejeter ces affirmations, la première étant simplement implicite et la seconde non a fortiori.

Lévitique 10:19. « Et Aaron dit à Moïse : « Voici (*hen*), aujourd'hui ont-ils offert leur sacrifice d'expiation et leur holocauste devant l'Éternel ? Et (*ve*) il m'est arrivé de tels [événements tragiques] ; et (*ve*) si j'avais mangé le sacrifice d'expiation aujourd'hui, cela aurait-il été agréable aux yeux de l'Éternel ? » (crochets ajoutés).

Rachi propose une longue explication de ce passage et de son contexte (versets 16-20). Il s'agit des lois du sacrifice et des lois du deuil pour les prêtres. Si j'ai bien compris, voici les points principaux du commentaire de Rachi : deux des fils d'Aaron, Nadab et Abihu, moururent ce jour-là (v. 2), faisant d'Aaron et de ses fils survivants, Éléazar et Ithamar, *des onanim* (« personnes en deuil pour un proche parent le jour de son décès »). Moïse les réprimande pour avoir brûlé (v. 16) et non mangé (v. 17) le sacrifice d'expiation. Aaron rétorque que ni ses fils ni lui n'avaient le droit de le manger. Si les fils survivants, étant *des kohanim* (prêtres) ordinaires en deuil ce jour-là, avaient

aspergé le sang du sacrifice, ils l'auraient invalidé et n'auraient donc pas pu le manger. Mais ce ne sont pas eux qui ont accompli le sacrifice d'expiation, c'est Aaron lui-même, en sa qualité de *Kohen Gadol* (Grand Prêtre), qui l'a fait. La loi est différente pour lui : il aurait pu normalement accomplir le sacrifice et en manger, sauf que le sacrifice d'expiation en question était spécial, lié à *Rosh Chodesh* (le Nouveau Mois), et dans ce cas, il était légalement interdit à Aaron de manger du sacrifice le jour où il l'accomplissait (bien qu'il puisse le faire après la tombée de la nuit).

Katzenellenbogen proposerait une lecture *qal vachomer* ; je ne l'ai cependant pas consultée. D'après le commentaire de Rachi, je suppose que la lecture proposée était la suivante : l'offrande du sacrifice d'expiation par les fils d'Aaron (Q) aurait été, pour diverses raisons, juridiquement inappropriée (R), justifiant qu'ils n'en consomment pas (S) (prémisse mineure) ; de même, l'offrande du sacrifice d'expiation par Aaron (P) était, pour diverses raisons, juridiquement inappropriée, justifiant qu'il n'en consomme pas (conclusion). La prémisse majeure implicite serait que, dans les circonstances données, même si les raisons de l'inadéquation diffèrent dans les deux cas, l'offrande de ce sacrifice par Aaron est tout aussi juridiquement inappropriée que celle de ses fils. Ceci constituerait un argument subjectif positif a fortiori (**+s**). Notez que je l'ai formulé comme égalitaire (en disant « tout aussi certainement »), car la loi est tout aussi stricte dans les deux cas, même si les raisons diffèrent.

Néanmoins, l'argument a fortiori proposé me semble artificiel, car il ne s'agit pas réellement d'une inférence de la prémisse mineure à la conclusion, cette dernière étant connue pour être vraie indépendamment de la première. La prémisse majeure, nécessaire à la justification de l'inférence, ne nous est connue que parce que nous disposons déjà (comme le précisent les explications de Rachi) de la prémisse mineure et de la conclusion. Ainsi, bien que l'argument proposé soit formellement valide, il est plutôt artificiel et peut difficilement être considéré comme explicite (*meforash*). Je le qualifierais donc d'implicite (*satum*) – à supposer que mon interprétation soit correcte, c'est-à-dire à supposer qu'il s'agissait bien du *qal vachomer* auquel Katzenellenbogen faisait référence et qu'il préconisait.

Je peux étayer cette analyse comme suit. Prenons un peu de recul et demandons-nous : de quoi parle ce récit ? Il s'agit d'une discussion entre Moïse et Aaron. Le premier critique le comportement des prêtres, et le second le justifie. Tous deux se réfèrent au même ensemble de lois, mais apparemment (d'après les remarques de Rachi concernant le verset 29), Moïse a oublié certaines lois et Aaron les lui rappelle. La réplique d'Aaron est double. Premièrement, il disculpe ses fils, deuxièmement, lui-même, en montrant que la loi leur interdit, dans les deux cas, bien que pour des raisons différentes, de manger du sacrifice d'expiation dans les circonstances spécifiées, contrairement à ce que Moïse supposait. Aaron ne déduit pas de l'interdiction applicable à ses fils celle qui lui est applicable. Il rappelle à Moïse deux ensembles de lois *distincts et sans lien entre eux* ; tous deux si complexes qu'on ne peut les déduire l'un de l'autre. C'est probablement l'interprétation la plus fidèle du récit. On pourrait construire un argument a fortiori (comme je l'ai fait ci-dessus ou d'une autre manière), mais le simple fait qu'une lecture sans argument a fortiori soit possible implique que toute lecture a fortiori proposée sera nécessairement implicite. Elle ne pourrait être explicite que si elle était la seule lecture possible.

Proverbes 6:30 . « On ne méprise pas le voleur, s'il *vole* pour satisfaire sa faim . »

Rachi commente longuement ce verset, en le replaçant dans son contexte (versets 29-35). Le contexte est celui de l'adultère, et l'exemple d'un voleur affamé est mentionné pour établir un contraste : tandis qu'un homme affamé qui vole de la nourriture peut être pardonné et pourrait éventuellement dédommager sa victime, l'adultère n'a aucune excuse pour son acte et ne peut le

réparer a posteriori. Ainsi, le premier n'est pas aussi méprisé que le second. Mais je ne vois pas quel est l'argument *du qal vachomer* On pourrait construire un discours à partir de cette déclaration ; je l'appellerais ainsi. a contrario plutôt que a fortiori. Peut-être Katzenellenbogen a-t-il réussi, mais tant que je n'aurai pas vu ce qu'il a écrit, je ne peux confirmer que sa position soit à la fois valide et explicite. Je dois donc, pour l'instant, rejeter cette thèse.

9. R. Zeev Wolf EINHORN

R. Zeev Wolf Einhorn (ZWE, alias *Maharzu* ou *Maharzav* , né en 1813 à Grodno, en Lituanie russe, d. 1862) [220]; a écrit ***Midrash Tannaim*** (« Exégèses des Tannaim », abrégé MT) , publié à Vilna, 1839 [221].

Voici une traduction par Gabay du passage pertinent de ce livre (KV est ici l'abréviation de *qal vachomer*).

> « Il s'agit de l'un des dix KV. » Cet enseignement est un mystère : pourquoi seulement dix KV sont-ils énumérés, alors que beaucoup d'autres peuvent être trouvés dans les livres des Prophètes et les Écrits ? J'ai compilé une liste que j'ai écrite dans un *kontras* (un cahier) d'environ quarante autres KV en plus de ces dix.
>
> J'en ai déduit que l'intention principale des Sages qui ont énuméré ces prémisses clés était de nous enseigner le principe de la prémisse clé : comment raisonner d'une prémisse mineure à une prémisse majeure et inversement, de manière convaincante. Cette propriété est propre aux dix prémisses présentées ici, tandis que les nombreux autres exemples servent uniquement à renforcer le sujet et ne visent pas à convaincre ; ils ne peuvent donc pas servir de modèle d'apprentissage.
>
> Après avoir écrit ceci, j'ai découvert que tout ce qui précède est déjà contenu dans les paroles du *Yefeh Toar* ; je serai donc bref. Ma seule difficulté avec l'explication du *Yefeh Toar* concerne le verset : « Si le bois d'une vigne est peu utile lorsqu'il est entier, il n'a évidemment aucune valeur lorsqu'il est carbonisé ! » (Ézéchiel 15:5). Ce verset sert manifestement à renforcer le propos plutôt qu'à convaincre (puisqu'il est carbonisé, il est évidemment sans valeur) et, par conséquent, il diffère des neuf autres exemples.
>
> Il semble que *Yefeh Toar* ait raison : ce passage ne faisait pas partie du Midrash original, mais il s'agit plutôt d'un ajout ultérieur d'un érudit. Après quelques recherches, je crois que le dixième verset de la Bible complète la liste se trouve à la fin de Néhémie 13:26-27 : « Salomon, roi d'Israël, n'a-t-il pas péché… devons-nous donc t'écouter… », ce qui semble être un argument destiné à convaincre.

Je vais maintenant commenter ce qui précède. L'« enseignement » mentionné plus haut est l'affirmation du Midrash *Genèse Rabba* 92:7 selon laquelle le Tanakh contient dix arguments *qal vachomer* . Dans l'Antiquité, il a apparemment toujours été admis que le nombre d'occurrences était littéralement *de* dix ; de manière significative, aucun texte connu de cette époque ne mentionne un nombre supérieur. Ce n'est que plus récemment que des commentateurs ont relevé d'autres occurrences de *qal vachomer* que celles initialement listées dans le Midrash et ont

---

[220] https://he-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/%D7%96%D7%90%D7%91_%D7%95%D7%95%D7%9C%D7%A3_%D7%90%D7%99%D7%99%D7%A0%D7%94%D7%95%D7%A8%D7%9F?_x_tr_sl=auto **&** _x_tr_tl=en **&** _x_tr_hl=en-US.

[221] https://www.hebrewbooks.org/7058.

commencé à s’interroger sur les raisons de cette omission. Cette question est, bien entendu, très pertinente. Einhorn tente d’y répondre en affirmant, sans aucune preuve écrite, que les auteurs de la Genèse Rabba savaient qu’il existait plus de dix cas, mais qu’ils ont intentionnellement limité leur liste à dix.

Commençons par examiner l'affirmation d'Einhorn selon laquelle il aurait découvert une quarantaine d'exemples d'arguments a fortiori bibliques, en plus des dix cités dans la Revue biblique générale. Notons que cette affirmation date de la première moitié du XIXe siècle . Malheureusement, Gabay n'a pas trouvé de liste de ces quarante cas supposés ; vraisemblablement, elle n'a jamais été publiée ; ou, si elle l'a été, le texte en question est aujourd'hui perdu. En l'absence d'une liste écrite, nous ne pouvons raisonnablement pas tenir pour acquis qu'Einhorn ait effectivement trouvé quarante cas supplémentaires. N'oublions pas que nous ne pouvons pas présumer d'emblée que les quarante nouveaux cas allégués par Einhorn étaient tous formellement valides et constituaient des arguments a fortiori explicites ; certains pouvaient être simplement implicites, et d'autres invalides. Pourquoi parle-t-il d'« une quarantaine » plutôt que de donner un nombre précis ? Cela est suspect et laisse penser qu'il n'a pas examiné attentivement les cas apparents, mais qu'il ne les a survolés que superficiellement. Nous devons les examiner avant de les admettre. Une affirmation non vérifiable est une affirmation non pertinente.

En examinant le reste du commentaire d'Einhorn, si l'on interprète son affirmation selon laquelle « tout ce qui précède est déjà contenu dans le *Yefeh Toar* » comme une explication de son absence de proposition publique d'une liste de 40 cas *qal vachomer supplémentaires* , c'est-à-dire comme une suggestion que ces cas étaient déjà répertoriés par le YT, on constate qu'elle est factuellement erronée. La liste du YT que nous connaissons ne comprend que 13 cas supplémentaires, loin des 40 qu'il prétend connaître. On peut supposer, d'après son discours, qu'il a effectivement lu le YT (publié plus de deux siècles auparavant). S'il avait réellement 40 cas répertoriés dans son carnet, il se serait certainement empressé d'informer ses lecteurs des 27 cas absents du YT. Son silence à ce sujet constitue en soi un mystère.

Notons au passage qu'il n'existe aucune preuve qu'Einhorn ait eu connaissance de la liste publiée relativement récemment par son contemporain et compatriote Katzenellenbogen (dans *Netivot Olam* , « NO »), qui recensait cinq nouveaux cas non répertoriés dans YT. Peut-être en avait-il connaissance, puisqu'il a vécu à Vilnius pendant de nombreuses années (de 1830 jusqu'à sa mort), et que les deux auteurs y ont publié leurs ouvrages (respectivement en 1822 et 1839) ; mais il ne semble pas (à ma connaissance) en faire mention. Quoi qu'il en soit, même s'il l'a mentionnée quelque part, on peut s'étonner qu'il n'ait pas rendu publique sa liste de 22 cas supplémentaires (40 moins 13 de YT moins 5 de « NO »). Il lui aurait suffi de quelques minutes et de quelques lignes pour ajouter cette précieuse information à son livre.

Peut-être, dès lors, que le « tout ce qui précède » d'Einhorn ne se réfère pas aux informations statistiques, mais uniquement à ses réflexions concernant « l'intention principale des Sages qui ont énuméré ces cas clés », c'est-à-dire les dix cas de la Reconnaissance Générale. Einhorn affirme (peut-être reprenait-il et développait-il une suggestion formulée des siècles auparavant par *Yalkut Shimoni*) que ces dix cas sont « uniques » en ce qu'ils nous apprennent « à raisonner » au moyen d'un argument fortiori. Les autres exemples ne servent qu'à « renforcer le sujet » et « n'étaient pas destinés à convaincre et ne peuvent servir de modèle d'apprentissage ». Ces affirmations sont de pures inepties, et je suis désolé de le dire aussi crûment. Il ne les clarifie ni ne les démontre. Il ressort clairement de ses propos qu'il n'a pas pleinement saisi la nature d'un argument fortiori.

Il ressort également clairement de la description qu'en fait Einhorn [222], d'un argument fortiori comme un raisonnement « d'une prémisse mineure à une prémisse majeure et d'une prémisse majeure à une prémisse mineure », qu'il ne le comprenait pas réellement. Cette incompréhension de sa part soulève des doutes quant à sa capacité à distinguer un argument fortiori d'un argument qui ne l'est pas. Plus précisément, une inférence fortiori procède d'une prémisse majeure et d'une prémisse mineure pour aboutir à une conclusion. Une telle inférence peut, pour une prémisse majeure donnée, aller du terme mineur de la prémisse mineure au terme majeur de la conclusion, ou inversement.

L'explication proposée par Einhorn quant à la présence de seulement dix occurrences de *qal vachomer dans le Midrash* repose sur le fait que ces dix cas étaient nécessaires et suffisants pour étayer un argument a fortiori, tandis que les autres étaient inutiles, ou du moins superflus à cet égard. Je critique cette explication pour les raisons suivantes. En apparence, il s'agit d'une simple apologétique, visant à défendre le mythe de l'infaillibilité et de l'omniscience des rabbins de l'Antiquité ; mais son objectif pratique est de permettre à Einhorn de rechercher et de trouver de nouveaux cas sans paraître contredire la croyance traditionnelle fondée sur seulement dix cas. Quel que soit son motif, l'affirmation d'Einhorn selon laquelle les rabbins du passé (quel que soit l'auteur du GR) connaissaient les quarante cas supplémentaires qu'il prétend avoir trouvés relève de la pure conjecture ; il ne cite aucun texte ancien à l'appui de cette affirmation, et en l'absence de telles preuves, elle est gratuite.

De plus, l'analyse des dix cas, *tant du point de vue de la forme logique que du langage employé* , ne confirme pas le statut particulier des modèles didactiques qu'Einhorn leur attribue. Dans mon ouvrage de 1995, ***Logique judaïque**** (JL), chapitre 3, je démontre qu'il n'existe que quatre formes d'arguments logiquement valides a fortiori : les formes subjectives positive et négative (où les termes majeur et mineur sont sujets) et les formes prédicatales positive et négative (où les termes majeur et mineur sont prédicats). Or, la liste des dix cas de la GR (heureusement) comprend bien des exemples des quatre formes valides (à savoir **+s** , **-s** , **+p** , **-p**). Cependant, si l'objectif de cette liste était un enseignement logique, quatre cas auraient suffi et six cas étaient manifestement redondants.

Dans le chapitre 5 de JL, je procède à une analyse linguistique des dix cas. Le langage employé comprend diverses expressions conditionnelles telles que *« hen »* ou *« ki »* avec *« ve-ekh »* , *« hen »* ou *« hine »* avec *« af ki »* ou *« ve-af-ki »* , et *« ve »* avec *« ha-lo »* . J'ai utilisé ces expressions pour identifier d'autres cas d' argumentation *qal vachomer* ; elles se sont donc avérées utiles comme modèles dans ma recherche. Cependant, certaines de ces expressions se répètent dans la liste des dix cas (par exemple, « *hen/ve-ekh* »), ce qui rend leur inclusion totale superflue. De plus, j'ai découvert de nombreux cas supplémentaires n'utilisant *pas le langage des dix cas initiaux, ce qui limite l'exhaustivité linguistique* de cette liste et l'impossibilité de recenser tous les autres cas.

Par conséquent, l'affirmation d'Einhorn selon laquelle les dix cas donnés étaient destinés et nécessaires comme modèles est fallacieuse.

Quant à l'affirmation d'Einhorn selon laquelle les cas bibliques de *qal vachomer* non inclus parmi les dix cas de la GR servent uniquement à « renforcer le sujet » et n'étaient « pas destinés à convaincre » ni à servir de « modèle d'apprentissage », elle est totalement absurde. Que signifie « renforcer le sujet » ? À quel sujet fait-il référence ? Et les dix cas ne « renforcent-ils pas » eux

[222] En supposant que la traduction de Gabay soit exacte.

aussi le sujet, quel que soit le sens de cette expression ? Que signifie « non destinés à convaincre » ? Tous les arguments ne visent-ils pas à convaincre ? De plus, quel est le lien entre les caractéristiques de « renforcer le sujet » et de « ne pas être destiné à convaincre » ? Pourquoi seuls ces dix cas peuvent-ils servir de « modèle d'apprentissage » ? Qu'est-ce qui manque aux autres pour cette finalité didactique ? De telles affirmations farfelues ne sont que pure fantaisie, de pures inepties. Elles ont été inventées *de toutes pièces par Einhorn* afin de donner l'illusion (aux non-initiés) qu'il appliquait des critères logiques abstraits.

Il est important de noter qu'Einhorn ne démontre nulle part comment ses prétendues catégories (à savoir : renforcement du sujet, absence de visée convaincante, inapplicabilité en tant que modèles d'apprentissage) s'appliqueraient littéralement et exclusivement à tous les cas de *qal vachomer bibliques* non inclus dans les dix cas recensés. Il ne les applique qu'à un seul cas, à savoir Ézéchiel 15:5. De toute évidence, il les a inventées et adaptées à cette seule fin. Pour clarifier et véritablement prouver sa théorie, il aurait dû énumérer littéralement tous les cas, ou au moins les quarante qu'il prétendait connaître, puis démontrer que lesdites catégories leur étaient applicables. Or, il ne l'a manifestement jamais fait. Ainsi, non seulement ses catégories étaient dénuées de sens, mais sa théorie n'a pas été correctement testée ni vérifiée.

En conclusion, d'après les preuves publiées existantes, Einhorn ne peut prétendre qu'à un seul Il s'agit a fortiori d'une découverte biblique personnelle, à savoir le cas de **Néhémie 13:26-27** . Cependant, bien qu'il ait apparemment cru qu'il s'agissait d'une découverte originale (qu'il a paradoxalement tenté d'intégrer à la liste des dix passages bibliques de la Bible rabbinique, comme nous le verrons bientôt), ce passage n'étant pas inclus dans la liste de son prédécesseur ashkénaze (qu'il connaissait, ni d'ailleurs dans celle de Katzenellenbogen, qu'il ignorait apparemment), il n'en fut *pas* le premier à le mentionner. Le premier commentateur à l'avoir fait mention n'est autre que Rachi, comme nous l'avons vu (au chapitre 6). Puisqu'il ne cite apparemment pas Rachi comme source à ce sujet (du moins à ma connaissance), nous pouvons raisonnablement le considérer comme une découverte indépendante de sa part (à moins que des informations contraires n'apparaissent ultérieurement).

Examinons maintenant l'interprétation qu'Einhorn donne d'Ézéchiel 15:5. Comme nous l'avons vu précédemment, l'ouvrage midrashique du XIe-XIVe siècle intitulé *Yalkut Shimoni* (YS) affirme qu'il existe dix arguments *qal vachomer* dans le Tanakh, mais n'en cite que neuf parmi ceux présentés dans la GR, omettant Ézéchiel 15:5. Comme nous l'avons déjà souligné, cette omission est probablement involontaire. Mais Einhorn s'en empare, suivant apparemment une suggestion de *Yefeh Toar* (YT) selon laquelle ce cas pourrait être un ajout d'un érudit postérieur. Il pousse la spéculation plus loin, affirmant que l'omission de YS était intentionnelle et prétendant en connaître la raison précise. Selon lui, ce cas est « manifestement » distinct des neuf autres et devrait, de ce fait, être supprimé et remplacé par un autre. Voici le verset en question :

Ézéchiel 15:5. «Voici (*hine*): quand (*be*) il [la vigne] était entier, il n'était pas bon pour aucun travail; combien moins (*af*): quand (*ki*) le feu l'aura dévoré et (*ve*) il sera brûlé, sera-t-il alors (*ve*) encore bon pour aucun travail ?» (parenthèses d'origine).

Ma paraphrase : Dieu, qui parle, avertit les habitants de Jérusalem (symbolisée ici par la vigne) de la destruction imminente. Il dit : Une vigne intacte (P) est en meilleur état (R) qu’une vigne entièrement brûlée (Q) (prémisse majeure tacite) ; par conséquent, si la vigne, encore intacte, n’était pas en assez bon état pour être utile (S) (prémisse mineure), il s’ensuit que , maintenant, entièrement brûlée, elle n’est plus en assez bon état pour être utile (conclusion).

Il s'agit d'un argument à sujet négatif (**-s**) formellement valide et suffisamment explicite, a fortiori. Notons que, d'après l'original hébreu, cet argument ne semble pas être conçu comme un crescendo ; autrement dit, le bois était tout aussi inutile (non utilisable) dans la prémisse mineure (lorsqu'il était encore entier) qu'il le devient (pourtant utilisable ?) dans la conclusion (lorsqu'il est brûlé) – le terme subordonné restant le même. Mais même si l'on considère cet argument comme un crescendo, comme semble le faire Einhorn, et que l'on suppose que le bois entier avait encore une certaine utilité, tandis que le bois brûlé n'en a plus aucune, il n'y a aucun fondement logique pour le rejeter. Il demeure valide (**-s&**).

Le fait que le bois soit finalement *sans valeur* ne rend pas l'argument moins valide formellement ; il s'agit simplement d'une question matérielle. La forme n'est pas affectée par le contenu, contrairement à ce qu'Einhorn semble imaginer. La valeur nulle du résultat final ne « renforce » pas le sujet, quel que soit le sens de cette expression (il ne le précise pas), et l'argument n'en est pas moins convaincant que s'il subsistait une valeur résiduelle. La tentative d'Einhorn de différencier ce cas des autres relève de la pure fantaisie. De plus, il existe un autre cas de sujet négatif (**-s**) dans la liste des dix cas de la GR : Exode 6:12. Dans ce cas, la conclusion est que Pharaon n'écoutera pas Moïse, ou très peu, voire pas du tout. Ici aussi, comme dans Ézéchiel 15:5, le résultat pourrait être considéré comme sans valeur ; pourtant, Einhorn ne rejette pas ce cas formellement similaire.

En réalité, tout argument a fortiori valide est tout aussi informatif et convaincant. Comme je le démontre en détail dans mon étude de 2013 sur la logique a fortiori (AFL), ce type de raisonnement autorise n'importe quelle valeur dans la conclusion (comme dans la prémisse mineure) : une valeur positive, une valeur nulle, voire une valeur négative [223]. Logiquement, l'essentiel est que la comparaison énoncée dans la prémisse majeure (qui peut même être égalitaire) soit respectée dans la prémisse mineure et la conclusion. Il n'y a aucun contrôle formel sur le contenu matériel. Einhorn ne l'avait manifestement pas compris.

Le véritable motif de la manipulation complexe d'Einhorn concernant Ézéchiel 15:5, et la raison pour laquelle il tente de l'exclure de la liste des dix versets bibliques de la GR, est qu'il souhaite le remplacer par le seul cas qu'il prétend avoir découvert, à savoir Néhem 13:26-27. La dévalorisation du premier n'est qu'un prétexte pour justifier le maintien du second. Il affirme qu'« après quelques recherches », il est convaincu que ce nouveau cas (« qui semble être un argument destiné à convaincre ») était le remplaçant le plus approprié de celui qu'il a (délibérément) écarté. Quelles sont ces « recherches » ? Il ne le précise pas. Quel genre de « recherches » pourrait aboutir à une telle conclusion ? Il ne le dit pas non plus.

De plus, il n'explique pas pourquoi il a choisi cet argument précis, à savoir Néhémie 13:26-27, comme substitut approprié à Ézéchiel 15:5, *plutôt que…* Il ne mentionne *aucun des quelque 39 autres arguments* qu'il prétend avoir découverts (sans fournir de preuves). Il n'explique pas en quoi son argument favori, le *qal vachomer,* serait supérieur à tous les autres et donc plus digne de figurer sur cette liste ancienne de dix. Pour justifier son choix, il affirme simplement qu'il a été fait « après quelques recherches », une affirmation manifestement insuffisante. Sa proposition doit donc être considérée comme arbitraire et dénuée de crédibilité.

---

[223] « Un intervalle (inclusif) R peut prendre n'importe quelle valeur de moins l'infini à plus l'infini en passant par zéro » (AFL, chapitre 1.4). R désigne ici le moyen terme, qui, dans la prémisse majeure, relie le terme majeur (P) et le terme mineur (Q), et qui, dans la prémisse mineure et la conclusion, relie ces deux termes, par suffisance du moyen terme, au terme subsidiaire (S).

Et bien sûr, il convient de s'interroger sur le droit d'Einhorn de modifier la liste des dix éléments figurant dans un Midrash (GR) écrit un millénaire et demi avant sa naissance ! Auparavant, il semblait défendre le texte GR reçu ; à présent, il tente de le remettre en question et de le corriger, reniant de fait une tradition ancienne et fondant son initiative sur des arguments très fragiles.

Il convient également de noter qu'Einhorn ne se contente pas de proposer le cas de Néhémie comme onzième cas, mais tente de l'intégrer parmi les dix cas originaux. Ceci montre d'ailleurs qu'il est conscient que la tradition antique des dix cas était une tradition de « *davka* ten », c'est-à-dire « dix seulement », et non « dix et plus ». De plus, puisque, à la connaissance d'Einhorn, le cas de Néhémie était une découverte originale de sa part (en effet, le seul qu'il ait explicitement présenté), car aucun prédécesseur connu ne l'avait mentionné avant lui, il aurait dû en déduire qu'il était très improbable que ce cas ait jamais figuré dans l'ancienne liste des dix cas !

Un meilleur candidat serait sans doute Genèse 4:24, connu des siècles avant l' omission *de Yalkut Shimoni* . Mentionné dans la Bible rabbinique (GR) hors de la liste des dix cas, puis dans les *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN) comme l'un des cinq exemples de *qal vachomer* dans le Pentateuque, et enfin dans un commentaire *ad loc.* de Rachi. Mais le plus prudent, à mon avis, est de ne pas intervenir et d'accepter Ézéchiel 15:5 parmi les dix cas. La raison invoquée pour vouloir exclure ce cas est tout simplement trop fragile.

Une dernière remarque concernant Einhorn. Dans ma liste de 2013 des arguments bibliques a fortiori (dans AFL), j'ai attribué par erreur à Louis Jacobs tous les cas cités (à l'exception de ceux de GR), les désignant tous par WE (pour Wolf Einhorn). Cette erreur provenait d'une mauvaise interprétation de l'essai de Jacobs sur ce sujet (voir mon explication plus détaillée plus loin, dans la section consacrée à Jacobs). Je les désigne donc par LJ dans le présent essai.

10. R. Mattityahu STRASHUN

R. Mattityahu Strashun (MS, né en 1817 à Vilnius, en Lituanie russe, décédé en 1885) [224]a écrit ***Mattat Yah*** (« Don de Dieu », abrégé en MY), publié à titre posthume à Vilnius en 1892 (composé entre 1838 et 1878) [225]. Parmi les auteurs ici considérés, on peut lui attribuer la présentation des arguments bibliques les plus pertinents.

Gabay rapporte que **vingt-trois occurrences** de *qal vachomer* dans le Tanakh sont recensées (p. 21) dans cet ouvrage (outre les onze occurrences données dans le Midrash GR), et peuvent donc être attribuées à Strashun. Cependant, vingt autres occurrences peuvent être ajoutées à sa liste, à savoir toutes celles incluses dans la liste de Katzenellenbogen (voir chapitre 8 ci-dessus), car nous savons que Strashun a lu et commenté l'ouvrage de ce dernier.

Les 23 passages cités par Strashun sont : **Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:39 ; 2 Samuel 11:11 ; 2 Rois 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35 ; Isaïe 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9 (répétition de 2 Rois 18:23-24 [226]), 36:20 (répétition de 2 Rois 18:35 [227]) ; Jérémie 2:11, 8:7, 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Ézéchiel 3:4-7,** 23:39-40 **; Jonas 4:10-11 ; Job 9:13-14,** 28:17 **; Néhémie 13:26-27** . Cependant, je ne reconnais pas comme valides et explicites deux Parmi ces cas, à savoir Ézéchiel 23:39-40 et Job

---

[224] https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/strashun-mathias. Voir aussi https://publishup.uni - potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/41778/file/pardes24_S.27-45.pdf .

[225] https://beta.hebrewbooks.org/6310.

[226] Mot pour mot, sauf qu'Isaïe a *ha-melekh* , alors que les Rois ont *et-melekh.*

[227] Mot pour mot, sauf qu'Isaïe a un mot supplémentaire, *ha-eleh* .

28:17, le nombre réel pour Strashun n'est que de 21. À cela, on peut ajouter les 20 cas de Katzenellenbogen, ce qui fait un total de 41. En y ajoutant les 11 cas de GR, le total général est de 52 cas.

Concernant les 21 cas, il apparaît que *14 d'entre eux constituent des « premières historiques »* , à savoir : Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:39 ; 2 Samuel 11:11 ; 2 Rois 5:12, 18:23-24, 18:35 ; Isaïe 1:3, 10:11, 36:8-9, 36:20 ; Jérémie 2:11, 8:7 ; Ézéchiel 3:4-7 ; Jonas 4:10-11. Sept autres sont des découvertes indépendantes possibles de Strashun, à savoir : 2 Rois 5:13, Isaïe 20:6 ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Job 9:13-14 ; Néhémie 13:26-27. Car elles ne figuraient pas dans le Katzenellenbogen. La première et la dernière ont été signalées pour la première fois par Rachi ; les cinq autres étaient déjà répertoriées par Ashkenazi, mais comme nous ne pouvons pas encore déterminer si Strashun avait connaissance de ces découvertes antérieures, nous devons les classer comme « indépendantes » [228]. De plus, comme déjà mentionné, nous pouvons attribuer à Strashun, sous la rubrique « dérivées », les 11 cas de GR et les 20 cas de Katzenellenbogen.

Il nous faut maintenant examiner plus en détail les 14 cas de « première historique » mentionnés précédemment. Ma liste de 2013 (reproduite plus haut, au chapitre 3) en inclut (bien sûr, bien plus tard) et en analyse quatre : Juges 14:16, 2 Rois 18:23-24, Isaïe 36:8-9 et Jonas 4:10-11 ; il n'est donc pas nécessaire de les réexaminer ici. Il nous reste ainsi dix nouveaux cas à étudier : 1 Samuel 14:39 ; 2 Samuel 11:11 ; 2 Rois 5:12, 18:35 ; Isaïe 1:3, 10:11, 36:20 ; Jérémie 2:11, 8:7 ; et Ézéchiel 3:4-7.

1 Samuel 14:39. « Bien que (*ki*) cela [le crime de manger malgré l'interdiction du roi (au v. 24)] soit commis par Jonathan mon fils, (*ki*) il mourra certainement » (crochets d'origine personnelle).

Ma paraphrase : Saül dit apparemment : Mon fils (P) vaut à mes yeux (R) plus que quiconque (Q) (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si mon fils ne vaut pas assez à mes yeux pour que je l'épargne s'il mange (S) (prémisse mineure), alors personne d'autre ne vaut assez à mes yeux pour que je le fasse (conclusion). Il s'agit d'un argument subjectif négatif (**-s**) a fortiori . Notons que, selon Gabay, Strashun le considère comme « *satum* » (seulement implicite) ; mais je ne suis pas d'accord, car il n'y a pas d'autre interprétation possible des paroles de Saül (sa mention de Jonathan) – je les considère donc comme explicites.

2 Samuel 11:11. « Et Urie dit à David : « L'arche, Israël et Juda demeurent dans des tentes ; mon seigneur Joab et les serviteurs de mon seigneur sont campés dans la campagne ; dois- je alors rentrer dans ma maison pour manger, *boire* et coucher avec ma femme ? »

Ma paraphrase : Urie dit : Le reste de l'armée, etc. (P), est plus digne (R) que moi (Q) (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que s'ils ne sont pas assez dignes pour mériter les plaisirs énumérés (S) (prémisse mineure), alors je ne suis pas assez digne pour mériter ces plaisirs (conclusion). Il s'agit d'un argument à sujet négatif (**-s**) a fortiori.

---

[228] À moins que Strashun n'ait écrit avoir appris l'un ou les deux cas mentionnés du commentaire de la Torah de Rachi, nous devons supposer qu'il ne l'a pas fait. De même, concernant les cinq cas précédemment trouvés dans l'œuvre d'Ashkenazi, nous ignorons pour l'instant si Strashun connaissait ou non cette œuvre. Si tel est le cas, ces cinq cas devraient être considérés comme dérivés ; sinon, ils devraient être considérés comme indépendants. J'ai retenu cette dernière hypothèse jusqu'à ce que la question soit tranchée. Notons que tous les cas présents chez Ashkenazi se retrouvent également chez Strashun ; il est donc fort possible que ce dernier les ait empruntés au premier, mais il peut aussi s'agir d'une simple coïncidence. Concernant le cas de Néhémie, il est à noter que Strashun a pu l'apprendre d'Einhorn, puisque tous deux ont vécu de nombreuses années à Vilnius et y ont publié, Einhorn ayant publié bien avant Strashun.

2 Rois 5:12. « Les fleuves de Damas, l'Amanah et le Pharpar, ne valent-ils pas mieux que toutes les eaux d'Israël ? Ne *puis- je pas* m'y laver et *y* être purifié ? » Alors, il se retourna et s'en alla furieux.

Ma paraphrase : Naaman dit : Les fleuves de Damas (P) sont meilleurs (R) que toutes les eaux d'Israël (Q) (prémisse majeure) ; il s'ensuit que si les fleuves de Damas, dans lesquels je me suis souvent baigné, n'ont pas suffi à me guérir (S) (prémisse mineure), les eaux d'Israël ne sauraient le faire (conclusion tacite, sous-entendue par son refus de se baigner). Il s'agit d'un argument à sujet négatif (**-s**) a fortiori. Notez l'emploi du mot-clé *ha-lo* , souvent présent dans l'argumentation biblique *qal vachomer* .

Cette interprétation se fonde sur celle du commentateur du Xe siècle , Ibn Janakh, dans *le Sefer Harikma,* p. 21, que Gabay a attirée sur mon attention et clarifiée [229]. À première vue, la déclaration de Naaman semble impliquer qu'il retournera à Damas pour s'y baigner, plutôt que dans le Jourdain en Israël. Autrement dit, il affirme (avec la même prémisse majeure) : si les eaux d'Israël sont assez bonnes pour me guérir (prémisse mineure tacite), alors l'eau de Damas l'est aussi (conclusion) ; je préfère donc y aller. un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori. Cependant, Ibn Janakh comprend [230]que Naaman dit plutôt qu'il s'est souvent baigné dans les eaux de Damas sans être guéri et qu'il ne croit donc pas qu'un bain dans le Jourdain, dont il juge l'eau moins puissante, puisse le guérir. Je partage cet avis, car cette interprétation me semble plus plausible. Comme le souligne Ibn Janakh, Naaman conçoit à ce stade la guérison promise comme un pouvoir physique de l'eau ; mais plus tard, lorsqu'il se baigne dans le Jourdain et est guéri, il comprend clairement que cette guérison est un miracle du Dieu d'Israël.

2 Rois 18:35 . « Qui sont-ils parmi tous les dieux des pays, qui (*asher*) ont délivré leur pays de ma main (celle du roi d'Assyrie), pour que (*ki*) l'Éternel délivre Jérusalem de ma main ? » (parenthèses ajoutées).

Ma paraphrase : Rabshaké, au nom du roi d'Assyrie : Les dieux des pays conquis (P) sont plus puissants que le Dieu d'Israël (Q) ou sont aussi puissants que lui ; par conséquent, si les dieux des pays conquis n'étaient pas assez puissants (R) pour empêcher mes conquêtes (S), alors le Dieu d'Israël ne l'est pas non plus. Il s'agit là d'un argument à sujet négatif (**-s**) a fortiori. La prémisse majeure tacite reflète bien sûr le système de croyances assyrien.

Ésaïe 1:3. « Le bœuf connaît son propriétaire, et l'âne la crèche de son maître ; mais Israël ne connaît rien, mon peuple ne prend pas conscience. »

Ma paraphrase : Dieu dit : Le peuple d'Israël (P) est (c'est-à-dire devrait théoriquement être) plus intelligent (R) que les animaux inférieurs comme les bœufs ou les ânes (Q) (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si les animaux sont assez intelligents pour obéir à leurs maîtres (S), le peuple devrait (en principe) être assez intelligent pour obéir à son maître (Dieu). Il s'agit d'un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori, qui peut être considéré comme explicite car c'est la seule façon d'expliquer la mention du bœuf et de l'âne.

Dieu poursuit, affirmant en substance que puisque son peuple n'est pas assez intelligent pour lui obéir, il est moins intelligent que les animaux. Autrement dit, en niant la conclusion du *qal vachomer* , il réfute la prémisse majeure de l'argument théorique initialement avancé. Il ne s'agit

---

[229] Gabay attire également l'attention sur le commentaire de Redak concernant ce verset, qui va vraisemblablement dans le même sens.

[230] Ibn Janakh interprète la lettre *vav* (le mot « et » dans notre traduction) comme indiquant ici un argument fortiori, c'est-à-dire signifiant « d'autant plus » (*kol sheken*). Autrement dit, le couple si-alors est ici *ha-lo/ve* .

pas d'un argument supplémentaire a fortiori, mais simplement de la neutralisation d'un argument existant. Le but d'un tel discours est de faire honte au peuple pour sa mauvaise conduite et de l'inciter à s'améliorer.

Isaïe 10:11. « Ne ferai-je pas (*ha-lo*) à Jérusalem et à ses idoles ce que j'ai fait (*ka-asher) à Samarie et à ses* idoles ? »

Ma paraphrase[231] : selon Dieu, Sennachérib (le roi assyrien) pense que si les idoles de Samarie (Q) étaient suffisamment faibles (R) pour permettre sa destruction et celle de ses habitants (S) (prémisse mineure), alors les idoles de Jérusalem (P) seront suffisamment faibles pour que le même résultat se produise (conclusion). La prémisse majeure implicite est que les idoles de Jérusalem sont identiques à celles de Samarie (et donc également faibles). Un argument a fortiori subjectif positif (**+s**). Remarquez que la prémisse majeure proposée est *égalitaire* , fondée sur le commentaire de Rachi (au verset 10) selon lequel les idoles des nations régionales provenaient de « Jérusalem et de Samarie » ; c'est pourquoi le roi a raisonné ainsi : « puisque les adorateurs des idoles de Samarie et de Jérusalem sont tombés entre mes mains, et que leurs idoles ne les ont pas sauvés [c'est-à-dire les nations], Samarie et Jérusalem ne seront pas sauvées non plus. » La chute de Samarie impliquait nécessairement celle de Jérusalem. Rachi ne signale pas le verset 11 comme un discours a fortiori. Notez au passage l'emploi du mot-clé *ha-lo* .

Ésaïe 36:20 . « Qui sont-ils parmi tous les dieux de ces pays, qui (*asher*) ont délivré leur pays de ma main, pour que (*ki*) le Seigneur délivre Jérusalem de ma main ? »

Ma paraphrase : Ce verset est identique à 2 Rois 18:35, et dans les deux cas, Rabshaké affirme, au nom du roi d'Assyrie : « Les dieux des autres pays sont, par leur puissance, égaux ou supérieurs au Dieu de Jérusalem » (prémisse majeure tacite). Il s'ensuit que si les autres dieux (P) n'étaient pas assez puissants (R) pour empêcher mes conquêtes (S) (prémisse mineure), alors le Dieu de Jérusalem (Q) n'est pas assez puissant pour cela (conclusion). Il s'agit d'un argument a fortiori à sujet négatif (**-s**).

Il convient également de noter, dans ce contexte, 2 Rois 19:17-18 : « En vérité, Seigneur, les rois d'Assyrie ont dévasté les nations et leurs pays, et ils ont jeté leurs dieux au feu ; car ce n'étaient pas des dieux, mais l'œuvre de mains d'hommes, de bois et de pierre ; c'est pourquoi ils les ont détruits. » Cette déclaration d'Ézéchias, tout en admettant la prémisse mineure de l'argument a fortiori précédent, réfute sa prémisse majeure implicite, de sorte qu'elle en rejette la conclusion. Il va sans dire que l'argument antérieur était formellement valide, même s'il comportait des éléments erronés ; Ézéchias ne présente pas un argument a fortiori, mais se contente d'en neutraliser un.

Jérémie 2:11. « Une nation a-t - elle changé ses dieux, qui ne sont pas des dieux ? Mais mon peuple a changé sa gloire pour ce qui ne profite à personne. »

Ma paraphrase : Dieu affirme que le Dieu d'Israël (P) possède plus de crédibilité et de valeur (R) que les dieux de toutes les autres nations (Q) (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si les dieux des autres nations sont suffisamment crédibles et dignes pour que leurs nations ne les vénèrent pas (S) (prémisse mineure), alors le Dieu d'Israël l'est (c'est-à-dire devrait l'être) suffisamment, et devrait donc l'être également, pour que sa nation ne le vénère pas (conclusion). Il s'agit d'un argument a fortiori subjectif positif (**+s**). L'intention a fortiori explicite de ce verset ressort clairement des comparaisons qu'il établit.

---

[231] Gabay m'a dit que le *qal vachomer* en question est clarifié dans les commentaires de Redak et *Metzudot David* sur le verset 10. Mais je n'ai pas encore vu ces commentaires.

Dieu poursuit son argumentation en constatant que son peuple l'a abandonné pour des valeurs inférieures. Ceci réfute la conclusion du *qal vachomer* et, par conséquent, la prémisse majeure initialement avancée, impliquant ainsi qu'Israël n'accorde pas à son Dieu la même valeur que les autres nations accordent aux leurs. Il ne s'agit pas d'un argument supplémentaire a fortiori, mais simplement de la neutralisation d'un argument existant. Le but d'un tel discours est de faire honte au peuple pour sa mauvaise conduite et de l'inciter à s'améliorer.

