

DICTIONNAIRE AXIOMATIQUE ET CRITIQUE

Par E. Leylavergne, docteur en philosophie, tous droits réservés

Ce document est régulièrement mis à jour.
Dernière mise à jour : 07/11/2022 00:49

Revoyez les règles de la définition axiomatique [en cliquant ici](#)

Avant-propos

Les termes en *italiques* présents dans les définitions dites *axiomatiques* sont des *catégories*. Cela vous permet de voir comment utiliser la [table des catégories](#) proprement pour construire vos définitions.

Chaque définition d'un concept ou ensemble de concepts est accompagnée d'une définition axiomatique et catégorielle *par concept* et, le plus souvent, de quelques explications, commentaires et remarques pour montrer les différentes déclinaisons logiques des termes ou pour nuancer certaines définitions.

Certaines définitions utilisent des termes définis dans ce dictionnaire et peuvent paraître circulaires. Cela est parfois rendu inévitable comme lorsque, par exemple, on définit un concept qui se trouve être une *catégorie*. Aussi, nécessairement, certaines définitions sont parfois *circulaires*, ce qui est normalement une faute. Cependant, ce n'est pas une faute lorsque le terme à définir est une catégorie, puisque ce sont les catégories qui servent à définir.

La connaissance des seules définitions axiomatiques est utile. Il est mieux, toutefois, de faire l'effort de lire les analyses subséquentes afin de mieux appréhender la *problématicité* de certains concepts, si ce n'est de tous les concepts. Par *problématicité*, j'entends, selon les cas, la *capacité d'un concept à servir à construire une analyse problématique*, auquel cas il s'agit de montrer comment ce concept peut servir dans un questionnement *problématisé*. Dans d'autres cas, la *problématicité* d'un concept est liée à sa multiplicité de référents ou groupes de référents, comme c'est le cas, par exemple, de la notion de *synthèse*, laquelle renvoie aussi bien à une opération de l'esprit qu'à un processus naturel ou encore au statut *logique* et *épistémologique* d'un concept. Sur de tels concepts *problématiques*, j'ai consacré quelques réflexions qui devraient être utiles si vous les étudiez avec attention et sans vous précipiter, c'est-à-dire sans espérer tout comprendre tout de suite.

Les définitions axiomatiques sont ce qu'elles sont et seulement ce qu'elles sont : des points de départ de la réflexion. Une copie sans définitions axiomatiques sera sûrement ratée. Mais une copie qui a de bonnes définitions ne sera pas forcément réussie.

N'oubliez pas que *ἀξιόματα* / *axioma* signifie « ce qui semble adéquat ». Les axiomes de la pensée sont donc toujours *discutables* et doivent donc être *discutés*, même – et surtout – lorsqu'ils paraissent *indiscutables*. La difficulté pour votre démarche d'apprentissage, est de trouver des définitions qui semblent parfaitement adéquates (première compétence à acquérir) pour, en définitive, apprendre à en démontrer les conséquences problématiques (deuxième compétence : analyse problématique-critique) qui font que vous devrez sûrement, dans votre dissertation, revenir sur ces définitions. La troisième compétence que vous devez acquérir est la *réflexion* : non seulement revenir sur ce que vous avez bien démontré, mais aussi faire la critique de votre critique.

Votre démarche doit donc toujours, au moins au départ, être axiomatico-déductive. Sans cela, vous ne pouvez pas véritablement définir un *problème*, puisqu'un problème est une opposition entre deux catégories : *nécessité* et *impossibilité*. La nécessité doit être démontrée d'après des définitions axiomatiques. L'impossibilité qui s'oppose à cette nécessité doit aussi être dérivée de votre axiomatique. Un bon problème de départ est donc toujours un problème *axiomatique*. La dissertation servira à passer de l'axiomatique à l'analyse critique et à la réflexion de cette critique (critique de la critique), comme je le fais dans certaines de ces définitions et, bien entendu, dans tous les corrigés auxquels vous avez accès en ligne : je passe de l'axiome à ses conséquences problématiques et j'essaye de résoudre ce problème grâce à plusieurs étapes de retournement critique.

TABLE DES MATIERES

[CLIQUEZ SUR LA NOTION SOUHAITEE](#)

DICTIONNAIRE AXIOMATIQUE ET CRITIQUE	1	Obligation Devoir contrainte	20
TABLE DES MATIERES	1	Morale Ethique	22
Absolu relatif	2	Légal légitime	24
Abstrait concret	2	Origine fondement	24
En acte en puissance	3	Persuader convaincre	25
Analyse synthèse	3	Ressemblance analogie	25
Extensivité Intensivité	5	Principe conséquence	27
Intention Intentionnalité	5	En théorie en pratique	28
Cause fin	6	Transcendant immanent	30
Contingent nécessaire possible Impossible	8	Universel général particulier singulier	31
Croire savoir	9	Souverain	32
Essence accident	10	Equité / Egalité	33
Expliquer comprendre	11	Réfléchir Penser	33
Formel matériel	12	Avoir / pouvoir	34
Genre espèce individu	12	Sujet Prédicat	34
Idéal réel	14	Réalité réel	38
Identité égalité différence	14	Substance Chose	39
Intuitif discursif	17	Herméneutique	39
Médiat immédiat	17	<i>En-soi Pour-soi En-et-pour-soi</i>	40
Objectif subjectif	19	<i>Apparence</i>	41

Absolu | relatif

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Absolu

Qualité indépendante de toute autre *qualité*.

Relatif

Qualité dépendante d'une autre *qualité*.

Commentaires et remarques :

Parce que l'*absolu* est la qualité d'une chose indépendante de toute autre qualité, l'*absolu* est donc aussi le plus haut degré qu'un être puisse atteindre : ce qui ne dépend de rien d'autre que de soi-même ne peut se réaliser au-delà de ce qu'il est.

On peut dire, par exemple, que la conscience de soi est *Esprit absolu* lorsqu'elle commence à se manifester comme *Art, Religion ou Philosophie*, selon le philosophe Hegel, car c'est par ces activités que *l'Esprit parle de l'Esprit*. La conscience ne peut être *plus* consciente d'elle-même que lorsqu'elle parle d'elle-même, d'une part. D'autre part, ce qui permet à la conscience d'être conscience d'elle-même (et donc *absolue*), c'est son *indépendance* en tant qu'elle peut *se séparer* des choses (jusqu'à la folie, d'ailleurs). Le pouvoir d'abstraction de la conscience humaine est donc directement lié à son caractère *absolu*. De même, parce qu'elle est en elle-même pour elle-même ce qu'elle est (l'artiste est une conscience qui s'adresse à la conscience, seule la conscience peut interpréter les symboles mathématiques, s'arrêter à un passage piéton, etc.), elle est aussi *réfléchie*.

Est relatif ce dont le sens, la valeur morale ou encore la valeur de vérité, varie en fonction d'un cadre de référence.

Parce qu'*absolu* et *relatif* sont des contraires, lorsque l'on dit de façon *absolue* que *tout est relatif*, on dit quelque chose de contradictoire et, donc, de faux.

Etonnamment, on ne peut pas, toutefois, faire de l'*absolu* le sujet d'un prédicat dans une proposition qui consisterait à le *relativiser*. Cela est dû au fait que l'*absolu* ne peut pas être, en vérité, un *nom*, mais seulement un *adjectif*. Quand je dis, par exemple, « *l'absolu est ceci ou cela* », en vérité, je dis « *le fait d'être absolu est ceci ou cela* » et, ceci, dans le but de le *définir*.