Jérémie 8:7. « Oui (*gam*), la cigogne dans le ciel connaît ses temps fixés ; et la tourterelle, l'hirondelle et la grue observent le temps de leur venue ; mais (*ve*) mon peuple ne connaît pas l'ordonnance du Seigneur. »

Ma paraphrase : Dieu argumente que son peuple (P) est, en principe, plus performant cognitivement (R) que des animaux comme la cigogne, la tortue ou la grue (Q) (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si lesdits animaux sont suffisamment performants cognitivement pour connaître certains faits qui les concernent (S) (prémisse mineure), alors le peuple de Dieu l'est (c'est-à-dire devrait l'être) aussi (conclusion). Il s'agit d'un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori.[232]

Dieu souligne ensuite que son peuple ignore en réalité certains faits qui le concernent (déni de conclusion), remettant ainsi en question l'affirmation théorique de sa supériorité intellectuelle sur les animaux (réfutation d'une prémisse majeure). Il ne s'agit pas d'un argument supplémentaire a fortiori, mais simplement de la neutralisation d'un argument existant. Le but d'un tel discours est de faire honte au peuple pour sa mauvaise conduite et de l'inciter à s'améliorer.

Ézéchiel 3:4-7. « **4** Il me dit : « Fils de l'homme, va vers la maison d'Israël et parle-leur avec mes paroles. **5** Car tu n'es pas envoyé vers un peuple au langage incompréhensible et à la *langue* lente, mais vers la maison d'Israël ; **6** non pas vers une multitude de peuples au langage incompréhensible et à la langue lente, dont tu ne comprends pas les paroles. Si je t'envoyais vers eux, ils t'écouteraient. *7* **Mais** la maison d'Israël ne consentira pas à t'écouter, car elle ne consent pas à m'écouter ; car toute la maison d'Israël a le front dur et le cœur endurci. »

Ma paraphrase : Dieu dit[233] : La maison d'Israël (P) est plus intelligente (R) que certains autres peuples (Q) (prémisse majeure, au verset 5) ; il s'ensuit que si ces autres peuples sont assez intelligents pour écouter les paroles que J'envoie par votre intermédiaire (S) (prémisse mineure, au verset 6), la maison d'Israël est (c'est-à-dire devrait être) assez intelligente pour écouter Mes paroles (conclusion tacite). Il s'agit d'un argument subjectif positif (**+s**) a fortiori.

Dieu prédit ensuite que son peuple ne lui obéira pas (déni de conclusion, au verset 7), remettant ainsi en question l'affirmation théorique selon laquelle il serait plus intelligent (réfutation d'une prémisse majeure). Il ne s'agit pas d'un argument supplémentaire a fortiori, mais seulement de la neutralisation d'un argument existant. Le but d'un tel discours est de faire honte au peuple pour sa mauvaise conduite et de l'inciter à s'améliorer.

Concernant les deux cas de la liste de Strashun que j'ai **rejetés** :

Ézéchiel 23:39-40. « Car, après avoir immolé leurs enfants à leurs idoles, ils vinrent le même jour dans mon sanctuaire pour le profaner ; et voici, c'est *ainsi* qu'ils ont agi au milieu de ma maison.

---

[232] Comparez Isaïe 1:3 et d'autres arguments similaires.

[233] Notez que Strashun ne cite que 3:6-7 ; mais je pense que 3:4-5 sont nécessaires pour bien comprendre l'argument.

De plus, *vous* avez fait venir des hommes de loin ; un messager leur fut envoyé, et voici, *ils* vinrent ; pour eux, tu t'es lavé, tu t'es maquillé les yeux et tu t'es paré d'ornements… »

Cette thèse a déjà été défendue par Rachi. J'ai déjà montré dans la section qui le concerne (chapitre 6 ci-dessus) qu'elle ne constitue pas un argument a fortiori, explicite ou implicite.

Job 28:17. « L'or et le verre ne peuvent l'égaler [c'est-à-dire la sagesse] ; et son échange ne saurait se faire par des vases d'or fin » (parenthèses ajoutées).

Mon analyse : Ce verset affirme que l'or et le verre *sont inférieurs* à la sagesse, et [234]que celle-ci *ne peut s'acquérir avec* des vases d'or fin. Je n'y vois pas d'argument a fortiori. En clair, la première partie du verset estime la sagesse plus précieuse que l'or et le verre, tandis que la seconde déclare qu'elle ne peut être obtenue par des vases d'or pur. Les deux parties ne s'opposent pas ; elles ne font que réitérer la même idée de manière différente : la sagesse n'est pas un bien matériel. Rien n'indique ici que « l'or et le verre » soient inférieurs aux « vases d'or fin », ce qui conduirait à un argument a fortiori avec ces termes dans la prémisse majeure [235]. Le verset ne vise pas à comparer ces deux termes pour ensuite formuler un argument a fortiori, mais seulement à les mettre en balance avec la sagesse.

Le contexte de ce verset est entièrement consacré à l'éloge poétique de la sagesse, dans le style typique de la poésie hébraïque (affirmer une chose et la souligner par une autre affirmation similaire, ou par d'autres termes, parfois avec un superlatif). La forme et le message des versets adjacents, avant et après celui-ci, semblent identiques : « On ne peut l'acquérir avec de l'or, ni même peser l'argent pour en évaluer le prix. On ne peut l'estimer avec l'or d'Ophir, avec le précieux onyx, ni avec le saphir… On ne dira rien du corail ni du cristal ; oui, le prix de la sagesse dépasse celui des rubis. La topaze d'Éthiopie ne saurait l'égaler, ni même l'or pur. » En bref : la sagesse est inestimable. Si le verset 17 est interprété comme un argument a fortiori, alors les versets 15, 16, 18 et 19 pourraient l'être également. En tout cas, si un argument a fortiori était prévu, il ne pourrait être classé au mieux que comme « implicite » (*satum*), compte tenu de la possibilité d'interpréter le texte de manière très différente ; c'est-à-dire, comme n'étant tout simplement pas a fortiori.

J'ai demandé à Gabay de répondre à mes doutes. Il a avancé plusieurs explications possibles tirées des commentaires, ainsi que quelques-unes de son cru. Cependant, après lui avoir répondu en détail, aucune de ces suggestions ne parvient à transformer de manière crédible le verset 17 en un argument a fortiori. Je ne reproduis pas l'intégralité de notre conversation, car elle est plutôt longue et, au final, peu pertinente. Toute tentative d'interpréter ce verset de force, selon une quelconque interprétation a fortiori, est artificielle. On a essayé à maintes reprises, apparemment parce que quelqu'un a suggéré que ce verset était *un qal vachomer* , mais c'est une quête vaine. La lecture naturelle est poétique, comme mentionné précédemment. En conclusion : je n'accepte pas Job 28:17 comme un *qal vachomer explicite* .

---

[234] Il est à noter que la traduction applique la même négation initiale, *« lo »* , aux deux parties du verset. Elle n'est pas répétée dans le texte hébreu original, mais il est (vraisemblablement) probable qu'elle soit implicite.

[235] On pourrait dire que la proposition « la sagesse ne s'achète pas avec des vases d'or fin » implique la proposition « les vases d'or fin ont moins de valeur que la sagesse ». Ou encore, on pourrait dire que « l'or et le verre ont moins de valeur que la sagesse » implique « la sagesse ne s'achète pas avec de l'or et du verre ». Dans les deux cas, les deux parties de notre verset deviennent comparables. Mais comme « or » est un terme générique et « vases d'or fin » un terme spécifique, on ne peut toujours pas les classer respectivement comme termes mineur et majeur. Il faudrait alors considérer « or et verre » ensemble comme le terme mineur – mais que signifie ce terme composé ? De toute évidence, toute tentative de formuler une prémisse majeure avec ces termes paraît invraisemblable.

11. R. Chaim Hirschensohn

R. Chaim Hirschensohn (HH, né en 1857 à Safed, décédé en 1935) [236]a écrit ***Berure HaMidot*** (« Clarifications des principes herméneutiques », abrégé BM), publié à Jérusalem en 1928. [237]Il semble être le premier auteur du XXe siècle à avoir traité de ce sujet.

Gabay rapporte que l'ouvrage de Hirschensohn (p. 41) recense **19 occurrences** de *qal vachomer* **dans la Torah** . Cependant, comme je le démontre plus en détail par la suite, ce nombre est trompeur. Cinq cas étaient déjà connus depuis l'Antiquité (GR, ARN), à savoir : **Genèse 4:24, 44:8 ; Exode 6:12 ; Nombres 12:14 ; Deutéronome 31:27** . Deux autres cas proviennent de Rachi, à savoir **Genèse 6:3** et 6:9, le premier étant valide et explicite, mais le second rejeté par moi comme étant seulement implicite. Deux autres cas proviennent de Katzenellenbogen, à savoir Lévitique 10:19 et **Deutéronome 32:39** , le premier rejeté par moi comme étant au mieux implicite, tandis que le second a été admis par moi comme valide et explicite. Trois autres cas ont été rejetés après examen par moi : un (mentionné il y a longtemps dans GR), à savoir Genèse 17:20-21, car seulement implicite ; et deux (nouvellement proposés par Hirschensohn), à savoir… Genèse 3:1 et 27:37, car je n'y voyais aucune intention a fortiori.

Par conséquent, selon mon estimation, *seuls sept cas* peuvent être attribués, en tout ou en partie, à Hirschensohn comme « *premières fois historiques* », à savoir : **Genèse 3:22-23** , **4:14, 11:6, 14:23, 17:17, 39:8-9** et **Exode 6:30** . Il est important de noter que tous ces cas proviennent de la Torah proprement dite, et non du Tanakh. Ce n'est pas un hasard. Comme l'a observé Gabay : « Hirschensohn cherche à trouver les dix premiers cas (10 KV) dans la Torah elle-même, et non dans les Prophètes et les écrits ; il ne consacre donc pas beaucoup d'énergie à Nakh. » Nous reviendrons plus loin sur cet aspect central des recherches d'Hirschensohn.

Cependant, l'attribution de sept nouveaux cas à Hirschensohn est une appréciation généreuse qui mérite d'être nuancée. Comme je le démontre ci-dessous, seuls trois de ces cas lui sont entièrement attribuables : Genèse 14:23, 17:7 et 39:8-9. Quatre autres cas, à savoir Genèse 3:22-23, 4:14, 11:6 et Exode 6:30, ont été correctement signalés comme *qal vachomer* par Hirschensohn, mais formulés de manière erronée ; j'ai donc dû les rectifier pour les rendre crédibles.[238]

J'ajouterais à la liste des « *premières historiques* » de la Torah établie par Hirschensohn *un huitième cas* , à savoir **Genèse 18:12** . Bien qu'il ne l'ait *pas* (à ma connaissance) relevé, je propose de l'ajouter à sa liste car c'est grâce à sa découverte de Genèse 17:17 que j'ai remarqué l'argument analogue en 18:12.[239]

Il convient de noter en outre que, jusqu'à ce que Hirschensohn nous révèle le *qal vachomer* en Genèse 6:3, nous ignorions que Rachi l'avait relevé. Par conséquent, bien qu'Hirschensohn n'ait pas découvert ce cas, il mérite d'être reconnu pour l'avoir porté à notre attention (au nom de Rachi). Ce cas relève, bien entendu, de la catégorie des cas « dérivés » pour Hirschensohn. Il est à noter qu'Hirschensohn n'a manifestement pas recherché systématiquement tous les cas signalés par Rachi (voir chapitre 6), et qu'il en a donc manqué beaucoup dont il aurait pu s'inspirer. Toutefois,

---

[236] https://en.wikipedia.org/wiki/Chaim_Hirschensohn.

[237] https://hebrewbooks.org/3094.

[238] Pour ces raisons, dans la liste générale des arguments bibliques a fortiori donnée plus haut au chapitre 3, j'identifie les trois premiers cas comme « découverts pour la première fois par HH » et les quatre derniers comme « découverts pour la première fois par HH/AS ».

[239] Par conséquent, par souci d'équité, je qualifie ce cas de « Découvert initialement par HH/AS ».

l'explication pourrait être que Rachi n'a trouvé aucun nouveau cas dans la Torah, et que ceux-ci étaient les principaux points d'intérêt pour Hirschensohn.

La plupart des autres cas mentionnés par Hirschensohn proviennent d'Ashkenazi et de Katzenellenbogen ; étonnamment, il ne mentionne pas tous les cas signalés par ces deux auteurs (voir chapitres 7 et 8), ce qui laisse supposer qu'il n'a pas examiné leurs travaux en détail (en supposant que les recherches de Gabay aient été exhaustives). Il fait également référence à Einhorn, avec beaucoup d'admiration, mais on ignore ce qu'il a appris de lui, car Einhorn n'a publié aucune liste (voir chapitre 9). Plus étonnant encore, Hirschensohn ne mentionne nulle part les travaux de Strashun, ce qui laisse penser qu'il ignorait les nombreuses découvertes de cet auteur (voir chapitre 10) [240].

Comme mentionné précédemment, Hirschensohn n'a apparemment pas cherché de nouveaux exemples de *qal vachomer*. **Dans le Nakh** (les livres bibliques postérieurs à la Torah), il s'intéressait particulièrement à la Torah elle-même. Il mentionna brièvement les travaux d'Ashkenazi et de Katzenellenbogen dans ce domaine. Selon Gabay, il ne fit mention (aux pages 44-45) que des **22 cas** recensés dans les ouvrages de ces deux auteurs et énumérés ci-dessous. Le fait que cette liste ne soit pas exhaustive ne nous permet pas de supposer que Hirschensohn connaissait les cas non mentionnés.

Gabay rapporte que Hirschensohn a cité cinq cas trouvés *dans l'œuvre d'Ashkenazi* , à savoir : **Isaïe 20:6 ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Job 9:13-14** . Ces cas sont tous déjà connus et validés. L'un d'eux, Job 9:13, avait été relevé par Rachi avant Ashkenazi ; les quatre autres ont été découverts par Ashkenazi. Il est intéressant de noter que ces cinq cas, et seulement ceux-ci, n'ont pas été mentionnés ultérieurement par Katzenellenbogen [241].

Gabay a également rapporté que Hirschensohn a cité 18 cas trouvés *dans l'œuvre de Katzenellenbogen* , à savoir : **Deutéronome 32:39 ; 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel** 10:16, **12:18, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Ézéchiel 33:24 ; Psaumes 25:8-9, 78:20 ; Proverbes 15:11, 19:7a, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6** , plus l'un des deux suivants : initialement, Gabay a répertorié Proverbes 10:17 (sans préciser son intention a fortiori) comme le 18e cas, mais dans une liste ultérieure, il l'a omis sans explication et a plutôt répertorié Proverbes 19:7b (là encore sans préciser son intention a fortiori) comme le 18e cas. Je lui ai demandé de clarifier cette incohérence, mais il n'a pas répondu [242].

Sur les 19 cas mentionnés, j'en confirme 16 comme valides. Deux cas valides, à savoir Deutéronome 32:39 et Psaumes 25:8-9, ne figuraient pas dans notre liste pour Katzenellenbogen (ni pour personne d'autre) et nous les y avons ajoutés a posteriori. Deux autres cas valides, à savoir 2 Samuel 12:18 et Psaumes 78:20, ne figuraient pas dans notre liste pour Katzenellenbogen, mais y figuraient pour Strashun et moi-même (dans JL), respectivement. Deux autres cas valides nous sont déjà connus, car ils apparaissent pour la première fois dans la liste de Katzenellenbogen : 1 Samuel 14:29-30 et 2 Samuel 16:11. Dix autres cas valides nous étaient déjà connus, car répertoriés par Katzenellenbogen, mais pas en première position : deux précédés uniquement par Rachi :

---

[240] J'ai expressément demandé à Gabay de vérifier ce fait et il l'a confirmé.

[241] J'ai demandé à Gabay de chercher une explication ; il a répondu : « Je n'ai aucune idée de pourquoi K a raté ça. »

[242] Je dois mentionner l'absence de réponse de Gabay à certaines de mes questions afin d'expliquer certaines lacunes dans mon analyse de Hirschensohn. Malheureusement, après six mois de collaboration amicale et fructueuse, avant même la fin de notre travail commun, R. Gabay a soudainement cessé toute communication, sans préavis ni excuses, prétextant (après ma demande d'explications) être trop occupé !

Ézéchiel 33:24 et Proverbes 19:7a ; Quatre passages sont précédés par Rachi et les Ashkénazes : Proverbes 15:11, 19:10, 21:27 ; Job 15:15-16 ; et quatre autres sont précédés uniquement par les Ashkénazes : 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Job 4:18-19, 25:5-6. Les trois cas restants, à savoir 2 Samuel 10:16, Proverbes 10:17 et Proverbes 19:7b, qui nous sont nouveaux, je les rejette car je n'y vois aucune intention a fortiori.

Comme on peut le constater, Gabay n'avait pas inclus quatre cas dans la liste de Katzenellenbogen, à savoir Deutéronome 32:39, 2 Samuel 12:18 et Psaumes 25:8-9 et 78:20. Je les ai donc ajoutés a posteriori, ainsi qu'à la liste de Hirschensohn (et les comptes rendus de Strashun et le mien ont été corrigés en conséquence). Notons également que Hirschensohn n'a pas toujours trouvé la mention la plus ancienne des cas qu'il a répertoriés. Ainsi, il n'a pas relevé que certains cas étaient connus uniquement de Rachi (deux cas), à la fois de Rachi et des Ashkénazes (quatre cas), et uniquement des Ashkénazes (quatre cas). Son omission de six cas chez Rachi montre qu'il ne consultait pas systématiquement les commentaires de ce dernier ; son omission de huit cas chez les Ashkénazes montre qu'il n'a pas lu son ouvrage avec suffisamment d'attention et s'est contenté d'accepter les affirmations de Katzenellenbogen sans vérification.

En résumé, Hirschensohn a dressé une liste de 41 occurrences de passages bibliques a fortiori, dont 19 dans la Torah et 22 dans le Nakh (5 dans le texte ashkénaze et 17 dans le Katzenellenbogen). Hirschensohn considère ces chiffres comme des minima, car (Gabay me l'a dit) il déclare : « Qui peut dire combien d'autres *qal vachomer* pourraient être trouvés après des recherches plus approfondies ? » (p. 44).

Cependant, après un examen attentif, je n'ai retenu – comme arguments valides et explicites a fortiori – que les cas suivants. Au total, seulement **15 cas. Dans la Torah** proprement dite, on trouve cinq cas mentionnés dans le GR, un dans le Rachi, un dans le Katzenellenbogen, sept cas historiques inédits relevés par Hirschensohn et **un** autre que j'ai ajouté. À cela s'ajoutent **26 cas seulement dans le Nakh , dont les six cas restants du GR, cinq cas trouvés par Hirschensohn dans l'œuvre d'Ashkenazi et quinze autres dans celle de Katzenellenbogen. Ainsi, parmi les cas proposés par Hirschensohn, j'en ai** *rejeté* , pour diverses raisons, la totalité. *Huit cas* , dont cinq cas de Torah (un du GR, un de Rachi, un du Katzenellenbogen et deux nouvellement proposés) et trois cas de Nakh (également nouvellement proposés). Ainsi, sa liste valide ne comprend que **quarante cas** (sans compter celui que j'ai **ajouté**) au lieu des quarante-huit cas qu'il avait initialement proposés (d'après les rapports de Gabay).

Voici mon **analyse détaillée** – narrative, linguistique et logique – des huit premiers cas historiques d'argument a fortiori biblique mentionnés par Hirschensohn. Les autres cas cités par lui, que j'ai rejetés pour diverses raisons, seront examinés avec la même précision par la suite.

Genèse **3:22-23** . « Voici , l'homme est devenu comme l'un de nous, connaissant le bien et le mal ; et maintenant , *qu'il* n'étende pas la main, qu'il ne prenne pas aussi de l'arbre de vie, qu'il n'en mange pas et qu'il ne vive pas éternellement. C'est pourquoi , l'Éternel Dieu le chassa du jardin d'Éden, pour qu'il cultive la terre d'où il avait été tiré. »

Gabay rapporte que Hirschensohn, se basant sur l'affirmation du Gaon de Vilna selon laquelle l'utilisation de l'expression *« hen »* dans un verset biblique est indicative de l'intention *« qal vachomer »* , propose la lecture suivante du verset 22 : « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous, connaissant le bien et le mal, avant même de manger de l'arbre de vie ; maintenant, s'il tend la main et prend aussi de l'arbre de vie, il deviendra certainement encore plus semblable à nous, et vivra éternellement. »

L'argument a fortiori proposé par Hirschensohn, formulé plus formellement, est le suivant : l'homme, avant de manger du fruit de l'arbre de vie, est suffisamment divin pour connaître le bien et le mal (prémisse mineure) ; par conséquent, après avoir mangé du fruit de cet arbre, l'homme serait suffisamment divin pour vivre éternellement (conclusion). La prémisse majeure implicite est la suivante : l'homme, après avoir mangé du fruit de l'arbre de vie, sera plus divin (« comme l'un des nôtres ») qu'il ne l'est déjà auparavant ; et la prémisse de proportionnalité est que le pouvoir d'un individu peut croître, passant de la « connaissance du bien et du mal » à la « vie éternelle », à mesure qu'il devient de plus en plus divin. Il s'agit d'un argument a crescendo subjectif positif (**+s&**).

Cependant, concernant le langage employé dans ce passage, ce n'est pas *le mot « hen »* seul, mais la combinaison de *« hen »* et de *« ve-atah »* , qui, ensemble, signalent une proposition conditionnelle, qui indique ici (le cas échéant) un discours a fortiori. De toute évidence, le verset 22 ne peut être compris logiquement sans le verset 23, car le verset 22 dit « et maintenant (*ve-atah*) », impliquant une conséquence, mais sans la préciser, et ce n'est qu'au verset 23 que la conséquence voulue est énoncée. La phrase « de peur *qu'il* ne tende la main, etc. » ne peut être la suite logique de « et maintenant (*ve-atah*) ». Il y a donc une ellipse à la fin du verset 22, et le verset 23 doit être mentionné avec lui pour en expliciter le sens.

qal vachomer de Hirschensohn ne mentionne ni ne prend en considération le verset 23. Son interprétation est donc lacunaire et ne saurait constituer une restitution fidèle du récit. Il nous faut par conséquent formuler une lecture a fortiori qui intègre l'ensemble du récit. Mais avant d'aller plus loin, examinons le contexte plus large.

L'arbre de vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal sont tous deux mentionnés pour la première fois en Genèse 2:9. Au verset 16, il est permis à l'homme de manger du fruit de tous les arbres ; mais au verset 17, manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal est interdit, et la peine encourue est la mort immédiate. Il est à noter que l'arbre de vie n'est pas mentionné dans cette interdiction, il est donc vraisemblablement parmi les arbres autorisés. Genèse 3:1-5 relate la tentation d'Ève par le serpent, qui s'achève au verset 6 par la consommation du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal par Ève, puis par Adam (cet arbre étant évoqué aux versets 5 et 6). Adam est ensuite condamné aux travaux forcés aux versets 17-19. Enfin, Dieu explique au verset 22 que si l'homme, qui a désormais acquis la connaissance du bien et du mal, mange aussi du fruit de l'arbre de vie, il vivra éternellement. Ainsi, au verset 23, l'homme est expulsé préventivement d'Éden, et au verset 24, des précautions sont prises pour empêcher son retour là-bas.

Je déduis de ce récit que la sentence de mort (en 2:17) pour avoir mangé du fruit de l'arbre de la connaissance est en réalité exécutée par l'expulsion de l'homme d'Éden (en 3:23), afin de l'empêcher de manger (ou de continuer à manger) du fruit de l'arbre de vie, le rendant ainsi mortel hors d'Éden. Puisque manger du fruit de l'arbre de vie n'était apparemment pas interdit au départ (étant apparemment autorisé dans l'affirmation générale de 2:16), on peut supposer que l'homme aurait parfaitement pu manger du fruit de l'arbre de vie et vivre éternellement s'il n'avait pas mangé du fruit de l'arbre de la connaissance. Il n'est pas précisé si l'homme, en quittant Éden, conserve ou perd la connaissance du bien et du mal acquise illicitement. Et la signification exacte de « connaissance du bien et du mal » n'est pas explicitée. Mais ce manque d'information n'a pas lieu de nous préoccuper ici.

Au vu de ce qui précède, il convient d'interpréter le récit au moyen de l'argument a fortiori suivant (plutôt que celui proposé par Hirschensohn). Prémisse mineure : l'homme, ayant déjà mangé du

fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Q), est suffisamment divin (R) pour devoir être chassé d'Éden (S) (en guise de châtiment). Conclusion : si l'homme mangeait ensuite du fruit de l'arbre de vie (P), il serait encore plus divin et devrait donc être chassé d'Éden (préventivement). La prémisse majeure implicite est ici la suivante : l'homme, après avoir mangé du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et de l'arbre de vie, est plus divin (« comme l'un des nôtres ») que l'homme après avoir mangé du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal mais avant d'avoir mangé du fruit de l'arbre de vie. Il s'agit d'un argument a fortiori subjectif positif (**+s**).

On pourrait l'interpréter comme une progression (**&**), si l'on ajoutait le principe de proportionnalité approprié, faisant passer le terme subsidiaire (S) de « l'expulsion d'Éden » à une peine encore plus sévère (par exemple, « l'expulsion et le dénuement »). Mais le texte (v. 22) ne mentionne pas une telle aggravation de la peine. On peut toutefois noter accessoirement que si la peine pour avoir mangé du fruit de l'arbre de la connaissance est punitive, celle pour avoir également mangé du fruit de l'arbre de vie est préventive. Mais le terme subsidiaire (S) demeure essentiellement le même : l'expulsion d'Éden (comme décidé au v. 23). De toute évidence, notre interprétation est ici bien plus juste que celle de Hirschensohn, même si elle s'en inspire [243].

En résumé, j'accepte l'affirmation de Hirschensohn quant à l'intention a fortiori dans Genèse 3:22, mais je me permets de diverger quant à sa forme précise, car il omet de prendre en considération le verset 23 dans son interprétation. L'argument a fortiori que je propose peut être considéré comme explicite, même s'il n'est pas immédiatement évident et qu'il est relativement complexe, car il reformule fidèlement le passage de la Torah en question, contrairement à toutes les autres interprétations. Certes, j'ai par le passé [244]considéré ce verset comme « au mieux implicite », suivant l'avis de Jacobs [245], qui le jugeait « extrêmement douteux ». Mais c'était avant que Gabay ne me fasse part de l'interprétation pertinente de Hirschensohn. Notons au passage que Rachi ne signale pas ici de *qal vachomer* ; l'interprétation n'est donc pas aussi évidente.

Par ailleurs, concernant le mot *« hen »* , généralement traduit par « voici », Gabay rapporte que le Gaon de Vilna affirme, dans son ouvrage *Aderet Eliahu* , que *« hen »* est « une expression de KV » (c'est-à-dire de *qal vachomer*). S'il est empiriquement évident, à la simple consultation d'une concordance, que *« hen »* est *souvent* associé à un discours a fortiori, il est tout aussi évident que ce n'est *pas toujours* le cas. C'est pourquoi je me demande si le Gaon de Vilna a réellement affirmé qu'il y a *nécessairement* une intention a fortiori dans le texte biblique chaque fois que *« hen »* est employé ; il se pourrait que Hirschensohn, ou peut-être Gabay, l'ait mal compris.

En réalité, le Pentateuque contient 45 occurrences de *« hen* », et le reste du Tanakh, 273 autres [246]. À la lecture de ces versets, il est absolument impossible d'affirmer qu'ils impliquent tous un discours a fortiori ! On ne peut certainement pas présumer a priori, sous prétexte que le Gaon de Vilna l'a déclaré, que la présence de l'expression *« hen* » dans un verset implique nécessairement un discours *qal vachomer* . Le Gaon de Vilna aurait dû démontrer, par une analyse ad hoc, que chacune de ces 318 occurrences de *« hen »* implique un discours a fortiori *avant* de pouvoir formuler une affirmation aussi catégorique – et je doute fort qu'il ait jamais mené les recherches exhaustives requises (Hirschensohn ou Gabay l'auraient certainement mentionné si tel avait été le

---

[243] Il est intéressant de noter, au passage, la similitude de langage entre les versets Genèse 3:22-23 et Genèse 11:6 ; notamment l'emploi des expressions *hen/ve-atah* dans les deux. Hirschensohn perçoit à juste titre une intention a fortiori dans les deux cas ; mais s'il formule correctement l'argument en 11:6, il ne le saisit pas tout à fait en 3:22, car il ne voit pas que *ve-atah* se réfère ici à 3:23.

[244] Dans mon AFL, chapitre 16:4.

[245] Dans son essai mentionné précédemment, note 7.

[246] Voir ici : https://www.blueletterbible.org/lexicon/h2005/wlc/wlc/0-1/.

cas). On peut faire appel à une autorité si celle-ci a manifestement effectué les recherches nécessaires ; mais s'appuyer uniquement sur le nom et la renommée de quelqu'un relève d' un argument *ad hominem* dénué de tout fondement rationnel.

Genèse 4:14 . « Voici (*hen*), tu m'as chassé aujourd'hui de la surface du pays ; et (*ve*) je serai caché loin de ta face ; et (*ve*) je serai un fugitif et (*ve*) un errant sur la terre ; et il arrivera (*ve-hayah*) que quiconque me trouvera me tuera. »

Gabay rapporte que Hirschensohn interprète le verset comme suit : « Si je suis banni « maintenant », alors que Tu m'as déjà maudit (v. 12 : « Quand tu laboureras la terre, elle ne te donnera plus sa force »), *kol sheken* (a fortiori) : si « je dois être caché de Ta face », alors je serai maudit, « je serai sans repos et errant sur la terre ; quiconque me trouvera me tuera ».

à noter que Rachi ne signale pas ce verset comme étant *un qal vachomer* , ni ne le commente. Cependant, le verset emploie un langage, à savoir *hen/ve* , qui, dans certains cas, est révélateur d'un *qal vachomer* . Cela pourrait indiquer qu'une proposition conditionnelle (si-alors) est voulue, bien que son antécédent et son conséquent restent à identifier. Toutefois, on ne comprend pas précisément ce que Hirschensohn entend lorsqu'il affirme qu'un argument a fortiori est présent ici. Que signifie « le plus » (le terme majeur, P) et que signifie « le moins » (le terme mineur, Q) ? De quoi sont-ils plus ou moins *(* le terme moyen, R) ? Et quel est le prédicat sous-jacent à ces sujets (le terme subordonné, S) ?

Il convient de se demander : l'argument a fortiori proposé est-il réellement voulu, ou du moins sous-entendu, par le texte ? Ou bien est-il une construction artificielle ? Au vu du contexte, il me semble juste d'affirmer que Caïn est accablé par toutes les malédictions qui s'abattent sur lui pour avoir tué Abel. Ces malédictions peuvent être perçues comme s'aggravant progressivement. Mais une *progression* implique-t-elle nécessairement un argument a fortiori ? Non, à moins qu'une *inférence* d'une chose à une autre ne soit explicitement voulue. Or, dans ce cas précis, il me semble qu'il s'agit non seulement d'une progression voulue, mais aussi d'une inférence.

Le but du discours de Caïn est d'alerter Dieu sur la probabilité que quelqu'un (bien que le récit de la Torah ne mentionne pas encore l'existence d'autres personnes, hormis Adam et Ève) finisse par le tuer, compte tenu des nombreuses malédictions que Dieu lui a infligées (au verset 14 : banni, abandonné, fugitif, errant). Cela ressort clairement du verset suivant (15) : « L'Éternel lui dit : "C'est pourquoi , si quelqu'un tue *Caïn* , il sera puni sept fois plus." Et l'Éternel mit une marque sur Caïn, afin que personne ne le tue en le trouvant. » Cela montre que Dieu a considéré la plainte de Caïn comme un argument justifiant une intervention divine. En conclusion, la réponse de Dieu commence par un « donc », ce qui implique qu'il fait suite à la requête de Caïn.

Ici, il est important de noter que la prémisse est indiquée par l'expression *« hen »* (voici) et la conclusion par l'expression *« ve-hayah »* (et il arrivera). Cela distingue linguistiquement ce dernier élément de la liste précédente de quatre malédictions liées par trois conjonctions *« ve »* (et). Le dernier élément (le danger d'être tué) n'est donc pas une malédiction supplémentaire de Dieu, mais une conséquence prévisible des précédentes. Dieu ne l'a pas décrété, mais Caïn l'a déduit comme un effet probable des décrets divins. Il craignait, en tant que personne sans statut social, de se trouver dans une situation très périlleuse.

Quel était donc l'argument de Caïn ? Dieu l'avait condamné à de nombreuses malédictions ; or, ces malédictions risquaient d'entraîner une peine *supplémentaire* (être tué par quelqu'un) que Dieu n'avait pas explicitement décrétée et qu'il n'avait donc vraisemblablement pas prévue. Par conséquent, puisque la mort de Caïn (tué par un inconnu) n'était apparemment pas la volonté de

Dieu (du moins pas immédiatement), Caïn implora qu'elle soit empêchée, et Dieu répondit en adressant une menace aux assassins potentiels. Cette interprétation semble plausible.

La question est maintenant de savoir si ce discours peut être interprété comme un argument a fortiori. Il comporte assurément un élément de suffisance (essentiel au raisonnement a fortiori) : les quatre malédictions mentionnées sont perçues comme une punition *suffisante* pour le crime de Caïn ; de sorte qu'ajouter une cinquième malédiction (à savoir, la mort) constituerait (selon l'argument de Caïn) une punition *excessive* . Autrement dit, si les quatre malédictions susmentionnées suffisent à punir le crime, alors laisser Caïn mourir serait une punition supplémentaire excessive.

Cette analyse suggère l'argument composite suivant : les quatre malédictions énumérées, auxquelles s'ajoute la menace de mort (P), constituent une peine plus sévère (R) que les quatre malédictions seules (Q) ; et ces quatre malédictions à elles seules (Q) suffisent à punir pleinement le meurtre d'Abel par Caïn (S) ; par conséquent, les quatre malédictions, auxquelles s'ajoute la menace de mort (P), sont suffisamment sévères pour punir ce crime et plus encore (>S). De plus, puisque ce qui punit pleinement est juste, tandis que ce qui punit davantage est injuste, il s'ensuit qu'ajouter la menace de mort aux quatre malédictions est injuste. Dès lors, si Dieu n'a pas prévu une telle menace dans sa sentence, il doit d'une manière ou d'une autre s'assurer qu'elle soit évitée.

L'appel de Caïn consisterait donc en un argument positif subjectif en crescendo (**+s&**), correspondant au verset 14, suivi de l'application de deux principes si-alors à son résultat, le premier pour juger le danger injuste, le second pour prescrire sa prévention, correspondant au verset 15. Nous pouvons donc admettre que Genèse 4:14 implique un argument a fortiori explicite, en ce sens que le texte ne peut être correctement compris sans une telle interprétation.

Revenons-en à Hirschensohn. On peut lui reconnaître d'avoir vaguement suggéré la présence d'un argument a fortiori dans ce verset. Cependant, on ne peut raisonnablement affirmer qu'il l'ait correctement formulé. Il ne suffit pas d'insérer un « *kol sheken »* au milieu du verset et de croiser les doigts. L'interprète doit pouvoir indiquer précisément où cette conjonction s'inscrit et pourquoi elle s'y trouve. À la lumière du commentaire de Hirschensohn, son interprétation est loin d'être claire. Elle ne correspond en tout cas pas à l'interprétation correcte proposée ci-dessus.[247]

Genèse 11:6 . « Et l'Éternel dit : « Voici (*hen*), ils forment un seul peuple et parlent tous une seule langue ; et voici ce qu'ils ont entrepris de faire ; et maintenant (*ve-atah*), tout ce qu'ils ont projeté de faire ne leur sera-t-il pas refusé ? »

Gabay rapporte que Hirschensohn, se basant à nouveau sur la directive du Gaon de Vilna selon laquelle l'utilisation de l'expression *hen* signale une intention *qal vachomer* , propose la lecture suivante : « Si ce qui les pousse à se rassembler pour se rebeller contre Moi est le fait qu'ils ressentent une unité parce qu'« ils sont un seul peuple et qu'ils ont tous une seule langue » (v.6), alors à plus forte raison [seraient-ils enclins à se rebeller] s'ils réussissaient à « nous construire une ville et une tour dont le sommet touche les cieux, et à nous faire un nom » (v.4) – par conséquent, ils devraient certainement « être empêchés de tout ce qu'ils projettent de faire ».

L'argument a fortiori proposé par Hirschensohn, formulé plus formellement, est le suivant : les peuples unis uniquement par une langue commune (Q) sont suffisamment rebelles (R) pour être combattus par Dieu (S) (prémisse mineure) ; par conséquent, les peuples unis par la construction d'une ville et d'une tour (P) seraient également suffisamment rebelles pour être combattus par Dieu

---

[247] Pour ces raisons, je revendique une partie du mérite de cette affaire et la qualifie de HH/AS.

(conclusion). La prémisse majeure implicite est ici : les peuples unis par la construction d'une ville et d'une tour seront plus rebelles que ceux unis uniquement par une langue commune. Il s'agit d'un argument a fortiori subjectif positif (**+s**). À mon avis, une interprétation a crescendo n'est pas nécessaire ; il est concevable que l'opposition de Dieu à l'unité fondée sur une langue commune (implicite de la prémisse mineure) suffise à elle seule à le pousser à disperser les peuples, auquel cas la construction d'une ville et d'une tour ne serait qu'une cause additionnelle.

Il convient de noter que, bien que le Gaon de Vilna considère apparemment *« hen »* comme un indicateur général de *« qal vachomer »* , ce n'est pas *« hen »* seul qui, ici, caractérise un tel argument, mais *« hen »* combiné à *« ve-atah »* . Les expressions *« hen » et « ve-atah »* forment ensemble une proposition conditionnelle ; la phrase qui suit « *hen »* est l'antécédent, et celle qui suit *« ve-atah »* est la conséquence. Il faut également attirer l'attention sur le verset suivant (v. 7), bien qu'il ne fasse pas partie du *« qal vachomer »* à proprement parler. Ce verset dit : « Venez (*habah*), descendons, et là confondons leur langage, afin qu'ils ne se comprennent plus. » L'expression *« habah »* précise la conséquence *« ve-atah »* ; la phrase qui suit indique plus précisément comment les intentions du peuple seront contrées, à savoir en confondant leur langage.

Bien que la lecture a fortiori proposée par Hirschensohn soit crédible, une meilleure interprétation est possible, comme je vais le démontrer. Bien que Rachi ne signale pas ici de *qal vachomer* , son commentaire est pertinent. Il interprète [248]« ils forment un seul peuple et parlent une seule langue » comme une « bonté (*tovah*) », c'est-à-dire comme quelque chose de positif et donc *non* désapprouvé par Dieu – alors que dans la lecture de Hirschensohn (en supposant que Gabay l'ait correctement traduite), ces facteurs sont perçus négativement. Selon la lecture de Rachi, le problème initial (le terme mineur, Q) n'est pas l'unité du peuple et sa capacité à communiquer, mais plutôt « ce qu'ils commencent à faire », le mot « ce » désignant la « construction d'une ville et d'une tour » (le projet mentionné au verset 4). L'aggravation du problème (le terme majeur, P), que Dieu veut prévenir, consiste alors à « réussir à construire une ville et une tour ».

Ainsi, le *qal vachomer* devrait plutôt être formulé comme suit : les gens qui commencent à construire une ville et une tour (Q) sont suffisamment rebelles (R) pour être combattus par Dieu (S) (prémisse mineure) ; par conséquent, les gens qui réussissent à construire une ville et une tour (P) seraient suffisamment rebelles pour être combattus par Dieu (conclusion). La prémisse majeure implicite est ici : les gens qui réussissent à construire une ville et une tour seront plus rebelles que ceux qui commencent à construire une ville et une tour. Il s'agit d'un argument subjectal a fortiori positif (**+s**). La lecture n'est pas un crescendo car Dieu est clairement déterminé à intervenir (vraisemblablement de la manière spécifiée) dès les premières étapes de la construction, sans attendre l'achèvement des projets.

Cette formulation me semble plus crédible, compte tenu de la remarque de Rachi et du fait que l'explication de Hirschensohn ne tient pas compte des mots « et voici ce qu'ils commencent à faire » dans le verset. Cette lecture perçoit donc la colère de Dieu comme dirigée non pas contre l'unité et le monolinguisme des habitants de Babel, mais contre leurs projets de construction (qu'ils ont entrepris mais pas encore achevés). Son affirmation « Ne leur sera-t-il pas refusé tout ce qu'ils ont projeté de faire ? » [249]nous révèle sa décision de contrecarrer ces projets, et le moyen d'y parvenir est précisé au verset suivant (v. 7) : « confondre leur langage », ajoutant « [afin] qu'ils ne se comprennent plus ». Concernant ce dernier ajout, il est important de noter que l'incapacité du

---

[248] D'après *le Seder Eliyahu Rabbah* , chapitre 31, selon la traduction anglaise de Chabad.org.

[249] Rachi remarque que « ne sera-t-il *pas* retenu… » est une question ; c'est bien sûr exact, mais la question est rhétorique ; elle signifie : « cela *sera* retenu ».

peuple à se comprendre est un moyen *pragmatique* d'entraver leurs projets de construction – et non parce que (comme le suggère l'interprétation de Hirschensohn) Dieu désapprouve *par principe* le monolinguisme et l'unité.

En conclusion, l'interprétation de Hirschensohn est formellement acceptable, mais cette autre interprétation, fondée sur les commentaires de Rachi, me semble plus pertinente [250]. Je partage pleinement l'avis de Hirschensohn quant à la présence d'un argument a fortiori explicite en Genèse 11:6, mais je me permets de nuancer sa formulation précise. L'existence de deux interprétations *qal vachomer possibles* ne doit pas nous amener à les considérer toutes deux comme implicites, car quelle que soit l'interprétation retenue, le verset sera, *en définitive,* caractérisé comme a fortiori dans son intention. Notons que j'accepte désormais cet argument comme explicite, alors qu'auparavant [251], avant que Gabay ne m'informe de la formulation de Hirschensohn, je le jugeais « au mieux implicite », suivant l'avis de Jacobs [252], qui le considérait comme « extrêmement douteux ». Je suis toujours disposé à corriger mes erreurs à la lumière de nouvelles informations.

Genèse 14:23 . « *Je* ne prendrai ni un fil, ni une lanière de sandale, ni rien de ce qui *t'appartient* , afin que tu ne dises pas : J'ai enrichi Avram. »

Gabay rapporte que Hirschensohn propose une lecture *qal vachomer* , comme suit : « Le roi de Sodome dit à Avram (v. 21) : « Donne-moi les âmes, les richesses que tu peux avoir. » Hirschensohn comprend que le roi de Sodome ne voulait pas simplement dire qu'Avram devait conserver le butin de guerre – il ne s'agit pas d'un présent, mais d'un droit d'Avram en tant que vainqueur. Le roi voulait plutôt lui offrir des richesses qu'il avait cachées dans ses entrepôts, que les quatre rois n'avaient pas capturées au combat – un véritable don. Avram répondit que, puisqu'il n'avait pas pris un lacet ou une lanière de sandale du butin auquel il avait droit, il n'accepterait certainement pas le don supplémentaire que le roi voulait lui faire. »

J'évalue cette affirmation comme suit. L'argument a fortiori proposé est le suivant : si je n'ai pas accepté de vous le butin de guerre auquel j'avais droit, il est évident que je n'accepterai pas de cadeaux de votre part qui donneraient l'impression que vous m'avez enrichi. Plus précisément : si Avram (S) souhaite éviter d'être endetté (R) au point de refuser ce qui lui est dû (Q) (prémisse mineure), alors Avram souhaite nécessairement éviter d'être endetté au point de refuser ce qui ne lui est pas dû (P) (conclusion). La prémisse majeure implicite est ici : il faut être plus disposé à être endetté pour accepter ce qui ne nous est pas dû que pour accepter ce qui nous est dû. L'argument a fortiori est à prédicat négatif (**-p**) et est parfaitement valide.