Certes, la religion et la théologie n'ont jamais hésité à substantiver l'*absolu* (à l'utiliser comme un *nom*, ce qu'on appelle aussi un *substantif*). Mais, jusqu'à preuve du contraire, jamais ces disciplines n'ont réussi à dire de quoi elles parlaient. En vérité, toutes les fois qu'on a essayé de définir l'*absolu* (Dieu ou même l'Un de Platon), on s'est échoué sur les rivages de l'ineffabilité. En effet, si j'essaye de définir ce que serait l'être *absolu*, celui-ci ne saurait jamais être défini autrement qu'en le *relativisant*, donc en l'inscrivant dans un rapport à *autre chose* que lui-même et donc en lui retirant immédiatement le caractère d'être *absolu*. Si je cherche à définir l'*absolu* autrement que de façon axiomatique (et logique), autrement que pour savoir *à quoi sert ce mot* et donc si je cherche à le définir comme *quelque chose*, immédiatement je tombe dans la contradiction ineffable d'une relativisation du non-*relatif*.

Abstrait | concret

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Abstrait

Qualité logique d'une idée comme séparée de la réalité.

Concret

Qualité ontologique d'une chose comme *réalité*.

Commentaires et remarques :

Est abstrait ce qui est séparé de la réalité. Ainsi le cercle est abstrait ou encore le [triangle de Penrose](#) ou même la représentation de notre devoir dans une situation impossible : le devoir de résister au tyran opposé au devoir de ne pas tuer. La réalité concrète, dans ce cas, fera que, quoi que je fasse, j'agirai de façon contraire à mon devoir, parce que mon devoir est une représentation *abstraite*.

Question problématique : L'Etat est-il une représentation abstraite ou une réalité concrète ?

Voir aussi : [analyse et synthèse](#)

En acte | en puissance

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

En acte

Qualité d'une chose qui a pleinement *réalisé* toutes ses *possibilités*.

En puissance

Qualité d'une *possibilité* non *réalisée*.

Commentaires et remarques :

Est *en acte* ce qui est réalisé, effectif. Est *en puissance* ce qui tend à se réaliser selon une certaine fin et une certaine forme mais qui demeure à l'état de simple *possibilité*. Ainsi, le gland est un chêne *en puissance* ou l'enfant un homme libre *en puissance*. Le chêne est un arbre *actuel*, pleinement réalisé, c'est-à-dire *en acte*.

Question problématique : Un élève de terminale n'est ni un adulte *en acte* (il n'est pas encore un adulte pleinement réalisé), ni un simple adulte *en puissance* (il n'est plus un enfant). Qu'est-il ?

Analyse | synthèse

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Analyse

Modalité de la pensée qui divise une *totalité* en ses *unités* élémentaires

Synthèse

Modalité d'*unification* cohérente d'une *pluralité*

Commentaires et remarques :

L'analyse est l'opération par laquelle l'esprit décompose une chose ou une idée en ses éléments les plus simples. La synthèse est l'opération par laquelle une pluralité d'éléments est rassemblée en une *chose* unifiée. Cependant, la synthèse n'est pas qu'une opération de l'esprit, contrairement à l'analyse. Cela peut aussi être un processus physique et/ou biochimique.

Explication de la différence entre ces définitions :

Pourquoi ne pas définir la synthèse de la même manière que l'analyse, ici ? En effet, on aurait très bien pu dire que *la synthèse est la modalité de la pensée qui unifie une pluralité d'unités élémentaire en une totalité*, montrant alors le caractère d'opposition avec la définition de l'analyse. Pourquoi, alors, la définition de la synthèse est-elle plus courte et plus simple ? Cela vient du fait que la synthèse couvre deux modalités différentes : intellectuelles et

naturelles. L'analyse n'est *qu'*intellectuelle. Du coup, l'analyse est une modalité *plus spécifique* et requiert donc une spécification dans sa définition de départ (« *modalité de la pensée* »), tandis que la définition de la synthèse doit demeurer plus *générale*.

Contrairement à l'analyse, la synthèse peut aussi bien être une *modalité de la pensée* qu'un *processus naturel*. Ainsi, par exemple, les protéines sont le résultat d'une synthèse à partir de l'information portée par les gènes.

On notera, certes, qu'il existe des processus de *décomposition* dans la nature et, donc, on pourrait avoir envie de dire qu'il existe des *phénomènes analytiques*. Cela a sûrement un peu de sens, mais ce n'est pas un usage courant du terme. L'usage veut que l'analyse soit un concept attribué exclusivement aux opérations de la pensée et non aux processus naturels. On parle, par contre, de *catalyse* ou encore de *dialyse* ou d'*électrolyse* pour désigner des processus naturels qui consistent à *séparer des éléments*.

Aussi, pour la synthèse, on a une définition axiomatique (ci-dessus) qui peut se décliner en deux sous-définitions plus spécifiques (et donc plus longues) : lorsqu'on parle de la synthèse comme processus naturel, telle la synthèse de protéines, on dira que *la synthèse est le processus par lequel une pluralité d'éléments est rassemblée en une unité cohésive*. Lorsqu'on parle de l'opération de l'esprit, en revanche, on dira que *la synthèse est la modalité par laquelle la pensée rassemble une pluralité en une unité cohérente*.

Commentaires sur la relation entre synthèse et analyse :

La pensée peut fonctionner de deux façons : synthétique ou analytique. Lorsqu'elle est synthétique, la pensée *produit* de nouveaux concepts, comme en physique ou en mathématiques : H₂O n'est pas juste un assemblage de d'H et de O, mais une nouvelle chose. Lorsque la pensée est analytique, elle décompose ce que le concept d'une chose contient *déjà* en lui-même et donc la pensée ne crée rien de nouveau.

Cependant, ces deux démarches ne sont pas vraiment indépendantes l'une de l'autre. En effet, la synthèse n'a pas de sens sans l'analyse et réciproquement. Pour pouvoir synthétiser de l'eau, il faut du dihydrogène (et donc l'élément hydrogène) et du dioxygène (et donc l'élément oxygène) ; aussi, il faut avoir *déjà* analysé de l'eau en ses éléments et leurs interactions. De même, pour pouvoir analyser de l'eau, il faut déjà avoir le concept de l'eau, avoir observé le concept de la chose que l'on nomme *eau*, et ainsi, plus tard, grâce à l'analyse, comprendre que l'eau est du monoxyde de dihydrogène.

Néanmoins, quand on parle de l'eau ou de toute autre chose pouvant faire l'objet d'une analyse et d'une synthèse, de quoi parle-t-on vraiment ?

Si je prends un être comme un cheval, par exemple, je peux dire qu'il est composé d'impressions sensibles telles que la crinière, le crin, les sabots, le hennissement, etc. Cela dit, ces idées empiriques sont-elles une source de connaissance effective ? Assurément, ce n'est pas le cas, puisque je ne peux pas soigner un cheval, encore moins prédire son comportement, si je me contente de cette *description* : analyser ce n'est pas seulement *décrire*, même s'il faut sûrement toujours commencer par une description pour analyser quelque chose. Il me faut une science comme la biologie et les disciplines préalables que celle-ci requiert également telles que la chimie.

Ce que les sciences m'apportent, ce sont de concepts que Kant appelle des concepts *synthétiques* parce qu'ils sont le résultat d'une synthèse entre plusieurs concepts. Dans la formule « $2\text{H}_2 + \text{O}_2 \rightarrow 2\text{H}_2\text{O}$ », la molécule qui en résulte (après oxydoréduction), H₂O, n'est pas une *somme d'éléments*, mais le résultat d'un processus, la *synthèse*. En d'autres termes, comme on l'a dit plus haut, H₂O est quelque chose *en soi* qui n'est pas *simplement* du dihydrogène ajouté à du dioxygène, mais le *résultat d'interactions* (qu'on appelle des liaisons). De la même manière, si je mettais ensemble toutes les particules qui me composent, je n'aurais pas un nouveau prof de philo, mais juste un amas de matière informe. Le résultat d'une synthèse n'est donc pas la simple somme des éléments constituants.