La question qui se pose maintenant est la suivante : s'agit-il d'un argument a fortiori explicite (*meforash*) ou implicite (*satum*) ? Notons d'abord que Rachi, bien qu'il commente ce verset, ne le qualifie pas de *qal vachomer* . Ensuite, notons qu'aucun mot ni expression du verset biblique ne suggère un *qal vachomer* . Cependant, ces indices manquants ne sont pas déterminants. La question principale est la suivante : existe-t-il une autre manière de comprendre ce verset que par l'interprétation proposée *du qal vachomer* ? Je dirais que non.

L'argument a fortiori reflète clairement la pensée d'Avram, bien qu'implicite ; il explique sa réticence de fait à accepter quoi que ce soit du roi de Sodome, qu'il s'agisse d'un dû ou d'un don ;

---

[250] Pour ces raisons, je revendique pour Rashi et moi-même une partie du mérite de cette affaire et la désigne sous la dénomination HH/R/AS.

[251] Dans mon AFL, chapitre 16:4.

[252] Dans son essai mentionné précédemment, note 7.

autrement, son attitude resterait inexpliquée. Dès lors, il nous faut reconnaître la pertinence de l'analyse originale de Hirschensohn concernant l'existence d'un argument a fortiori explicite.

Genèse 17:17 . « Abraham tomba sur son visage et rit. Il dit en son cœur : Un homme de cent ans peut -*il engendrer ? Sara, une femme de quatre-vingt-dix ans, peut -elle* enfanter ? »

Gabay explique ainsi l'inclusion de ce cas par Hirschensohn dans sa liste : « On peut aussi l'interpréter comme une valeur de KV. Même si Abraham avait eu une jeune épouse [en âge de procréer], il lui aurait été impossible, à cent ans, d'avoir un enfant. Or, Sarah étant une femme âgée de quatre-vingt-dix ans, il est certainement impossible qu'elle ait pu enfanter. »

qal vachomer proposé ici est le suivant : si Avraham (un homme centenaire) avait une épouse plus jeune (en âge de procréer naturellement) (P), il lui serait déjà difficile (R) d'engendrer (S) (prémisse mineure) ; à plus forte raison, avec son épouse actuelle Sarah (une femme de quatre-vingt-dix ans, bien au-delà de l'âge de procréer) (Q), il lui serait déjà difficile, voire plus difficile encore, d'engendrer (conclusion). La prémisse majeure implicite est ici qu'un homme âgé avec une femme âgée a plus de difficultés biologiques à engendrer que le même homme âgé avec une femme plus jeune. Il s'agit d'un argument subjectif positif a fortiori (**+s**). L'argument n'est pas un crescendo, car le terme subsidiaire (S) reste le même, à savoir Avraham engendrant.

Rachi ne présente pas ici d'argument a fortiori, mais il formule des remarques intéressantes. Il interprète différemment les deux déclarations d'Abraham : pour lui-même, il se demande si Dieu a fait preuve d'une telle bonté envers quelqu'un d'autre ; quant à Sarah, il se demande si elle sera digne d'enfanter. Ainsi, pour Rachi, la question n'est pas principalement d'ordre biologique (liée à l'âge), mais plutôt une question de mérite et de bonté. Néanmoins, Rachi attire l'attention sur l'aspect biologique lorsqu'il souligne que, dans les générations passées (selon la Bible), les gens avaient des enfants à un âge beaucoup plus avancé, mais qu'à l'époque d'Abraham, il fallait se hâter et procréer beaucoup plus tôt.

qal vachomer proposé par Hirschensohn est indéniable . Cependant, on peut légitimement se demander : Avraham a-t-il *réellement abouti* à une telle conclusion ? N'aurait-il pas pu avoir des pensées successives sans chercher à formuler une telle inférence ? Il aurait pu simplement penser qu'il est improbable qu'un homme centenaire engendre, puis, séparément, se dire qu'il est improbable qu'une femme de quatre-vingt-dix ans porte un enfant. Il s'agirait alors d'une simple juxtaposition de deux pensées, et non d'un raisonnement. Notons qu'aucun langage habituellement associé au discours a fortiori n'est employé ici.

J'étais d'abord sceptique quant à l'interprétation a fortiori de Hirschensohn, la jugeant quelque peu forcée. Mais j'ai été convaincu en considérant le « rire » d'Abraham à l'annonce. Bien que Rachi l'interprète comme une joie, on peut aussi y voir une expression de surprise et d'émerveillement. On imagine aisément Abraham (tout en se réjouissant) contemplant l'importance de la promesse qui lui est faite, pensant : « Quoi ? Non seulement je suis plutôt vieux pour cela à 100 ans (même avec une femme plus jeune), mais *en plus,* Sarah est aussi plutôt âgée à 90 ans ! » Rappelons-nous qu'Abraham avait effectivement engendré Ismaël avec une femme plus jeune, Agar, à 86 ans ; mais il en avait maintenant 100. Quant à Sarah, elle n'avait jusqu'alors pas pu avoir d'enfant, même beaucoup plus jeune.

Il y a donc indéniablement un glissement de pensée, partant de l'improbabilité qu'un vieil homme comme Abraham puisse engendrer, vers l' improbabilité *encore plus grande* qu'un tel homme puisse le faire avec une femme âgée comme Sarah. Je souscris donc finalement à l'intuition initiale de Hirschensohn selon laquelle il existe ici un argument a fortiori, qui repose sur la comparaison

avec une femme plus jeune. Il s'agit là d'un cas explicite (*meforash*), car il prend en compte davantage d'éléments que l'interprétation plus simple décrite précédemment.

Il convient de noter que Louis Jacobs a jugé cette affaire « extrêmement douteuse » [253]. J'ai partagé son avis, la considérant « au mieux implicite » [254], mais j'ignorais alors *le qal vachomer proposé par Hirschensohn* . Une fois informé de ce dernier, j'en ai perçu la force de conviction et j'ai modifié mon appréciation en conséquence.

Genèse 18:12 . « Et Sara rit en elle-même, disant : « Quand je serai vieille, aurai - *je encore la chair [c'est- à-dire* que je tomberai enceinte] ? De plus , mon seigneur étant vieux ? » »

Après réflexion, je propose l'interprétation suivante *(qal vachomer)* de ce verset : Sarah (âgée de quatre-vingt-dix ans, ménopausée) aurait eu, avec Abraham (âgé de cent ans) s'il était plus jeune, (Q) suffisamment de difficultés (R) à avoir un enfant (S) (prémisse mineure) ; à plus forte raison, elle peut s'attendre, vu son âge avancé, (P) à avoir suffisamment de difficultés, voire davantage, à avoir un enfant (conclusion). La prémisse majeure implicite est ici qu'une femme âgée aurait plus de difficultés biologiques à avoir un enfant avec son mari, compte tenu de son âge actuel, qu'avec lui s'il était hypothétiquement plus jeune. Il s'agit d'un argument subjectal positif a fortiori (**+s**). L'argument n'est pas un crescendo, car le terme subsidiaire (S) reste le même, à savoir « avoir un enfant ».

Bien que Hirschensohn n'ait pas, à ma connaissance, identifié ce verset comme *qal vachomer* , il est clair que nous pouvons le percevoir ainsi une fois que nous avons, à sa suite, interprété Genèse 17:17 de cette manière, car il en est *le reflet* du point de vue féminin. Sarah semble penser : « Non seulement je suis plutôt âgée pour procréer à 90 ans, mais *en plus* Abraham l'est aussi à 100 ans ! » Notons que le verset précédent (v. 11) dit : « Or Abraham et Sarah étaient vieux, leur âge avançait ; Sarah avait perdu la libido. »

Cependant, notez bien que j'ai intentionnellement formulé ce *qal vachomer* différemment de celui de Genèse 17:17, pour la raison suivante. J'aurais pu, par analogie, inclure dans la prémisse mineure le fait que Sarah ait eu un enfant d'un homme plus jeune, tout comme Abraham est présenté précédemment comme ayant eu un enfant d'une femme plus jeune. Mais de toute évidence, ce récit aurait invalidé l'argument, car une épouse vertueuse et aimante comme Sarah *n'aurait certainement pas imaginé, même un instant,* s'unir à un homme (quel que soit son âge) autre que son mari Abraham. Culturellement, il était possible et légitime pour Abraham d'avoir pensé à une autre femme, mais inconcevable que Sarah ait pu envisager un autre homme.

Cela explique peut-être pourquoi Hirschensohn, et sans doute d'autres, n'ont pas invoqué ce verset comme argument a fortiori – s'ils l'ont seulement relevé. Sarah ne pouvait en aucun cas avoir cette pensée impudique. Par conséquent, si une telle pensée était essentielle à l'interprétation a fortiori, cette lecture devait être abandonnée ; et il fallait plutôt décrire la pensée de Sarah comme la conjonction de deux idées distinctes (comme cela avait été proposé initialement pour Genèse 17,17).

Cependant, il m'est apparu après un certain temps que l'interprétation a fortiori pouvait encore être retenue si l'on supposait simplement que Sarah comparait les performances reproductives d'un Avraham contrefactuellement plus jeune et de l'Avraham factuellement plus âgé. Nous savons, bien sûr, qu'ils ont essayé d'avoir des enfants par le passé, alors qu'ils étaient tous deux plus jeunes

---

[253] Dans son essai mentionné précédemment, note 7.
[254] Dans mon AFL, chapitre 16:4.

qu'aujourd'hui, et qu'ils ont malheureusement échoué. Mais si cet échec passé diminue leurs chances de succès actuelles, il ne les réduit pas à néant ; ainsi, le *qal vachomer* reste plausible.

En résumé, nous avons trouvé ici, en Genèse 18:12, un autre exemple de Torah *qal vachomer* , que nous pouvons considérer comme explicite (*meforash*) puisqu'il s'agit de la meilleure lecture, voire de la seule lecture parfaitement exacte, du texte donné. Cette découverte m'a été inspirée par l'interprétation ingénieuse de Hirschensohn en Genèse 17:17, que je n'aurais pu déceler sans son aide ; mais je peux légitimement la revendiquer comme étant la mienne, car ni lui ni personne d'autre (à ma connaissance) ne l'avait découverte avant moi [255].

Genèse 39:8-9 . « Mais il refusa et dit à la femme de son maître : « Voici , mon *maître* , qui m'a à son service, ne sait pas ce qu'il y a dans la maison, et il a mis tout ce qu'il possède entre mes mains ; il n'est pas plus grand que moi dans cette maison ; et il ne m'a rien refusé, sauf à toi, parce que tu es sa femme. Comment donc pourrais - je commettre un si grand mal et pécher contre Dieu ? » »

Gabay rapporte que l'exégèse a fortiori de ce verset par Hirschensohn est la suivante [256]:

> « En utilisant à nouveau l'indicateur Hen, selon le Gaon de Vilna, on pourrait lire ceci : Voici, mon seigneur m'a accordé sa pleine confiance et la responsabilité de tout ce qui se trouve dans la maison, et tout ce qu'il possède, il l'a placé entre mes mains. Il ne m'a rien refusé, sauf toi, en ce sens que tu es son épouse. Ainsi, si je profitais de lui et volais un objet dans la maison, je commettrais un péché aux yeux de Dieu, même si rien ne m'a été caché dans cette maison. Kol sheken, si je profitais de sa femme, qu'il m'a effectivement refusée, je commettrais certainement un péché grave aux yeux de Dieu. »

Ainsi, Hirschensohn propose ici l'argument a fortiori suivant : si Joseph a volé un bien dont il avait le droit d'utiliser (Q), il aurait été suffisamment malhonnête (R) pour commettre un péché grave (S) (prémisse mineure) ; à plus forte raison, s'il a volé un bien dont il n'avait *pas* le droit d'utiliser (comme la femme de son maître) (P), il aurait été suffisamment malhonnête pour commettre un péché grave (conclusion). Sa prémisse majeure implicite est : « voler un bien dont on n'a *pas* le droit d'utiliser est plus malhonnête que de voler un bien dont on a le droit d'utiliser. » Il s'agit d'un argument a fortiori subjectif positif (**+s**).

Il me semble clair qu'Hirschensohn a raison et qu'un argument a fortiori est bien visé ici ; j'irais même jusqu'à préconiser une lecture en crescendo (**&**), signifiant que la gravité du péché augmente du terme mineur (Q) au terme majeur (P) – sauf que la déclaration de Joseph n'insiste pas sur une telle intensification. Le langage utilisé dans ce verset, à savoir *hen/ve-ekh* , suggère bien un *qal vachomer* ; *hen* introduit sa prémisse mineure et *ve-ekh* sa conclusion. Le *qal vachomer* peut être déclaré explicite (*meforash*) sans risque, car aucune autre interprétation n'est concevable : Joseph présente manifestement un raisonnement allant de ce qui lui est permis à ce qui lui est interdit, afin d'expliquer à la femme de son maître sa résistance exaspérante à ses avances fréquentes (mais, bien sûr, elle n'est pas raisonnable).

Exode 6:30 . « Mais Moïse dit devant l'Éternel : « Voici (*hen*), je suis incirconcis ; comment (*ve-ekh*) Pharaon m'écoutera-t-il ? » »

---

[255] Je qualifie donc ce cas de HH/AS, ce qui nous attribue à tous deux une part du mérite.

[256] Il s'agit vraisemblablement d'une paraphrase, plutôt que d'une citation, de la position de Hirschensohn par Gabay. « Kol sheken » signifie « d'autant plus », c'est-à-dire qu'il s'agit d'un argument a fortiori.

Gabay rapporte que Hirschensohn, dans ses notes sur Katzenellenbogen, cite ce verset [comme *qal vachomer*] « au nom de Rashash » [257]. Rachi assimile ce verset au verset 12, disant : « L'Écriture le répète ici parce qu'il avait interrompu le sujet, et c'est habituel, comme lorsqu'on dit : "Revenons au sujet précédent." »

Rappelons qu'Exode 6:12 présente Moïse argumentant que, puisque les enfants d'Israël ne l'ont pas écouté, Pharaon ne le fera pas non plus, car Moïse garde le silence. Or, le verset 30 présente Moïse argumentant que, puisque lui-même garde le silence, Pharaon ne l'écoutera pas. Ce verset ne mentionne pas les Israélites ; il n'est donc pas identique. L'identification de ce dernier verset avec le premier par Rachi est plausible d'un point de vue littéraire, mais reste hypothétique d'un point de vue logique. Cela signifie que, si l'on suivait Rachi, on pourrait postuler ici le même *qal vachomer* qu'au verset 12, mais ce *qal vachomer* serait alors implicite (*satum*), contrairement au verset 12 où il est explicite (*meforash*).

Selon mon interprétation du verset 12, le bégaiement de Moïse, bien qu'il le mentionne, n'est pas le moyen terme déterminant. J'y propose la prémisse majeure (tacite) suivante : celui qui a une grande foi en Dieu (comme les Israélites) sera plus enclin à écouter un prophète (ici, Moïse) que celui qui a peu ou pas de foi en Dieu (à savoir Pharaon). D'où le raisonnement, qui utilise le degré de foi comme moyen terme : si les Israélites n'avaient pas assez de foi pour écouter le prophète Moïse, alors Pharaon n'en aura pas assez pour le faire. Ceci constitue un argument a fortiori subjectif **négatif** .

Si le verset 30 est conçu comme une répétition du verset 12, bien que sous une forme abrégée, alors le *qal vachomer* présent dans ce dernier pourrait être considéré comme présent dans le premier. Cependant, je ne pense pas que l'explication de Rachi soit complète. Le verset 12 mentionne principalement les Israélites et le bégaiement de Moïse de manière accessoire, comme une excuse supplémentaire ; tandis que le verset 30 ne mentionne pas du tout les Israélites et se concentre entièrement sur le bégaiement de Moïse. Alors que ce bégaiement avait été mentionné brièvement auparavant, mais logiquement considéré comme accessoire, l'Écriture y revient ici, sans doute pour souligner son importance jusque-là négligée. Autrement dit, le verset 30 n'est pas un simple artifice littéraire, un rappel du verset 12, mais il enrichit le récit.

Ici, au verset 30, si l'on veut formuler un argument a fortiori – et le langage employé, *hen/ve-ekh* , suggère bien un *qal vachomer* – il faut se concentrer directement sur le handicap de Moïse, comme suit : il faut plus de patience (R) pour prêter attention à une personne ayant des difficultés d'élocution (P) qu'à une personne sans handicap (Q) (prémisse majeure tacite) ; Pharaon (S) n'aurait pas la patience d'écouter Moïse s'il n'était pas handicapé (prémisse mineure tacite) ; à plus forte raison, Pharaon n'aura pas la patience d'écouter Moïse s'il était effectivement handicapé (conclusion donnée). Il s'agit d'un argument a fortiori prédicat négatif (**-p**). Je crois que l'on peut considérer ce *qal vachomer* comme explicite (*meforash*), même si ses prémisses majeure et mineure sont tacites, car il est difficile d'interpréter autrement la déclaration de Moïse.

On pourrait certes interpréter le verset 30 comme un simple énoncé de fait sous forme hypothétique (si-alors). Il est raisonnable de supposer que si quelqu'un (ici, Moïse) a des difficultés d'élocution, alors les gens (ici, Pharaon) ne l'écouteront pas – même s'ils pourraient l'écouter s'il n'avait *pas* de difficultés d'élocution. Mais l'interprétation a fortiori va plus loin : sa prémisse mineure et sa

[257] Il s'agit vraisemblablement de Samuel ben Joseph Strashun (Vilnius, 1794-1872), le père de Mattityahu Strashun. Mais il pourrait aussi s'agir de Rabbi Shalom Sharabi (Yémen, 1720-1777). Tous deux sont connus sous l'acronyme Rashash.

conclusion suggèrent (par un raisonnement dilemmique) que Pharaon n'aurait probablement pas écouté Moïse *de toute façon* (c'est-à-dire catégoriquement, avec ou sans handicap) ; et cette intensification est logique étant donné que Moïse savait que Pharaon était un monarque arrogant et occupé.

Notez que, bien que ni Hirschensohn ni Rachi avant lui n'aient formulé le *qal vachomer* proposé ici, mais aient supposé que celui d'Ex. 6:12 est simplement répété dans Ex. 6:30, je ne revendique pas ce cas comme étant entièrement ma découverte, car sans la suggestion de Hirschensohn qu'il y a un a fortiori ici, je n'en aurais pas formulé un.

Rejets. En plus des huit cas de Torah *qal vachomer mentionnés ci-dessus* que Hirschensohn a été le premier à proposer, et que je reconnais comme valides et explicites, nous devons considérer deux autres cas qu'il a été le premier à proposer, mais que je rejette (non a fortiori), à savoir : **Genèse 3:1** et **27:37** .

Genèse 3:1. « Or le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que l'Éternel Dieu avait faits. Et il dit à la femme : « Dieu a-t- *il* vraiment dit : Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin ? » »

Commentant la phrase contenant l' expression *« af ki »* , Rachi écrit : « T'a-t-Il dit : "Vous n'en mangerez point, etc." ? Bien qu'il les ait vus manger d'autres fruits, il s'est longuement entretenu avec elle afin qu'elle lui réponde et aborde le sujet de cet arbre. » Notons que Rachi ne précise pas (contrairement à son habitude dans des situations similaires) que *« af ki »* signifie ici *« qal vachomer »* , et son interprétation ne suggère d'ailleurs pas une telle interprétation.

Gabay rapporte que Hirschensohn interprète le verset ainsi : « Si l'arbre dont le fruit est agréable à manger, Dieu ne vous a pas permis d'en manger, vous ne pouvez certainement pas (*af ki* , c'est-à-dire *qal vachomer*) manger des fruits des autres arbres. » Hirschensohn commente ensuite que « de toute évidence, le *qal vachomer* est faux, car l'Arbre de la Connaissance contenait à la fois du bon et du mauvais. » [258]La question à laquelle nous devons répondre est la suivante : l'argument a fortiori proposé par Hirschensohn est-il explicite ou implicite, ou même présent dans le texte en question ?

L'argument proposé est le suivant : si le fruit (plus agréable) de l'Arbre de la Connaissance n'est pas suffisamment agréable pour être permis par Dieu (prémisse mineure), alors le fruit (moins agréable) de tous les autres arbres n'est pas suffisamment agréable pour être permis par Lui (conclusion). La prémisse majeure (tacite) est que le fruit de l'Arbre de la Connaissance est plus (ou au moins aussi) agréable à manger que les fruits des autres arbres. La forme de l'argument est une négation du sujet (**-s**). La réfutation de Hirschensohn consiste à affirmer que la prémisse majeure est fausse, puisque l'Arbre de la Connaissance est défini comme « contenant » à la fois le bien et le mal (et non seulement le bien).

Mais cette proposition est une grossière déformation du récit biblique ! On le constate en considérant la suite du passage, c'est-à-dire les versets **3:2-5** . On y lit : « La femme répondit au serpent : « Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin ; mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez point, vous n'y toucherez point, de peur que vous ne mouriez. » Le serpent dit à la femme : « Vous ne mourrez point ; mais Dieu sait que,

---

[258] Gabay m'a dit que Hirschensohn « apporte de nombreuses preuves » que *af ki* signifie *qal vachomer* intention, sans expliciter ces « preuves » ; mais il s'agit vraisemblablement simplement d'autres contextes dans lesquels *af ki* signifie *qal vachomer* .

le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. » »

Dans mon ouvrage de 2013 intitulé *A Fortiori Logic* , annexe 6, traitant des enseignements de la logique implicite dans la Torah, je commente ce passage comme suit :

> Dans Genèse 3:1-5, le serpent tente Ève par l'argument suivant (ici paraphrasé) : « Puisque Dieu n'a pas dit : "Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin", vous pouvez manger de cet arbre. » Ce à quoi Ève rétorque à juste titre, en résumé : « Il a dit que nous pouvions manger de tous les arbres, sauf celui-ci. » On peut y discerner un enseignement logique : le raisonnement du serpent, qui passe de « tous les X ne sont pas Y » (c'est-à-dire « certains X ne sont pas Y ») à « ce X-ci n'est pas Y », est fallacieux. La réponse d'Ève nous apprend qu'une proposition peut être à la fois générale et exceptive, c'est-à-dire de la forme « tous les X, sauf celui-ci, sont Y ».

Il est clair que je n'interprète pas ce passage selon le principe du « a fortiori », car il ne contient aucune trace d'un tel raisonnement. J'explique plutôt son argument comme une implication fallacieuse (de la part du serpent) d'une proposition catégorique négative particulière (à savoir que tous les arbres fruitiers ne sont pas interdits) à une proposition singulière (donc, cet arbre fruitier n'est pas interdit), à laquelle la réplique correcte (d'Ève, manifestement pas si facile à duper) est que tous les arbres fruitiers étaient permis, bien qu'un seul (celui spécifié) fût exceptionnellement interdit. Le serpent ne cherche pas à manipuler Ève par un raisonnement complexe du « a fortiori » ; le fond de son argument est beaucoup plus simple.

Cela démontre que l'argument a fortiori avancé par Hirschensohn relève de la pure fantaisie : il ne correspond pas aux propos du serpent. Dans le texte biblique, le serpent ne parle pas du bon goût (ou de l'agrément) des fruits de divers arbres, ni ne suggère que l'interdiction divine de consommer le fruit d'un arbre précis soit liée à son goût. De plus, la prétendue réfutation de Hirschensohn repose sur une interprétation erronée de Genèse 2:9, où l'Arbre interdit est défini comme « de la connaissance du bien et du mal », et non comme ayant à la fois bon et mauvais goût !

De plus, Hirschensohn n'explicite pas l'implication tacite de la prétendue conclusion du serpent, qui relèverait d'un *raisonnement par l'absurde* : puisqu'il *est manifestement* permis de manger de tous les autres fruits (selon 2,16, contrairement à la conclusion a fortiori selon laquelle cela n'est pas permis), il s'ensuit qu'il *est* permis de manger des fruits de l'Arbre de la Connaissance (contrairement à la prémisse mineure a fortiori, 2,17). De toute évidence, le but du serpent n'est pas d'empêcher Ève de manger les fruits des arbres permis (comme le suggère l'argument a fortiori), mais de l'amener à manger le fruit de l'arbre interdit (comme le suggère le raisonnement par l'absurde *sous-jacent*) !

Mais surtout, la forme logique de l'argument du serpent n'est absolument pas a fortiori, comme expliqué précédemment. Par conséquent, nous ne pouvons ni retenir l'interprétation de Genèse 3:1 par Hirschensohn comme *qal vachomer* , ni même l'admettre comme un cas implicite. Devrions-nous considérer comme implicite, au moins, toute projection arbitraire a fortiori dans un texte ? Il doit certainement y avoir une sorte d'indice dans le texte qui appuie une telle interprétation ; il ne peut s'agir d'une simple manipulation.

Il est clair que Hirschensohn considère ce cas, ainsi que tous ceux qu'il propose, comme étant explicitement a fortiori ; à ma connaissance, il n'identifie aucun cas comme étant simplement implicite. J'ai demandé à Gabay de consulter l'ouvrage de Hirschensohn et de me dire s'il y aborde la distinction traditionnelle entre *qal vachomer explicite (meforash*) et implicite (*satum*) et s'il

formule des critères pertinents ; mais Gabay n'a pas répondu à ma question, je ne peux donc pas savoir ce que Hirschensohn pensait de ce sujet.

Genèse 27:37 . « Isaac répondit à Ésaü : « Voici , je l'ai établi ton seigneur, et je lui ai donné tous ses frères comme serviteurs ; je l'ai nourri de blé et de vin ; et pour toi , que ferai-je, mon fils ? »

Gabay rapporte que l'exégèse a fortiori de ce verset par Hirschensohn est la suivante [259]:

> « En utilisant l'indicateur Hen, suivant l'exemple du Gaon de Vilna, on pourrait lire ceci ainsi : Si toi, Ésaü, que j'aime profondément et que tu es mon aîné, j'ai néanmoins fait de Jacob un maître – Gevir – sur toi, kol sheken tes autres frères [plus jeunes et moins dignes que toi], je les lui ai donnés comme serviteurs. » H analyse ensuite cette version liturgique et constate qu'elle semble contredire le principe de Dayo, car la version liturgique devrait se lire ainsi : si Jacob est un Gevir sur toi, il devrait certainement être un Gevir sur tes frères, mais pourquoi seraient-ils des serviteurs ? Il n'a jamais été dit qu'Ésaü était un serviteur de Jacob. À moins que la lecture ne soit : s'il est un Gevir sur toi, même si tu es l'aîné, alors les enfants plus jeunes, qui sont moins dignes, doivent être désavantagés – ils doivent être des serviteurs. H explique que la solution simple est intenable – à savoir que la version liturgique devrait simplement être : si Jacob est un Gevir sur toi [qui es un favori], il devrait certainement être un « Gevir sur tes frères [qui sont inférieurs]. » Ceci ne peut être dû au fait que la bénédiction Heveh Gevir le'akhekha signifie « sois le maître de [tous] tes frères » (Akhekha est au pluriel, contrairement à Akhikha au singulier). Par conséquent, nous devons lire la KV comme indiqué ci-dessus, à savoir que les autres frères doivent être considérés comme des serviteurs, et nous n'invoquerons pas le principe de Dayo si la KV est invalidée : « lo amrinan dayo lemifrakh KV ».

Ainsi, Hirschensohn propose d'abord l'argument a fortiori suivant : « Si Isaac a fait de Jacob le maître de son fils aîné bien-aimé, Ésaü, il a d'autant plus réduit à l'état de serviteurs ses autres frères, plus jeunes et moins dignes. » Hirschensohn remarque ensuite que cet argument peut contredire le principe de suffisance (*dayo*), car la prémisse mineure affirme que Jacob est le maître d'Ésaü, sans préciser qu'Ésaü est son serviteur, tandis que la conclusion ne mentionne pas que Jacob est le maître des autres frères, mais les déclare serviteurs. Il propose alors l'argument crescendo suivant : « Si Isaac a fait de Jacob le maître de son fils aîné, Ésaü, il a aggravé la situation de ses autres frères, moins dignes, en les réduisant à l'état de serviteurs. » Hirschensohn rejette l'interprétation simpliste : « Si Isaac a fait de Jacob le maître de son fils préféré Ésaü, il l'a d'autant plus fait le maître de ses autres frères (moins importants) », arguant que (plus tôt, au verset 29) Isaac bénit Jacob en disant « sois le maître de tes frères », utilisant le pluriel, d'où Hirschensohn conclut que les autres frères doivent être considérés comme des serviteurs, comme il l'avait proposé initialement (comme au verset 37), ignorant ainsi le principe *dayo* dans ce cas (car son application « invaliderait » ledit argument a fortiori).

À mon avis, tout cela n'est que *du charlatanisme* basé sur une logique fallacieuse.

Premièrement, Hirschensohn établit une distinction hiérarchique assez artificielle entre avoir un maître (ou seigneur) et être le serviteur (ou l'esclave) de quelqu'un. Les termes maître et serviteur sont manifestement corrélatifs [260]. Rachi, dans son commentaire de ce verset, l'indique clairement :

---

[259] Il s'agit vraisemblablement d'une paraphrase, plutôt que d'une citation, de la position de Hirschensohn par Gabay. H fait référence à Hirschensohn et KV signifie *qal vachomer* . Kol sheken signifie « d'autant plus », c'est-à-dire qu'il indique un argument fortiori.

[260] Autrement dit, si X est le maître de Y, alors Y est le serviteur de X ; et vice versa.

« Si vous acquérez des biens, ils lui appartiendront, car je l'ai établi *maître* de vous, et tout ce qu'un *esclave* acquiert appartient à son maître [261]. »

Cela signifie que l'interprétation « simple » du verset 37 que rejette Hirschensohn, à savoir : « Si Isaac a suffisamment béni Jacob pour faire de lui le maître de son fils préféré Ésaü, il l'a d'autant plus béni pour faire de lui le maître de ses autres frères, moins importants », est tout à fait appropriée. Sa prémisse majeure implicite est : « Il faut davantage de bénédiction pour être établi maître d'un fils préféré que d'un fils moins important. » Il s'agit d'un argument prédicat positif a fortiori (**+p**).

Quoi qu'il en soit, le verset 29, où Isaac bénit Jacob en disant « sois le maître de tes frères », l'emploi du pluriel s'applique clairement à tous les frères de Jacob, y compris Ésaü, ce qui confirme la lecture « simple » d'Ésaü aux autres frères, que Hirschensohn juge « intenable ». On peine dès lors à comprendre comment Hirschensohn parvient à en déduire que les autres frères doivent être considérés comme des serviteurs (inférieurs à ceux qui ont un maître). Il s'agit assurément d'un raisonnement confus de la part d'Hirschensohn (en supposant que Gabay ait correctement décrit son discours).

De plus, le verset 29 permet de construire un syllogisme : « Tous les frères de Jacob seront sous son autorité ; Ésaü est un frère de Jacob ; donc, Ésaü sera sous son autorité » (1/ARR). Autrement dit, s'il faut tirer une conclusion de ces termes, c'est plutôt ce syllogisme initial que l'argument a fortiori proposé par Hirschensohn concernant le verset 37. Puisque cette conclusion, qui s'applique aux frères en général et à Ésaü, est évidente, il est inutile de chercher une interprétation littérale douteuse (*qal vachomer)* d'Ésaü à ses autres frères.

Qui sont donc ces « autres frères » dont il est question ici ? N'est-il pas vrai qu'Isaac n'a eu que deux fils, Ésaü et Jacob ? Pourtant, comme le remarque Hirschensohn, « sur tes frères » (v. 29) est au pluriel ; et ici, « tous ses frères » l'est également – ces termes ne peuvent donc désigner Ésaü seul. Je suppose que cette question a déjà été posée et résolue par des commentateurs érudits, mais j'ignore la réponse. Peut-être le terme « frères » est-il employé au sens large, désignant des personnes extérieures à la famille d'Isaac. J'évoque ce point secondaire en passant, car il n'affecte pas la question principale.

Hirschensohn évoque le principe *du dayo* (présent dans la Mishna et développé dans la Guemara), affirmant qu'il est ici apparemment contredit, et conclut qu'il peut être exceptionnellement ignoré dans ce cas précis car (il s'agit d'un principe subsidiaire, formulé dans la Guemara) son invocation reviendrait à « annuler » l'argument a fortiori. J'estime que ces deux affirmations sont déplacées dans le contexte présent (car il ne s'agit pas spécifiquement d'une inférence de loi à partir de la Torah). Il est clair que Hirschensohn n'a pas suffisamment étudié les deux principes qu'il cite. Le simple fait qu'il y fasse référence dans le contexte actuel relève de la pure fantaisie.

Le principe *du dayo* est fondé sur la Mishna *Baba Qama* 2:5 ; il est ensuite examiné dans le Talmud *de Baba, chapitre* 25a. J'analyse ces deux textes en détail dans mon ouvrage de 2013, **A Fortiori Logic** , aux chapitres 7 et 8. Ce sujet est bien trop complexe pour être brièvement abordé ici ; les lecteurs intéressés sont invités à consulter mes analyses et conclusions détaillées dans cet ouvrage. Il convient simplement de mentionner ce qui suit : (a) L'argument a fortiori ne se limite pas au raisonnement pur (non proportionnel), mais est également valable dans certains cas de forme crescendo (proportionnelle) ; cela ressort clairement de la Mishna susmentionnée et d'autres passages de la Guemara (même si le chapitre 25a exclut à tort la proportionnalité). (b) L'opinion

---

[261] *Pessa'him* 88b.

exprimée dans ladite Guemara, selon laquelle le principe *du dayo* peut être ignoré sous certaines conditions, notamment « lorsqu'il irait à l'encontre du but du a fortiori », repose sur une profonde incompréhension de la logique a fortiori et ne doit pas être prise au sérieux.

La discussion d'Hirschensohn concernant l'applicabilité du principe *dayo* est due à une méconnaissance du contenu intégral de la Mishna en question, et à une confusion accrue induite par la Guemara. En réalité, il cherche à savoir si le verset biblique doit être interprété comme un fortiori pur ou comme un crescendo. Certes, les deux interprétations sont formellement valides, la différence entre elles reposant sur la véracité ou la fausseté d'une prémisse de proportionnalité (généralement tacite) concernant le terme subsidiaire ; mais il n'a pas suffisamment étudié l'argument du fortiori pour le savoir. Son argumentation repose donc sur une logique fallacieuse et n'est que pure spéculation.

Venons-en maintenant à l'essentiel : y a-t-il un argument a fortiori dans Genèse 27:37 ? Si oui, quelle forme prend-il ? Le langage employé dans ce verset, à savoir *hen-apo* , suggère assurément un *qal vachomer* (*apo* dérive de *af* , voir note). S'il s'agit bien d'un argument a fortiori, son antécédent et son conséquent doivent être déterminés en fonction de cette formulation. Autrement dit, toute interprétation doit considérer *hen* comme désignant la prémisse et *apo* comme désignant la conclusion. La phrase qui suit le mot *apo* doit être comprise comme une question rhétorique ; formulée de manière assertive, Isaac nie pouvoir faire quoi que ce soit pour Ésaü.

Notre lecture hypothétique (si-alors) est la suivante : Si (*hen*) j'ai fait de Jacob mon maître et de toi, Ésaü, ainsi que de tous ses frères, mes serviteurs, et si j'ai pourvu Jacob de blé et de vin, alors (*apo*) il ne me reste plus grand-chose à te bénir. Cependant, je ne vois aucun moyen de transformer ces propositions antécédente et conséquente en prémisse mineure et conclusion d'un argument a fortiori. Par conséquent, je suis contraint de nier toute intention *qal vachomer* dans ce verset. Notons que Rachi n'en suggère aucune, bien qu'il commente ce verset.

Remarquez que je ne fais aucune distinction entre Ésaü et « tous les frères » – Ésaü est l'un d'eux, mais il est mentionné ici spécifiquement car c'est à lui qu'on s'adresse ; autrement dit, « tous ses frères » désigne simplement tous les *autres* frères, *puisqu'Ésaü* a déjà été cité. Mon interprétation diffère donc beaucoup de celle de Hirschensohn. Contrairement à lui, je ne tiens absolument pas compte d'une quelconque inférence d'Ésaü aux autres frères (quels qu'ils soient), et je n'ai donc aucun recours à une éventuelle distinction entre avoir un maître et être un serviteur. Mon interprétation inclut dans l'antécédent non seulement la domination de Jacob, mais aussi sa subsistance en blé et en vin, ce que Hirschensohn ignore allègrement. Le conséquent, à savoir qu'Isaac n'a pas de bénédiction supplémentaire pour Ésaü, est confirmé dans le verset suivant, où il répond : « N'as-tu qu'une seule bénédiction, mon père ? Bénis-moi, moi aussi, ô mon père ! »

En conclusion, je doute fort que nous devions accepter l'interprétation a fortiori de Hirschensohn concernant Genèse 27:37. Ses lectures, notamment l'inférence « d'Ésaü aux autres frères » et la distinction entre avoir un maître et être un serviteur, ne sont que pures contorsions. Le texte original ne les implique pas ; il peut parfaitement être compris sans y avoir recours. Ces interprétations ne sont même pas implicites ; elles sont artificiellement ajoutées.

Il existe trois autres passages de la Torah que Hirschensohn considère comme ayant une intention a fortiori, mais que je **réfute** : **Genèse 6:9, 17:20-21 ; Lévitique 10:19.** Ces cas ont été proposés par d'autres commentateurs avant Hirschensohn, comme il le reconnaît lui-même. Je les ai analysés là où ils figuraient déjà : le premier dans le chapitre sur Rachi, le second dans celui sur la

Genèse Rabba, et le troisième dans celui sur Katzenellenbogen [262]. Je n'ai donc pas besoin d'en dire plus ici.

De plus, selon Gabay, Hirschensohn considérait que **2 Samuel 10:16** avait une portée a fortiori. Il y avait peut-être aussi un ou deux autres cas… Initialement, Gabay citait **Proverbes 10:17** comme exemple ; mais dans une liste ultérieure, il l'a omis sans explication et a cité à la place **Proverbes 19:7b** . J'ai demandé à Gabay de clarifier les formulations *qal vachomer de Hirschensohn* concernant ces versets, mais je n'ai pas reçu de réponse. Après avoir examiné lesdits passages, je n'y vois aucune portée a fortiori et, par conséquent, je les rejette.

Jugez-en par vous-même. Le premier texte se lit comme suit : « Hadadézer envoya chercher les Araméens qui se trouvaient au-delà du fleuve ; ils arrivèrent à Hélam, sous le commandement de Shobach, chef de l'armée d'Hadadézer. » Le second verset dit : « Celui qui écoute l'instruction est sur le droit chemin, mais celui qui néglige la réprimande s'égare. » Le troisième dit : « Tous les frères du pauvre le haïssent ; combien plus ses amis s'éloignent de lui ! Celui qui s'attache aux paroles, ils se retournent contre lui. » La première partie de ce verset, déjà connue de Rachi comme *un qal vachomer* et facile à vérifier, ne pose aucun problème ; c'est vraisemblablement la seconde partie (dont le sens est loin d'être clair) qui est ici proposée comme un second *qal vachomer* .

Concernant Proverbes 19:7b, qui dit : « Celui qui court après les paroles, elles se retournent contre lui », l' *interprétation proposée pourrait* être la suivante : un homme pauvre qui ne court pas après les paroles est suffisamment méprisé pour être évité ; un homme pauvre qui court après les paroles est suffisamment méprisé pour être rejeté (c'est-à-dire plus qu'évité). Il s'agirait alors d'un argument a crescendo positif et subjectif (**+s&**) ; mais il serait au mieux implicite (voire a fortiori). Rachi ne signale pas cette phrase comme étant *un argument a fortiori* . Il n'y a aucun indicateur linguistique d'un argument a fortiori. Le sens de l'expression « courir après les paroles » est de toute façon imprécis et sujet à diverses interprétations, de sorte qu'une lecture a fortiori reste au mieux conjecturale.

Concernant la tradition des dix *qal vachomer* .

Comme nous l'avons vu au cours de cette étude, le nombre d' occurrences de *qal vachomer* dans le Tanakh est devenu un sujet de débat et une quête érudite après la première publication du Midrash *Genesis Rabbah (GR), vers 300-500 de notre ère. En effet, ce document cite Rabbi Ishmael (* IIe siècle de notre ère) qui affirme que Genèse 44:8 est « **l'un des dix arguments *de qal vachomer* présentés dans la Torah** » (GR 92:7). De plus, *ce* même document (ou une version courante qui nous est parvenue) recense neuf autres occurrences de *qal vachomer.* **Dans le Tanakh** , à savoir Exode 6:12, Nombres 12:14, Deutéronome 31:27, 1 Samuel 23:3, Jérémie 12:5 (2 occurrences), Ézéchiel 15:5, Proverbes 11:31 et Esther 9:12, l'affirmation de Rabbi Ismaël mentionnant dix cas « dans la Torah » a toujours été interprétée comme signifiant « dans le Tanakh » (en lisant le mot Torah dans son sens plus large et courant).

Un problème majeur résidait dans la découverte, au moins depuis l'époque de Rachi (XIe siècle), qu'il existe en réalité ***plus de dix*** occurrences de *qal vachomer* dans le Tanakh. Ceci remettait en question l'affirmation faisant autorité dans le GR 92:7. Le nombre dix devait-il être compris

[262] Gabay n'indique pas que le cas de Katzenellenbogen (Proverbes 6:30) soit également invoqué par Hirschensohn. J'ignore s'il s'agit d'un oubli de sa part, ou si Hirschensohn n'a effectivement pas mentionné ce cas, bien qu'il soit cité par Katzenellenbogen, ainsi qu'un autre cas, à savoir Lévitique 10:19, que Hirschensohn mentionne. Je n'ai pas posé la question à Gabay car je ne m'attendais plus à une réponse de sa part.

comme signifiant « un grand nombre », ou peut-être « au moins dix, voire plus » ? Ou bien les dix occurrences mentionnées dans ce document avaient-elles été délibérément choisies selon un ou plusieurs critères non explicités ? Personne n'osait accuser le GR d'erreur, même si d'autres passages du document mentionnaient d'autres exemples de *qal vachomer* dans le Tanakh, car l'implication d'une erreur de la part d'un auteur de l'époque talmudique aurait été dévastatrice (même s'il s'agissait, comme c'est le cas ici, d'une erreur haggadique et non halakhique).

Hirschensohn a montré sa conscience de ce problème lorsqu'il a écrit (dans BM, vol. 1, p. 40, traduction de Gabay) : « Les interprètes ont eu du mal avec ce Midrash lorsqu'ils ont trouvé dans la Bible beaucoup plus de KV que le nombre considéré ici », et a continué à rappeler aux lecteurs qu'Ashkenazi, Katzenellenbogen et Einhorn ont trouvé de nouveaux cas (sans mention de Strashun, comme déjà noté).