L'électron, le proton, le neutron, et tous les éléments de la matière qu'on a trouvés par analyse, sont eux-mêmes le résultat d'une *synthèse* produite par l'esprit après de multiples expériences et tentatives de modélisation mathématique. En effet, une *particule élémentaire* n'est pas en elle-même une *simple chose* mais une certaine *mesure* (et, donc, un *quantum* ou une *quantité*) *d'interaction*. Par exemple, l'électron est, entre autres propriétés, une quantité de masse équivalente à $0,511 \text{ MeV}/c^2$ (soit $9,1 \cdot 10^{-31} \text{ kg}$) et de charge électrique *négative* de $-1,6 \cdot 10^{-19} \text{ C}$ (coulombs). L'électron est donc le *concept synthétique* d'une certaine *quantité* de masse et de charge électrique, ces concepts étant eux-mêmes la synthèse d'autres concepts, et ainsi de suite.

Analyse, synthèse et compréhension

Comprendre, c'est être capable aussi bien d'analyser que de synthétiser : je ne peux pas comprendre la spécificité d'une chose si je ne suis pas capable d'analyser la structure de ses interactions et de ses éléments, d'un côté mais, d'un autre côté, je ne peux pas comprendre non plus cette chose sans être capable de *rassembler* ses éléments en la *totalité unifiée* et cohérente que j'appelle *chose*.

Toute synthèse provient d'une analyse préalable et toute analyse provient d'un point de vue synthétique préalable. Il faut d'abord voir la chose pour *ensuite* et seulement *ensuite* analyser ses composants, ce qui me permet, enfin, de revenir à l'objet total comme *synthèse* et donc comme *compréhension* de ses éléments et de leurs rapports entre eux.

Extensivité | Intensivité

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Extensivité

Réalité plurielle d'une chose

Intensivité

Réalité unifiée d'une chose.

Commentaires et remarques :

L'extensivité et l'intensivité sont deux termes désignant deux points de vue possibles sur une *même* chose. Un verre d'eau peut être considéré comme un objet, *un* et *identique* à lui-même, comme *cette chose-là*, sur ma table. Mais il peut aussi être étudié comme une pluralité de molécules d'eau. De même, chaque molécule d'eau peut être considérée comme une unité cohésive, une chose, ou encore comme une pluralité d'atomes d'hydrogène et d'un atome d'oxygène.

On parle alors de points de vue *intensifs* et *extensifs*. On peut aussi dire que le point de vue *intensif* est le point de vue de la *compréhension*. Voyez sur ces points : *savoir et comprendre, analyse et synthèse*, ces concepts se rejoignant sur beaucoup de plans.

Intention | Intentionnalité

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Intention

Modalité par laquelle la conscience se représente la *nécessité* d'une action imminente

Intentionnalité

Qualité inhérente de la conscience comme *nécessairement* conscience de quelque chose

Commentaires et remarques :

L'intentionnalité est, dans la philosophie de Husserl, la conscience. La conscience *est* intentionnalité et l'intentionnalité *est* la conscience, parce que la conscience est toujours conscience *de* quelque chose. Je ne peux pas, en effet, être *conscience de rien*. Il y a toujours un *objet intentionnel*.

Aussi, si toute intention est forcément une intentionnalité, toute intentionnalité n'est pas nécessairement une intention, ou intentionnelle (au sens de *volontaire*). *L'intention* est la marque de l'exercice du *choix* et donc de la *volonté*. C'est une modalité *particulière* de la conscience lorsqu'elle se détermine à *agir*.