Quant à l'apparente incohérence du GR lui-même, on pourrait l'expliquer (à mon avis) en considérant le GR comme une compilation d'œuvres de différents auteurs, ou d'un même auteur à différentes époques. Cependant, le nombre dix, en particulier dans GR 92:7, ne saurait être écarté aussi facilement. D'un côté, les dix cas énumérés dans ce passage n'en comprennent que quatre tirés de la Torah, les six autres provenant du Tanakh, confirmant ainsi l'interprétation de l'affirmation de Rabbi Ishmael selon laquelle « dans la Torah » signifie « dans le Tanakh ». De l'autre côté, même cette liste de quatre cas dans GR 92:7 est incomplète, puisqu'elle n'inclut pas, par exemple, Genèse 4:24 (mentionné ailleurs dans le GR et dans l'ouvrage postérieur (VIIe-Xe siècle) *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN)).

Un ouvrage midrashique beaucoup plus tardif, *le Yalkut Shimoni* (YS), datant du Moyen Âge (XIe - XIVe siècle), réitère la tradition des dix occurrences de *qal vachomer* , mais n'en recense apparemment que neuf, omettant Ézéchiel 15:5 sans aucune explication. Notons que, parmi les neuf cas mentionnés, correspondant à ceux répertoriés dans la Bible rabbinique (GR), il apparaît évident que l'auteur du YS a interprété l'expression d'Ismaël « dans la Torah » comme signifiant « dans le Tanakh ». L'omission d'un cas (dans les éditions du YS qui nous sont parvenues) pourrait aisément, j'ose le dire, résulter d'une erreur d'inattention de l'auteur ou d'un scribe ultérieur. L'argument a fortiori sous-jacent à Ézéchiel 15:5 ne présentait aucune erreur logique, et aucune raison technique ne justifiait son omission. Cependant, cette omission devint une petite « *cause célèbre* », suscitant une controverse considérable dans certains milieux.

Il a été suggéré, plus ou moins récemment, que la liste des neuf cas mentionnés dans GR 92:7, faisant suite au commentaire d'Ismaël concernant Genèse 44:8, considéré comme l'un des dix cas de la Torah, pourrait n'être qu'un commentaire postérieur, une glose ajoutée par un tiers à la déclaration originale d'Ismaël. Cela laisserait la porte ouverte à la controverse quant à la nature des « neuf autres » cas, sans pour autant résoudre la question de savoir pourquoi seuls dix cas ont été officiellement reconnus alors que de nombreux autres étaient attestés. Néanmoins, cela signifiait que si un ou plusieurs critères de sélection appropriés pouvaient être trouvés, les deux questions pourraient être résolues par un choix judicieux de neuf cas, avec Genèse 44:8, pour constituer le nombre de dix. Cependant, les critères proposés étant trop vagues et peu exclusifs, les sélections proposées n'étaient guère convaincantes (du moins pour des observateurs exigeants comme moi).

Comme nous l'avons vu (au chapitre 9), Einhorn soutenait fermement la thèse selon laquelle Ézéchiel 15:5 était un ajout postérieur, et il affirmait qu'Ashkenazi partageait cet avis. Il convient de noter que cela diffère de l'affirmation selon laquelle la liste des neuf cas supplémentaires *de qal*

vachomer serait une glose (comme Theodor-Albeck l'a proposé plus tard [263]). Hirschensohn acceptait le doute exceptionnel qui pesait sur Ézéchiel 15:5, lorsqu'il écrivait[264] :

> « Ce qui est encore plus étonnant, c'est que, selon ce Midrash, il semble qu'un des éditeurs en ait ajouté un pour compléter la liste de dix. Il semble que la liste du Midrash ne comportait à l'origine que neuf éléments, comme on peut le constater dans *Yalkut Shmuel* I, chapitre 23. Voir dans le commentaire du vénérable Baal *Yafeh Mar'eh* une note du rabbin Kalonymus de Rome, qui ajoute le dixième KV tiré d'Ézéchiel 15. »

Comme nous l'avons vu, Einhorn préconisait de remplacer Ézéchiel 15:5 par Néhémie 13:26-27. Hirschensohn, quant à lui, proposait également de le remplacer, mais par Genèse 4:24, en s'appuyant sur sa mention dans le Midrash Rabbah (23:5) [265]et dans le Talmud de Jérusalem (*Sanhédrin* 10:1). À mon avis, la proposition de Hirschensohn est plus crédible que celle d'Einhorn, mais les deux restent assez spéculatives.

Le fait que le commentaire de Rachi en regard d'Ézéchiel 15:5 ne mentionne pas la liste YS des cas GR comme étant déficiente (c'est-à-dire qu'il ne mentionne que neuf cas au lieu des dix déclarés), ni l'identification par son contemporain Kalonymus du cas d'Ézéchiel comme étant le cas manquant, suggère (en admettant la date ancienne sous-entendue pour YS) que toute cette question est exagérée par certains érudits postérieurs (notamment Einhorn).

L'interprétation la plus simple des événements est la suivante : (a) le cas d'Ézéchiel figurait bien parmi les dix cas mentionnés par l'auteur de GR 92:7 ; ou (b) il a peut-être été ajouté par un éditeur anonyme peu après lui, avec huit autres cas, au cas de Genèse 44:8 mentionné initialement par Rabbi Ismaël ; et (c) des siècles plus tard, l'auteur de YS l'a omis par inadvertance ; ou (d) un scribe postérieur l'a fait ; et (e) ledit Kalonymus, dans une glose, a corrigé cette dernière erreur (f), probablement à partir d'une source antérieure aujourd'hui disparue ; de sorte que (g) Rachi a par la suite considéré tout ce qui précède comme si évident et insignifiant qu'il n'a même pas jugé nécessaire de mentionner ce point dans son commentaire sur le cas !

Comme nous l'avons vu, les recherches d'Hirschensohn portaient sur la recherche d'autres exemples de *qal vachomer* dans la Torah proprement dite. Selon Gabay, il « cherchait à trouver les dix qal vachomer dans la Torah elle-même, et non dans les Prophètes et les Écrits ». Il s'agissait d'une entreprise révolutionnaire, inédite. Personne n'avait tenté, et encore moins réussi, d'y parvenir auparavant. Il semble que, consciemment ou inconsciemment [266], Hirschensohn ait interprété l'affirmation d'Ismaël concernant les dix cas « dans la Torah » comme se référant à la Torah proprement dite (c'est-à-dire les Cinq Livres de Moïse), et non au Tanakh dans son ensemble. C'était *une idée brillante et novatrice* à laquelle personne d'autre, moi y compris, n'avait pensé avant lui ni depuis (à ma connaissance). Nous avons tous tenu pour acquis que l'affirmation de Rabbi Ismaël dans le GR selon laquelle Genèse 44:8 est « l'un des dix arguments *de qal*

---

[263] Cité par Jacobs dans son essai « L'argument Qal Va-Homer dans l'Ancien Testament », note 2.

[264] Gabay m'a précisé que *Yalkut Shmuel* fait référence au *Yalkut Shimoni* (sur Samuel) et que *Yafeh Mar'eh* fait référence au *Yefeh Toar de SY Ashkenazi* . Il a rapporté que Hirschensohn identifiait (à la page 45) le Rabbi Kalonymus mentionné ici avec « le savant contemporain de Rachi, cité dans Rachi sur *Beitsa* 24b ».

[265] « Où », a fait remarquer Gabay, « on l'appelle "une Bible de l'ombre" parce qu'elle est imparfaite », ajoutant que Hirschensohn « explique ensuite que l'imperfection de la Bible de l'ombre ne réside pas dans sa logique, celle-ci étant parfaitement saine, mais plutôt dans une tradition selon laquelle Caïn serait puni sept générations après le meurtre d'Abel. L'"ombre" de cette Bible de l'ombre ne tient pas à sa construction logique, mais à sa conclusion qui ne prend pas en compte la notion de justice divine. »

[266] Je ne peux pas dire lequel, puisque Gabay n'en parle pas et a cessé de répondre à mes questions.

vachomer donnés dans la Torah » signifie en réalité (comme le suggère clairement la liste de neuf autres cas dans le GR) « dans le Tanakh ».

La tentative d'Hirschensohn de trouver dix occurrences de *qal vachomer* dans la Torah pourrait donc s'expliquer comme une tentative de justifier l'hypothèse selon laquelle l'affirmation d'Ismaël devait être prise *au pied de la lettre* . Or, puisque cinq cas sont déjà connus depuis l'Antiquité, et qu'au moins un autre a été trouvé par Rachi et un autre encore par Katzenellenbogen, il ne lui manquait que trois cas pour prouver son point ! Et, à ma grande surprise, il y *est* parvenu. En fait, comme je l'ai confirmé plus haut, il en a trouvé *plus de* trois ! Ce qui n'était pas très encourageant, car Ismaël avait apparemment précisé qu'il n'y avait que dix cas dans la Torah. Ainsi, tandis que l'hypothèse selon laquelle le « dans la Torah » d'Ismaël pouvait signifier « dans la Torah proprement dite » était confirmée, l'hypothèse qu'il y ait « dix » cas dans la Torah était simultanément réfutée *une fois de plus* !

En réalité, comme nous l'avons vu, Hirschensohn a énuméré quatre cas de Torah, proposés par Rachi et Katzenellenbogen, et non deux. Il devait donc penser qu'il lui manquait un seul cas pour atteindre le nombre requis de dix. Cependant, selon moi, si Genèse 6:3 et Deutéronome 32:39 sont des cas explicites valides, Genèse 6:9 et Lévitique 10:19 ne le sont qu'implicitement ; c'est pourquoi j'affirme qu'il lui fallait objectivement trois cas supplémentaires pour arriver à dix. Rappelons également, dans ce contexte, que j'ai rejeté deux des cas proposés par Hirschensohn lui-même, Genèse 3:1 et 27:37. Néanmoins, il a proposé sept nouveaux cas que je considère valides et auxquels j'ai ajouté un cas analogue, ce qui porte le total à huit ; il a donc largement atteint son objectif.

Gabay rapporte que Hirschensohn « s'étend sur des dizaines de pages sur une théorie expliquant pourquoi seulement 10 passages du Midrash ont été sélectionnés (sur au moins 40) ». Je lui ai demandé de rédiger un bref résumé de l'explication de cette divergence par Hirschensohn, mais il n'a pas répondu. Je ne connais donc pas la position de Hirschensohn sur ce sujet. Il a réussi à me surprendre jusqu'à présent en relevant sept arguments bibliques a fortiori que je n'avais pas relevés ; il pourrait donc bien me surprendre à nouveau. Mais tant que je n'aurai pas pris connaissance de sa thèse, je reste très sceptique quant à la possibilité d'expliquer cette divergence de manière convaincante et je suppose donc d'emblée que son discours verbeux sur cette question relève de la simple apologie.

En conclusion, la contribution de Hirschensohn au domaine de l' énumération *des qal vachomer bibliques* est tout à fait remarquable, même s'il s'est limité à la Torah. S'il avait également mené des recherches indépendantes et approfondies sur le Nakh avec le même zèle, il y aurait sans aucun doute découvert de nombreux cas inédits.

12. Avi SION dans *la logique judaïque*

J'ai publié mon ouvrage **Logique judaïque** (JL) à Genève en 1995. [267]Ce livre recense **23 occurrences** de ***qal vachomer*** dans le Tanakh (en plus des 11 occurrences mentionnées dans le Midrash GR). Ces 23 occurrences sont : **1 Samuel 14:29-30, 17:37, 21:6 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 5:13, 10:4 ; Jonas 4:10-11 ; Psaumes 78:20, 94:9 (a et b),**

[267] Si je me souviens bien, le livre a été écrit entre 1992 et 1995. Je l'ai d'abord **autoédité** en 1995, en petit tirage destiné aux bibliothèques, puis publié aux Éditions Slatkine à Genève en 1997. Je l'ai mis en ligne sur mon site web TheLogician.net vers 2001. Par la suite, je l'ai **autoédité** via des plateformes de vente en ligne, d'abord Lulu.com, puis Amazon.com, et enfin d'autres.

94:10 ; Proverbes 15:11, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6 ; Daniel 2:9. 2 Chroniques 6:18 .

Nous pouvons actuellement classer ces résultats comme suit. Sur les 23 cas identifiés, *5 constituent des « premières fois historiques »* , à savoir : 1 Samuel 17:37 [268], 21:6 ; Psaumes 94:9 (2 cas), 94:10. Les 18 autres cas sont des découvertes « indépendantes », à savoir : 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 5:13, 10:4 ; Jonas 4:10-11[269] ; Psaumes 78:20 ; Proverbes 15:11, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6 ; Daniel 2:9. 2 Chroniques 6:18. Et les 11 cas restants sont « dérivés », à savoir : la liste GR de 10 cas plus Gen. 4:24.

Ma liste de 23 arguments bibliques a fortiori en Juris Levy était, pensais-je à l'époque où je l'ai formulée, une *véritable* première historique, car je l'avais élaborée de manière totalement indépendante. Autrement dit, je n'ai compilé ces cas à partir d'aucune source rabbinique ou profane (pour la simple raison que je n'en connaissais aucune), mais je les ai systématiquement recherchés et découverts par moi-même. Ce n'est qu'au cours de la présente étude que j'ai découvert (à mon grand regret) que 18 cas avaient déjà été mis en évidence par d'autres avant moi, et que je ne pouvais donc revendiquer que 5 cas comme nouveaux.

Je décris précisément dans cet ouvrage ma démarche. Pour commencer (dans JL, chapitre 3), j'ai étudié et établi *la logique formelle de* l'argument a fortiori partout où il apparaît ; je m'y suis ensuite référé pour déterminer si un argument a fortiori donné devait être déclaré valide ou non. Ensuite (dans JL, chapitre 5), j'ai examiné *le langage. des* arguments bibliques a fortiori inclus dans la liste GR (par exemple *hen* (voici)/ *ve ekh* (comment alors); *hine* (voici)/ *ve af ki* (alors aussi si), etc.), et sur cette base, j'ai recherché d'autres utilisations d'un langage similaire dans l'ensemble du Tanakh au moyen d'une concordance imprimée de la Bible.

Ce travail manuel et patient – Internet n'existait pas à l'époque, et je ne connaissais aucune édition informatisée de la Bible permettant mes recherches. J'ai examiné quelque 500 versets employant de telles expressions et j'en ai sélectionné 21 dont l'intention était manifestement a fortiori. L'originalité de ce travail mérite d'être soulignée. Deux autres cas ont été découverts ultérieurement [270], portant le total à 23. De toute évidence (comme je l'ai constaté plus tard), j'ai omis de nombreux cas, soit par inattention, soit parce qu'ils ne contenaient pas les mots et expressions clés recherchés, soit encore parce que je n'en percevais pas l'intention a fortiori à ce moment-là.

Quelques mots concernant **1 Samuel 17:37** . David y dit à Saül, au sujet de Goliath : « L'Éternel, qui m'a sauvé de la patte du lion et de la patte de l'ours, me sauvera aussi de la main du Philistin. » Ce passage m'a été signalé par un lecteur de JL, Mark Leroux, en 2001, et je l'ai intégré aux éditions suivantes. Je m'attribue donc uniquement l'interprétation suivante : « Si David avait suffisamment de mérite spirituel pour être sauvé de créatures innocentes (le lion et l'ours), alors il en a suffisamment pour être sauvé des méchants (le Philistin) », et c'est cette interprétation que j'ai ensuite publiée.

Cependant, Gabay m'a récemment informé (2023) que Malbim [271], dans un commentaire *ad loc* , avait déjà considéré ce verset comme *qal vachomer* , l'ayant lu comme signifiant : « De même que David a triomphé des lions et des ours par la puissance de son âme divine, il triomphera de la

---

[268] J'ai formulé ce cas et l'ai ajouté aux éditions suivantes du JL en 2001, après qu'un lecteur nommé Mark Leroux me l'ait signalé.

[269] J'ai découvert ce cas par hasard et l'ai ajouté aux éditions suivantes de JL en 1998.

[270] En 1998 et 2001, comme déjà mentionné.

[271] R. Meir Lob Ben Yehiel Michal, 1809-1879.

même manière, et plus encore, du guerrier philistin grâce à cette force » (traduction de Gabay). Mais, comme je le lui ai répondu, cette lecture est inexacte, car elle présente David comme sujet actif et ne mentionne pas le rôle de Dieu, alors que le verset présente clairement Dieu comme le sujet actif et David comme un simple bénéficiaire passif de son salut. Une interprétation doit toujours tenir compte de tous les termes employés dans le verset interprété. Ainsi, bien que l'on puisse attribuer à Malbim une vague intuition de l' *intention a fortiori* de ce verset, on ne peut affirmer qu'il l'ait pleinement comprise.

Gabay considère l'interprétation de Malbim comme au mieux implicite (*satum*). Il propose plutôt l'interprétation suivante, non a fortiori : « De même que Dieu m'a protégé par le passé d'autres dangers, il me protégera encore maintenant. » Or, comme je le lui ai répondu, cette interprétation est raisonnable, en ce qu'elle relie les deux parties du verset par un raisonnement *analogique* ; mais un tel raisonnement est *logiquement plus faible* qu'un raisonnement a fortiori. Si l'intention de Gabay était de mettre les deux moitiés du verset sur un pied d'égalité, il aurait pu le faire plus efficacement par une *interprétation égalitaire. a fortiori* argument : « Il faut *autant* (au lieu de « plus ») de crédit spirituel pour que Dieu sauve quelqu'un des animaux que pour qu'il le sauve d'un homme mauvais ; et David avait suffisamment de crédit spirituel pour être sauvé par Dieu des animaux, donc il en avait suffisamment pour être sauvé par Lui de Goliath. »

Cette interprétation alternative *du qal vachomer* est tout à fait crédible, et en général, une lecture a fortiori est préférable à une lecture analogique car elle explique mieux le lien entre la prémisse mineure et la conclusion. Dans le cas présent, la lecture a fortiori ajoute le « mérite spirituel » de David (sous-entendu par le récit) pour expliquer les actes de salut de Dieu dans les deux situations, réfutant ainsi l'hypothèse du simple hasard. La lecture égalitaire diffère de ma lecture initiale en ce que, dans cette dernière, la prémisse majeure (tacite) est qu'il faut *davantage* de mérite spirituel pour être sauvé des animaux, créatures relativement innocentes moralement puisqu'elles suivent leurs instincts naturels, que pour être sauvé d'un ennemi déterminé comme Goliath, qui, étant profondément mauvais, mérite de toute façon l'opposition de Dieu. Le texte donné peut être interprété de deux manières : à vous de choisir.[272]

13. R. Louis Jacobs

R. Louis JACOBS (né en 1920 à Manchester, Royaume-Uni, décédé en 2006) [273]a écrit un essai intitulé « L'argument Qal Va-Homer dans l'Ancien Testament », inclus comme chapitre 12 dans son livre *Rabbinic Thought in the Talmud* , publié à Londres, Royaume-Uni, en 2005 [274].

Dans cet essai, Jacobs recense **vingt et un exemples** de *qal vachomer* dans le Tanakh (pp. 111-113) (outre les onze exemples donnés dans le Midrash GR [275]). Ces vingt et un exemples sont : **Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 12:18, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Isaïe 66:1 (a et b) ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Ézéchiel 33:24 ; Jonas 4:10-11 ; Proverbes 15:11, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6. Néhémie 13:26-27** .

Seuls deux de ces cas constituent des « premières historiques » , à savoir : Isaïe 66:1 (a et b). Sept autres semblent être des « découvertes indépendantes », à savoir : Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:29-

---

272 Je consacre autant d'espace à ce cas précis, non pas parce qu'il est particulièrement important, mais parce que la discussion qu'il suscite offre de précieux enseignements en matière d'interprétation pour les lecteurs futurs.

273 https://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Jacobs. Plus d'informations sur Jacobs : https://louisjacobs.org/.

274 https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco.

275 Il énumère 10 exemples aux pages 109-110 ; et il mentionne Gen. 4:24 dans la note 3.

30 ; 2 Samuel 12:18, 16:11 ; Ézéchiel 33:24 ; Jonas 4:10-11 ; Proverbes 19:7. Les 18 autres peuvent être considérés comme des « dérivés ».

Ésaïe 66:1 . Dieu : « Le ciel est mon trône, et la terre mon marchepied. Quelle *maison* me bâtirez-vous ? Quel lieu me servira de demeure ? » Il y a clairement deux antécédents et deux conséquents ; il y a donc *deux arguments a fortiori, imbriqués : (a*) si son trône céleste n'est pas assez grand pour l'abriter, une maison terrestre ne l'est pas non plus ; et (b) si la terre entière n'est pas assez grande pour servir de demeure **à** Dieu , un lieu délimité ne l'est pas non plus. J'ai considéré ce verset comme un seul argument dans AFL, tout comme Jacobs dans son essai ; mais il y en a clairement deux, bien que leur intention soit sensiblement la même. Notez que leur récit est comparable à 1 Rois 8:27. et 2 Chroniques 6:18.

Puisque Jacobs mentionne Ashkenazi (*Yefeh Toar*) [276], on peut supposer qu'il a trouvé les douze cas suivants dans sa liste : 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 10:4 ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Proverbes 15:11, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6. Cependant, Jacobs ne mentionne pas le cas d'Ésaïe 20:6, pourtant présent dans YT ; il s'agit probablement d'un oubli involontaire, mais il est possible que ce soit intentionnel (pour une raison non précisée). De même, puisque Jacobs mentionne Einhorn [277], on peut supposer qu'il a tiré de lui le cas de Néhémie 13:26-27. Il est certain, cependant, que Jacobs n'a tiré aucun autre cas d'Einhorn, puisque ce dernier n'a pas publié de liste (bien qu'il ait affirmé en avoir compilé une dans son carnet personnel). Il est possible que Jacobs ait tiré certains cas de Rachi, peut-être d'Ézéchiel 33:24 et de Proverbes 19:7 ; mais puisqu'il ne précise pas ses sources, nous ne pouvons l'affirmer que par conjecture.

Après avoir mentionné Einhorn, Jacobs écrit [278]que Hirschensohn « ajoute les exemples suivants (mais ceux-ci sont extrêmement douteux) » et cite Genèse 3:22, 11:6 et 17:17. Ces trois cas sont en réalité (comme nous l'avons établi au chapitre 11 ci-dessus) valides et explicites ; Jacobs a donc eu tort de les rejeter. On pourrait penser que le fait que Jacobs mentionne ces trois cas implique qu'il a effectivement lu l'intégralité de l'ouvrage de Hirschensohn ; mais [279]ce dernier cite trop de cas (huit, pour être précis) que Jacobs ne mentionne *pas* pour qu'une telle supposition soit crédible. Ainsi, bien qu'on puisse être tenté de considérer cinq des cas cités ci-dessus comme indépendants, à savoir : 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 12:18, 16:11 ; Ézéchiel 33:24 ; Proverbes 19:7, qui aurait été tiré de Hirschensohn (puisqu'il les mentionne lui aussi), il est plus sage de ne pas le faire.

On peut affirmer sans risque d'erreur que Jacobs, malgré son érudition, n'ait pas consulté les ouvrages de Katzenellenbogen (ZHK) et de Strashun (MS) lorsqu'il a établi sa liste. Si l'on examine les sept cas présentés comme des « découvertes indépendantes », on constate que quatre d'entre eux, à savoir 1 Samuel 14:29-30, 2 Samuel 16:11, Ézéchiel 33:24 et Proverbes 19:7, figurent dans le ZHK, puis dans le MS ; tandis que trois autres, à savoir Juges 14:16, 2 Samuel 12:18 et Jonas 4:10-11, se trouvent uniquement dans le MS (et non dans le ZHK). On pourrait donc supposer que Jacobs a pu prendre connaissance de ces cas auprès de ces auteurs. Cependant, Jacobs omet de mentionner un cas cité par ZHK seul [280], quatre cas cités par ZHK puis repris par MS [281], et quatorze cas [282]cités par MS seul. Cela indique qu'il ne connaissait pas (ou pas pleinement) ces

---

276 Dans la note 6.
277 À la page 111.
278 Dans la note 6 (citant pp. 39-60) et 7 (citant pp. 40-45).
279 À savoir : Gen. 4:14, 6:3, 14:23, 39:8-9 ; Ex. 6:30 ; Deut. 32:39, Isa. 20:6, Ps. 78:20.
280 À savoir, Deut. 32:39.
281 À savoir : 2 Sam. 4:10-11, 12:21 ; Prov. 17:7 ; 2 Chron. 6:18.
282 A savoir : 1 Sam. 14h39 ; 2 Sam. 11h11 ; 2 Rois 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35 ; Isa. 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20 ; Jérém. 2:11, 8:7 ; Ézéchiel. 3:4-7.

deux sources. Il aurait pu, en théorie, rejeter les dix-neuf cas manquants sans explication, mais cela paraît très improbable étant donné leur nombre et leur validité manifeste.

Il convient de noter par ailleurs que, parmi les 21 cas d'arguments bibliques a fortiori recensés par Jacobs (outre les 11 cas traditionnels) en 2005, 12 avaient déjà été analysés et répertoriés dans mon ouvrage **Logique judaïque* * (JL) dix ans auparavant. En revanche, 9 m'étaient inconnus lorsque j'ai découvert son essai en 2013 ; je les ai alors analysés et répertoriés dans mon livre **Logique fortiori** (AFL). Il est pourtant évident que Jacobs n'a fait aucune référence à mon ouvrage précédent (JL), puisqu'il ne le mentionne pas. En tant que chercheur objectif et honnête, il l'aurait certainement cité s'il en avait eu connaissance et l'avait lu. En 2005, la première édition limitée (1995) de mon livre était disponible dans certaines bibliothèques universitaires, l'édition Slatkine (Genève, 1996), plus largement diffusée, était en vente, et surtout, l'intégralité du livre était disponible (depuis 2001) sur mon site web www.TheLogician.net. Il est donc surprenant que Jacobs n'en ait pas eu connaissance. Apparemment, il n'a pas fait de recherches approfondies sur le sujet.

Dans AFL, chapitre 16, j'examine en détail les travaux de Jacobs dans ce domaine. Je démontre, pour commencer, qu'il ne maîtrisait pas les formalités de l'argument fortiori. Il décrit cet argument comme étant soit *simple* (Si A possède x, alors B possède certainement x), soit *complexe* (Si A, qui ne possède pas y, possède x, alors B, qui possède y, possède certainement x) ; mais il s'agit d'une formule superficielle, dépourvue de nombreuses caractéristiques formelles importantes et donc incapable d'une validation rigoureuse. Néanmoins, comme mentionné précédemment, il est parvenu intuitivement à dresser une liste de 21 cas valides. La question est : comment a-t-il procédé ? Dans son essai sur le sujet, il écrit (p. 111) :

> « Mais les commentateurs du Midrash et d'autres érudits s'interrogent sur la référence de Rabbi Ishmael à seulement dix cas scripturaires. En réalité, soulignent-ils, la Bible contient bien plus d'exemples explicites de *qal va- homer* . *Wolf Einhorn de Grodno observe que ses* recherches ont permis d'en recenser pas moins de quarante, et d'autres commentateurs arrivent à des conclusions similaires. Certains de ces exemples doivent être rejetés comme tirés par les cheveux et douteux, mais la liste suivante contient toutes les références avérées. »

Il énumère ensuite 21 exemples d'arguments bibliques a fortiori. Malheureusement, Jacobs fait preuve d'un manque de précision surprenant pour un érudit de son calibre : il omet de préciser la ou les sources de chacun des 21 arguments bibliques a fortiori qu'il cite, et n'explique pas pourquoi il a sélectionné ceux-ci comme « références incontestables » et rejeté les autres comme « tirés par les cheveux et douteux ». Dans AFL, j'ai supposé, à titre d'hypothèse de travail non sans hésitation, que tous les cas cités par Jacobs figuraient dans la liste des « quarante exemples » attribuée à Wolf Einhorn, car Einhorn était le seul nom mentionné dans le paragraphe cité précédemment [283], et parce qu'il ajoutait que d'autres commentateurs (non nommés) étaient « parvenus à des conclusions similaires ». J'ai donc fini par attribuer, à tort, les initiales de Wolf Einhorn, WE, à tous les cas de Jacobs. Bien entendu, ayant appris depuis qu'Einhorn n'a en réalité pas publié de liste de 40 cas, je réétiquette dans le présent article les 21 cas de Jacobs avec ses initiales, LJ.

Enfin, notons que dans son essai (p. 111), Jacobs attire l'attention sur la *baraita* de Rabbi Eliezer ben Rabbi José le Galiléen, qui distingue les arguments *qal vachomer explicites (meforash*) et implicites (*satum*) , et donne deux exemples bibliques pour chacun : pour les arguments explicites,

---

[283] Bien qu'il ait mentionné d'autres auteurs dans la note 6, notamment Ashkenazi et Hirschensohn.

Jérémie 12,5 et Esther 9,12 (tous deux cités dans la liste des dix de la *Genèse Rabbah*) ; pour les arguments implicites, Psaumes 15,4-5 (deux cas). J'ai analysé ces deux derniers cas dans le chapitre de Rachi (6, ci-dessus). J'y partage l'avis de Rabbi Eliezer, tout comme Jacobs dans son essai, selon lequel il s'agit, au mieux, d'arguments implicites, a fortiori.

14. Avi SION dans *la logique A Fortiori*

J'ai publié mon livre **A Fortiori Logic* (AFL)* à Genève en 2013. [284]Cet ouvrage présente une liste de **36 occurrences** de **qal vachomer** dans le Tanakh (en plus des 11 occurrences recensées dans le Midrash GR). Ces 36 occurrences sont : **Juges 14:16 ; 1 Samuel 14:29-30, 17:37, 21:6 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 5:13, 10:4, 18:23-24 ; Isaïe 36:8-9, 66:1 (a et b) ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Ézéchiel 14:13-21, 33:24 ; Jonas 4:10-11. Psaumes 78:20, 94:9 (a et b), 94:10; Proverbes 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9, Néhémie 13:26-27; 2 Chroniques 6:18, 32:15** .

Nous pouvons actuellement classer ces résultats comme suit. *Un cas constitue une « première historique »* , à savoir : 2 Chroniques 32:15. Ce cas unique s'ajoute aux cinq autres « premières historiques ». J'ai répertorié dans JL les passages suivants : 1 Samuel 17:37, 21:6 ; Psaume 94:9 (2 occurrences), 94:10, ce qui porte le total à 6 pour moi au moment de la rédaction. Trois autres passages sont des « découvertes indépendantes » : 2 Rois 18:23-24 ; Isaïe 36:8-9 ; Ézéchiel 14:13-21. Ces trois passages s'ajoutent aux 18 « découvertes indépendantes » que j'ai répertoriées dans JL, à savoir : 1 Samuel 14:29-30 ; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11 ; 1 Rois 8:27 ; 2 Rois 5:13, 10:4 ; Jonas 4:10-11 ; Psaume 78:20. Proverbes 15:11, 19:7, 19:10, 21:27 ; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6 ; Daniel 2:9 ; 2 Chroniques 6:18. Les 20 cas restants sont « dérivés », à savoir : la liste GR de 10 cas plus Genèse 4:24, et 9 cas que j'ai trouvés dans la liste de Louis Jacobs de 2005, à savoir : Juges 14:16 ; Isaïe 66:1 (a et b) ; Jérémie 25:29, 45:4-5, 49:12 ; Ézéchiel 33:24 ; Job 9:13-14 ; Néhémie 13:26-27.

Concernant Ézéchiel 14:13-21, que je croyais être une découverte inédite, j'ai appris lors de cette étude que Rachi m'avait devancé (grâce à Gabay qui a attiré mon attention sur ce point). Je l'ai brièvement analysé dans le chapitre de Rachi (6, ci-dessus) ; mais je vais l'examiner ici plus en détail. Le voici :

Ézéchiel 14:13-21 : « Fils de l'homme, lorsqu'un pays pèche contre moi en commettant une grave transgression, et que j'étends ma main sur lui… et que j'y envoie la famine… [Ou] si je fais passer des bêtes féroces à travers le pays… Ou si j'amène l'épée sur ce pays… Ou si j'y envoie la peste… même si Noé, Daniel et Job s'y trouvaient, je le jure, dit le Seigneur Dieu, ils ne sauveront ni fils ni fille ; ils ne sauveront que leurs âmes par leur justice… À plus forte raison (*af ki*) lorsque j'enverrai contre Jérusalem mes quatre terribles fléaux, l'épée, la famine, les bêtes féroces et la peste, pour en exterminer hommes et bêtes » (parenthèses ajoutées).

Ma paraphrase : Ces paroles sont prononcées par Dieu. Leur signification est la suivante : il faut davantage de mérite spirituel pour empêcher l'exécution *simultanée* de plusieurs décrets négatifs que pour empêcher leur exécution *séparée* (prémisse majeure tacite) ; il s'ensuit que si des hommes saints (tels que Noé, Daniel et Job) n'ont pas suffisamment de mérite spirituel pour empêcher

---

[284] Si je me souviens bien, le livre a été écrit entre 2010 et 2013. Je l'ai immédiatement publié sur mon site web TheLogician.net vers 2001 et je l'ai auto - édité par l'intermédiaire d'éditeurs en ligne, notamment Amazon.com, Lulu.com et d'autres.

l’exécution de chacun des quatre décrets négatifs séparément (prémisse mineure), alors ils n’en ont pas assez pour empêcher l’exécution simultanée de ces quatre décrets (conclusion). Il s’agit d’un argument a fortiori à prédicat négatif (**-p).**

J'ai découvert ce nouveau cas de *qal vachomer* dans le Tanakh en 2013, alors que j'étais sur le point de terminer mon étude de l'AFL. Ce qui avait rendu sa découverte difficile jusque-là, c'était la longueur exceptionnelle de cet argument, due à son énumération complexe de quatre décrets distincts, suivie d'une conclusion les concernant conjointement. Je suis tombé sur ce cas par hasard et j'ai été très surpris de le trouver. J'étais fier de l'avoir découvert. C'est pourquoi je regrette de l'avoir « perdu » aujourd'hui.

Dans son commentaire, Rachi ne mentionne que le dernier verset (21, celui contenant l'expression *« af ki »*), sans s'attarder sur ses précédents (13-20). Je me suis donc demandé s'il était conscient de la pertinence des versets antérieurs, ou s'il a déclaré le verset final comme révélateur de *« qal vachomer »* uniquement sur la base de son langage. Néanmoins, je dois *a posteriori* le reconnaître comme un précurseur de cette observation, car je ne vois pas comment le verset 21 pourrait être lu hors contexte et interprété autrement que comme le dernier volet d'un long raisonnement, a fortiori. Rachi devait avoir au moins une certaine connaissance des prémisses menant à la conclusion du verset 21, même s'il ne les a pas explicitées.

Je suis donc contraint de classer Ézéchiel 14:13-21 dans ma liste comme une « découverte indépendante » plutôt que comme une « première mention historique ». Je propose néanmoins, compte tenu de la présentation incomplète de Rachi et de mon analyse plus approfondie du cas, de l'indiquer dans la liste fusionnée du chapitre 3 sous l'appellation R/AS.

15. Le langage du discours biblique a fortiori

Dans mon ouvrage **Logique judaïque** , chapitres 5 et 6, j'ai étudié empiriquement, sans idées préconçues, le discours biblique *a fortiori* en examinant le langage employé dans les cas rencontrés jusqu'alors. J'ai constaté que certaines expressions verbales hébraïques, que j'ai nommées mots et expressions clés, étaient utilisées de manière récurrente, apparemment comme indicateurs d'une intention **qal vachomer** . Cependant, il s'agissait de différents mots et expressions clés, et non d'un seul ou d'un seul ensemble ; parfois, aucun indicateur n'était présent. De plus, bien que ces expressions verbales soient parfois, voire souvent, révélatrices d'un discours *a fortiori*, elles n'étaient pas utilisées exclusivement dans de tels contextes. Autrement dit, elles n'impliquaient pas nécessairement un argument *a fortiori*, mais suggéraient simplement sa présence possible. Malgré tout, les indicateurs que j'ai progressivement identifiés m'ont permis de découvrir de nouveaux cas de discours biblique *a fortiori* ; ils se sont donc révélés très utiles.

J'ai commencé mes recherches en me référant au langage utilisé dans les dix cas traditionnellement cités comme exemples. Ces cas impliquaient les expressions : *hen/ve-ekh* (2), *hen/af ki* , *hen/ve-af ki* , *hine/af ki* , *hine/ve-af ki* , *ki/ve-ekh* , *u/ve-ekh* , *ve/ha-lo* et *meh* . *Hen* et *hine* se traduisent par « voici », *ve-ekh* signifie « comment alors », *af ki* signifie « alors quand » ou « alors si », *ha-lo* signifie « n'est-ce pas alors que » (une figure de style), et *meh* signifie « quoi » ou peut-être « combien ». J'ai recherché ces expressions dans une concordance imprimée, puis j'ai examiné environ 500 références bibliques potentiellement pertinentes. J'ai ainsi découvert une vingtaine de nouveaux cas (inédits pour moi). Certaines d'entre elles impliquaient d'autres phraséologies, que j'ai découvertes par hasard, telles que *ki* (si, quand, puisque, parce que), *lahen* (ainsi), *reu* (voir), *im* (si), *gam* (aussi).

Il s'est avéré que les termes employés fonctionnaient comme des opérateurs de type « si/alors ». Par exemple, *« hen »* ou *« hine »* ont la valeur sémantique de « si », et *« ve-ekh »* ou *« af-ki »* signifient « alors », de sorte que, combinés, ils annoncent respectivement une proposition **subordonnée** et une proposition **conséquente** . L'énoncé « si/alors » qui en résulte peut souvent constituer un argument a fortiori, généralement la prémisse mineure et la conclusion d'un argument ; mais ce n'est pas toujours le cas. Seule *une analyse approfondie du récit, ainsi qu'une analyse linguistique et logique rigoureuse, souvent étayée par des commentaires rabbiniques antérieurs* , permettent de déterminer a fortiori si un texte donné contient ou non une intention a fortiori. Cette méthode a été utilisée dans la présente étude et confère à notre liste élargie actuelle sa crédibilité.

J'ai récemment découvert une excellente **concordance biblique en ligne** sur blueletterbible.org. Bien qu'il s'agisse d'un site chrétien, il inclut la Bible hébraïque [285]. On peut y rechercher un mot hébreu (à l'aide de lettres hébraïques) et obtenir une liste en anglais de tous les chapitres et versets où il apparaît [286]. On peut également rechercher deux mots ou plus, et le site indiquera où ils apparaissent ensemble et séparément. De plus, non seulement l'emplacement pertinent dans la Bible est indiqué, mais le texte hébreu est également disponible sur la même page, sans avoir besoin de le chercher ailleurs. Des statistiques sont également fournies, indiquant la fréquence d'apparition du ou des mots dans chaque livre du Tanakh et dans l'ensemble du Tanakh. Cet outil devrait, de toute évidence, faciliter grandement la recherche de nouveaux cas *de qal vachomer , le cas échéant.*

En examinant maintenant les 72 cas bibliques a fortiori valides et explicites énumérés dans le chapitre précédent, nous pouvons proposer la **liste suivante de mots et d'expressions clés** . (Un tiret « - » indique qu'aucun indicateur verbal n'est utilisé.)

Référence	Taper	Antécédent	Conséquent
Genèse 3:22-23	**+s**	*poule*	*ve-atah*
Genèse 4:14	**+s&**	*poule*	*ve-hayah*
Genèse 4:24	**-s&**	*ki*	*ve*
Genèse 6:3	**+s**	*beshagam*	*ve*
Genèse 11:6	**+s**	*poule*	*ve-atah*
Genèse 14:23	**-p**	*je suis*	*ve*
Genèse 17:17	**+s**	*vigoureux*	*ve-im*
Genèse 18:12	**+s**	*hayta*	*ve*
Genèse 39:8-9	**+s**	*poule*	*ve-ekh*
Genèse 44:8	**+p**	*poule*	*ve-ekh*

[285] N.B. : lors de la recherche d'une expression sur ce site, il est impératif de préciser WLC comme ouvrage de référence. WLC désigne le Codex de Leningrad de Westminster.

[286] Il convient bien sûr de rester vigilant quant aux références bibliques (chapitres et versets) qui diffèrent entre les éditions chrétiennes de l'Ancien Testament et la Bible juive. Je ne peux prédire si cette question se posera un jour dans nos recherches.

Référence	Taper	Antécédent	Conséquent
Exode 6:12	**-s**	*poule*	*ve-ekh*
Exode 6:30	**-p**	*poule*	*ve-ekh*
Nombres 12:14	**+s**	*ve*	*halo*
Deutéronome 31:27	**+s**	*poule*	*ve-af ki*
Deutéronome 32:39	**+p**	*ki*	*ve*
Juges 14:16	**-p**	*hine*	*ve*
1 Samuel 14:29-30	**+s&**	*reu (ki... ki)*	*af (ki... ki)*
1 Samuel 14:39	**-s**	*ki*	*ki*
1 Samuel 17:37	**+p**	-	-
1 Samuel 21:6	**+p**	*ki im*	*ve-af ki*
1 Samuel 23:3	**+p**	*hine*	*ve-af ki*
2 Samuel 4:10-11	**+s**	*ki... va*	*af ki... ve ha-lo*
2 Samuel 11:11	**-s**	-	*Virginie*
2 Samuel 12:18	**+s&**	*hine*	*ve-ekh*
2 Samuel 12:21	**+s&**	*mah*	*ve-ka-asher*
2 Samuel 16:11	**+p**	*hine*	*ve-af ki*
1 Rois 8:27	**-s**	*hine*	*af ki*
2 Rois 5:12	**-s**	*halo*	*ve*
2 Rois 5:13	**+s**	*halo*	*ve-af ki*
2 Rois 10:4	**-s**	*hine*	*ve-ekh*
2 Rois 18:23-24	**-s&**	*je suis*	*ve-ekh*
2 Rois 18:35	**-s**	*Asher*	*ki*
Ésaïe 1:3	**+s**	-	-
Ésaïe 10:11	**+s**	*ha-lo ka-asher*	*Ken*
Ésaïe 20:6	**-s**	*hine*	*ve-ekh*
Ésaïe 36:8-9	**-s&**	*je suis*	*ve-ekh*
Ésaïe 36:20	**-s**	*Asher*	*ki*
Ésaïe 66:1a	**-s**	-	*eizeh*
Ésaïe 66:1b	**-s**	-	*eizeh*
Jérémie 2:11	**+s**	-	*ve*

Référence	Taper	Antécédent	Conséquent
Jérémie 8:7	**+s**	*jeu*	*ve*
Jérémie 12:5a	**-p**	*ki*	*ve-ekh*
Jérémie 12:5b	**-p**	*vous*	*ve-ekh*
Jérémie 25:29	**-s**	*ki hine*	*ve*
Jérémie 45:4-5	**-s**	*hine*	*ve*
Jérémie 49:12	**+s**	*hine*	*ve*
Ézéchiel 3:4-7	**+s**	*ki*	*vous*
Ézéchiel 14:13-21	**-p**	*ki*	*af ki*
Ézéchiel 15:5	**-s**	*hine*	*af ki*
Ézéchiel 33:24	**+s**	-	*Virginie*
Jonas 4:10-11	**+s**	-	*Virginie*
Psaumes 25:8-9	**+p**	-	*al-ken*
Psaume 78:20	**+p**	*poule*	*jeu*
Psaume 94:9a	**+p**	-	*halo*
Psaume 94:9b	**+p**	*je suis*	*halo*
Psaume 94:10	**+p**	-	*halo*
Proverbes 11:31	**+s**	*poule*	*af ki*
Proverbes 15:11	**+p**	-	*af ki*
Proverbes 17:7	**+p&**	-	*af ki*
Proverbes 19:7a	**+p**	-	*af ki*
Proverbes 19:10	**+s**	-	*af ki*
Proverbes 21:27	**+s**	-	*af ki*
Job 4:18-19	**+p**	*poule*	*af*
Job 9:13-14	**-s**	-	*af ki*
Job 15:15-16	**+p**	*poule*	*af ki*
Job 25:5-6	**+p**	*poule*	*af ki*
Job 35:13-14	**+s**	*akh*	*af ki*
Esther 9:12	**+s&**	-	*bof*
Daniel 2:9	**+p**	*Lahen*	*ve*
Néhémie 13:26-27	**+s**	*jeu*	*ve*

Référence	Taper	Antécédent	Conséquent
2 Chroniques 6:18	**-s**	*hine*	*af ki*
2 Chroniques 32:15	**-s**	*ki*	*af ki*
Nombre de cas explicites valides	72		

Notre prochaine tâche consiste à déterminer la fréquence d'apparition de chaque expression linguistique dans la liste de 72 cas ci-dessus. Les expressions très rarement utilisées nous intéressent peu. Nous devons nous concentrer sur les expressions relativement souvent associées à un argument a fortiori. En les connaissant, nous pourrons rechercher et peut-être trouver de nouveaux cas de *qal vachomer* .

Il convient de noter d'emblée les uniformités linguistiques que l'on retrouve dans les différents livres de la Bible. Ainsi, on observe l'emploi de *hen/ve-ekh* dans les cas adjacents de Genèse 39:8-9, 44:8 et Exode 6:12, 6:30. De Deutéronome 31:27 à 2 Rois 5:13, on constate l'utilisation fréquente de *af ki* , *ve af ki* , *ve* , *ki* dans la conséquence. Dans Jérémie, la conséquence est signalée soit par *ve,* soit par *ve-ekh* . Dans les Proverbes, Job et les Chroniques, la conséquence est presque toujours indiquée par *af ki* . Ces uniformités linguistiques reflètent peut-être des périodes historiques différentes ou des auteurs différents. Mais il ne faut peut-être pas leur accorder une importance excessive.

Considérons d'abord la fréquence de chaque combinaison d'antécédent et de conséquent dans les 72 cas connus jusqu'à présent : *hen/af* (1), *hen/af ki* (3), *hen/ve-af ki* (1), *hen/ve-atah* (1), *hen/ve-hayah* (1), *hen/ve-ekh* (5), *hen/gam* (1), *hine/ve* (3), *hine/ve-ekh* (3), *hine/af ki.* (3), *hine/ve-af ki* (2), *lahen/ve* (1), *ki/u* (1), *ki/ve* (2), *ki/ki* (1), *ki/af ki* (2), *ki im/ve-af ki* (1), *ki/ve-ekh* (1), *ki hine/ve* (1), *ki... va/af ki... ha-lo* (1), *reu (ki... ki)/af (ki... ki)* (1), *akh/af ki* (1), *u/ve-ekh* (1), *ve /ha-lo* (1), *ha-lo/ve* (1), *ha-lo/ve-af ki* (1), *ha-le/ve-im* (1), *ha-lo ka-asher/ken* (1), *asher/ki* (1), *im/ve* (1), *im/ve-ekh* (2), *im/ha-lo* (1), *gam/ve* (3), *beshagam/ve* (1), *hayta/ ve* (1), *mah/ve-ka-asher* (1), *-/meh* (1), *-/af ki* (6), *-/al-ken* (1), *-/eizeh* (2), *-/ha-lo* (2), *-/va* (3), *-/ve* (1), -/- (2). Comme on peut le constater, certaines combinaisons sont plus fréquentes que d'autres, mais aucune ne peut être considérée comme *la seule* formule verbale utilisée dans l'argumentation biblique a fortiori.

Si l'on considère uniquement les antécédents, on obtient les statistiques suivantes : *hen, hine, lahen* (25), *ki* (11), *im* (5), *ha-lo, ha-le* (4), aucun signe (18), autres (10). Si l'on considère uniquement les conséquents, on obtient les statistiques suivantes : *af, af ki, ve-af ki* (23), *ve-ekh* (12), *ve, u, va,* etc. (23), *ha-lo* (4), autres (10). Là encore, on peut affirmer que certaines expressions sont plus fréquentes que d'autres, mais aucune ne peut être considérée comme un indicateur fiable de *qal vachomer* dans le Tanakh. De plus, il reste à déterminer empiriquement si certaines des nombreuses expressions utilisées ici sont *exclusivement* employées dans un discours a fortiori. J'en doute fort de prime abord ; mais nous le vérifierons en consultant une concordance.

Concernant les 14 cas rejetés, 7 parce que je les ai jugés seulement « implicites » (D) et 7 parce que je les ai jugés « invalides » (E), les deux tableaux suivants montrent les mots/expressions clés, le cas échéant, utilisés dans ceux-ci.

Référence	Taper	Antécédent	Conséquent
Genèse 6:9	**+p**	-	-
Genèse 17:20-21	**+s&**	*hine*	*ve*
Lévitique 10:19	**+s**	*poule*	*ve*
Habacuc 2:4-5	**+s**	*hine*	*ve-af ki*
Psaume 15:4	**-s**	-	-
Psaume 15:5	**+s**	-	-
Job 28:17	**+s**	-	-
Nombre de cas jugés implicitement	**7**		

Référence	Taper	Antécédent	Conséquent
Genèse 3:1	**-s**	-	*af ki*
Genèse 27:37	**+p**	*poule*	*apo*
2 Samuel 10:16	**?**	*ve*	*ve*
Ézéchiel 23:39-40	**+s**	*ve-hine*	*ve-af ki*
Proverbes 6:30	**?**	*ki*	-
Proverbes 10:17	**?**	-	*ve*
Proverbes 19:7b	**+s&**	-	-
Nombre de cas jugés invalides	**7**		

Comme on peut le constater, certains cas rejetés, qu'ils soient implicites ou invalides, utilisent les mots-clés/expressions présents dans les cas explicites valides ; nombre d'entre eux ne comportent aucun indicateur verbal. Cela démontre simplement que les mots-clés et expressions en question ne sont pas des indicateurs infaillibles d'un discours a fortiori. Quant aux cas sans indicateur verbal, on en trouve dans le groupe des cas explicites valides, dans celui des cas implicites et dans celui des cas invalides : cela ne nous apprend donc rien non plus.

Compte tenu des expressions clés énumérées ci-dessus, utilisées jusqu'à présent dans des cas explicites valides, je consulterais maintenant la concordance en ligne afin d'y rechercher d'autres cas. Je limiterais (du moins dans un premier temps) mes recherches à quelques-unes d'entre elles, celles qui sont les plus susceptibles de produire de nouveaux résultats a fortiori. Les termes *« hen »* et *« hine »* , et peut-être aussi *« ha-lo »* et *« im »* , présents dans de nombreux antécédents, ainsi

que les termes *« ve-ekh »* , *« af »* , *« af ki »* et *« ve-af ki »* [287], présents dans de nombreux conséquents, me semblent prometteurs. Les termes *« ki »* et *« ve »* , apparaissant seuls, se trouvant à la fois dans les antécédents et les conséquents d'un discours a fortiori, et dans de nombreux autres contextes, nécessiteraient un travail beaucoup plus important et sont, à mon avis, moins susceptibles de donner des résultats intéressants [288].

Le tableau ci-dessous présente des statistiques sur la fréquence d'apparition de quelques expressions clés prometteuses. Cette liste n'est pas exhaustive ; elle vise simplement à illustrer l'ampleur de la tâche.

Expression hébraïque	Translittération anglaise.	Se produit	Versets du Tanakh	Versets de la Torah
הֵן	*poule*	111	106	45
הִנֵּה	*hine*	518	495	96
הֲלֹא	*halo*	127	125	17
אָם	*je suis*	812	760	172
וְאֵיכְ	*ve-ekh*	18	17	5
אַף	*af*	177	166	33
אַף כִּי	*af ki*	42	41	8
וְאַף כִּי	*ve-af ki*	19	8	2

Bien sûr, on peut aussi rechercher des combinaisons, et c'est peut-être la méthode la plus fructueuse. Par exemple, la combinaison *hen/ve-ekh* n'apparaît que trois fois : Genèse 44:8, Exode 6:12 et 6:30 ; *hen/ve-atah* n'apparaît que dans Genèse 3:22 et 11:6 ; *hen/ve-af ki* n'apparaît que dans Deutéronome 31:27 ; *hen/af ki* ou *hen/af* n'apparaît que dans Proverbes 11:31 ; *hine/ve-af ki* n'apparaît que dans 1 Samuel 23:3 et 2 Samuel 16:11. Tous ces cas nous sont déjà connus et je les considère comme valides et explicites. Mais il est fort possible qu'il y ait eu de nouveaux cas, la recherche s'est donc avérée instructive.

D'autre part, *hine/ve-ekh* apparaît quatre fois au total ; trois de ces occurrences sont connues, à savoir : 2 Sam. 12:18, 2 Rois 10:4, Isa 20:6 ; mais une nous est inconnue : Gen. 26:9. Il convient de se demander : s'agit-il d'un nouveau cas de *qal vachomer* ? On y lit[289] : « Abimélec appela Isaac et lui dit : « Voici (*hine*), c'est ta femme ; comment (*ekh*) as-tu pu dire : « C'est ma sœur » ? » Isaac lui répondit : « Parce que j'ai dit : « De peur que je ne meure à cause d'elle. » » À première vue, je ne vois pas d'argument a fortiori ici ; mais je pourrais peut-être en formuler un. De même,

[287] Il va sans dire que *ve-af ki* est un sous-ensemble de *af ki* , qui est lui-même un sous-ensemble de *af* . Cependant, il convient de noter que la concordance considère *ve-af* comme un seul mot, et non comme une conjonction de deux.

[288] On compte plus de 4000 occurrences de *ki* , et quant à *ve,* la concordance ne donne aucune statistique, sans doute parce qu'en hébreu ce mot n'est pas employé seul.

[289] La sentence qui nous préoccupe est celle prononcée par Abimélech.

hine/af ki apparaît cinq fois au total ; quatre de ces occurrences sont connues, à savoir : 1 Rois 8:27, 2 Chron. 6:18, 28:13, Ézéchiel 15:5 ; mais un passage nous est nouveau : Exode 4:14. Cependant, ce dernier diffère par la séparation et l'ordre des trois mots : *ki* , *af* et *hen* , de sorte qu'un *qal vachomer* y est moins probable.

Je ne chercherai pas ici à examiner les deux nouveaux cas potentiels mentionnés ci-dessus, ni aucun autre similaire, afin de déterminer s'ils contiennent un *qal vachomer valide et explicite* , implicite, ou aucun. Je laisse ces questions, ainsi que d'autres, ouvertes, car mon intention était uniquement de démontrer que de nouveaux cas *pourraient* émerger de telles recherches. J'ai décidé de ne pas poursuivre ces recherches pour le moment. Elles dépassent le cadre du présent travail, qui consiste en une étude et une fusion de certaines listes de *qal vachomer* antérieures .

Il est néanmoins clairement pertinent d'examiner un à un les cas répertoriés dans la concordance (voir ci-dessous), afin d'y déceler de nouveaux cas a fortiori. Je trouverai peut-être le temps de m'en charger moi-même un jour ; sinon, j'invite toute personne intéressée à s'en occuper. La tâche n'est pas insurmontable ; elle requiert simplement du temps et de la patience. Toutefois, l'évaluation exige un certain sens logique et de l'expérience : elle n'est ni facile ni infaillible.

Il convient de souligner que la présence d'une expression verbale, souvent révélatrice d'un argument a fortiori, ne constitue pas une preuve suffisante que le passage biblique en question implique effectivement un *qal vachomer valide et explicite* . De telles expressions ne sont que des indices, incitant tout au plus à examiner plus attentivement le texte et à en déterminer le sens. Comme je l'ai démontré tout au long de cet ouvrage, chaque cas requiert une analyse détaillée, prenant en compte le contexte narratif, les considérations linguistiques et logiques, ainsi que les interprétations traditionnelles, avant de pouvoir se prononcer avec certitude.

Il va sans dire qu'il se peut qu'il existe des cas d'arguments bibliques a fortiori que nous n'avons pas encore découverts et qui pourraient impliquer de nouvelles expressions indicatives. Celles-ci pourraient à leur tour nous aider à trouver d'autres passages bibliques *qal vachomer inédits.*

Il convient toutefois de rappeler qu'il n'existe aucune *mitsva* , aucune obligation religieuse, de multiplier les arguments *qal vachomer* dans le Tanakh ! Notre objectif, en tant qu'érudits, est simplement d'observer et de consigner, objectivement et sans arrière-pensée, ce qui ressort clairement du texte. En cas de doute, il est plus prudent de s'abstenir plutôt que de chercher à imposer une interprétation a fortiori.

Dans les écrits rabbiniques, datant des époques de la Mishna et du Talmud, et postérieures, contrairement au Tanakh, les arguments a fortiori sont indiqués par des expressions verbales réservées, à savoir *qal vachomer* (littéralement « léger et lourd »), *kol sheken* (d'autant plus) et *al ahat kama ve-kama* (combien plus encore). Ces expressions ne se trouvent pas dans les textes de l'époque biblique.

16. Le but de tout cela

Au cours de nos recherches, nous avons rencontré des commentateurs (notamment Rachi, mais aussi d'autres) qui ont relevé incidemment certains arguments bibliques a fortiori, sans toutefois s'attacher à en dresser une liste systématique. Quelques commentateurs, en revanche, ont tenté d'établir de telles listes ; nous en avons recensé plus d'une demi-douzaine. Il existe sans doute d'autres commentateurs dont nous n'avons pas mentionné les travaux ici.

Quoi qu'il en soit, il est devenu évident *qu'aucun* des commentateurs que nous avons consultés n'a découvert, de manière ni dispersée ni systématique, *tous* les arguments bibliques a fortiori connus à ce jour. Notre liste actuelle de 72 *qal vachomer* dans le Tanakh est donc (à notre connaissance) la première et, à ce jour, la plus exhaustive et véritablement cumulative. Il est fort probable, bien sûr, que d'autres cas soient encore à découvrir. Malheureusement, Gabay a quitté ce projet avant son achèvement, laissant sans réponse de nombreuses questions que je lui avais posées. Il convient néanmoins de saluer ses efforts de recherche menés pendant environ six mois.

Il est également important de noter qu'il n'existe pas de liste traditionnelle *exhaustive des qal vachomer* bibliques remontant à une époque reculée ; aucune « tradition » ancienne n'existe à cet égard. Le Midrash *Genesis Rabbah* semblait prétendre constituer une telle liste, mais il est manifestement loin d'être complet, même si certains commentateurs rabbiniques ont tenté (sans grand succès, à mon avis) d'expliquer et de justifier cette lacune. L'idée que la tradition orale soit omnisciente et continue, et qu'elle soit transmise intégralement et efficacement de génération en génération, n'est pas confirmée dans notre domaine d'étude (ce qui ne signifie pas que cette transmission soit absente dans d'autres domaines).

Ce que nous observons objectivement, c'est également l'absence d' *accumulation* de connaissances dans ce domaine au fil du temps. Étonnamment, chaque commentateur rencontré ne connaissait (ou n'a mentionné) qu'une partie des travaux de certains (mais pas tous) de ses prédécesseurs. Certains avaient connaissance de certains travaux de certains de leurs prédécesseurs, mais même alors, ils n'ont pas réussi à recenser l'ensemble de leur œuvre. D'autres ignoraient totalement les travaux de certains de leurs prédécesseurs. De ce fait, aucune base de connaissances cumulatives ne s'est constituée.

Plus surprenant encore, bien que certains commentateurs postérieurs à Rachi aient occasionnellement fait référence à son œuvre, aucun ne semble avoir jugé utile de recenser tous les cas qu'il avait signalés comme *qal vachomer* ! De toute évidence, bien que Rachi ait été apparemment le premier à en signaler de nombreux, il ne les a certainement pas tous répertoriés. Il n'a pas cherché à dresser une liste exhaustive, se contentant de mentionner ici et là, au passage, l' intention *qal vachomer* de certains versets. Sans doute était-ce dû à sa charge de travail déjà considérable, qui ne lui laissait guère de temps pour une question aussi mineure.

On pourrait légitimement se demander : quel est le but de tout cela ? Qui se soucie du nombre exact d'arguments a fortiori dans le Tanakh, et de savoir qui a découvert lesquels en premier ? En réalité, ces questions ne sont pas essentielles en soi ; ce ne sont que des sujets mineurs dans les études juives et l'histoire intellectuelle juive. D'un point de vue religieux, bien sûr, toute étude de la Torah, quelle que soit sa nature ou son ampleur, a une certaine valeur ; l'étude de la Torah est une forme de méditation juive. De même, d'un point de vue scientifique, de telles études – la recherche de faits, leur tri et leur organisation systématique – constituent toujours un excellent exercice intellectuel, tant pour les chercheurs que pour les lecteurs, avec des retombées parfois imprévisibles.

Cependant, replacée dans un contexte plus large, notre étude actuelle acquiert une plus grande valeur. Ce contexte plus large désigne l'étude scientifique du judaïsme, incluant tous ses textes (Tanakh, Mishna, Talmud, Midrash, etc.) et toutes ses pratiques. Je fais référence à des études empiriques, et non à des études dogmatiques, bien entendu. Il ne suffit pas d'apprendre, par exemple, les « treize principes herméneutiques de Rabbi Ishmaël » ou d'autres exposés traditionnels de la « logique talmudique » – il s'agit là d'une étude dogmatique. Il faut les analyser et les évaluer, déterminer précisément leur fréquence d'utilisation dans le Talmud, et rechercher

également dans ce dernier une logique non mentionnée dans les exposés traditionnels – c'est cela, l'étude empirique.

Le grand projet de recherche scientifique systématique – empirique, analytique et évaluative – à travers tous les textes et toutes les pratiques, ne se limite évidemment pas au judaïsme, mais vise toutes les traditions religieuses, ainsi que l'ensemble de la pensée et de l'activité humaine. La méthode scientifique est un outil remarquable, d'une grande portée et d'une productivité exceptionnelle. Bien que ce projet soit « moderne », il n'est pas seulement contemporain, mais progresse avec une intensité croissante depuis la Renaissance en Europe. Concernant plus spécifiquement l'expérience juive, on peut citer le mouvement de la « Science du judaïsme » (*Wissenschaft des Judentums*), apparu en Allemagne au début du XIXe siècle.

Mon principal domaine de recherche est la logique. Mes travaux dans ce domaine, menés au cours des trente dernières années et plus, sont considérables et comprennent d'importantes contributions originales en logique déductive et inductive (en grande partie encore méconnues du grand public et des universitaires). J'ai contribué à la logique modale, à la logique de la causalité, à la logique a fortiori, à la logique de l'analogie et à bien d'autres domaines importants. Je m'intéresse aux capacités de raisonnement de l'humanité, en théorie comme en pratique. Naturellement, en tant que Juif pratiquant, j'ai également examiné les implications de ces recherches générales sur le champ spécifique des études juives. J'ai consacré une grande partie de mon attention à la recherche de la logique dans la Torah, le Talmud et d'autres textes religieux juifs. Il va sans dire que je ne suis ni le premier, ni le seul, ni (je l'espère) le dernier à m'y être intéressé. Mais je considère mon travail comme plus significatif car il repose sur des recherches originales plus vastes en logique.

Ainsi, pour revenir à la question initiale, la présente recherche sur le nombre d'arguments bibliques a fortiori et l'histoire de leur découverte constitue une petite brique d'un projet bien plus vaste : déterminer la présence et le développement de la logique dans la pensée et la vie juives au cours de l'histoire (et, bien sûr, dans la pensée et la vie de l'humanité tout entière). Les sources d'information les plus anciennes sont, bien entendu, la Torah et le Nakh. Vient ensuite l'époque rabbinique primitive, avec la Mishna, le Talmud et les documents associés. Puis, la période gaonique, les Rishonim (les autorités antérieures) et les Aharonim (les autorités postérieures), jusqu'aux chercheurs rabbiniques et laïques d'aujourd'hui. Dans cette perspective large et étendue, l'intérêt de la présente étude apparaît clairement.

J'espère que mon travail inspirera et guidera d'autres personnes dans leurs recherches futures, dans le même esprit.

Post-scriptum . *Je suis convaincu d'avoir traité correctement et intégralement les données reçues de Gabay, mais je ne peux garantir leur exactitude et leur exhaustivité. J'invite donc tout lecteur qui relèverait des lacunes ou des erreurs dans la présente étude à bien vouloir m'en informer par courriel à l'adresse avi-sion@thelogician.net* .

17. Tableau des résultats détaillés

Le tableau ci-dessous présente (à lire verticalement) les 72 cas valides et explicites a fortiori identifiés par chaque auteur/ouvrage, comme étant (apparemment à ce jour) soit les premiers à l'avoir fait (A), soit indépendamment mais pas les premiers (B), soit de manière dérivée (C). Il précise également (à lire horizontalement) dans quelle mesure la transmission d'informations à un

auteur par ses prédécesseurs (A) a eu lieu (C) ou n'a pas eu lieu (B ou vide) [290]. Ce tableau, élaboré dans un tableur, s'est avéré très utile pour garantir l'exactitude et la cohérence de la rédaction du présent essai.

AS + YG / ATM	Taper	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS/ JL	HH/ BM	MS/ MY	ZWE /MT	ZHK /NO	SYA /YT	R/ CT	GR+
Genèse 3:22-23	+s				UN						
Genèse 4:14	+s&				UN						
Genèse 4:24	-s&	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UN
Genèse 6:3	+s				B					UN	
Genèse 11:6	+s				UN						
Genèse 14:23	-p				UN						
Genèse 17:17	+s				UN						
Genèse 18:12	+s				UN						
Genèse 39:8-9	+s				UN						
Genèse 44:8	+p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UN
Exode 6:12	-s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UN
Exode 6:30	-p				UN						
Nombres 12:14	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UN
Deutéronome 31:27	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UN
Deutéronome 32:39	+p				C	C		UN			
Juges 14:16	-p	C	B			UN					
1 Samuel 14:29-30	+s&	B	B	B	C	C		UN			
1 Samuel 14:39	-s					UN					
1 Samuel 17:37	+p	UN		UN							
1 Samuel 21:6	+p	UN		UN							
1 Samuel 23:3	+p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UN
2 Samuel 4:10-11	+s	B		B		C		UN			
2 Samuel 11:11	-s					UN					
2 Samuel 12:18	+s&	B	B	B	C	C		UN			
2 Samuel 12:21	+s&					C		UN			
2 Samuel 16:11	+p	B	B	B	C	C		UN			
1 Rois 8:27	-s	B	C	B	C	C	C	B	UN		
2 Rois 5:12	-s					UN					
2 Rois 5:13	+s	B		B		B				UN	
2 Rois 10:4	-s	B	C	B	C	C	C	B	UN		
2 Rois 18:23-24	-s&	B				UN					
2 Rois 18:35	-s					UN					

[290] Évidemment, chaque ligne doit comporter une cellule A, et ne peut en comporter qu'une seule.

AS + YG / ATM	Taper	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS/ JL	HH/ BM	MS/ MY	ZWE /MT	ZHK /NO	SYA /YT	R/ CT	GR+
Ésaïe 1:3	+s					UN					
Ésaïe 10:11	+s					UN					
Ésaïe 20:6	-s				C	B	C		UN		
Ésaïe 36:8-9	-s&	B				UN					
Ésaïe 36:20	-s					UN					
Ésaïe 66:1a	-s	C	UN								
Ésaïe 66:1b	-s	C	UN								
Jérémie 2:11	+s					UN					
Jérémie 8:7	+s					UN					
Jérémie 12:5a	-p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UN
Jérémie 12:5b	-p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UN
Jérémie 25:29	-s	C	C		C	B	C		UN		
Jérémie 45:4-5	-s	C	C		C	B	C		UN		
Jérémie 49:12	+s	C	C		C	B	C		UN		
Ézéchiel 3:4-7	+s					UN					
Ézéchiel 14:13-21	-p	B								UN	
Ézéchiel 15:5	-s	C	C	C	C	C	Non	C	C	C	UN
Ézéchiel 33:24	+s	C	B		C	C		B		UN	
Jonas 4:10-11	+s	B	B	B		UN					
Psaumes 25:8-9	+p				C	C		UN			
Psaume 78:20	+p	B		B	C	C		UN			
Psaume 94:9a	+p	UN		UN							
Psaume 94:9b	+p	UN		UN							
Psaume 94:10	+p	UN		UN							
Proverbes 11:31	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UN
Proverbes 15:11	+p	B	C	B	C	C	C	B	B	UN	
Proverbes 17:7	+p&					C		B		UN	
Proverbes 19:7a	+p	B	B	B	C	C		B		UN	
Proverbes 19:10	+s	B	C	B	C	C	C	B	B	UN	
Proverbes 21:27	+s	B	C	B	C	C	C	B	B	UN	
Job 4:18-19	+p	B	C	B	C	C	C	B	UN		
Job 9:13-14	-s	B	C		C	B	C		B	UN	
Job 15:15-16	+p	B	C	B	C	C	C	B	B	UN	
Job 25:5-6	+p	B	C	B	C	C	C	B	UN		
Job 35:13-14	+s									UN	
Esther 9:12	+s&	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UN
Daniel 2:9	+p	B		B						UN	
Néhémie 13:26-27	+s	C	C			B	B			UN	
2 Chroniques 6:18	-s	B		B		C		UN			

AS + YG / ATM	Taper	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS/ JL	HH/ BM	MS/ MY	ZWE /MT	ZHK /NO	SYA /YT	R/ CT	GR+
2 Chroniques 32:15	-s	UN									

Le tableau ci-dessus concerne les 72 cas explicites valides recensés. Le tableau suivant concerne les 7 cas implicites valides (D) et les 7 cas invalides (E).

AS + YG / ATM	Taper	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS/ JL	HH/ BM	MS/ MY	ZWE /MT	ZHK /NO	SYA /YT	R/ CT	GR+
Genèse 3:1	-s				E						
Genèse 6:9	+p				D					D	D
Genèse 17:20-21	+s&				D						D
Genèse 27:37	+p				E						
Lévitique 10:19	+s				D			D			
2 Samuel 10:16	?				E						
Ézéchiel 23:39-40	+s					E				E	
Habacuc 2:4-5	+s										
Psaume 15:4	-s									D	
Psaume 15:5	+s									D	
Proverbes 6:30	?							E			
Proverbes 10:17	?				E						
Proverbes 19:7b	+s&				E						
Job 28:17	+s					D					

L’explication des en-têtes de colonnes et les résumés statistiques des données brutes ci-dessus sont tous fournis au chapitre 1.

18. Principales références de cet essai

Voici les ouvrages dont sont tirées la plupart des informations nécessaires à la présente étude. Notez que ces livres peuvent tous être téléchargés, ou du moins consultés, aux adresses web indiquées ci-dessous.

ASHKENAZI, R. Shmuel Yaffe. *Yefeh Toar* (*Beauté de la forme*). Composé à Bursa, Turquie ottomane, vers 1560-1580 ; publié à Venise en 1597.

https://beta.hebrewbooks.org/42241

EINHORN, R. Zeev Wolf. *Midrash Tannaim* (*Exégèses des Tannaïm*). Publié à Vilnius, Lituanie russe, 1839.

https://www.hebrewbooks.org/7058

GENÈSE (ou *BERESHITH) RABBAH* . Midrash composé vers 300-500 apr. J.-C. Auteurs inconnus ; Rabbi Oshaya ben Hama en était peut-être un.

https://hebrewbooks.org/14385

HIRSCHENSOHN, R. Chaim. *Berure HaMidot* (*Clarifications des principes herméneutiques*). Publié à Jérusalem, Palestine mandataire, 1928.

https://hebrewbooks.org/3094

JACOBS, R. Louis. « L'argument Qal Va-Homer dans l'Ancien Testament », dans *La pensée rabbinique dans le Talmud* . Publié par Vallentine Mitchell à Londres, Royaume-Uni, 2005.

https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco

KATZENELLENBOGEN, R. Zvi Hirsch. *Netivot Olam* (*Les voies du monde*). Publié à Vilnius, Lituanie russe, 1822.

https://beta.hebrewbooks.org/24940

RASHI, R. Shlomo Yitzchaki. *Commentaire sur le Tanakh* . Composé à Troyes, France, avant 1105 ; publié à Reggio de Calabre, Italie, en 1475.

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm

SION, Avi. *Logique judaïque* : *une analyse formelle de la logique biblique, talmudique et rabbinique* . Auto - édité à Genève, Suisse, 1995.

https://www.academia.edu/51587434/JUDAIC_LOGIC_A_Formal_Analysis_of_Biblical_Talmudic_and_Rabbinic_Logic_entire_book_

SION, Avi. *A Fortiori Logic : Innovations, Histoire et Évaluations* . Auto - édité à Genève, Suisse, 2013.

https://www.academia.edu/51592132/A_FORTIORI_LOGIC_Innovations_History_and_Assessments_entire_book_

STRASHUN, R. Mattityahu. *Mattat Yah* (*Don de Dieu*). Composé entre 1838 et 1878 ; publié à Vilnius, en Lituanie russe, en 1892.

https://beta.hebrewbooks.org/6310

Il existe très probablement de nombreuses autres œuvres, outre celles-ci, contenant des références supplémentaires au discours biblique a fortiori (sans parler du discours non biblique de cette forme), que ce soit sous forme de listes ordonnées et ciblées, ou de manière éparse et fortuite. La vaste littérature des époques mishnaïque, talmudique et post-talmudique précoce recèle très probablement une mine d'informations nouvelles sur ce sujet. Les Tosafot et d'autres commentateurs médiévaux restent également à étudier. Et bien sûr, il y a probablement d'autres auteurs non encore considérés. Il reste donc encore beaucoup à faire dans ce domaine ! J'espère que la méthodologie employée dans la présente étude servira de modèle aux recherches futures.

7. PRÉSUPPOSITIONS CAUSALES DE LA PRIÈRE

Mon principal intérêt pour la théologie a porté sur la question de savoir si l'existence de Dieu peut être prouvée ou réfutée. Ma réponse a toujours été qu'il est impossible de trancher définitivement, mais qu'il faut accepter cette proposition par la foi, ou la refuser pour des raisons tout aussi incertaines. J'ai également travaillé sur la question de la causalité de la Création, en soutenant que la relation de Dieu à sa Création serait nécessairement volitionnelle plutôt que causale, c'est-à-dire fondée sur le libre arbitre et non sur le déterminisme (et encore moins sur le hasard).

Je souhaite ici examiner la métaphysique de la prière. Quelles sont les implications de la prière, notamment en ce qui concerne la relation causale entre Dieu et sa Création ? Car lorsque je prie (et je le fais), il est évident que je *présuppose* que Dieu est présent jour après jour, minute après minute, dans le fonctionnement de ce monde. Et ce, non seulement pour moi, mais pour tous et pour toute chose. Si je me contente de dire « Dieu soit avec moi » en quittant ma maison, je présuppose déjà son intervention.

1. Diverses formes de prière

Le terme « prière » est assez large et englobe de nombreuses invocations à Dieu ou adressées à Lui [1]. Certaines prières sont **descriptives et/ou prescriptives** . Un exemple notable, présentant ces deux caractéristiques, est la prière [2]*du Shema Israël* dans le livre de prières juif, récitée matin et soir par les Juifs pieux. On y trouve, par exemple, un élément descriptif : « L'Éternel, notre Dieu, l'Éternel est Un » ; un élément prescriptif : « Écoute, Israël », et plus loin : « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu… » ; et il existe bien d'autres exemples de ces deux aspects.

De nombreuses prières de *louange* énumèrent les multiples pouvoirs et qualités de Dieu ; l'acte même d'énumérer implique la dimension laudative. Dans le contexte juif, les nombreuses et diverses bénédictions de Dieu sont des prières de louange, tout comme de nombreux psaumes. Le terme « alléluia » est littéralement un appel à louer Dieu. Les prières de louange reconnaissent et célèbrent la grandeur et les qualités morales de Dieu ; elles sont un moyen d'exprimer son amour et son respect personnels pour Lui, ainsi que sa dévotion à Sa cause. Lorsque de telles prières sont prononcées, on confirme sa foi dans les enseignements du credo traditionnel concernant Dieu et la conduite qu'Il attend de nous.

Le plus souvent, nous associons la prière à **une supplication** , à des paroles par lesquelles nous demandons quelque chose à Dieu. L'étendue de nos demandes est très vaste et couvre tous nos besoins matériels, mentaux et spirituels. Nous pouvons prier pour nous-mêmes, pour notre famille et nos amis, pour notre peuple ou notre pays, pour toute l'humanité, et même pour les animaux. Nous prions souvent pour la compréhension et l'épanouissement sur les plans spirituel, éthique, intellectuel et comportemental ; pour la santé physique et mentale et la longévité ; pour un conjoint convenable et des enfants bienveillants ; pour la subsistance économique et financière ; pour la réussite professionnelle ; pour le respect et la reconnaissance sociale ; pour la liberté politique et la justice ; pour la sécurité et la victoire sur le mal ; et pour l'harmonie et la paix.

---

[1] Il va sans dire que j'utilise le mot anglais « God » pour désigner la divinité des Juifs, même si ce mot n'est pas hébreu et ne figure pas parmi ses nombreux noms dans les sources juives.

[2] Tiré de Deut. 6:4-9 et 11:13-21, et Num. 15:37-41.

Prenons l'exemple du livre de prières juif : si l'on considère l' *Amidah des jours de semaine* (prière debout comprenant dix-neuf demandes, chacune se terminant par une bénédiction), on constate la grande variété d'objets que peuvent revêtir ces prières. En résumé, il y a une prière pour le soutien, la protection et le salut ; une autre pour la résurrection des morts ; une autre encore pour implorer la sainteté ; il y en a d'autres pour la connaissance, la pénitence, le pardon, la rédemption, la guérison des malades, les bénédictions matérielles et spirituelles, le rassemblement des exilés, la justice, l'humilité des orgueilleux, la miséricorde envers les justes, la reconstruction de Jérusalem, le salut messianique, l'exaucement de nos prières, le retour de la présence divine à Sion, la gratitude, la force et la paix éternelles, et bien d'autres choses encore [3].

toutes les prières de l' *Amidah* comprennent des louanges (bénédictions) à Dieu, ainsi que des supplications explicites ou implicites. Certaines contiennent des prières d' *action de grâce* . Ces dernières, précise-t-il, peuvent se référer à des prières déjà exaucées, ou simplement exprimer la gratitude pour la bonté constante et infinie de Dieu envers nous, même sans qu'il attende nos prières.

La confession et la pénitence constituent une forme importante de prière . Dans la confession, nous reconnaissons nos péchés et nos transgressions, nos manquements moraux et spirituels, nos mauvaises conduites ; et dans la pénitence, nous prenons la résolution d'éviter de telles erreurs et de changer de vie pour le mieux. Cette prière comporte une demande : une requête de pardon. Nous pouvons poser *des questions* à Dieu, espérant des réponses. La prière est une communication avec Dieu, et il arrive que cette communication prenne une tournure empreinte de reproche. Les prières de *plainte* surviennent lorsqu'une personne a beaucoup souffert et ne comprend plus le sens de ses souffrances. Dans ce cas, la demande vise à être délivrée de la douleur.

Il convient de rappeler que l'on peut prier pour soi-même ou pour autrui. Les mêmes diverses formes de prière que l'on retrouve dans la prière formelle se retrouvent, bien entendu, dans la prière informelle. Tout ceci présuppose clairement que Dieu est activement impliqué dans les moindres détails du processus de création du monde, longtemps après la Création proprement dite, et ce jusqu'à aujourd'hui. On pourrait également dire que la Création est un processus continu, Dieu ajustant sa création au gré des besoins.

2. Divine providence

Ainsi, la prière implique que, lorsqu'on aborde la relation causale de Dieu au monde, il ne faut pas se contenter de postuler la Création initiale, mais prendre également en compte *la Providence* . Et non pas une providence ponctuelle et occasionnelle, mais une providence omniprésente et continue, occulte sinon manifeste. Sans cette présomption, notre théologie de l'étiologie divine est manifestement très lacunaire.

Il est important de noter que je ne cherche ni ne propose ici aucune *preuve* de la providence divine. Je ne crois pas qu'une preuve rigoureuse soit possible. Je souligne simplement qu'à partir du moment où l'on prie, on *présuppose logiquement* l'existence de la providence. Il serait incohérent d'affirmer que Dieu a laissé le monde évoluer de manière autonome après sa création (comme le font le déisme et certaines philosophies anciennes) et, simultanément, de lui adresser une quelconque forme de prière.

Il va sans dire que la prière n'est pas un phénomène exclusivement juif, mais qu'on la retrouve dans de nombreuses autres traditions religieuses, à travers l'histoire et jusqu'à nos jours. Dans ce cas,

[3] Voir David de Sola Pool, *Livre de prières* (New York : Union des congrégations séfarades, 1986).

l'entité à qui l'on s'adresse peut être Dieu ou non. Bien entendu, le contenu et l'importance des prières varient d'une tradition à l'autre, voire d'une personne à l'autre, et même selon les différentes périodes de la vie d'une même personne.

Le postulat fondamental de la prière juive est que Dieu est une Personne, un être purement spirituel *doté de conscience, de libre arbitre et de valeurs* (semblables aux nôtres, mais infiniment plus vastes, plus complètes et plus justes), tout en étant dépourvu de matérialité et de contraintes matérielles (contrairement à nous). En réalité, Dieu possède une « personnalité » bien plus grande que la nôtre, car tandis que nous sommes souvent inconscients ou incertains de nos actions, ou encore faibles de volonté, ou sans but ni direction, ressemblant ainsi à des entités impersonnelles, aucune de ces imperfections ne saurait être imputée à Dieu.

La cognition, la volonté et l'évaluation – en bref, la possession de l'âme ou de l'esprit et ses trois fonctions essentielles – sont ce que Dieu a en commun avec nous, les humains (bien qu'à des degrés très différents). Sa capacité supposée d'entendre les prières, d'évaluer la situation et d'agir en conséquence témoigne d'une interaction continue entre Lui et nous. Si Dieu, par exemple, s'était contenté de nous donner quelques commandements arbitraires puis de se retirer complètement, laissant sa relation avec nous à ce niveau simpliste, sans accepter de retour de notre part autre que la simple obéissance ou la désobéissance, notre relation avec Lui serait bien moins complexe que nous le pensons généralement.

Dans le judaïsme, en principe, nul ne doit adresser ses prières à quiconque d'autre qu'à Dieu. Nous sommes censés avoir un accès direct et permanent à la pleine attention et à la compassion divines, sans intermédiaire. On peut évidemment demander à une personne vivante, qu'elle soit ordinaire ou sainte, de prier Dieu en notre nom, pour quelque raison que ce soit. Demander à une personne *décédée* , ordinaire ou sainte, de prier Dieu en notre nom semble plus problématique, car cela suppose fortement la persistance de l'existence de cette personne en tant qu'individu (même en tant qu'âme désincarnée), et surtout, que cette personne puisse entendre notre requête et, à son tour, prier Dieu. Il serait encore plus problématique de solliciter une intervention active d'une personne *décédée* . Au-delà de la simple prière à Dieu – car cela reviendrait à attribuer des pouvoirs divins à cette personne, jetant ainsi le doute sur son propre monothéisme.

De nombreux Juifs se rendent en pèlerinage pour prier sur les tombes de leurs ancêtres saints – par exemple à la grotte de Machpelah, au tombeau de Rachel, au tombeau de Joseph ou au tombeau du roi David, ainsi que sur les tombes de rabbins célèbres, comme Rabbi Shimon Bar Yochai (à Meron, en Israël) ou Rabbi Nachman de Breslov (à Ouman, en Ukraine) – mais en principe, ils se contentent d'y réciter des prières à Dieu (par exemple des Psaumes) : ils ne s'adressent généralement pas aux défunts (bien que certains le fassent peut-être, je l'ignore) [4]. Il est à noter que les Juifs ne prient jamais Moïse.

Nous, les Juifs, chantons, la veille du Shabbat, un cantique adressé à deux anges visiteurs, messagers invisibles de Dieu, leur demandant de nous bénir en Son nom. À ma connaissance, il s'agit de la seule prière juive qui ne s'adresse pas directement à Dieu (bien qu'elle puisse être formulée ainsi) [5]. L'idée de ces anges provient du Talmud, mais le poème est une composition tardive (introduite par les kabbalistes vers 1700). Ce cantique a, à juste titre, fait l'objet de critiques de la part d'éminents rabbins (notamment Rabbi Jacob Emden, dans son livre de prières de 1745),

---

[4] S'ils adressent des prières aux défunts, peut-être se contentent-ils de demander l'intercession de Dieu en leur faveur, plutôt que l'accomplissement de miracles terrestres. J'ignore si cette question a fait l'objet d'études empiriques.

[5] On pourrait facilement corriger le poème en remplaçant la première phrase de chaque vers par la troisième personne. Autrement dit, au lieu de « que la paix soit sur vous » (*shalom aleichem*), on dirait « que la paix soit sur eux » (*shalom aleihem*), et ainsi de suite.

mais il est aujourd'hui bien ancré dans tous les livres de prières. La plupart des gens ne s'interrogent pas sur les implications métaphysiques du fait de prier quelqu'un d'autre que Dieu.

En tout état de cause, nos supplications ne s'adressent certainement pas à une simple entité, un processus ou une force impersonnelle, comme celle que sous-entend le concept de karma (qui renvoie à un prétendu mécanisme de justice impitoyable, programmé dans la nature, qui induit une « réaction appropriée, tôt ou tard, à chaque action »). Il serait absurde de prier un simple « ça », un objet sourd et aveugle, impuissant et indifférent, dépourvu de personnalité – par exemple une statue de pierre, le Soleil ou même « l'Univers ».

Les bouddhistes et les hindous (qui croient tous deux au karma) ne prient pas le karma pour obtenir de l'aide, mais plutôt les bouddhas [6]et les bodhisattvas, ou de multiples divinités ; attribuant ainsi à ces entités limitées des pouvoirs surnaturels capables de modifier le cours des événements (ce qui est quelque peu paradoxal, puisque le karma est en principe inévitable et inéluctable jusqu'à ce que l'on atteigne la libération/l'éveil). Divers païens ou idolâtres semblent vénérer des objets matériels inanimés, bien que la plupart d'entre eux considèrent peut-être leurs idoles comme de simples intermédiaires vers une entité plus « vivante » (par exemple un « esprit » ou un « démon »).

D'après les principaux commentateurs juifs, chrétiens et musulmans prient le Dieu du monothéisme. Cependant, les chrétiens ont souvent tendance à prier plutôt Jésus (qu'ils considèrent ouvertement comme un être divin, et non comme un simple intercesseur humain) [7], ainsi que divers saints, vivants ou morts à leurs yeux. Quant aux musulmans, ils semblent considérer leur prophète Mahomet comme un être quasi divin, puisqu'ils perçoivent toute critique à son égard comme un blasphème [8]. Il me semble qu'ils lui adressent quelques salutations dans leurs prières

---

[6] Je pense en tout cas que lorsque les bouddhistes ordinaires prient le Bouddha, ils prient en réalité, inconsciemment, Dieu. Leurs prières sont alors adressées au Ciel plutôt qu'à un être illuminé, c'est-à-dire au fondateur historique du bouddhisme, ou à une statue le représentant. Pourtant, il me semble (à un observateur extérieur comme moi) qu'ils attribuent aux statues de bouddhas et de bodhisattvas une forme de vie et de personnalité propres. Je parle ici du bouddhisme populaire, par opposition aux religions normatives plus intellectuelles.

[7] Les chrétiens croient en une « Trinité » : le Père (Jésus), le Fils (Jésus) et le Saint-Esprit (apparemment une réification de l'esprit divin agissant dans le monde). Ils les considèrent non pas comme trois dieux distincts, mais comme trois aspects d'une seule et même divinité. À mon sens, cela ne relève pas du « monothéisme » au sens où le judaïsme l'entend. Les chrétiens, bien sûr, voient en leur figure paternelle une correspondance avec le concept juif de Dieu, puisque c'est historiquement de là que provient leur conception. Mais il ne s'agit pas d'idées identiques, mais radicalement différentes, car le judaïsme rejette catégoriquement les fantasmes d'un Dieu incarné sous forme humaine ou ayant une descendance humaine divine (de tels fantasmes étant typiquement païens, comme en témoigne leur présence dans les religions préjudaïques et dans l'hindouisme polythéiste). Mon intention n'est pas d'offenser, mais simplement de constater la réalité. On parle souvent des « trois religions monothéistes », dans un souci de paix entre nos trois groupes de population (ce qui est bien sûr très souhaitable) ; mais dans une discussion intellectuelle, nous avons le devoir d'être lucides et honnêtes.

[8] À mon sens, qualifier de « blasphème » toute critique de Mahomet relève de l'idolâtrie, d'autant plus que cette accusation s'accompagne parfois de châtiments corporels sévères, voire de la peine capitale. On entend souvent parler de telles sentences prononcées encore aujourd'hui dans des régimes islamistes fanatiques comme le Pakistan, l'Iran ou l'Arabie saoudite. Je dois dire que je n'ai guère de respect pour toute religion qui recourt au terrorisme religieux ou le tolère de nos jours.

quotidiennes[9] ; mais j'ignore (n'ayant pas encore cherché à le savoir) s'ils lui adressent des requêtes, ce qui constituerait un écart par rapport à la pratique monothéiste [10].

La prière devant des images (en deux ou trois dimensions) représentant une divinité ou un saint est pratiquée non seulement par les hindous et les bouddhistes, mais aussi par les catholiques et les orthodoxes ; en revanche (et c'est tout à leur honneur) pas par les protestants [11], les musulmans ni les juifs. L'idée sous-jacente à cette prière est sans doute que la statue ou l'illustration « canalise » la prière vers la personne qu'elle « représente ». Ou peut-être, plus simplement, l'idée est-elle que l'image aide le fidèle à concentrer son attention sur la personne vénérée, même lointaine. Quoi qu'il en soit, Dieu est un concept trop abstrait pour être représenté par des images matérielles [12].

Il est logiquement évident (du moins pour moi) que le monothéisme est une doctrine religieuse plus spirituelle que le polythéisme, puisque le domaine spirituel est nécessairement unitaire et unique, et non fragmenté et dispersé. De même, le culte d'un Dieu purement spirituel représente manifestement un niveau de spiritualité supérieur au culte d'un ou plusieurs dieux, partiellement ou totalement matériels. Sans doute, ceux qui vénèrent Jésus, Bouddha, Krishna, ou d'autres figures similaires, optent pour une divinité dotée d'un corps matériel car ils éprouvent des difficultés à s'identifier (exclusivement ou même partiellement) à un Dieu purement spirituel. Cela dit, il est indéniable que les adeptes de ces religions peuvent y trouver un grand épanouissement spirituel et un profond réconfort. Cependant, ce « matérialisme spirituel » peut aussi avoir des conséquences néfastes.

Quant à l'athéisme, de plus en plus répandu aujourd'hui, il n'aborde pas les questions métaphysiques soulevées par notre dimension spirituelle, mais les élude purement et simplement, conservant ainsi une perspective essentiellement matérialiste. Certes, les athées peuvent adopter des comportements spirituellement positifs (souvent sous l'influence inconsciente des religions) ; mais l'athéisme peut aussi avoir des conséquences spirituelles négatives importantes. On peut affirmer sans risque d'erreur que toutes les religions, et l'athéisme aussi, présentent, à des degrés

---

[9] Les musulmans s'adressent effectivement à Mohammed (à la deuxième personne) dans certaines prières quotidiennes, par exemple lorsqu'ils disent « Que la paix soit sur toi, ô Prophète ». Cela sous-entend qu'ils croient qu'il est vivant quelque part (au ciel, vraisemblablement) et qu'il entend leurs innombrables salutations quotidiennes. Cependant, ces paroles ne constituent pas une prière de supplication ; elles ne sont qu'une salutation. J'ignore s'il existe, dans les prières musulmanes, des formules adressées à Mohammed qui constituent des supplications.

[10] Concernant le « monothéisme » de l'islam, je tiens à réaffirmer ici ce que j'ai déjà exposé. Bien qu'il soit établi que la conception d'Allah chez Mahomet soit issue de la doctrine juive, il n'en découle pas que ces concepts correspondent exactement. Cela ressort clairement des paroles attribuées à Allah contre les Juifs dans le Coran et les hadiths (Écriture et tradition orale), paroles qu'il est inconcevable que le Dieu des Juifs ait jamais prononcées (qui plus est, à l'égard d'un non-Juif). On ne peut donc considérer ces deux divinités comme une seule et même entité, car leurs pensées, paroles et actes supposés ne sont pas cohérents. Il ne s'agit pas de différences dans leurs noms divins, mais dans le contenu et les connotations de ces noms, c'est-à-dire dans les différentes croyances religieuses qu'ils renferment. Certes, certaines croyances se recoupent, mais elles ne sont pas toutes partagées ; et les différences sont significatives. Par conséquent, le monothéisme (c'est-à-dire le culte d'un Dieu unique et suprême) des musulmans n'est pas identique à celui des juifs : il s'agit en réalité d'un « *theos* » différent, même si chacun affirme l'unicité de Dieu. Le terme « monothéisme » n'a pas de signification unitaire et exclusive ; il reste assez vague quant au Dieu visé. Je le répète, cette remarque n'a aucune intention d'offenser, elle est simplement juste.

[11] Cependant, je présume que les protestants ont une image mentale de Jésus lorsqu'ils le prient.

[12] Bien que l'on pense immédiatement aux peintures de la chapelle Sixtine de Michel-Ange, où Dieu est représenté comme un vieillard superbe, les statues et les illustrations servent bien sûr la religion concernée, en tant qu'institution, en rappelant à tous les passants ses dieux et ses saints. Elles sont, outre leur fonction spirituelle, l'expression du pouvoir social et politique détenu par l'institution et ses gardiens. Un rôle similaire est joué, pour les religions qui n'ont pas recours aux statues et aux illustrations, par des symboles abstraits comme la croix, le croissant ou l'étoile à six branches, ou encore par des mots et des phrases choisis.

divers et de manières différentes, des aspects objectivement négatifs sur le plan spirituel, même si leur nature précise peut faire débat.

Il convient de préciser que, bien que tous les adeptes d'une même religion prient ostensiblement le même Dieu, leurs conceptions de celui-ci peuvent différer ; on pourrait même affirmer que chaque individu a nécessairement une conception, même imparfaite, légèrement différente. Dans le judaïsme, il est évident que différents commentateurs ont des conceptions de Dieu quelque peu divergentes, et de nombreuses écoles de pensée se sont succédé au fil du temps. Notamment, au sein du Talmud, chez les commentateurs médiévaux, chez les kabbalistes, dans le hassidisme et à l'époque moderne, on observe différents points de vue et parfois des controverses marquées entre les commentateurs. Néanmoins, tous ces points de vue sont considérés comme se référant à un seul et même Dieu, le Dieu du judaïsme.

Ce qu'il faut souligner ici, c'est que, quelle que soit la conception que l'on se fait de la prière, que l'on s'adresse à Dieu, à une autre divinité ou à un saint, prier implique d'attribuer implicitement certains pouvoirs, voire des pouvoirs surnaturels, à la divinité ou au saint invoqué. Dans la prière de demande, on présuppose que le destinataire est capable d'entendre la prière et d'y répondre à sa guise. Autrement, on ne se donnerait pas la peine de prier. Prier ne se résume pas à souhaiter ou à espérer, qui sont des expressions passives ; en priant pour quelque chose, nous tentons d' *influencer positivement* le cours des événements, même indirectement.

3. L'intervention divine dans la nature et la vie humaine

Et bien sûr, cette discussion nous amène directement au cœur du sujet délicat de *la théodicée* (les débats sur la justice de Dieu) : pourquoi Dieu n’aide-t-il pas les justes quand il le devrait (à nos yeux), et pourquoi semble-t-il aider les méchants quand il ne le devrait pas (toujours selon nous) ? Car même si l’on admet le principe général selon lequel Dieu s’abstient d’intervenir dans les affaires de ses créatures (les êtres humains en particulier, mais aussi les animaux, et peut-être même les plantes), il est souvent difficile de comprendre pourquoi il s’abstiendrait dans certains cas particuliers ou situations où (toujours selon nous) cette abstinence n’apporte aucun bénéfice à sa création, mais lui cause au contraire peut-être un grand tort.

Il est absurde de prétendre que Dieu n'a pas éliminé des individus comme Hitler, Staline ou Mao dès le début de leur carrière, sous prétexte qu'il voulait leur laisser le temps de se damner ou de mûrir spirituellement et de choisir le bien plutôt que le mal ! La question qui se pose alors est la suivante : qu'en est-il de leurs millions de *victimes , dont l'immense majorité était innocente et ne méritait pas les souffrances atroces qu'elles ont endurées ? Pourquoi ne leur* a-t-on pas accordé une vie entière pour évoluer spirituellement et faire le bien ? Pourquoi leurs prières et leurs cris, si nombreux et si pressants, sont-ils restés vains ? On pourrait en dire autant d'autres meurtriers, moins notoires, et autres monstres.

Il est clair que la thèse selon laquelle Dieu permet au mal de se développer et d'agir afin de laisser place au libre arbitre humain, bien qu'elle paraisse raisonnable de prime abord, formulée de manière aussi vague, ne résiste pas à un examen plus approfondi. La question est la suivante : quel libre arbitre est le plus protégé, celui des justes ou celui des méchants ? Comment le développement spirituel du monde peut-il être amélioré lorsque des personnes relativement ou absolument mauvaises se voient conférer, même temporairement, un pouvoir de vie et de mort sur des personnes relativement ou absolument bonnes ? Nous n'avons pas de réponses plausibles à des questions aussi radicales.

Certains penseurs affirment qu'après l'acte initial de la création, Dieu s'est abstenu d'intervenir dans les affaires humaines afin de garantir notre libre arbitre et notre responsabilité morale. Or, il existe une contradiction manifeste entre cette affirmation théiste (notamment déiste), qui impliquerait au mieux un karma mécanique (dont l'existence n'est pas démontrée empiriquement), et la croyance largement répandue chez la plupart des monothéistes selon laquelle nous pouvons prier Dieu et attendre de lui qu'il intervienne de la manière détaillée déjà décrite, par justice et miséricorde.

La prière implique nécessairement une intervention divine continue et intentionnelle dans le cours du monde, ou du moins dans la vie des êtres humains. Cette intervention divine est logiquement sous-entendue par les prières de demande, qui anticipent des événements possibles, avant même qu'ils ne se produisent ; et de même par les prières d'action de grâce, voire de louange, qui se fondent sur des événements passés ou présents, après coup.

La grande question est, bien sûr, de savoir comment une telle interférence peut être compatible avec le droit naturel. Or, à ce sujet, l'idée que l'intervention divine se produise, en quelque sorte, *en coulisses* , de manière imperceptible lorsque nous observons empiriquement et formulons conceptuellement (par la méthode scientifique) les lois naturelles apparentes, se réfère aisément à la logique. Cette affirmation se comprend aisément si l'on garde à l'esprit que toutes nos prétendues « lois naturelles » reposent en fin de compte sur la généralisation d'un nombre relativement limité d'observations – jamais sur un recensement exhaustif de toutes les occurrences des phénomènes concernés dans l'univers et à travers le temps.

Il n'est pas théoriquement inconcevable que Dieu s'abstienne d'enfreindre une loi apparente lorsqu'elle est publiquement examinée par les scientifiques, et qu'il la transgresse pourtant en secret. Cela pourrait s'appliquer à n'importe quelle loi naturelle, même à une loi aussi certaine pour la science contemporaine que la loi de conservation de la matière et de l'énergie. Quoi qu'il en soit, si par hasard nous décelions une infraction à la loi, nous la considérerions simplement comme un phénomène parfaitement naturel et préciserions la formulation initiale de la loi, la rendant moins générale et plus conditionnelle. Mais dans ce cas, on pourrait dire que Dieu a délibérément révélé cette irrégularité afin de nous amener à restreindre la portée de la loi présumée [13]. Il n'y a donc aucune objection logique à concevoir que Dieu puisse enfreindre « cachéement » les lois naturelles, peut-être sans jamais être « découvert » (s'il choisit de ne pas l'être).

Cela est d'autant plus vrai lorsqu'on considère les phénomènes médicaux, qui ne sont pas soumis à des règles aussi strictes, mais plutôt à des probabilités, compte tenu des multiples facteurs causaux et des actes de volonté qui les influencent. Ainsi, si une personne souffre d'une maladie très grave et prie Dieu pour la guérir, ou si quelqu'un prie pour elle, et que cette personne guérit subitement et de façon inattendue (comme cela arrive parfois), il n'est pas impossible qu'un miracle se soit produit, c'est-à-dire que Dieu soit intervenu d'une manière ou d'une autre (par exemple, en affaiblissant ou en éliminant secrètement les virus responsables) et ait guéri ce cas apparemment désespéré. Il est impossible de prouver que c'est bien ce qui s'est passé ; mais, d'un autre côté, il n'existe aucun fondement irréfutable pour le scepticisme. La même incertitude s'applique aux prières préventives, demandant à Dieu de nous protéger de dangers éventuels, en général ou en particulier.

Si l'on prie pour le bien ou le mal et que l'événement demandé se produit, on ne peut en conclure que sa prière (et a fortiori toute prière) a été efficace, car cela constituerait un raisonnement

---

[13] Pour autant que nous sachions, le comportement apparemment anarchique et indéterministe des phénomènes ondulatoires subatomiques pourrait être dû non pas à une spontanéité naturelle, comme le suppose la science actuelle, mais à des choix intentionnels et délibérés, à des actes de volonté divine, c'est-à-dire à l'action de Dieu sur les moindres détails du déroulement de la nature. Il nous est tout simplement impossible de faire la différence !

fallacieux de type *« post hoc ergo propter hoc »* (et, pour toute prière, une généralisation abusive). Si l'on prie pour le bien ou le mal et que le contraire se produit, on ne peut en déduire que la prière en général est inutile, car il est concevable que Dieu ait décidé de ne pas exaucer cette demande particulière, mais qu'il choisisse néanmoins d'en satisfaire d'autres.[14]

De plus, nombre de nos prières concernent davantage des questions d'ordre mental et spirituel que matériel et physiologique. Nous pouvons prier pour la santé mentale, la clairvoyance et la sagesse, le courage et la force, le bonheur, la réussite familiale, sociale, économique et politique, et ainsi de suite. Ces prières sont manifestement des demandes d'intervention divine pour notre âme ou notre esprit, et/ou ceux d'autrui. Ces questions ne sont pas directement ni exclusivement liées aux lois de la nature matérielle qui préoccupent les physiciens, les chimistes, les biologistes, les astronomes et les praticiens d'autres sciences relativement exactes.

Il est ici clairement admis que Dieu peut agir à sa guise sur notre situation intérieure et psychologique, tout comme sur notre environnement corporel (y compris le système nerveux) et matériel. Une telle intervention peut prendre de nombreuses formes : elle peut consister à *bloquer un acte de volonté (en agissant sur l'environnement causal interne de la volition), à rendre plus ou moins difficile,* selon les besoins, l'acte de vouloir ou de s'abstenir (en influençant la volition par la conscience d'une considération positive ou négative), ou simplement à faire *réussir ou échouer la volonté d'une personne* en contrôlant l'environnement causal externe (causal ou volitionnel).

L'affirmation ici est que Dieu peut effectivement manipuler de manière invisible notre cerveau, notre corps et notre environnement, et même (par influence plutôt que par déterminisme) les efforts de notre âme, *sans* pour autant nier le principe du libre arbitre (humain ou autre). Il est peu probable que la science puisse *détecter* de telles manipulations, aujourd'hui ou même un jour. Cette affirmation est donc nécessairement spéculative, une question de foi, bien que certainement concevable en théorie et non logiquement impossible.

Ainsi, le recours à la prière implique que Dieu est potentiellement impliqué activement dans nos vies individuelles et collectives, et peut-être également dans celles des autres espèces animales et même des plantes (comme lorsque l'on prie pour le bien-être du bétail ou des récoltes), de manière très détaillée et à de multiples niveaux. Quelle forme prendrait alors cette intervention dans la nature ? Bien sûr, Dieu pourrait intervenir de sa propre initiative, indépendamment de la prière ; mais lorsqu'il y a eu prière, on peut considérer que Dieu a entendu la prière et a décidé d'intervenir (ou non), en fonction de considérations de justice et de miséricorde propres à chaque situation, et de ses desseins plus vastes pour la ou les personnes concernées, voire pour le monde entier.

Ainsi, le postulat central de la prière est que Dieu *entend* toutes les prières et peut librement choisir d'y répondre positivement et consciemment par *des actes de volonté délibérés* . Il est supposé qu'il entretient une relation causale avec le monde par une volonté intentionnelle au quotidien, et non seulement lors de l'acte originel de la création.[15]

---

[14] Ce paradoxe est illustré dans le livre biblique de Jonas (4,1-2). Dieu avait ordonné à Jonas d'appeler Ninive à la repentance sous peine de destruction. Il semble qu'il ait hésité à le faire, craignant que la repentance de Ninive ne le rende ridicule, puisque sa menace de destruction ne se serait pas réalisée. Or, ce raisonnement est erroné, car on ne peut estimer *a posteriori* ce qui avait été initialement décrété (la destruction, en l'occurrence) en se basant uniquement sur ce qui s'est finalement produit (la repentance et l'absence de destruction).

[15] Si l'on affirme que Dieu se situe en dehors de l'univers physique et qu'il est lui aussi soumis à la loi selon laquelle rien ne peut voyager plus vite que la lumière (à moins d'un phénomène proche de l'intrication quantique), alors les prières qui lui sont adressées et ses réponses mettraient des milliards d'années à faire l'aller-retour ! De toute évidence, nous devons supposer que Dieu peut entendre nos prières et y répondre *instantanément* , auquel cas il est probablement omniprésent (comme on le prétend traditionnellement). Ou, plus précisément, à l'image du lien apparent

Certains commentateurs affirment que la prière de demande repose sur l'idée que nous aurions le pouvoir de faire changer d'avis Dieu. C'est une objection absurde, car nous ne forçons pas Dieu à changer d'avis ; il change d'avis de son propre chef, par son libre arbitre. D'autres rétorquent que Dieu ne change jamais d'avis et que, par conséquent, la prière est inutile. Cette affirmation est sans fondement, car rien n'empêche a priori Dieu de rester ouvert à la discussion et d'adapter ses décisions aux circonstances changeantes. Après tout, nous croyons qu'il nous a donné le libre arbitre et qu'il accepte donc une part d'incertitude quant au cours du monde [16].

Sans aucun doute, Dieu n'a pas besoin de nos prières pour savoir ce qui se passe à un moment donné et pour prendre des décisions ; mais lorsque nous le supplions, nous ajoutons sans doute volontairement *un élément supplémentaire* qui peut (ou non) influencer le cours des choses en notre faveur. Cet élément supplémentaire peut simplement être la reconnaissance, par l'acte même de prier, que Dieu est maître de toute chose et que c'est à lui qu'il faut s'adresser en toutes circonstances. En priant pour des résultats positifs et vertueux, nous montrons à Dieu que nous sommes, ou souhaitons être, de son côté, du côté du bien, et nous reconnaissons sa justice et sa miséricorde. Cela suffit peut-être à faire pencher la balance en notre faveur dans la situation présente.

4. La dimension spirituelle de l'existence

Bien qu'il n'y ait aucune raison technique de douter de la possibilité d'une intervention divine, on peut néanmoins se demander pourquoi Dieu interviendrait, sachant que nous sommes de minuscules habitants d'une minuscule planète dans un minuscule système solaire, lui-même parmi des milliards d'autres dans une minuscule galaxie, qui est à son tour parmi des milliards dans l'univers connu, lequel pourrait n'être qu'un parmi des milliards d'univers dans un multivers infini encore inconnu ! Étant donné que nous sommes, individuellement et collectivement, des êtres véritablement infimes, de simples grains de poussière, pourquoi un Dieu qui a créé un monde si vaste s'intéresserait-il à nous ? Nous n'adopterions pas des microbes comme animaux de compagnie ; pourquoi Dieu nous adopterait-il ? Lorsque l'on pensait que le monde était relativement petit, on pouvait aisément imaginer que nous, humains, avions une certaine importance dans l'ordre des choses ; mais aujourd'hui, avec le recul, cela paraît bien moins probable.

Mais on pourrait répondre à cette objection que l'immensité de la création matérielle est relativement insignifiante comparée à la sphère spirituelle de l'existence, moins visible. Dans cette « dimension » ou ce « domaine » parallèle de l'existence, qui est peut-être la « substance » même de Dieu, dont toutes les âmes humaines ne sont que de minuscules « étincelles » de la « lumière » [17], nos vies pourraient bien revêtir une grande importance à ses yeux, l'incitant à intervenir dans

---

entre notre âme et notre corps, le monde spirituel doit être conçu comme contigu au monde physique (bien qu'extérieur à celui-ci), à l'instar des deux faces d'une feuille de papier.

[16] Ceci étant dit, sans aborder la question de la connaissance divine à travers le temps, des événements passés, présents et futurs, qui se situe vraisemblablement à un niveau supérieur, j'ai traité ce sujet ailleurs. J'y expliquais que, de même que nous percevons le présent comme un moment étendu (bien que bref) plutôt que comme un simple instant, de même, pour Dieu, le présent est sans doute un moment si vaste qu'il englobe tous les événements passés, présents et futurs d'un seul coup. Ainsi, Dieu peut concevoir que nous puissions voir nos choix volontaires au-delà du temps sans que cela n'affecte notre liberté.

[17] J'ai mis tous ces termes entre guillemets pour indiquer qu'il ne s'agit que d'analogies approximatives et non d'un sens littéral. Pour parler de spiritualité, nous sommes contraints de faire appel à des notions matérielles de substance ou de lieu ; mais ce ne sont que des images, sans que cela implique une réelle applicabilité de ces notions.

les moindres détails des aspects matériels et mentaux de notre existence pour notre bien spirituel. Ce qu'il faut garder à l'esprit lorsqu'on aborde cette question plus profonde, c'est que le monde n'est clairement pas la simple entité matérielle que la science moderne postule dogmatiquement. Elle reste encore très matérialiste et n'a *même pas commencé* à explorer les mystères de la conscience et de la volonté de manière crédible et détaillée.

Pour commencer, la plupart des philosophes et des scientifiques n'ont pas encore réalisé l'incohérence de leur théorie selon laquelle ce que nous percevons par les sens (notamment la vue et l'ouïe) serait constitué *d'images mentales d'* objets extérieurs plutôt que les objets extérieurs *eux-mêmes (ou des aspects de ceux-ci)* . Si nous ne percevions que des images mentales, il n'y aurait ni pensée ni fondement pour affirmer l'existence d'objets extérieurs, et donc aucun moyen de vérifier la validité de nos perceptions. De toute évidence, la perception est un phénomène bien plus mystérieux qu'il n'y paraît au premier abord, et nous sommes encore très loin de la comprendre théoriquement.

De même, nos théories actuelles de l'univers matériel ne prennent pas en compte, et encore moins n'expliquent de manière suffisamment approfondie et convaincante, les faits étonnants de la conscience et de la volonté. De nombreux efforts sont actuellement déployés pour démontrer empiriquement que la matière vivante évolue mécaniquement à partir de la matière inanimée dans certaines circonstances ; mais même si cela était prouvé, il faudrait encore trouver des formules mathématiques permettant de prédire et d'expliquer cette dérivation, et celles-ci sont encore très lointaines. Il n'existe à ce jour aucune formule mathématique permettant de passer de la matière vivante à la conscience et à la volonté. La conscience et la volonté ne peuvent, à ce jour, être prédites et expliquées scientifiquement à partir des lois connues de la physique ; elles ne sont pas régies par ces lois. La biologie moderne préfère éviter ces sujets, tout comme la physique théorique, car ils restent encore bien trop abstraits pour nous.

En effet, même en ce qui concerne la matière inanimée et la vie physique, bien que la science moderne ait accompli des progrès impressionnants dans *la description* de l'évolution de la matière, puis de la vie, du Big Bang à nos jours sur Terre, elle n'est pas encore parvenue à *expliquer pourquoi* les êtres existants et les lois de la nature qui les régissent sont tels qu'ils sont et non autrement. Je ne fais pas seulement référence aux questions évidentes de l'origine de la substance initiale qui a explosé et des circonstances de cette explosion soudaine, mais aussi à tous les détails de l'évolution matérielle qui a suivi. Comment se fait-il que l'énergie ou la matière originelle *ait été programmée en elle-même* pour évoluer de manière aussi complexe, en formant la lumière, des particules élémentaires de plus en plus complexes, puis des molécules, et finalement la vie, puis la conscience et le libre arbitre ? Pourquoi les forces formatrices impliquées (gravité, électromagnétisme, etc.) étaient-elles telles que nous les connaissons et non autrement ? La science moderne considère ces événements naturels comme des données acquises – mais ils demeurent très mystérieux et le resteront probablement à jamais.

Ceci étant dit, il convient de rappeler que l'athéisme est loin d'être triomphalement établi et que nous avons de bonnes raisons de continuer à nous interroger sur le miracle de l'existence ! Notons toutefois que cela ne signifie pas que le récit de la création tel qu'on le trouve dans la Torah (et autres traités religieux similaires), la chronologie et la séquence des événements qui y sont proposés, pris au pied de la lettre, conservent aujourd'hui la moindre crédibilité. Il est d'ores et déjà certain que les choses se sont déroulées tout autrement. C'est triste, mais vrai [18]. Les

[18] Il serait agréable que la croyance religieuse soit encore aujourd'hui, comme par le passé, une affaire simple ; mais les choses sont devenues bien plus complexes, et le croyant doit désormais surmonter les difficultés intellectuelles que cela implique. L'important est de rester scrupuleusement honnête en toutes circonstances : il n'y a aucune vertu à

fondamentalistes refusent de l'admettre ou s'efforcent de l'ignorer, mais ils ne font que se bercer d'illusions, car les preuves en faveur du point de vue scientifique actuel sont accablantes.

Néanmoins, la croyance en Dieu comme Créateur et Providence n'est pas logiquement affectée par la réfutation scientifique du récit biblique, même si certains athées idéologiques prétendent le contraire. Cette croyance demeure rationnellement soutenable, pour la simple raison que, étant une hypothèse spirituelle, elle peut s'adapter à toutes les conditions matérielles. Elle n'est falsifiable par aucune découverte relative à la matière. À condition de ne pas lier notre croyance en Dieu à une thèse créationniste particulière, mais d'accepter systématiquement le dernier verdict scientifique comme la meilleure explication, nous pouvons toujours rétorquer : « Eh bien, c'est ainsi que Dieu a choisi d'agir ! »

5. L'utilité et la valeur de la prière

Le *but premier* de la prière de demande est d'attirer l'attention de Dieu sur un sujet qui nous tient à cœur. Nous présumons que Dieu est déjà, toujours et partout, conscient de tout ce qui se passe ; pourtant, nous l'invoquons pour qu'il traite d'un sujet particulier qui nous concerne personnellement ou collectivement. Cela signifie que l'acte de prière a un certain poids dans l'évaluation que Dieu fait de la situation présente, de sorte qu'il agit généralement différemment lorsqu'on a prié. Il peut agir avec plus d'urgence ou de patience, ou plus favorablement (avec plus de justice ou de miséricorde), selon le cas. Ainsi, Dieu confère valeur et efficacité à la prière, sans doute parce que celui qui prie acquiert des mérites et établit une relation plus étroite avec lui.

Puisque la prière de demande dépend de l'approbation divine, son efficacité n'est pas toujours garantie ; il s'ensuit que l'efficacité de la prière ne peut être prouvée (ni réfutée) scientifiquement, mais relève de la foi. Pour autant, la prière a toujours un effet psychologique potentiellement bénéfique, nous apportant espoir et courage dans les situations difficiles ou dangereuses. Parfois, croire simplement que Dieu est là, prêt à nous aider et à nous soutenir en cas de besoin, suffit à renforcer notre discernement et notre courage, et à nous donner de l'espoir, améliorant ainsi nos chances de réussite. Quelqu'un comme moi, qui a foi en la prière et y a recours, ne peut comprendre comment ceux qui ne prient pas parviennent à surmonter les difficultés de la vie.

Concernant l'efficacité causale des prières de demande, rien ne peut être prouvé ni réfuté par des moyens empiriques et statistiques. Lorsque nous prions, nous savons d'avance qu'il n'y a aucune

---

feindre des solutions aux problèmes ou à prétendre qu'il n'y a pas de problèmes à résoudre. L'argument général le plus absurde et le plus malhonnête, souvent utilisé par les apologistes (à l'écrit comme à l'oral), consiste à affirmer que, puisque les théories scientifiques sont sujettes à débat, ne produisent que des conclusions probables et sont en constante évolution, elles ne sont pas meilleures, voire moins fiables, que les affirmations fondées sur la foi. Imaginez si un tel critère était appliqué devant un tribunal, et que le juge préférait un préjugé établi, dépourvu de preuves, aux résultats évolutifs d'enquêtes de terrain approfondies et d'un raisonnement rigoureux : inévitablement, un innocent serait condamné ou un coupable acquitté. La science est une discipline inductive, fondée sur des études empiriques précises et des raisonnements logiques rigoureux, tous évalués par les pairs (c'est idéalement vrai, même s'il faut reconnaître que des idéologies non scientifiques à motivation politique sont parfois présentées comme scientifiques). La science sérieuse ne consiste certainement pas en de purs sauts de foi, comme c'est le cas pour les affirmations religieuses. Elle évolue nécessairement au fil du temps, à mesure que la recherche met au jour de nouvelles données factuelles et propose de nouvelles hypothèses pour les expliquer. Il en est ainsi parce que l'homme n'est pas omniscient et ne le sera jamais. Il doit s'efforcer de trouver la vérité la plus proche possible de la réalité à chaque étape de la recherche. À chaque étape, la conception scientifique proposée est, en principe, intellectuellement plus fiable que celles des étapes précédentes (y compris les doctrines préscientifiques). Cette adaptation dynamique aux nouvelles informations et idées constitue la vertu et la valeur même de la science, ce qui distingue ses affirmations des dogmes religieux statiques.

certitude que notre prière sera bien accueillie et exaucée comme nous le souhaitons ; pourtant, nous prions et espérons cela. Il est évident que Dieu a son propre plan et qu'il peut choisir une voie ou une autre. Peut-être répond-il toujours positivement, pour notre bien, mais pas nécessairement de la manière précise que nous avions imaginée et souhaitée.

Néanmoins, ceux d'entre nous qui prient peuvent témoigner subjectivement de l'efficacité miraculeuse de la prière. Il m'est arrivé, dans mon expérience personnelle, de m'efforcer ardemment, encore et encore, de surmonter une faiblesse ou un défaut intérieur, sans parvenir à rassembler le courage ou la volonté nécessaires. Puis, par la prière, je me suis soudainement senti libéré de la peur ou de la mauvaise habitude qui me tourmentait. Je savais pertinemment que ce n'était pas ma propre volonté, le pouvoir indépendant de mes actions, qui avait résolu le problème, car j'avais essayé à maintes reprises, en vain, de me contrôler. Prier ne suffisait pas non plus à me faire changer d'avis, car mes prières n'étaient pas exaucées immédiatement. Lorsque la délivrance est enfin arrivée, il m'est apparu évident que je la devais à la grâce divine. Je pense que la plupart des personnes qui prient ont vécu des expériences similaires.

Tout ce qui précède s'applique également, bien entendu, aux prières formelles et informelles. Dans le judaïsme, les prières formelles sont celles que l'on trouve dans les livres de prières officiels, composés par les rabbins au fil des siècles à partir de la Bible et d'autres textes traditionnels. Ces prières visent à répondre à chaque occasion, situation et besoin, de manière générale ; elles peuvent concerner la communauté dans son ensemble, ainsi que l'individu. Les prières informelles peuvent également être communautaires ou individuelles, mais elles sont composées spontanément, au moment opportun.

On pourrait croire que les prières formelles ont moins de valeur que les prières informelles, car elles sont récitées régulièrement, parfois deux ou trois fois par jour, et peuvent facilement devenir machinales. Or, en réalité, même si l'on récite souvent une grande partie des prières inconsciemment par habitude, il arrive fréquemment qu'un mot, une phrase, un paragraphe ou un passage se distingue par une force particulière. De plus, les prières formelles couvrent un large éventail de besoins, de sorte que presque aucun besoin normal ni aucune obligation casher n'est oublié. Par conséquent, les prières informelles sont rarement nécessaires (ce qui ne signifie pas qu'elles soient sans valeur).

Bien sûr, une prière spontanée, qu'il s'agisse d'un appel à l'aide ou d'une expression de gratitude, est souvent plus fervente et sincère qu'une prière rituelle. Mais parfois, c'est l'inverse qui se produit : réciter des prières rituelles en compagnie d'autres personnes peut parfois renforcer considérablement le sentiment de communion avec Dieu et susciter de fortes émotions. C'est sans doute pourquoi les Juifs préfèrent prier en groupes de dix personnes ou plus.

Bien que le but principal de la prière soit de communiquer avec Dieu – par toutes sortes de supplications (y compris la confession et les demandes de pardon), ou par des louanges et des actions de grâce (reconnaissant les grandes qualités de Dieu et ses actes créateurs et bienfaisants) – la prière a de nombreux *effets secondaires précieux* .

Il convient notamment de s'attarder sur les bienfaits de la prière formelle. Premièrement, le contenu de nos prières rituelles constitue *un enseignement quotidien et un rappel* des valeurs et des valeurs du judaïsme, des vertus et des vices – nous indiquant ce qui est bon ou mauvais, ce qu'il faut faire ou éviter – ainsi que de l'histoire et des espoirs du judaïsme. Deuxièmement, la simple récitation des prières constitue une affirmation de foi en Dieu et en leurs enseignements. Troisièmement, l'obligation de réciter certaines prières quotidiennement, hebdomadairement ou selon les saisons, à des heures précises, représente une *discipline bénéfique* , structurant nos journées et nous ancrant

dans notre religion. Quatrièmement, il s'agit également d'une forme *de méditation* , car elle exige de nous une attention portée aux mots prononcés et une concentration sur leur signification.[19]

Bien que ce type de prière puisse devenir plus ou moins mécanique, elle n'est jamais véritablement dépourvue d'intention (hébreu : *kavanah*). Elle s'apparente plutôt à la méditation silencieuse : notre attention *oscille* entre distraction et réflexion, nos pensées s'égarant parfois avant de revenir au sens des mots prononcés. Nous pouvons nous concentrer sur certains aspects de notre prière, puis être distraits par des souvenirs, des problèmes ou des projets sans rapport (ou par des événements extérieurs) pendant un certain temps. Notre niveau de conscience de la prière varie, oscillant entre une forte et une faible intensité, selon notre énergie du moment.

Chanter à voix haute avec les autres fidèles à la synagogue, et en fait participer activement aux nombreux rituels, est un bon moyen d'oublier momentanément ses problèmes ou ses désirs et de se concentrer plus pleinement sur la prière.

Parfois, il peut sembler que nos prières ne soient que des vœux pieux. Pourtant, il serait injuste de les qualifier ainsi si nous les récitons quotidiennement, hebdomadairement ou aussi régulièrement que nous le souhaitons, car nous en connaissons déjà le sens et y adhérons pleinement. Même si nous sommes moins attentifs à nos paroles que nous ne le devrions idéalement, nous nous en souvenons plus ou moins et nous y adhérons par habitude. Il s'agit peut-être d'une forme atténuée de *kavanah* , mais c'en est bien *une* . C'est comme lorsque nous disons « Amen » à la prière prononcée par le chantre à la synagogue, même si nous n'avons pas entendu ses paroles : nous sommes convaincus d'adhérer à ce qu'il a dit.

Ainsi, nous tirons toujours un certain bénéfice des prières récitées, même si ce bénéfice n'est pas aussi important que celui que nous aurions pu obtenir en y mettant toute notre attention. Il est néanmoins indispensable de s'efforcer de prier avec une concentration maximale afin d'en retirer tous les bienfaits. Mais il faut bien l'avouer, il nous arrive parfois d'être tout simplement trop fatigués pour y parvenir ; nous ne sommes que des êtres humains.

Quoi qu'il en soit, toute prière est significative et précieuse en tant qu'acte d'adoration, comme une affirmation de notre foi en Dieu et en sa providence, et comme le choix inspiré de lui vouer notre dévotion. Même lorsque nous prions sans concentration – superficiellement, rapidement, en pensant à une multitude d'autres choses, ou par manque de temps – notre prière représente toujours un sacrifice important de notre temps, c'est-à-dire le don d'une partie de notre vie que nous aurions pu utiliser autrement. La prière constitue donc, à tout le moins, un certain sacrifice de soi. Parfois, c'est tout ce que nous désirons : simplement nous connecter à Dieu.

Un autre bienfait important de la prière est qu'elle nous rend *plus conscients de la présence de Dieu* dans notre vie quotidienne, renforçant ainsi notre spiritualité et notre proximité spirituelle avec Lui. Plus nous prions, que ce soit par des supplications et des bénédictions formelles ou informelles, plus nous prenons conscience de la présence de Dieu dans le monde et plus nous nous rapprochons de Lui. C'est pourquoi certains grands maîtres recommandent d'entretenir un « dialogue » fréquent, voire constant, avec Dieu, en saisissant chaque occasion pour Lui demander son aide et son soutien, en Lui demandant pardon pour ses erreurs ou ses fautes, en Le remerciant pour Ses bienfaits, etc. – comme si l'on conversait avec une personne réelle. Certes, Dieu ne répond généralement pas aussi verbalement (à moins d'être prophète, ce qui est extrêmement improbable

---

[19] La prière juive se récite généralement en hébreu. Pour ceux qui ne le connaissent pas ou ne le maîtrisent pas, il existe des livres de prières traduits dans d'autres langues. Dieu est censé comprendre toutes les langues, ce qui ne pose pas de problème majeur à cet égard. Néanmoins, l'hébreu est privilégié car c'est la langue dans laquelle les prières ont été composées et sont récitées à la synagogue, et sa sonorité est agréable. C'est pourquoi de nombreuses personnes qui ne comprennent pas l'hébreu préfèrent prier dans cette langue si elles sont capables de la lire.

de nos jours) ; mais on peut, avec foi, observer des résultats concrets qui peuvent être considérés comme Ses réponses.

Et bien sûr, la conscience de Dieu, c'est-à-dire la conscience constante, par la foi, que Dieu existe et agit dans le monde où nous vivons, nous incite à faire le bien et à nous abstenir du mal, en pensée, en parole et en action. En présence de Dieu, nous nous comportons au mieux et notre humeur est plus optimiste et joyeuse. Inversement, si nous péchons, nous pouvons (s'il nous reste une conscience) ressentir la profonde perte et l'éloignement de Dieu qui découlent du péché. Ces expériences constituent d'autres conséquences pratiques précieuses de la prière régulière.

Un autre bienfait merveilleux de la prière tient à la *sincérité* qu'elle exige. Puisque nous croyons que Dieu nous connaît parfaitement, y compris nos émotions et pensées les plus intimes, ainsi que nos actes les plus secrets, nous ne pouvons, lorsque nous nous adressons à Lui, feindre d'être ce que nous ne sommes pas [20]. Cela est particulièrement vrai pour la prière personnelle spontanée, mais aussi, dans une large mesure, pour les prières rituelles, à condition de les réciter en pleine conscience de leur signification. Puisque Dieu connaît précisément ce qui se trouve dans nos cœurs et tous les détails de notre conduite quotidienne, mieux encore que nous, nous ne pouvons être hypocrites et devons être scrupuleusement honnêtes envers Lui. Nous ne pouvons Le tromper, même lorsque nous sommes capables de nous tromper nous-mêmes ou de tromper les autres ; nous devons dire la vérité. Ainsi, même indirectement, la prière tend à accroître notre cohérence intérieure et notre connaissance de nous-mêmes, ce qui, à son tour, améliore notre sérénité d'esprit.

Il convient toutefois de souligner, concernant l'introspection, qu'il existe une certaine contradiction entre la prière verbale et la méditation silencieuse. Leur psychologie diffère. Dans la première, notamment dans la prière de pénitence, l'esprit peut être agité par un examen de conscience et des reproches excessifs, parfois de manière frénétique ; tandis que dans la seconde, fondée sur le silence intérieur, l'esprit est plutôt invité à s'apaiser et à atteindre naturellement la clarté et la paix.

L'excès de paroles, qu'elles soient intérieures ou extérieures, peut parfois nous éloigner de la véritable connaissance de soi, lorsqu'il tente de nous imposer une compréhension mentale extérieure, en quelque sorte, au moyen de clichés et d'étiquettes. Par ailleurs, il faut reconnaître que la méditation silencieuse, dont l'effet habituel est de rendre l'esprit plus transparent à l'introspection et plus honnête, peut parfois l'émousser ou nous aveugler sur nos défauts par orgueil (bien que, même dans ce cas, la pratique régulière de la méditation finisse par corriger ces faiblesses).

En réalité, la pratique régulière de la méditation silencieuse enrichit considérablement la prière, car elle apaise et clarifie l'esprit, renforce notre résistance aux distractions internes et externes, et accroît notre attention et notre concentration. Ainsi, nous pouvons diriger plus consciemment et avec plus de force nos pensées et nos paroles vers Dieu. Au lieu de simplement réciter des prières, nous les orientons mentalement vers le ciel. La méditation silencieuse se pratique assis, le dos droit et immobile (mais détendu), pendant au moins une demi-heure, au moins une fois par jour, en laissant l'esprit s'apaiser doucement et naturellement. Si elle est pratiquée peu avant la prière, son effet est tangible. Mais même pratiquée régulièrement à d'autres moments de la journée ou de la nuit, elle fait une différence remarquable.

---

[20] Il convient de préciser qu'il est vain de recourir à l'alcool, au cannabis ou à d'autres drogues pour prier. Au contraire, la consommation de ces substances rend toute prière hypocrite, puisque ce n'est plus la personne réellement présente qui prie, mais une version artificielle et déformée de soi-même.

8. NOTES DIVERSES SUR LA LOGIQUE

1. Pensée logique

Il est important de comprendre que la logique est avant tout une pratique cognitive humaine, fondée sur une réflexion conceptuelle ad hoc, une intuition et une compréhension profondes. La logique n'est pas un processus mécanique, contrairement à ce que l'on pourrait croire aujourd'hui en raison de l'utilisation généralisée d'une logique symbolique simpliste dans l'éducation et dans les applications de programmation informatique et robotique (intelligence artificielle). La logique implique la conscience et la volonté humaines. La conscience des faits apparents, vécus ou remémorés, et du contexte théorique, notamment la théorie logique, influence la volonté d'effectuer des inférences logiques.

La conscience et la volonté sont des facultés de l'âme. Les machines, aussi sophistiquées soient-elles, n'ont pas (et j'ose affirmer qu'elles n'auront jamais) d'âme, de conscience, de libre arbitre ni de valeurs. Elles fonctionnent selon un cadre déterministe, mues soit par des programmes conçus par l'homme, soit par le hasard. De plus, la logique n'est pas essentiellement verbale, contrairement à ce que semblent croire les partisans de la logique symbolique. L'intuition logique se manifeste à un niveau préverbal, avant même d'être formulée. Les mots et les symboles interviennent ensuite, améliorant l'efficacité, la portée et la précision de la pensée logique.

La logique, en tant que science, est un produit postérieur de la pensée logique, et non sa source. Elle consiste en des réflexions précieuses sur les questions logiques, formulées en termes généraux (formels), visant à faciliter et à résoudre par avance les problèmes susceptibles de survenir au cours de processus de pensée particuliers. Cependant, elle ne saurait se substituer à l'art de la logique dans la pratique, lequel repose sur l'acuité et l'habileté du praticien. C'est pourquoi aucune théorie ne peut remplacer la pratique. Des théoriciens autoproclamés de la logique, malgré leurs connaissances théoriques, peuvent se révéler incompétents ; tandis que des praticiens aguerris de la logique, peu enclins à la théorie, peuvent être extrêmement compétents.

La plupart des gens, hommes et femmes, du plus jeune âge au plus âgé, sont capables, la plupart du temps, de raisonner logiquement de manière instinctive, sans avoir étudié la logique formelle, tout comme ils peuvent effectuer des calculs arithmétiques sans connaître l'algèbre ni la théorie mathématique. Le raisonnement de la plupart des gens est correct, mais pas toujours. L'étude de la logique formelle améliore considérablement les capacités de raisonnement et réduit les risques d'erreur. Certaines inférences logiques, très complexes, exigent un effort particulier ; dans ce cas, une solide formation théorique peut s'avérer très utile. Apprendre la logique formelle permet de raisonner de manière plus consciente et plus précise.

Quand on dit que l'Homme (c'est-à-dire tout homme et toute femme) possède la faculté de raisonner, on entend par là qu'il a la capacité de raisonner, c'est-à-dire de se livrer à une pensée logique. Ce n'est pas une entité mentale séparée en l'homme, appelée Raison, qui raisonne, c'est l'homme lui-même, son âme, qui le fait ; il est le sujet connaissant de toute intuition logique et de toute activité intellectuelle. Aristote, le fondateur de la logique formelle, a qualifié l'homme d'animal rationnel ; il s'agissait d'un compliment. Certes, l'homme, plus que toute autre espèce animale, possède ce grand pouvoir naturel, la capacité de penser logiquement – mais il lui appartient de l'utiliser et de le faire correctement. Cela exige une étude et une pratique assidues.

La logique, bien sûr, englobe à la fois la logique inductive et la logique déductive. Elle est une pensée abstraite qui s'applique à la totalité de notre expérience : nos sensations corporelles brutes, nos perceptions sensorielles, nos souvenirs, notre imagination, nos émotions et nos sentiments, notre intuition de nous-mêmes, nos cognitions conceptuelles, nos volontés et les influences qui les affectent, ainsi que nos valeurs. Elle influence notre vie physique, notre vie mentale, notre psychologie, nos émotions, notre cadre intellectuel, notre vie sociale et notre vie spirituelle.

La raison n'est pas l'ennemie des passions, mais elle est souvent utile pour en contenir les excès. Elle doit nous guider avec intelligence, sans nous dominer. N'oublions jamais que nous sommes des êtres humains – non pas des machines, mais des êtres vivants et conscients, dotés de libre arbitre, mus par des valeurs et des anti-valeurs. Néanmoins, les émotions déforment souvent notre pensée, ne serait-ce qu'en la ralentissant ou en la bloquant. Pour penser clairement, il faut souvent d'abord laisser son esprit s'apaiser et se vider. La méditation est un excellent outil à cet effet.

La logique a pour but de nous aider à organiser nos expériences et nos abstractions, et à distinguer le vrai du faux. Toute connaissance potentielle, qu'elle soit intuitive, perceptive ou conceptuelle, quel que soit son mode de traitement, est soumise par la logique à de nombreux tests techniques avant que nous en soyons convaincus et que nous la considérions comme vraie. La logique nous indique également (de manière générale dans la pensée courante, et plus précisément dans la pensée scientifique) dans quelle mesure nous pouvons adhérer à une telle croyance dans chaque situation et à chaque instant. L'évaluation critique du vrai ou du faux est toujours contextuelle – elle dépend de l'ensemble de l'expérience, de l'intuition abstraite et du raisonnement – et elle évolue constamment dans le temps, idéalement vers une information toujours plus fiable.

La perspicacité et les capacités logiques dépendent à la fois de l'intelligence et des connaissances préalables. L'intelligence d'une personne détermine l'étendue, la profondeur et la portée de sa réflexion et de sa proactivité dans la quête du savoir. Une personne bornée ou mal informée percevra inévitablement les implications logiques d'une situation avec moins de précision qu'une personne plus ouverte d'esprit et mieux informée. Une personne stupide ou ignorante a peu de chances d'être convaincue par des arguments rationnels ; son champ intellectuel est restreint, car elle fonctionne dans des limites rigides. Une personne ouverte d'esprit dispose d'un espace mental plus vaste et peut s'adapter plus facilement aux nouvelles informations cognitives.

2. Les trois premières lois de la pensée

Les trois lois de la pensée d'Aristote sont bien connues, mais malheureusement pas toujours bien comprises. On les considère généralement de la manière la plus simpliste qui soit, comme des lois logiques applicables à la déduction ; or, elles constituent des lois logiques beaucoup plus vastes et profondes applicables à l'induction.

La **loi d'identité** est souvent énoncée comme suit : A est A (où A est un symbole représentant une chose quelconque). Ceci implique, puisque le terme « non-A » (la négation de A) est un cas particulier du terme « A », que non-A est non-A. Ces propositions signifient que ce qui est A est A, et non non-A ; et ce qui n'est pas A est non-A, et non A. Autrement dit, la loi d'identité conduit naturellement à la **loi de… La non-contradiction** stipule que rien n'est *à la fois* A et non-A. De plus, il n'existe que deux possibilités logiques pour toute chose : soit A, soit non-A. C'est la **loi de Le principe du tiers exclu** stipule que rien n'est *ni* A ni non-A. Ce principe nous indique que la négation de A (c'est-à-dire non-A) vise à exclure tout ce qui n'est pas A. Postuler autre chose que A et non-A revient à affirmer que non-A n'est pas exhaustif, ce qui est contradictoire.

L'application de ces trois lois exige discernement et intelligence ; elles ne sauraient être utilisées de manière mécanique. Ces lois s'appliquent à une chose donnée, à un lieu et un moment donnés, sous un certain angle et dans une certaine condition. Elles n'excluent pas la possibilité qu'une même chose soit à la fois A et non-A, ou à la fois non-A et non-non-A, selon ses différentes parties ou aspects, ou selon les circonstances ; ni que ce qui est A ici et maintenant devienne *non* -A, ou que ce qui est non-A ici et maintenant devienne A ; ni que, parmi les différents exemples d'une même chose, certains soient A et d'autres non-A ; et ainsi de suite. De plus, le point de vue de l'observateur doit être pris en compte ; un même objet peut paraître différent selon l'angle de vue. Enfin, il convient de rappeler qu'une même chose, ou une même catégorie de choses, peut porter des noms différents selon le contexte.

Ces trois lois de la pensée s'appliquent aux choses existantes et réelles. Elles ne prédisent pas si une chose donnée est A ou non-A ; elles n'excluent pas la possibilité que nous ne sachions pas, actuellement ou peut-être jamais, *si* cette chose est A ou non-A ; l'ignorance demeure toujours possible. Mais on ne peut logiquement affirmer que nous ne pouvons jamais savoir si quoi que ce soit est effectivement A ou non-A, c'est-à-dire que nous sommes *totalement et nécessairement* ignorants, car une telle affirmation est en elle-même une prétention à la connaissance et, par conséquent, contradictoire. Ces lois n'excluent pas que des choses inexistantes ou irréelles puissent *apparaître* à quelqu'un comme étant à la fois A et non-A, ou ni A ni non-A. En effet, si, au cours de notre réflexion, nous rencontrons quelque chose qui semble être à la fois A et non-A, ou ni A ni non-A, nous savons avec certitude, de par cet événement même, que cette chose (telle qu'elle apparaît à ce moment-là) est inexistante et irréelle.

Il convient de noter que « A » est souvent, voire généralement, initialement indéfini, puis se précise et se définit progressivement. Ainsi, lorsqu'on cherche à appliquer les lois de la pensée, il ne faut pas se référer à un modèle rigide où un élément étiqueté « A » serait prédéfini, avec une définition claire, certaine et permanente. Une grande partie de notre activité de connaissance consiste à apprendre, au fil du temps, ce que signifie précisément « A ». Dans certains cas, bien sûr, l'étiquette « A » est appliquée de manière définitive à quelque chose et reste attachée à cette dénotation. Mais dans la plupart des cas, sinon tous, l'étiquette « A » est utilisée de manière plus connotative, comme un repère pour se concentrer sur quelque chose que nous n'avons pas encore clairement discerné de son contexte et que nous ne pouvons donc pas encore définir. Dans de telles situations, les trois lois sont clairement des outils inductifs, puisqu'elles nous aident à délimiter logiquement ces termes vagues et à nous assurer qu'ils ne tombent jamais dans l'absurde, c'est-à-dire dans la contradiction ou dans l'inexhaustivité.

De plus, il est impossible d'affirmer logiquement, même hypothétiquement, que ces trois lois puissent être enfreintes dans le cas de choses que nous ignorons encore, ou que nous ignorerons à jamais ; par exemple, des choses trop petites ou trop éloignées, ou des choses transcendantes. Nous ne pouvons formuler aucune supposition sur ce qui est hors de notre portée, car cela constituerait une prétention à la connaissance et serait donc contradictoire. Dans de telles situations, nous devons supposer que ce que nous n'avons pas encore observé ou que nous ne pouvons pas observer obéit aux règles des choses que nous pouvons et avons déjà observées. Car dans ce dernier cas, nous n'inventons rien de nouveau, alors que dans le premier, nous le ferions. Ce raisonnement est en fait le fondement de l'induction. Ainsi, nous pouvons affirmer avec confiance et insister fermement sur le caractère universel des trois lois de la pensée.

La découverte d'un nouveau paradoxe (double) est considérée comme un véritable exploit par les logiciens modernes. Il ne s'agit pas simplement d'un souci légitime de cohérence du savoir, mais

d'une expression de l'esprit du temps. Le but sous-jacent est le désir pervers d'invalider le savoir humain, de démontrer son inévitable futilité et son absurdité [311].

La régression à l'infini et **la circularité** (pétition de *principe*) sont des techniques de critique fréquemment utilisées en logique et en philosophie. Cela signifie qu'elles sont fondamentales. Dès lors, pourquoi ne sont-elles pas considérées comme des « lois de la pensée » ? Probablement tout simplement parce qu'elles ne sont pas toujours concluantes, bien qu'elles aient un certain impact. L'infini n'est pas impossible en soi ; on peut, par exemple, affirmer que l'univers est éternel sans être incohérent. De même, un raisonnement circulaire n'est pas en soi logiquement faux : toute proposition s'implique elle-même ; le problème de la circularité est qu'elle est insuffisante pour une démonstration, c'est-à-dire qu'il faut davantage pour nous convaincre. Ainsi, les critiques de la régression à l'infini ou de la circularité n'ont pas la même force de conclusion que, par exemple, les violations du principe de non-contradiction ou du principe du tiers exclu. Elles nous incitent à rechercher d'autres raisons, mais n'impliquent pas que ce que nous avons avancé soit logiquement inacceptable.

3. Deux lois supplémentaires de la pensée

Les trois premières lois de la pensée, formulées par Aristote, sont les suivantes : admettre ***les faits tels qu'ils sont*** (loi d'identité), ***de manière cohérente*** (loi de non-contradiction) ***et sans omettre d'informations pertinentes, ni pour ni contre.*** (le principe du tiers exclu). Pour compléter ces axiomes de la logique et les rendre pleinement applicables, il nous faut en ajouter deux autres : le **quatrième** , que j'ai appelé **principe d'induction** , et le **cinquième** , que j'appelle **principe de déduction** .

Ces cinq lois ne sont pas nouvelles, étant utilisées en pratique par l'humanité depuis la nuit des temps ; seule leur appellation, dans le but de les mettre en lumière et de les analyser, constitue une nouveauté. Elles sont qualifiées de « lois de la pensée » car elles sont évidentes, nécessaires et implicites à toute pensée rationnelle.

Le principe de déduction est une loi de la logique selon laquelle on ne peut prétendre à une conclusion déductive qu'une information déjà *donnée* , explicitement ou implicitement, verbalement ou tacitement, dans les prémisses. Les prémisses doivent évidemment justifier pleinement la conclusion pour qu'elle soit qualifiée de déduite. Cette règle fondamentale s'applique à tous les raisonnements déductifs (par opposition aux raisonnements inductifs), ce qui nous permet d'éviter les sophismes. On peut la considérer comme un aspect du principe d'identité, puisqu'elle nous enjoint de reconnaître l'information dont nous disposons telle quelle, sans y ajouter d'artifices.

On peut également la considérer comme la cinquième loi de la pensée , afin de souligner le contraste avec le principe d'induction, qui est la quatrième loi de la pensée. Le principe d'induction peut, dans sa forme la plus générale, s'énoncer ainsi : ce qui, dans un contexte d'information donné, paraît vrai, peut être considéré comme effectivement vrai, à moins que de nouvelles informations ne viennent remettre en question cette apparence initiale. Dans ce dernier cas, le changement de contexte peut engendrer une nouvelle apparence de vérité ; ou bien il peut engendrer une certaine incertitude jusqu'à ce que des données supplémentaires soient disponibles.

Il ne faut jamais confondre déduction et induction. Bien que la déduction soit, au sens large, un outil de l'induction, elle est beaucoup plus restrictive. La déduction se réfère spécifiquement aux

[311] Voir *Ruminations,* chapitre 5.7-9 ; *Réflexions logiques et spirituelles,* chapitre 1.8-9.

inférences ayant une probabilité de 100 %, tandis que l'induction, au sens strict, se réfère aux inférences ayant une probabilité inférieure à 100 %.

Le raisonnement inductif n'est pas soumis au même degré de restriction que la déduction. L'induction consiste précisément à extrapoler à partir d'informations données et à prédire des choses qui n'en découlent pas déductivement. Dans le raisonnement inductif, la conclusion peut effectivement contenir plus d'informations que les prémisses ne le suggèrent ; par exemple, lorsqu'on généralise de certains cas à tous les cas, la conclusion est inductivement valide *tant* qu'aucun cas ne la contredit. En revanche, dans le raisonnement déductif, la conclusion doit être formellement impliquée par la ou les prémisses données, et aucune extrapolation à partir des données fournies n'est logiquement permise. En induction, la conclusion est provisoire et peut être modifiée si des informations supplémentaires sont découvertes, *même si* ces nouvelles données ne contredisent pas la ou les prémisses initiales [312]. En déduction, en revanche, la conclusion est certaine et immuable tant qu'aucune nouvelle donnée ne contredit la ou les prémisses initiales.

Concernant la terminologie, alors qu'en induction la conclusion peut contenir des termes, dénotations ou connotations absents des prémisses, en déduction, les termes, dénotations et connotations de la conclusion doivent être identiques à ceux des prémisses. Si un terme employé dans la conclusion d'un raisonnement déductif (comme un syllogisme ou un a fortiori) diffère, *même légèrement,* par son sens ou sa portée, de celui qu'il a dans une prémisse, la conclusion est invalide du point de vue déductif. Aucune équivoque ni ambiguïté n'est tolérée. Aucune extrapolation ni fantaisie n'est permise. Si la terminologie n'est pas parfaitement identique tout au long du raisonnement, celui-ci peut conserver une certaine valeur inductive, mais aucune valeur déductive.

Tout raisonnement déductif dont la conclusion peut être formellement validée est nécessairement conforme au principe de déduction. En réalité, il n'est pas nécessaire de se référer à ce principe pour valider la conclusion : celle-ci est validée par des moyens formels, et le principe de déduction n'est qu'une observation a posteriori, un énoncé d'un fait commun à tous les raisonnements valides. Bien qu'utile comme abstraction philosophique et comme outil pédagogique, il n'est pas indispensable à la validation.

Néanmoins, si une conclusion s'avérait non conforme au principe de déduction, elle pourrait bien sûr être immédiatement déclarée invalide. Car le principe de déduction est raisonnable en soi : il est évident que nous ne pouvons produire de nouvelles informations par des moyens purement rationnels ; nous devons nécessairement les obtenir d'ailleurs, soit par déduction à partir de prémisses déjà établies, soit par induction à partir de données empiriques, soit encore par des moyens plus mystiques comme la révélation, la prophétie ou l'intuition méditative. Cette mise en garde est si évidente qu'il n'est pas vraiment nécessaire de l'énoncer comme une maxime, bien que cela ne présente aucun inconvénient.

Le principe de déduction stipule que la conclusion présumée de tout raisonnement déductif doit découler nécessairement (c'est-à-dire être logiquement impliquée par) la ou les prémisses données, et ne peut donc contenir d'affirmations non étayées par ces prémisses. Si une conclusion présumée contient des informations *supplémentaires* et *semble néanmoins vraie* , ces informations doivent être prouvées ou corroborées par une ou plusieurs *autres* sources déductives ou inductives. Une

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

inférence conforme à ce principe est véritablement déductive. Une inférence non conforme à ce principe peut être valide par induction, mais n'est certainement pas valide par déduction.

En réalité, le principe de déduction est une redondance. Que la conclusion ne puisse aller au-delà de ce qui est donné dans les prémisses est une évidence pour tout raisonnement déductif, sans qu'il soit nécessaire de l'énoncer comme un principe particulier ; c'est la définition même de la déduction, par opposition à l'induction ou au raisonnement fallacieux, et donc le sous-texte de tout acte déductif. De toute évidence, le principe de déduction n'est pas une limitation artificielle, arbitraire ou conventionnelle, mais une limitation naturelle et rationnelle.

4. Sur le concept de différence

Les concepts de similitude et de différence sont si fondamentaux à notre mode de connaissance qu'ils ne peuvent être définis par d'autres concepts. C'est par la perception de la similitude ou de la différence entre les choses que nous pouvons les distinguer, les définir, les classer et ainsi former des concepts. Cette perception peut être concrète ou abstraite, et elle va de soi. En observant deux objets concrets, qu'ils soient matériels, mentaux ou spirituels, il suffit qu'ils nous paraissent semblables ou différents pour les classer (sous un certain aspect) comme semblables ou différents. De même, les abstractions peuvent être perçues comme semblables ou différentes (sous un certain aspect).

On peut définir les notions d'identité et de différence de manière relative, comme la négation l'une de l'autre. Le terme « identité » s'applique à des choses extrêmement *identiques* (qui sont, en définitive, « une seule et même chose ») ou à des choses simplement *similaires* (qui sont identiques à certains égards, mais pas à d'autres). Le terme « différent » s'applique à toutes les choses *dissemblables* (deux choses ne sont jamais si radicalement différentes qu'elles n'aient rien en commun, ne serait-ce que le fait de coexister dans le même monde ou le fait que nous les pensions toutes deux) ; mais on peut considérer *les opposés diamétralement opposés* (au sens strict de contradictoires, c'est-à-dire une chose et son absence) comme le cas extrême de la différence.

Deux choses peuvent être (et sont très probablement) identiques à certains égards et différentes à d'autres. Qu'entendons-nous par « aspects » ? Par exemple, deux choses peuvent avoir la même couleur (bleue, par exemple) mais une forme différente (l'une ronde et l'autre carrée). Dans ce cas, elles sont identiques « en ce qui concerne » la couleur, mais différentes « en ce qui concerne » la forme. Ainsi, le terme « aspect » désigne ici un aspect des choses concernées sur lequel nous choisissons de concentrer notre attention. Certaines choses sont identiques en tout point, sauf dans l'espace et/ou le temps. Par conséquent, si une chose change de place sans que rien ne change à l'intérieur ou autour d'elle (si cela est possible), elle ne diffère que par rapport au temps et à l'espace. Si elle n'a pas bougé (si cela est possible), elle diffère automatiquement dans le temps à mesure que celui-ci passe. Mais une seule chose ne peut pas différer dans l'espace (si ce n'est en occupant un certain volume d'espace) sans que le temps ne s'écoule.

Les opposés diamétralement opposés (c'est-à-dire, au sens strict, la présence et l'absence d'une chose donnée) sont nécessairement différents, mais tous les différents ne sont pas opposés. « Différent » est un concept plus large et donc moins restrictif que « opposé ». Les différents peuvent être compatibles ou incompatibles (c'est-à-dire capables ou non de coexister dans un cadre donné ou dans le monde dans son ensemble) ; et ils peuvent être inexhaustifs ou exhaustifs (c'est-à-dire capables d'être à la fois absents ou présents, dans un cadre donné ou dans le monde dans son ensemble). Les opposés (au sens restreint de contradictoires, rappelons-le) sont nécessairement à la fois incompatibles (principe de non-contradiction) et exhaustifs (principe du tiers exclu).

Considérons maintenant une prédication, disons « A est B » (où B est un terme autre que A). Cela nous indique que le sujet individuel A (ou « ce A ») possède le prédicat B, c'est-à-dire qu'il est une chose qui possède (ou fait) B. Cela ne signifie pas que l'être de A est identique à l'être de B, mais seulement que ces termes sont compatibles et que, dans le cas de (ce A) possédant l'être de B, cela fait partie de son identité globale (du moins au moment considéré). Ainsi, nous ne pouvons pas raisonner syllogistiquement et dire : « Puisque A est B et que B n'est pas A, il s'ensuit que A n'est pas A ! » De toute évidence, ce serait commettre le sophisme des quatre termes, puisque le terme moyen de la prémisse mineure (« A est B ») est en réalité « possède l'être de B », tandis que celui de la prémisse majeure (« B n'est pas A ») est « l'être de B » lui-même.

Il est donc important, pour éviter les antinomies, de distinguer entre un adjectif ou un verbe prédiqué (par exemple, notre planète est ronde ou en rotation) et la qualité ou l'action qu'il qualifie (la rondeur ou la rotation). Dire « A est B » n'est pas la même chose que dire « A est la B-ité » ou même « la A-ité est la B-ité ». Il ne s'agit pas d'une simple question de terminologie. Les termes A et B désignent des choses différentes, pourtant il n'y a aucune contradiction à prédiquer B de A. Ontologiquement, cela signifie que l'identité d'une chose (A) peut très bien, et inclut généralement, de nombreuses autres choses (B, C, D, etc.). Les identités sont, à quelques exceptions près, des composés complexes ; elles ne sont pas simples et uniformes (« monades »).

Il ne faut pas confondre la notion de différence avec celle de contradiction. Ce qui est différent n'est pas nécessairement opposé.

La caractéristique déterminante (disons B) d'un élément (A) est à la fois nécessaire (présente systématiquement dans cet élément) et exclusive (jamais présente ailleurs ; c'est ce qui le rend *distinctif*). Cependant, cela ne signifie pas que chaque élément (A) ne possède qu'un seul attribut nécessaire et exclusif ; il peut en posséder deux ou plus (B, C, D, etc.) ; tous ces attributs sont également essentiels à l'identité de A. De plus, cet élément (A) peut, comme tout autre, posséder de nombreux attributs non essentiels (temporaires/conditionnels et non exclusifs).

Des choses différentes peuvent partager, à des degrés divers, des facteurs d'identité, tout en étant distinctes par d'autres aspects ; par exemple, le Soleil et la Lune sont tous deux ronds (mais pas la rondeur), bien que leurs tailles diffèrent ; et d'autre part, le Soleil est chaud (et non la chaleur), tandis que la Lune est froide (et non le froid). Les facteurs d'identité peuvent être positifs – ou négatifs ; par exemple, ni le Soleil ni la Lune ne sont vivants et tous deux sont dépourvus de conscience. Ces choses sont évidentes, mais il est bon de le rappeler.

La *négation* d'un terme est donc un événement assez complexe. Elle implique nécessairement la négation de toutes ses caractéristiques distinctives, mais pas nécessairement la négation de tous ses autres attributs. Un élément (A) peut être considéré comme absent même si certains de ses facteurs d'identité demeurent présents ; les facteurs essentiels doivent être absents, mais les facteurs non essentiels ne le sont pas forcément.

5. Sur le syllogisme aristotélicien

Un exemple de désinformation condescendante de la part de commentateurs modernes que j'ai récemment relevé est une déclaration du professeur Tim Crane de l'université de Cambridge

(Royaume-Uni) [313], qui a écrit que pour Aristote, un syllogisme ne pouvait contenir aucun nom spécifique mais seulement un terme général (p. 15). Je le cite :

> Aristote pensait que tout argument dont la conclusion découle des prémisses pouvait être représenté comme un syllogisme. Or, on sait aujourd'hui que c'est faux : un syllogisme au sens aristotélicien ne peut contenir que des termes généraux, c'est-à-dire non pas des noms spécifiques désignant des choses individuelles, comme « Aristote », mais seulement des mots qui s'appliquent à plusieurs choses, comme « blanc ». Ironiquement, l'exemple le plus célèbre de « syllogisme » de tous les temps – « Tous les hommes sont mortels ; Socrate est un homme ; donc Socrate est mortel » – n'est pas du tout un syllogisme au sens aristotélicien, puisqu'il contient le nom « Socrate ».

Ceci est inexact. Les historiens de la logique William et Martha Kneale **[314]**réfutent cette conception et citent un exemple de ce syllogisme dans *les Premiers Analytiques d'Aristote* (II, 27) : « Pittacus est généreux, car les ambitieux sont généreux, et Pittacus est ambitieux » (1er fig., terme mineur singulier). J'ai d'ailleurs trouvé un autre exemple dans le même passage : « Les sages [c'est-à-dire au moins certains d'entre eux] sont bons, car Pittacus est non seulement bon, mais aussi sage » (3e fig., terme moyen singulier). Je pense que l'on pourrait en trouver bien d'autres si l'on s'y employait.

J'ai proposé une liste de syllogismes singuliers dans mon ouvrage ***Logique du futur*** (chapitre 9.4). Dans la première figure, les modes valides sont : « Tous les M sont P et ce S est M ; donc, ce S est P » et « Aucun M n'est P et ce S est M ; donc, ce S n'est pas P ». Dans la seconde, ce sont : « Tous les P sont M et ce S n'est pas M ; donc, ce S n'est pas P » et « Aucun P n'est M et ce S est M ; donc, ce S n'est pas P ». Dans la troisième, les principaux sont : « Ce M est P et ce M est S ; donc, certains S sont P » et « Ce M n'est pas P et ce M est S ; donc, certains S ne sont pas P ».

En réalité, selon moi, et je pense qu'Aristote l'avait finalement à l'esprit, le syllogisme singulier est le fondement même du syllogisme pluriel. L'intention subsomptive et distributive des propositions générales et particulières est précisément qu'elles désignent un ensemble (total ou partiel, respectivement) de propositions singulières.

Comme Aristote l'a bien démontré, tout syllogisme peut être validé par le syllogisme positif de la première figure, soit par réduction directe à un (en recourant aux inférences immédiates, principalement l'obversion et la conversion), soit par réduction indirecte à un (en recourant à *l'absurde* , c'est-à-dire en montrant que nier la conclusion présumée impliquerait de nier l'une de ses prémisses). Mais comment valider le syllogisme positif de la première figure ? Aristote a, pour cela, eu recours à l' *exposé* , c'est-à-dire à la démonstration de l'inclusion d'un cas particulier dans un terme plus large (un genre) à partir de son inclusion dans un terme plus restreint (une espèce). Ceci démontre que ce qui est vrai pour un individu donné l'est aussi pour tout ensemble d'individus (certains ou tous).

Ainsi, bien que la conception aristotélicienne du syllogisme soit largement centrée sur les syllogismes pluriels (c'est-à-dire généraux ou particuliers), son fondement ultime réside en réalité dans le syllogisme singulier. Sans syllogisme singulier, le syllogisme pluriel ne peut être validé – il devient même dénué de sens.**[315]**

---

313 Dans l'ouvrage *Philosophy* (Londres : Duncan Baird, 2009), je prends pour exemple ce professeur de Cambridge et d'autres universités britanniques, non pas en raison de son importance particulière, mais précisément parce qu'il est un enseignant tout à fait ordinaire dans l'université d'aujourd'hui.

314 Dans leur ouvrage *Le développement de la logique* , à la page 67.

315 Il est important de noter que le syllogisme pluriel n'est pas collectif. Le syllogisme collectif est plus proche du syllogisme singulier.

Un autre problème lié au syllogisme, souvent utilisé pour dénigrer et ridiculiser le syllogisme aristotélicien, est *celui de la substitution* . Permettez-moi tout d'abord de citer un extrait de mon ouvrage * *Logique future* * (chapitre 19.1), sans faire référence à la « logique moderne ».

> La substitution est un procédé logique largement utilisé, mais peu remarqué, qui se prête à une forme de formalisation. Elle consiste à remplacer un terme par un autre ayant les mêmes unités, mais les considérant sous un angle légèrement différent. L'entité désignée reste la même, seule son étiquette change (*en tant* que ce à quoi elle se réfère) ; la substitution est donc justifiable. On peut substituer un terme générique à une espèce, si l'on conserve la même quantité, ou une espèce à un individu. Par exemple : « X possède (un certain nombre de) Y, tous les Y sont Z, donc X possède (autant de) Z », ou « X possède ce Y, ce Y est Z, donc X possède un Z ». Exemple : « L'homme possède un esprit, l'esprit est un organe, donc l'homme possède un organe (au moins un) ». Notons qu'il ne s'agit pas d'un syllogisme classificatoire classique. Ici, la prémisse majeure doit être, ou être rendue, affirmative et classificatoire ; mais la prémisse mineure et la conclusion sont possessives (dans ce cas). Il va sans dire que les verbes autres que « Avoir » est également sujet à substitution. Exemple : « Bill a frappé Joan : Bill a frappé une femme. »

Tout ceci est assez simple, et pourtant les logiciens modernes se vantent d'avoir « découvert » ce processus de pensée grâce à leurs méthodes symboliques avancées ! Si quelqu'un doute de la connaissance préalable qu'Aristote avait du processus de substitution, voici une citation de son œuvre (*Topiques* , Livre 1, Chapitre 7) qui tranche la question :

> « Car tous ces usages signifient l'unité numérique. La véracité de ce que je viens de dire apparaît clairement lorsqu'une forme d'appellation est substituée à une autre. Car souvent, lorsque nous donnons l'ordre d'appeler une personne assise en la désignant par son nom, nous modifions notre description si cette personne ne nous comprend pas ; nous pensons qu'elle comprendra mieux grâce à un détail fortuit ; nous lui demandons donc de nous appeler « l'homme qui est assis » ou « celui qui discute là-bas », en supposant clairement que nous désignons le même objet par son nom et par le détail fortuit. »

Il ne s'agit là, bien sûr, que d'un cas particulier (à savoir la substitution du nom ou de la description d'une personne), mais il pose clairement les bases et montre qu'Aristote connaissait ce raisonnement. Je suis convaincu que des recherches plus approfondies révéleraient de nombreuses autres références à la substitution dans la logique grecque et d'autres logiques prémodernes.

Les attaques contre le syllogisme aristotélicien sont assez fréquentes dans la littérature de la logique moderne. Elles sont généralement menées sur un ton moqueur, visant à afficher la supériorité intellectuelle de l'auteur face au pauvre vieux Aristote. J'en donne quelques exemples dans certains de mes ouvrages précédents [316].

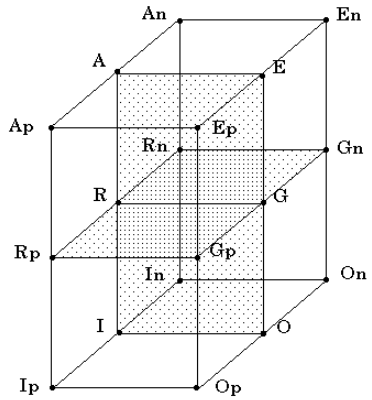
6. Sur les figures de l'opposition

Une figure d'opposition est un diagramme conçu pour illustrer l'« opposition » entre paires de formes propositionnelles, c'est-à-dire si elles sont contradictoires, contraires, subcontraires, subalternes ou liées d'une autre manière. L'archétype de ces diagrammes est l'ancien « carré d'opposition », qui met en relation les quatre propositions catégoriques actuelles d'Aristote (les formes plurielles, traditionnellement désignées par **A, I, E** et **O**).

---

[316] Voir par exemple : *Logique du futur,* chapitres 9.4, 19.1 ; *Phénoménologie,* chapitres 7.2, 7.4-5 ; *Ruminations,* chapitre 4.5.

Logique du futur * (FL)* présente plusieurs figures d'opposition , dont certaines introduisent des caractéristiques inédites. Au chapitre 6, j'introduis un rectangle d'opposition, extension du carré d'opposition traditionnel, afin de relier les deux formes singulières (que je nomme **R et **G**) aux quatre formes plurielles mentionnées. Au chapitre 14, j'utilise une figure d'opposition tridimensionnelle pour relier de la même manière les dix-huit formes de propositions catégoriques, incluant les six formes actuelles (sans suffixe), ainsi que six formes nécessaires correspondantes (suffixe **n**) et six formes possibles correspondantes (suffixe **p**). Je reproduis ce diagramme ci-après (les oppositions concernées sont répertoriées dans le tableau correspondant [317]) :



Afin d'élargir l'étude des propositions catégoriques aux propositions modales (**n** et **p**) en plus des propositions actuelles, j'ai dû introduire deux nouveaux concepts d'opposition : l'« implicance » et la « non-connexion ». Le premier se rapporte aux propositions qui s'impliquent mutuellement, et le second aux propositions neutres l'une par rapport à l'autre, c'est-à-dire qui ne sont ni contradictoires, ni contraires, ni subcontraires, ni subalternes (l'une impliquant l'autre sans être impliquée par elle), ni implicantes. La liste ainsi obtenue de six concepts d'opposition était exhaustive : toute paire de propositions devait être liée par l'un (et bien sûr, un seul) de ces concepts.

Il se trouve que, parmi les 18 formes catégorielles considérées, aucune paire de formes différentes n'était implicante, bien que l'implication soit néanmoins illustrée par le fait que (dans le tableau croisé présenté) chaque forme impliquait et était impliquée par elle-même. Cependant, de nombreuses paires de formes étaient « non liées », au sens défini précédemment ; par exemple : A et Rn, A et In, A et Ep, A et Gp. Ces mêmes concepts d'opposition peuvent, bien entendu, être utilisés dans tout autre contexte, dès lors qu'ils s'avèrent pertinents [318].

Il ne s'agissait pas d'une innovation fantaisiste de ma part, mais d'un acte nécessaire pour disposer des moyens conceptuels permettant d'exprimer toutes les relations d'opposition possibles. Lorsqu'on ne traitait que des six catégoriques actuelles, les quatre relations d'opposition traditionnelles suffisaient ; mais lorsque la panoplie des propositions catégoriques s'étendait aux formes modales, les deux concepts d'opposition supplémentaires susmentionnés devenaient nécessaires.

---

317 Voir le tableau 14.1.

318 Je les utilise à nouveau dans mon étude de *la logique de la causalité* .

Je dis cela car, à ma grande surprise et pour mon plus grand amusement, certaines personnes [319]se sont demandées par la suite pourquoi j'avais fait cela ! Ainsi, un certain Jean-Yves Béziau [320], suivi d'un certain Alessio Moretti [321]. Dans FL, j'ai écrit :

> Par « opposition » de deux propositions, on entend la relation logique précise qui existe entre elles – la vérité ou la fausseté de l'une influe-t-elle, ou non, sur la vérité ou la fausseté de l'autre ? Dans ce contexte, il convient de noter que le terme « opposition » est un terme technique qui ne connote pas nécessairement un conflit. On dit couramment de deux énoncés qu'ils sont « opposés », au sens d'incompatibles. Mais ici, le sens est plus large ; il renvoie à toute confrontation intellectuelle, tout face-à-face logique, entre des propositions distinctes. En ce sens, même des formes qui s'impliquent mutuellement peuvent être considérées comme « opposées » en vertu de leur contradiction, bien que dans une moindre mesure que les contradictions. Ainsi, les différentes relations d'opposition forment un continuum.

Et j'ai défini le manque de connexion comme

> Non-connexion (ou neutralité) : deux propositions sont « opposées » de cette manière si aucune n'implique formellement l'autre, qu'elles ne sont pas incompatibles et que la liste n'est pas exhaustive. Il convient de noter que cette définition n'exclut pas que des propositions initialement non connectées puissent, sous certaines conditions, devenir connectées (ou rester non connectées en toutes circonstances).

Béziau s'y est opposé, en disant :

> En fait, selon cette définition, deux propositions atomiques sont déconnectées et doivent être considérées comme opposées, comme « La neige est blanche » et « Le ciel est bleu », ou « Jean aime le fromage » et « Jean aime le vin ». De toute évidence, nous allons trop loin et confondons ici négation et distinction, ce qui nous ramène peut-être à la théorie de Platon dans le Sophiste où la négation est assimilée à l'altérité. La définition courante d' *opposé* est la suivante : une personne ou une chose *aussi différente que possible* d'une autre : les couleurs « noir » et « blanc » sont opposées (Dictionnaire Longman de l'anglais contemporain, italiques de Béziau).

Il s'agissait manifestement d'une objection absurde de sa part. Le mot « opposition » a traditionnellement été employé au sens large, désignant non seulement les relations conflictuelles (incompatibilité, contradiction, contrariété) mais aussi les relations non conflictuelles (compatibilité, sous-contrarieté, subalternation). Je n'ai fait qu'élargir ce sens en y ajoutant deux notions de ce dernier type (implicance, absence de connexion). Il n'y avait absolument aucune confusion de ma part entre négation et différence ; bien au contraire, puisque les implicants et les non-connectés, tout comme les sous-contraires et les sous-alternatives, bien que différents, ne se nient pas l'un l'autre.

En réalité, Béziau ne critiquait pas seulement mon emploi du terme « opposition », mais s'attaquait à l'inclusion même du concept traditionnel de subalternation sous ce terme [322]. Apparemment, il

---

[319] Je mentionne ces personnes anonymement dans une note de bas de page du chapitre 19 de **La Logique de la causalité** .

[320] Dans un article intitulé « Nouvelle lumière sur la place des oppositions et son coin sans nom » (2008, je crois), que l'on peut lire ici : http://wwwa.unine.ch/unilog/jyb/sep.pdf. Pp. 8-9.

[321] Dans « La géométrie de l'opposition logique » et « La géométrie des oppositions et l'opposition de la logique à celle-ci » (tous deux de 2009), pages 175 et 15 respectivement. Le premier article est disponible ici : https://www.academia.edu/11372480/The_Geometry_of_Logical_Opposition.

[322] Apparemment, la compatibilité sous-jacente à la subcontrarie ne le dérangeait pas.

ne pouvait saisir une lecture non littérale du mot « opposition » dans le contexte de la théorie logique ! Il est parfaitement légitime d'élargir la connotation d'un mot en fonction du contexte (plutôt que d'en inventer une nouvelle). Un terme peut même signifier une chose et son contraire (par exemple, « sanctionner ») [323].

Moretti a appuyé Béziau, interprétant ma contribution comme « une tentative de repenser la théorie d'Aristote ». Aristote n'affirme jamais explicitement que deux propositions ne peuvent être liées *que* par contradiction, contrariety, subcontrariety ou subalternation ; il ne formule pas de « théorie » limitant l'opposition à ces quatre catégories, mais les utilise simplement de manière pragmatique. Recourir à deux catégories supplémentaires, lorsqu'elles s'avèrent utiles, ne revient pas à « repenser sa théorie ».

En tout état de cause, étant donné deux propositions quelconques P et Q, il existe logiquement un certain nombre de relations possibles entre elles. Il n'est pas arbitraire de prédire et de lister toutes ces relations possibles. Peu importe comment on les nomme : elles existent objectivement et, étant utiles, il est nécessaire de les nommer. On ne peut se soustraire à la prise en compte *de toutes* les permutations suivantes ; ce sont des faits logiques ! Les permutations sont présentées ci-dessous :

P et Q sont contradictoires = si P, alors non Q + si non P, alors Q ;

P et Q sont contraires = si P, alors non Q + si non P, non - alors Q ;

P et Q sont subcontraires = si P, non-alors nonQ + si nonP, alors Q ;

P et Q sont implicites = si P, alors Q + si non P, alors non Q ;

P subalterne Q = si P, alors Q + si non P, non-alterne alors non Q ;

P est subalterné par Q = si nonP, alors nonQ + si P, non-alterné Q ;

P et Q ne sont pas connectés = si P, non-alors Q + si nonP, non-alors nonQ.

En parcourant ces essais, j'ai constaté que de nombreuses personnes sont fascinées par les figures d'opposition et écrivent à leur sujet [324]. Pour ma part, les figures d'opposition sont des outils utiles ; elles nous aident à organiser mentalement les relations entre les propositions de manière pratique. Elles transmettent l'information sous forme visuelle, mais n'ont aucune importance en soi. Ce ne sont que des supports ; c'est l'information qu'elles véhiculent qui compte. À mes yeux, elles n'ont rien d'exceptionnel.

7. Sur le rôle inductif de la déduction

L'une des attaques les plus virulentes contre le syllogisme aristotélicien consiste à affirmer qu'il n'enseigne rien, se limitant à un raisonnement circulaire où les prémisses ne peuvent être déclarées vraies sans que la conclusion le soit préalablement. Dès lors, le raisonnement syllogistique serait une parodie du raisonnement. J'ai réfuté cette affirmation fallacieuse dans mon ouvrage **Phénoménologie** , sous le titre « *Le syllogisme enrichit la connaissance »* [325]. Cette conception du rôle inductif du syllogisme ne peut être pleinement comprise ni acceptée par ceux qui nient la validité de la généralisation, comme je l'explique dans le même ouvrage, sous le titre « *La généralisation est justifiable »* [326].

---

[323] On appelle cela l'énantiosémie.

[324] J'ai contacté Béziau, et il m'a informé qu'il avait organisé un congrès sur ce sujet en 2007 (http://www.square-of-opposition.org/), à la suite duquel un numéro spécial de la revue Logica Universalis a été publié (https://link.springer.com/journal/11787/volumes-and-issues/2-1?page=1).

[325] Chapitre 7.4.

[326] Chapitre 7.2.

Ces réflexions nous apprennent le rôle inductif du raisonnement déductif. Bien sûr, la déduction joue généralement un rôle important dans l'induction, puisqu'elle sert à inférer les implications possibles de nos observations empiriques et à formuler des prédictions vérifiables à partir de nos constructions théoriques. Mais l'idée principale ici est que l'induction est souvent formellement inhérente à certains processus déductifs.

L'utilité inductive de la déduction peut également être illustrée par l'argument dilemmatique. Dans mon ouvrage **Logique du futur** [327], j'ai établi une distinction entre les hypothèses normales et les hypothèses anormales. Dans le cas normal, « si P, alors Q » a le corollaire tacite « si non P, alors non Q » ; tandis que dans le cas anormal, « si P, alors Q » a le corollaire tacite « si non P, alors Q », et revient donc à affirmer catégoriquement « Q » (ou « non non Q »). L'hypothèse inductive par défaut concernant une proposition hypothétique est qu'elle est normale. Ce n'est que lorsqu'il est démontré qu'elle est anormale que nous la considérons comme telle.

Cela peut être constaté en se référant à un dilemme constructif simple :

Si P1 alors Q et si P2 alors Q

mais P1 et/ou P2

donc Q

Lorsque nous découvrons la première corne (si P1, alors Q), nous la considérons comme normale ; même chose pour la seconde corne (si P2, alors Q) ; nous constatons alors que « P1 et/ou P2 » (la prémisse mineure) nous amènent à la conclusion que « Q ». Lorsque nous découvrons ainsi que « Q » est vrai indépendamment de P1 ou P2, nous devons admettre que les cornes initiales étaient, en réalité, anormales (et non normales comme supposé initialement). Ainsi, nous *modifions finalement* le statut des hypothèses données (la prémisse majeure) dans notre esprit. Tel est le processus de découverte propre à ce type de raisonnement dilemmatique. Nous ne savons généralement pas d'avance que la conclusion « Q » est nécessaire indépendamment de P1 ou P2 ; nous la découvrons plutôt par la convergence des prémisses dans notre esprit.

On peut dire la même chose de l'argument paradoxal. Dans ce cas particulier, P1 et P2 sont respectivement une proposition P et sa négation nonP. La prémisse majeure est alors « Que P soit vrai ou faux, alors Q » ; la prémisse mineure est « soit P soit faux » ; et la conclusion est « Q ».

Dans le cas de ces raisonnements dilemmimatiques simples, la différence marquée entre la logique déductive et la logique inductive apparaît. Du point de vue de la logique déductive, le dilemme simple est un argument statique où les cornes de la prémisse majeure sont des hypothèses tacitement anormales et la prémisse mineure une disjonction normale, la conclusion étant nécessaire. Mais cette représentation traditionnelle du dilemme simple est erronée. Il s'agit plus précisément d'un raisonnement inductif, partant de cornes apparemment normales et aboutissant à la découverte de leur anomalie. La confrontation de la prémisse majeure avec la prémisse mineure modifie notre perception de la prémisse majeure (qui passe de normale à anormale). Il est important de noter que la logique déductive repose sur des relations statiques ; la logique inductive, quant à elle, prend en compte le temps, le processus et le changement.

De plus, par déduction, les prémisses impliquent nécessairement une conclusion. Mais par induction, bien sûr, la probabilité de la conclusion n'est pas supérieure à la probabilité nette des prémisses qui l'ont engendrée (en supposant l'absence d'autres sources de confirmation). Si les prémisses sont certaines, la conclusion l'est également. Mais si les prémisses sont sujettes à caution, la conclusion n'est pas aussi nécessaire qu'il n'y paraissait au premier abord. Ainsi, la

---

[327] Chapitre 31.3.

question est nuancée et dépend du contexte de connaissance. Ceci démontre le réalisme bien supérieur de la compréhension inductive du raisonnement.

8. d'implication stricte ou matérielle

Les commentaires qui suivent visent à apporter un éclairage nouveau sur le concept de conditionnement, et ainsi à mettre en lumière certaines erreurs de compréhension commises par de nombreux logiciens depuis la fin du XIXe siècle.

Bien sûr, l'implication, sous diverses formes, était utilisée dans le discours humain bien avant d'être abordée par les philosophes. Mais, d'après les historiens de la logique, la notion d'implication aurait été explicitée pour la première fois par Diodore de Sicile (Cronos de Mégare, mort vers 307 av. J.-C.), qui la définissait comme une suite d'événements (ou de concepts ou de propositions) telle que le premier (l'antécédent) soit toujours suivi du second (le conséquent). Peu après, son disciple Philon d'Alexandrie (dit le Mégarien, bien que son origine soit incertaine) proposa une définition plus simple de l'implication, qui omettait la spécification « toujours ». Pour Diodore, l'implication (la forme hypothétique « Si P, alors Q ») était une relation *modale* , ce qui signifie que la conjonction « P et non Q » n'apparaît *jamais* ; tandis que pour Philon d'Alexandrie, il suffisait de nier cette conjonction (en pratique, *à un instant donné*), en disant « non-(P et non Q) ». Un examen plus approfondi révèle que Philon était un mauvais élève qui aurait dû écouter plus attentivement son maître, Diodore.

Néanmoins, les logiciens modernes (du moins ceux à tendance mathématique) considéraient l'implication comme se référant à la conception philonienne de l'implication (l'implication philonienne, plus tard appelée implication matérielle). Telle fut la situation jusqu'à ce que Clarence I. Lewis remette au goût du jour la conception diodore de l'implication (désormais appelée implication stricte), en 1918 et plus vigoureusement en 1932. Même après cela, de nombreux logiciens ont continué à formuler des théories ou des enseignements logiques en considérant l'implication comme une simple *négation* de la conjonction plutôt que comme *une impossibilité* de la conjonction (de P et non Q, étant donné « Si P, alors Q »).

Ils ne comprennent pas encore que, sans recourir à l'implication stricte, il nous serait difficile d'exprimer la différence entre réfuter (« prouver le contraire ») et démontrer le non-sequitur (« montrer que la conclusion ne découle pas des prémisses »). Un tel raffinement du discours est impossible par le biais de l'implication matérielle.

Si l'on compare les tables de vérité de l'implication stricte et de l'implication matérielle, elles semblent superficiellement identiques concernant l'aspect positif « si P, alors Q ». La vérité de P implique celle de Q et la fausseté de Q implique celle de P. Mais lorsqu'on examine l'aspect négatif, leur différence devient flagrante. En implication stricte, la négation de « si P, alors Q » est l'hypothèse négative « si P, *non-alors* Q » (signifiant « P n'est pas nécessairement suivi de Q », à ne pas confondre avec « si P, alors non-Q »), qui, en soi, laisse ouverte la question de la vérité ou de la fausseté respective de P et Q et ne nous permet pas de déduire de P la vérité ou la fausseté de Q, ni de Q la vérité ou la fausseté de P. En revanche, en implication matérielle, la négation de « si P, alors Q » est simplement « P et non-Q », c'est-à-dire qu'elle affirme *catégoriquement* que P est vrai et Q est faux !

De plus, il convient de se poser la question suivante : comment pouvons-nous connaître une proposition matérielle de forme *négative* « non-(P et non-Q) » ? Soit nous la connaissons directement par une intuition logique – auquel cas elle signifie que « la conjonction (P et non-Q) est impossible », c'est-à-dire qu'elle découle simplement de l'implication stricte « si P alors Q » –

, [328]soit nous la connaissons parce que nous avons *déjà* établi l'une de ses alternatives matérielles *positives* , à savoir l'une des conjonctions « P et Q », « non-P et Q » ou « non-P et non-Q ». Ainsi, il nous est en réalité impossible de connaître *directement la proposition conjonctive négative « non-(P et non-Q) »* ; nous n'avons aucun accès indépendant à cette information.

Cependant, ce n'est que la moitié de l'histoire. Déjà dans l'Antiquité, dans une certaine mesure (même implicitement), et surtout depuis les scolastiques (qui semblent avoir forgé ces termes), une distinction était faite entre les modalités « de dicto » et « de re ». Les premières se rapportaient aux états de notre connaissance des choses (y compris les spéculations et les hypothèses), tandis que les secondes concernaient les choses elles-mêmes. Autrement dit, plus précisément dans le contexte présent, les premières concernaient le mode logique de la modalité (l'épistémologie), tandis que les secondes portaient sur des modes ontologiques naturels, temporels, extensionnels, spatiaux ou similaires (notamment celui lié à la volition, le mode personnel).

De nombreux logiciens modernes, après Lewis, par ignorance, naïveté ou par une volonté obstinée de simplifier des questions complexes, ont eu tendance à confondre le conditionnement de dicto avec l'implication stricte et le conditionnement de re avec l'implication matérielle. Cela transparaît dans la terminologie employée : « strict » signifie formel, conforme au discours logique (de dicto), et « matériel » signifie contenu, relatif aux choses (de re). Cela se manifeste également dans le type d'exemples qu'ils donnent pour illustrer l'implication matérielle (par exemple : « s'il pleut, le match sera annulé »). Or, c'est une erreur. L'implication stricte et l'implication matérielle sont toutes deux des formes (plus ou moins fortes) de conditionnement logique. L'implication matérielle ne peut toutefois pas remplacer les diverses formes de conditionnement de re [329].

La pauvreté des hypothèses modernes à cet égard apparaît clairement dès que l'on tente de les utiliser pour interpréter ou expliquer des expressions courantes comme « quand » et « si », par exemple. Si « quand » et « si » appartenaient tous deux au mode logique de la modalité, leur conjonction serait incompréhensible. En revanche, dès lors que l'on comprend la différence entre les modes de conditionnement et entre la connexion et le fondement du conditionnement, cette conjonction devient limpide. Le « quand » nous indique qu'une modalité de connexion naturelle ou temporelle (une connexion de re) s'applique entre les thèses, tandis que le « si » nous indique que le fondement de l'antécédent est incertain, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une simple possibilité logique (et non d'une connexion de re). Les possibilités formelles de l'implication matérielle ne sauraient se comparer à la précision et à la complexité du discours rendues possibles par le conditionnement de re. Des exemples démontrent aisément que notre pratique est davantage en accord avec ce dernier.

Une grande partie de cette confusion est restée cachée au public, et même aux logiciens eux-mêmes, en raison d'une dépendance excessive à l'égard de la logique symbolique.[330]

---

[328] Une proposition hypothétique stricte « si P, alors Q » peut bien sûr être inconditionnelle ou conditionnelle. Dans ce dernier cas, elle est en réalité incluse dans une autre proposition hypothétique stricte, par exemple « si R, alors (si P, alors Q) ». Mais la condition sous-jacente R doit impérativement être spécifiée ; elle ne peut être vaguement désignée comme « les conditions actuelles » – sinon, la clause « si P, alors Q » ne peut être considérée comme un fait avéré.

[329] Cela est clairement démontré dans ma *Logique du futur* , partie IV, sur le re-conditionnement.

[330] Pour plus de détails sur ce sujet, voir mon ouvrage **Logique du futur* *, partie III, consacrée au conditionnement logique. Voir en particulier le chapitre 24.3, relatif à la distinction entre implication stricte et implication matérielle. Voir également : **Ruminations** , chapitre 4.8, sur la distinction entre implication stricte et implication matérielle ; et **Volition et concepts causaux associés* *, chapitre 6.5, concernant le « conditionnement personnel ».

9. À propos des propositions de recouvrement

Peut-on concevoir des propositions « collectionnelles » dotées d' une modalité *logique* ? De telles propositions auraient la forme : « Il est logiquement possible, nécessaire, impossible ou non nécessaire que *tous/certains* S soient P (ou non-P) *simultanément* à un instant donné ou pendant une période donnée. » Ainsi formulée, la réponse à la question semble évidente : oui. Habituellement, nous entendons par modalité *naturelle* lorsque nous utilisons de telles « propositions collectionnelles » – mais puisque la modalité logique est continue avec la modalité naturelle (c'est-à-dire que la nécessité logique implique la nécessité naturelle et la possibilité naturelle implique la possibilité logique), nous devons étendre la forme collectionnelle pour inclure les modalités logiques. Cependant, c'est essentiellement *en tant que* modalité naturelle que la forme fonctionne.

Cela devient évident lorsqu'on se pose la question suivante : que se passerait-il si, au lieu de la proposition entre parenthèses « tous/certains S sont simultanément P (ou non-P) », on utilisait une proposition avec une autre modalité naturelle, c'est-à-dire la potentialité ou la nécessité naturelle, à savoir « tous/certains S simultanément peuvent/doivent être P (ou non-P) » ? De telles propositions constitueraient-elles des formes collectionnelles significatives ? Manifestement non, car ces propositions modales (impliquant « peuvent » ou « doivent ») ne sont *pas liées temporellement* comme leur équivalent actuel.

On pourrait toutefois proposer une exception à cette règle, en considérant les phénomènes d'« acquisition ou de perte de pouvoirs » qui impliquent un passage de l'« impossibilité » à la « possibilité » et inversement. Dans ce dernier cas, on peut se demander si tous les sujets individuels concernés, ou certains d'entre eux, peuvent, doivent, ne peuvent pas, ou sont incapables d'acquérir ou de perdre simultanément les pouvoirs en question dans le même laps de temps. Dans ce contexte également, on pourrait admettre la modalité logique au lieu de la modalité naturelle habituelle en ce qui concerne l'aspect collectif, même si les propositions entre parenthèses font intervenir des modalités naturelles non actuelles.[331]

10. Sur la logique du changement

Dans mon ouvrage de 1990, **Future Logic* (FL), chapitre 17, j'aborde certains aspects de la logique du changement [332]. En relisant les travaux qui y ont été menés sur ce sujet, je ne relève aucune erreur dans mon analyse. Le système présenté est cohérent ; mais je comprends désormais qu'un système alternatif tout aussi cohérent aurait pu, et peut-être même dû, être proposé.

En résumé, je distingue (sous influence aristotélicienne) deux types de changement : *l'altération* (devenir) et *la mutation* (transformation), la première étant relativement superficielle et la seconde plus radicale ; ceci contraste avec *l'attribution* (être), qui est statique. Sur cette base, je distingue trois formes de proposition catégorique : l'attributive (ex. : Cet œuf est mou ou dur), où ni le sujet ni le prédicat ne changent ; l'altérative (ex. : Cet œuf est devenu dur ou a durci, où le sujet reste « cet œuf » mais le prédicat passe de « mous » à « dur ») ; et la mutative (ex. : Cet œuf mou est devenu un œuf dur, où le sujet initial « cet œuf mou » est remplacé par un autre sujet « cet œuf dur »).

---

[331] Sur ce dernier sujet, voir mon ouvrage *Future Logic* , chapitre 34.3.

[332] Je ne traite pas ici du changement *évolutif* , notez bien ; il s'agit d'une forme de changement tout à fait distincte, applicable aux espèces plutôt qu'aux individus, que je traite dans mon ouvrage *Volition and Allied Causal Concepts* , chapitre 14.1.

Une quatrième forme est alors nécessaire, qui rend également compte du changement sans préciser s'il s'agit d'une altération ou d'une mutation. On peut la qualifier de *transition* (« aboutir à » ou « se transformer en »). Une proposition transitive est ainsi plus vague (par exemple : « cet œuf finira dur ») ; elle constitue en réalité une disjonction entre une altération et une mutation, c'est-à-dire qu'elle énonce ce que les deux ont en commun. Ainsi, « aboutir à » (ou « se transformer en ») équivaut à dire « soit devient » (les alternatives de cette disjonction étant simplement envisagées dans le contexte des connaissances disponibles, sans que l'on affirme qu'elles sont toutes deux effectivement possibles). Le terme transitif peut également s'appliquer, par extension, aux propositions altératives et mutatives, puisqu'elles sont des cas particuliers de la forme générique du changement.[333]

Pour analyser précisément ces formes, il est judicieux de commencer par les propositions *singulières* , celles contenant l'indicatif « ceci ». Une fois les enjeux liés aux formes singulières compris, il est aisé d'appliquer les mêmes principes logiques aux formes plurielles, c'est-à-dire celles avec le quantificateur « tous » ou « certains ». Ainsi, dans la proposition « ce S finit par devenir P », par exemple, le sujet précis et sous-jacent de notre discussion est quelque chose (réel ou imaginaire) désigné physiquement ou mentalement, signifié par l'indicatif « ceci ». Son état initial est le sujet S – « ce S » signifie une prédication, c'est-à-dire « cette chose qui est maintenant S » ; et son état final est le prédicat P – « ce P » signifie également une prédication, c'est-à-dire « cette chose qui sera à un moment ultérieur P ».

En logique fonctionnelle, je définis les trois formes de changement mentionnées de manière très générale, en ne spécifiant qu'une partie du début et de la fin des processus concernés. Ainsi, la forme « Cet élément S devient P » exige seulement que l'état initial du sujet sous-jacent (cet élément) soit S, sans préciser s'il est également P ou non ; mais son état final doit être à la fois S et P. En revanche , la forme « Cet élément S devient P » exige que l'état initial soit S et non P , et que l'état final soit non S et P. Par conséquent, la forme « Cet élément S finit par être P » exige que cet élément commence comme S (qu'il soit également P ou non) et finisse comme P (qu'il soit également S ou non). Comme indiqué précédemment, cela permet de construire un système cohérent pour exprimer le changement.

Lorsqu'un état n'est pas spécifié par la forme, il peut être facilement précisé en ajoutant une proposition attributive appropriée. Ainsi, on peut ajouter l'énoncé attributif « Ce S n'est plus P » à « Ce S devient P » si l'on souhaite souligner qu'un changement (de S non P à P) a eu lieu. Si l'on ajoute plutôt l'énoncé « Ce S est maintenant P », il ne semble pas y avoir de changement (puisque l'on passe de P à P). Cependant, aucune de ces combinaisons n'exclut la possibilité de changements *intermédiaires* . Autrement dit, la proposition « Ce S devient P » permet toutes sortes de changements entre les états initial et final spécifiés, même s'ils restent invisibles. Si l'on souhaite les documenter, on peut bien sûr le faire à l'aide de propositions attributives ou transitives supplémentaires.

Il en va de même pour les deux autres formes, à savoir « Ce S devient P » et « Ce S finit par être P » : nous pouvons spécifier tout état initial, final et intermédiaire non spécifié par des propositions supplémentaires. Les quatre formes peuvent ainsi couvrir toutes les situations possibles.

La seule objection que l'on pourrait soulever – et c'est là le cœur de mes propos – est que la forme alternative « Ce S devient P », et par conséquent la forme transitive plus vague « Ce S finit par être P », peuvent être vraies alors qu'en réalité, aucun changement n'a eu lieu. Si l'état initial est

---

[333] Il va sans dire que, dans le langage courant, on utilise parfois « devient » au lieu de « devient », et inversement. Ces significations sont ici fixées pour des raisons logiques.

SP et l'état final est SP, et que rien ne s'est produit entre-temps, cet élément (concernant S et P) est resté statique – or, nous utilisons une proposition censée impliquer un changement !

Cela ne devrait pas nous préoccuper tant que nous en sommes conscients. Mais si cela nous dérange et que nous souhaitons une formulation plus littérale, il faudrait redéfinir la forme « Ce S devient P » comme impliquant un passage de S-nonP à SP (ce qui n'exclut évidemment pas les changements intermédiaires). Cela contrasterait alors avec la forme « Ce S devient P », impliquant un passage de S-nonP à nonS-P (là encore, sans exclure les changements intermédiaires). Par conséquent, la forme générique « Ce S finit par être P » impliquerait également un départ à S-nonP, mais ne préciserait que P pour la fin, laissant la question de S ou nonS ouverte.

Ainsi, on pourrait proposer un système alternatif pour la logique du changement, avec des règles quelque peu différentes pour l'opposition, l'éducation et le syllogisme. Un tel système, bien que plus littéral, serait plus complexe. Je ne souhaite pas développer ce système alternatif ici, mais seulement en souligner la possibilité.

11. Sur un raisonnement a fortiori

Dans mon ouvrage de 1995, **Logique judaïque** , au chapitre 3, je présente une liste originale et détaillée, ainsi que la validation, de huit arguments *a fortiori*. Il s'agit de quatre modes copulatifs (deux subjectifs et deux prédicatifs) et de quatre modes implicationnels (deux antécédentaux et deux conséquentiaux), chaque paire comprenant un mode positif et un mode négatif. Chaque mode est clairement défini, avec ses quatre termes ou thèses (le P majeur, le Q mineur, le R moyen et le S subsidiaire). À titre d'exemple (deux formes copulatives) :

> Le mode subjectif positif : P est plus R que Q (est R), et Q est suffisamment R pour être S ; par conséquent, P est d'autant plus R pour être S.
>
> Le mode prédicat positif : Il faut plus de R pour être P que pour être Q, et S est suffisamment R pour être P ; par conséquent, S est d'autant plus suffisamment R pour être Q.

Après une analyse logique et linguistique minutieuse des huit formes argumentatives, je les *valide* en les ramenant à des formes argumentatives établies. J'interprète les prémisses des modes positifs au moyen de propositions hypothétiques, comparatives et inclusives, que je traite ensuite syllogistiquement pour obtenir la conclusion putative. Pour les modes négatifs, je recourt à la réduction à l'absurde pour aboutir aux modes positifs correspondants. Il est important de noter que je ne prétends pas que les arguments a fortiori soient eux-mêmes des syllogismes, mais seulement que le raisonnement syllogistique intervient partiellement dans leur validation (d'autres types de raisonnement y contribuant également).

Ces procédures de validation démontrent sans l'ombre d'un doute l' efficacité *déductive* des huit formes d'arguments a fortiori que j'ai présentées. Un tel argument n'est manifestement pas simplement inductif, mais capable de mener à des conclusions d'une certitude absolue, étant donné les prémisses énoncées. Comme pour toute inférence déductive, on peut bien sûr contester une conclusion matérielle en soulevant des doutes quant à l'une ou l'autre des prémisses matérielles, voire à toutes, puisque toutes les propositions matérielles reposent sur l'induction ; mais, étant donné des prémisses matérielles fiables, la conclusion matérielle qui en découle par un argument a fortiori est formellement indiscutable. Pour le répéter, mon ouvrage *sur la logique judaïque* certifie indiscutablement qu'un argument a fortiori est un raisonnement déductif.

Pourtant, un certain Stefan Goltzberg, dans sa thèse de doctorat datant de 2010-2011 [334], a eu l'audace de suggérer le contraire. Je n'ai découvert ce document que récemment (en 2023) et j'ai été consterné par la malhonnêteté de son auteur. Me citant : « Pour être précis, je n'ai pas prouvé l'invalidité des différentes clauses irrégulières a-fortiori, mais je n'ai trouvé aucune preuve de leur validité », écrit-il (traduction du texte original français) :

> « La conclusion d'Avi Sion n'est pas que le *qal vahomer* est invalide, mais il affirme n'avoir pas pu démontrer la validité de toutes les formes de ce raisonnement. »

Il s'agit d'une déformation de mes propos, faisant délibérément abstraction du contexte de ma déclaration, sans doute pour étayer son propre agenda doctrinal ! Pourquoi écrire que ma conclusion « n'est pas que le *qal vahomer* est invalide », alors que ma conclusion est sans équivoque que l'argument a fortiori est valide ? La déclaration qu'il cite, « Je n'ai pas prouvé… etc. », figure au chapitre 3.3 de mon livre ; elle concerne explicitement un ensemble très limité d'arguments irréguliers *qui pourraient être considérés comme a fortiori, mais qui ne le sont pas* . Elle n'exprime certainement pas mon point de vue sur l'argument a fortiori régulier, comme Goltzberg l'insinue. Le contexte de ma déclaration était le suivant :

> En résumé, la recherche a démontré l'invalidité des arguments a fortiori implicationnels, qu'ils soient antécédentaires ou conséquentiels, impliquant des relations négatives. Ces arguments ont été invalidés par les méthodes mentionnées précédemment et d'autres encore. Plus précisément, il n'a pas été démontré que les différents arguments a fortiori irréguliers sont invalides, mais plutôt que leur validité n'a pas été prouvée. Ces résultats permettent de conclure que, malgré une analogie très étroite entre les arguments copulatifs et implicationnels réguliers, il existe des cas irréguliers où leurs propriétés divergent, et où les copulatifs sont valides tandis que les implicationnels analogues sont invalides. Ces résultats sont importants car ils justifient techniquement notre distinction initiale entre les arguments a fortiori copulatifs et implicationnels en deux classes distinctes ; ils confirment, de façon surprenante, que notre liste initiale de modes valides est relativement exhaustive (mis à part les dérivés évidents et les sous-ensembles variantes) ; et ils confirment l'enseignement général de la logique selon lequel des processus qui, à première vue, peuvent sembler réalisables, se révèlent souvent, après un examen plus approfondi, illégitimes.

Il est clair que je faisais *spécifiquement référence* aux « arguments a fortiori implicationnels impliquant des relations négatives » (qui sont listés et examinés plus tôt dans ce même chapitre), et rien ne laisse entendre que leur invalidité remette en cause la validité de l'argument a fortiori *en général* . Ces arguments sont en réalité très rarement, voire jamais, utilisés (la plupart des gens ne sont pas assez stupides pour cela) ; je ne les considère que pour anticiper leur utilisation possible et garantir l'exhaustivité de mon analyse. Il s'agit d'un point secondaire de ma thèse, une simple note de bas de page. Le point principal concerne les formes argumentatives authentiques et régulières que j'analyse en profondeur et que je valide rigoureusement – or, Goltzberg ne les mentionne pas, et encore moins ne les liste et ne les examine. Il est absurde qu'un auteur se concentre sur un point secondaire et ignore le point principal. Cela ne peut que tromper les lecteurs, qui risquent de négliger les formes argumentatives plus importantes et significatives abordées.

---

[334] Dans « Théorie bidimensionnelle de l'argumentation : définition, présomption, argument *a fortiori* », pp. 244-5. Thèse de doctorat présentée à l'Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, au cours de l'année académique 2010-11.

De plus, bien que je n'aie trouvé aucun moyen direct de prouver l'invalidité des formes argumentatives spécifiées, je les ai jugées invalides par inférence indirecte, du fait que j'ai tenté, sans y parvenir, de démontrer leur validité. Ce raisonnement était parfaitement légitime, fondé sur le principe inductif selon lequel si l'on ne peut démontrer que les prémisses impliquent une conclusion hypothétique, l'argument doit être considéré comme un *non-sens* . Un argument est « prouvé » logiquement invalide si la conclusion hypothétique contredit les prémisses d'une manière ou d'une autre ; si aucune implication ni contradiction n'est constatée, l'argument n'est pas « prouvé » invalide, mais il peut néanmoins être (et doit même être) déclaré logiquement invalide.

C'est comme si l'on disait qu'Aristote « ne conclut pas à l'invalidité du syllogisme, mais prétend n'avoir pu démontrer la validité de toutes les formes de ce raisonnement », parce qu'il a constaté que certaines tentatives concevables de raisonnement syllogistique sont impossibles à valider ! Le fait que, par exemple, le syllogisme erroné « Tous les M sont P et aucun S n'est M, alors aucun S n'est P » soit impossible à valider et donc invalide ne remet évidemment pas en cause la validité d'une longue liste d'autres syllogismes parfaitement fiables, y compris par exemple le mode « Tous les M sont P et tous les S sont M, alors tous les S sont P ». Au contraire, *il n'y aurait aucun besoin de procéder à des validations s'il n'existait pas de formes invalides s'opposant à des formes valides* .

Bien que l'affirmation de Goltzberg, prise au pied de la lettre, signifie simplement : « certaines formes de ce raisonnement ne peuvent être validées », la formulation oblique qu'il emploie (« ne peuvent… toutes ») et le fait qu'il se concentre uniquement sur les formes irrégulières et non sur les formes régulières suggèrent en réalité : « aucune forme de ce raisonnement ne peut être validée ». J'ai du mal à croire que cette ambiguïté soit fortuite ; je suis enclin à penser qu'elle était intentionnelle, son but étant apparemment de minimiser ma contribution à l'étude de l'argument fortiori. Notons qu'il consacre moins d'une page à mon travail, alors même qu'il constitue la toute première analyse logique approfondie et rigoureuse, et la première validation définitive, d'un argument fortiori. Apparemment, il craignait que la reconnaissance de cette prouesse intellectuelle n'éclipse son exposé superficiel.

La longue dissertation de Goltzberg (293 pages) n'en demeure pas moins intéressante ; mon propos n'est pas ici de la dénigrer. Si j'y avais eu accès lors de la rédaction de mon ouvrage de 2013, **A Fortiori Logic** , je l'aurais analysée en détail, comme je l'ai fait pour de nombreux autres textes. Avec un regard critique, certes, mais avec une honnêteté et une impartialité irréprochables.

En fait, j'ai déjà longuement reproché à Goltzberg son inexactitude, voire sa malhonnêteté, dans mon ouvrage **A Fortiori Logic** (chapitre 26). Cependant, je n'avais pas encore lu sa thèse de doctorat à cette époque. Ma critique s'appuyait alors sur d'autres essais antérieurs, notamment « The A Fortiori Argument In The Talmud » (14 p.), publié en 2010. [335]Dans cet essai, il affirmait presque exactement ce que je lui reproche ici. Je lui ai écrit à l'époque (août 2010) pour lui faire part de mes réserves. Il a refusé de les reconnaître (voir notre échange dans mon ouvrage **A Fortiori Logic**).

Et de toute évidence, je le constate maintenant après avoir vu la thèse qu'il a soumise peu après [336]pour son doctorat : il n'a pas tenu compte de mes critiques et a repris presque mot pour mot les mêmes erreurs dans sa thèse. Pire encore, il n'a même pas eu la décence de m'envoyer une copie

---

[335] Dans : *Judaic Logic* , éd. Andrew Schumann. Piscataway, NJ : Gorgias, 2010. Ce document peut être consulté en ligne à l'adresse suivante : stefangoltzberg.files.wordpress.com/2010/11/stefan-goltzberg-2010-the-a-fortiori-argument-in-the-talmud.pdf .

[336] Je suppose que non, pas avant.

de ce qu'il avait écrit concernant mon travail ! C'est là, à mon sens, une faute morale supplémentaire de sa part.

12. À propos de la logique moderne

Depuis George Boole au milieu du XIXe siècle, les logiciens modernes se sont efforcés sans relâche d'imiter les capacités symboliques des mathématiques et leur recours à l'axiomatisation. Mais à mon avis, c'était une erreur – non pas par attachement à une approche traditionnelle de la logique, mais parce que la logique du langage ordinaire est de loin supérieure à la logique symbolique.[337]

Les êtres humains pensent d'abord en langage courant avant de convertir leurs pensées en langage symbolique. Inversement, lorsque nous lisons un énoncé symbolique, nous devons mentalement le traduire en langage courant pour qu'il ait un sens : nous ne le comprenons pas directement. Les symboles n'ont de sens pour nous que dans la mesure où nous leur en avons attribué un par le biais du langage courant. Par conséquent, ils n'ajoutent aucun sens ; au contraire, ils tendent à obscurcir et à simplifier à l'excès le sens originel. Ils sont parfois utiles, mais parfois ils constituent de sérieux obstacles. En particulier, l'utilisation des symboles éloigne les profanes de la théorie logique, alors que l'une des principales missions des logiciens est de développer les capacités logiques des non-logiciens.

Les symboles ne servent qu'à abréger de longues formules ou processus du langage courant, ou à répéter et mécaniser ce qui a déjà été laborieusement pensé au préalable dans ce même langage. Mais ils ne peuvent nous permettre de faire de grandes découvertes ; ils ne constituent pas des raccourcis vers la connaissance. Les véritables découvertes en logique reposent sur le langage courant – sur la conscience et la saisie des processus de pensée humains et de leurs significations. Je n'aurais jamais pu formaliser la logique de la causalité, ni a fortiori l'argument ou l'argument analogique, si j'étais resté prisonnier de la logique symbolique. De telles découvertes et innovations radicales sont inconcevables avec des symboles artificiels.

De plus, il est très trompeur de réduire la logique à un « système déductif » figé, partant d'un certain nombre d'« axiomes » et en déduisant et justifiant mécaniquement tous les processus logiques. Une telle approche peut fonctionner en mathématiques, mais elle est inapplicable à la logique. Pourquoi ? Parce que, contrairement aux mathématiques (qui traitent de nombres), la logique (qui traite de concepts bien plus complexes) n'est pas une donnée a priori, mais une discipline largement empirique, dans la mesure où elle repose sur l'observation attentive du discours humain réel (qui, bien sûr, se déroule en langage courant). Ce n'est qu'après cette observation que le logicien peut procéder à la formalisation, puis (si le discours est jugé valide) à la validation.

La logique est une entreprise continue, fruit d'intuitions créatives et de raisonnements déductifs. Elle est essentiellement synthétique plutôt qu'analytique. En réalité, il n'existe pas de science purement analytique, qui émergerait sans aucun recours à nos sens. Même les mathématiques ne sont pas purement analytiques, et a fortiori la logique. Sans aucun contact expérimental avec le monde, avec aucun monde physique ou mental autre qu'un simple point, nous ne pourrions construire ni mathématiques ni logique.

En logique et en mathématiques, lorsque nous nous exprimons en termes formels (à l'aide de symboles comme x ou y pour les nombres, d'autres termes ou des thèses) ou en termes matériels

---

[337] Voir mes commentaires sur ce sujet dans *Future Logic* , chapitre 64 ; et dans des ouvrages ultérieurs.

(avec des mots précis comme « 1 », « 2 », « = », ou encore des termes comme « chien », « est » ou « si-alors »), nous nous appuyons sur l'expérience. Nous nous appuyons, pour commencer, sur l'expérience des symboles et des mots présents dans notre esprit, sur le papier ou sur un écran d'ordinateur. Plus largement, nous faisons appel à notre expérience concrète des perceptions sensorielles, de nos souvenirs et de notre imagination, ainsi qu'aux « expériences » plus subtiles et abstraites de notre raisonnement. Sans cette masse d'expériences introspectives et tournées vers l'extérieur que nous mobilisons, nous serions incapables de développer les mathématiques ou la logique.

Les logiciens et les mathématiciens (comme les « positivistes logiques ») qui pensent que leur discours est entièrement « a priori » (indépendant de l'expérience) sont des idiots, car ils n'observent ni ne prennent en compte leur propre fonctionnement intellectuel. Ils ignorent allègrement les expériences concrètes et abstraites qui rendent leur discours possible.

Les notions de symbolisation et d'axiomatisation sont des piliers de l'approche moderne de la théorie logique. À tel point que les logiciens modernes qualifient prétentieusement le discours de la logique classique d'« informel » et ne considèrent que leurs propres productions comme « formelles ». En réalité, ce qui confère à la logique son caractère « formel », c'est l'utilisation de symboles *pour les termes ou les thèses* , et non l'utilisation de symboles *pour les relations entre* les termes ou les thèses. La symbolisation des relations est la seule innovation de la logique moderne ; or, cette innovation était non seulement superflue, mais elle a aussi freiné le progrès. Dès ses débuts, la logique moderne a cherché à donner à cette discipline une apparence plus scientifique en recourant à des symboles relationnels et en privilégiant un développement à partir d'éléments constitutifs fondamentaux. Elle n'a jamais envisagé que ces mesures puissent engendrer la confusion et fausser notre compréhension de la nature et du fonctionnement de la logique. J'ai écrit de nombreux essais sur ce sujet [338].

La logique moderne s'est développée et a évolué comme on l'entend essentiellement en raison de la naïveté philosophique (voire de la perversité) de nombre de ses défenseurs. À la base de chaque erreur formelle commise, on peut déceler des erreurs épistémologiques et/ou ontologiques concernant les concepts et leur formation. Je tiens à souligner certaines erreurs qui auraient dû être évitées dans certains de mes travaux antérieurs [339].

La révision moderne de la théorie logique a profondément influencé le domaine, jusqu'au niveau de la métalogique. Ceci est parfaitement souhaitable et légitime, à condition d'être mené de manière convaincante. Or, les points de vue des logiciens modernes dans ce domaine sont loin d'être convaincants [340].

Les prétentions des logiciens modernes sont nombreuses. Mais la logique moderne n'est pas un bloc monolithique. Elle est l'œuvre de nombreux chercheurs qui ne partagent pas nécessairement le même avis sur tous les points. C'est pourquoi elle ne peut être analysée et réfutée que progressivement [341].

Il me faudrait plusieurs vies, ou une vaste équipe de recherche pendant de nombreuses années, pour critiquer en détail chaque livre et essai s'appuyant sur les affirmations de la « logique moderne ». Malheureusement, tant d'écrits de ce genre ont été publiés au cours du siècle et demi écoulé qu'il

---

[338] Voici mes premiers commentaires généraux : *Logique du futur* , chapitre 64.1-2 ; *Phénoménologie* , chapitre 7.8 ; *Ruminations* , chapitre 4.4.

[339] Voir *Logique du futur,* chapitre 4.3 ; *Phénoménologie,* chapitres 3.4, 4.3, 7.6-7 ; *Ruminations,* chapitres 3.1, 4.2-3.

[340] Voir *Future Logic,* chapitre 66.1-2.

[341] Voir *Ruminations,* chapitres 2.1, 4.1, 6.1-10.

est pratiquement impossible de tous les réfuter. En règle générale, et d'après mon expérience, j'estime qu'il me faudrait écrire un essai deux fois plus long que n'importe quel autre pour le critiquer pleinement, point par point. Dès lors, tout ce que l'on peut espérer, c'est l'émergence de nouvelles générations de passionnés de logique, et que la fausse logique de la prétendue logique moderne finisse par être reléguée au second plan, comme une simple illusion.

13. Notre « meilleur des mondes »

La logique symbolique s'est avérée utile et largement employée en programmation informatique. Sa concision, comparée à la verbosité de la logique en langage courant, y contribue. Toutefois, il ne faut pas surestimer son utilité. La logique symbolique ne permet pas de découvrir de nouveaux aspects de la logique ; ce n'est pas un outil théorique pratique. Pour comprendre le raisonnement logique humain, il est indispensable d'observer la pensée et le discours humains, exprimés en langage courant, et d'analyser et de valider (le cas échéant) ce qui est pensé et dit, avant de recourir à la symbolisation. Aucun ordinateur ne peut accomplir cette tâche seul. Les erreurs sont possibles et fréquentes dans ces travaux théoriques ; ils sont essentiellement mécaniques. Ce n'est qu'une fois les résultats obtenus que la logique symbolique peut être appliquée en programmation informatique.

À ce jour, la plupart des formules de logique symbolique utilisées en programmation informatique sont très simples : inclusion ou exclusion de classes (syllogismes), implication et sa négation (instructions « si… alors… » et « si… pas… alors… »). Les logiques plus complexes (logique causale, logique a fortiori, logique analogique, etc.) restent peu utilisées. Preuve en est que la plupart des gens, y compris les professeurs d'université, ne maîtrisent pas encore pleinement ces logiques complexes (bien que certains s'y soient essayés). Cependant, la situation est sur le point de changer radicalement en raison de la demande croissante d'algorithmes précis pour le développement de l'intelligence artificielle (IA). Les programmeurs d'IA, qui ambitionnent de reproduire tous les processus de pensée humains, sont désormais contraints d'étudier plus en profondeur et avec plus de rigueur les processus complexes de la pensée humaine.

Je dois dire que je ne suis guère optimiste quant à ce « meilleur des mondes » qu'est l'IA, raison pour laquelle j'ai hésité à communiquer avec les personnes impliquées dans ce domaine. J'espère secrètement qu'elles découvriront mes travaux, car ils répondent à nombre de leurs questions ; mais en même temps, j'espère qu'elles ne les découvriront pas de mon vivant, car je crains les conséquences négatives, possibles et peut-être probables, de l'IA. Ce développement aura sans aucun doute de nombreux effets positifs sur la vie humaine, mais il est aussi porteur de nombreux dangers. Ce sujet est, bien entendu, largement débattu dans les médias et le monde universitaire, il est donc inutile que je m'y étende.

Un article récent de Yanyi Pu illustre bien la tendance actuelle dans les études sur l'IA [342]. Il semble intéressant, car il met en lumière les nombreuses complexités et difficultés liées à la programmation en IA. Je dois avouer que beaucoup de son contenu dépasse mes compétences. Or, je constate que, bien qu'il mentionne (p. 10) mon ouvrage **A Fortiori Logic** (2013), il n'en reconnaît ni n'en discute les nombreux résultats théoriques ! J'ai l'impression que l'auteur n'a même pas consulté mon livre, et encore moins l'a lu, alors qu'il contient une analyse approfondie et détaillée du raisonnement fortiori. Cela me paraît évident du fait que, bien qu'il mentionne

[342] « Génération d'explications pour le raisonnement logique » (juin 2023). Mémoire présenté à l'Université de Cambridge, Département d'informatique et de technologie, en vue de l'obtention du Master de philosophie en informatique avancée. https://arxiv.org/pdf/2311.13455.pdf

certaines caractéristiques importantes d'un argument fortiori – comme l'emploi d'un moyen terme, la référence à la suffisance et ses polarités positive et négative –, il n'aborde pas les distinctions essentielles entre les formes sujette et prédicate, ni entre les formes copulative et implicationnelle, et ne semble pas non plus traiter des questions de validation. Sans un examen approfondi de ces caractéristiques et distinctions, et d'autres encore, on ne peut prétendre comprendre a fortiori suffisamment bien un argument pour programmer une automatisation IA réaliste et précise de tels processus de raisonnement.

Je me demande parfois si, paradoxalement, ce n'est que lorsque l'IA sera suffisamment développée pour explorer toute la littérature mondiale sur n'importe quel sujet, classer chronologiquement toutes les découvertes et comparer et évaluer avec précision toutes les théories de la logique, qu'il y aura une « intelligence » suffisante pour reconnaître l'originalité et l'importance de mon travail dans ce domaine. D'ici là, il me semble que je ne dois pas espérer qu'il reçoive l'attention et le respect qu'il mérite.

14. Un dernier mot

L'esprit critique indépendant est essentiel à l'art et à la science de la logique. La logique n'est pas un calcul mécanique, ni un processus mécanique. Sa pratique repose sur une observation attentive, une véritable compréhension et une profonde intuition. Un koan zen peut illustrer cette idée.

Il s'agit du récit de l'éveil de Te Shan (Tokusan en japonais) grâce à Lung T'an (Ryutan en japonais). Ce récit est décrit dans le cas n° 28 de *La Porte sans porte* [343]et dans le commentaire du cas n° 4 du *Recueil de la Falaise Bleue* . Te Shan (Chine, 781-867) était un étudiant du bouddhisme d'une grande érudition. Il rencontra le maître zen Lung T'an, qui lui accorda un long entretien.

Alors que Te Shan s'apprêtait à partir, Lung T'an lui tendit une lampe car il faisait nuit. À peine Te Shan la prit-il que Lung T'an l'éteignit d'un souffle. Te Shan fut alors plongé dans un profond éveil spirituel. Après quoi, il brûla tous les commentaires savants qu'il avait emportés et devint un maître zen.

Une explication possible de l'éveil de Te Shan est que l'extinction de la lampe par Lung T'an symbolisait la nécessité d'affronter le monde sans béquilles intellectuelles. Il comprit soudain qu'il n'avait pas besoin de la « lumière » apportée par les commentaires intellectuels, mais qu'il devait au contraire s'aventurer dans l'« obscurité » sans crainte. Le contact avec la réalité ultime doit s'atteindre (principalement) sans paroles, et non par une analyse et un discours (excessifs).

[343] Boston, Mass. : Wisdom Publications, 2004.

ISBN- 9798332656118