L'intentionnalité peut être non-intentionnelle, au sens de non-volontaire. Si je croise un élève dans le métro, je n'ai pas d'autre choix que de le reconnaître et, donc, ma conscience va nécessairement *intentionner* sa présence, alors même que mon *intention* serait plutôt d'essayer de l'ignorer et de me cacher.

Quand je croise l'élève, l'objet dit *intentionnel* est donc l'élève. Il est l'objet de l'attention de ma conscience à cet instant. Quand je cherche à me cacher, la cachette est mon nouvel objet intentionnel. Toute intention est intentionnalité, toute intentionnalité n'est pas intentionnelle (ou volontaire).

Cause | fin

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Cause

Relation nécessaire d'antériorité.

Fin

Relation nécessaire de postériorité.

Commentaires et remarques :

Cause

La cause est ce qui fait qu'un événement est rendu nécessaire par l'événement qui le précède. L'événement antérieur est donc la cause et l'événement postérieur, que l'on appelle *conséquence*. La cause doit contenir en elle les éléments déterminants (ou *conditions*) qui rendent la conséquence possible et effective. Par exemple, la boule de billard doit être animée d'une énergie cinétique et d'un vecteur, deux conditions *nécessaires* et *suffisantes*, pour toucher et pousser une autre boule de billard dans la direction souhaitée.

La cause est ainsi toujours une *condition nécessaire* et *suffisante* de son effet. La cause implique donc la notion de *condition*, mais ces deux notions se distinguent. En effet, si toute *cause* est une *condition nécessaire* de son effet, toute *condition nécessaire* n'est pas une *cause*. Par exemple, une certaine quantité d'énergie est *nécessaire* comme *condition* pour se diriger vers la deuxième boule de billard, mais cela ne *suffit pas* ; il faut encore bien viser (avoir, donc, le bon vecteur). Une *condition nécessaire*, parce qu'elle n'est pas toujours *suffisante*, n'est donc pas toujours une cause.

Certes, on pourrait dire que, d'une certaine manière, toute *condition nécessaire* est une *cause*. En effet, par exemple, la force avec laquelle on frappe la boule reste bien une *cause* du mouvement de la boule : si on veut simplement faire bouger la boule, sans viser, alors cette force, ou énergie cinétique, est bien une *condition nécessaire* et *suffisante* de ce mouvement et donc elle est bien la *cause* de *ce* mouvement-là (la boule bouge dans n'importe quelle direction).

Néanmoins, si on veut *expliquer* pourquoi la deuxième boule s'est bien déplacée *dans telle direction plutôt qu'une autre*, alors cette énergie cinétique devient juste une *condition nécessaire* en ce qu'elle n'est pas *suffisante* pour expliquer le mouvement *spécifique* de la deuxième boule.

La cause est donc bien toujours *la condition nécessaire et suffisante d'un effet donné* (et par *donné* on entend spécifier : *l'effet qu'on veut expliquer*).

Tout ceci permet de montrer que la cause explique de façon *complète* un phénomène : elle ne donne pas seulement la condition nécessaire pour le phénomène *puisse* se produire, ce qui ne consisterait qu'à expliquer *la possibilité d'une chose*, elle en donne aussi la *condition suffisante*, ce qui permet alors de dire que la chose est non seulement *possible* mais aussi *pourquoi* elle est *réelle* et donc de dire pourquoi – autrement dit – cette possibilité a pu se *réaliser*.

Fin

La fin est la détermination nécessaire d'un événement antérieur par un événement postérieur. En ce sens, la fin est le *but* d'une action ou d'un événement. La fin est donc ce qui donne du sens à un événement antérieur par l'événement qui lui succède.

Dans ce sens, la notion de fin peut être contre-intuitive parce qu'on pourrait presque dire que c'est une cause qui est expliquée par son effet, ce qui ne semble pas avoir de sens.

C'est pourquoi, la fin requiert, pense-t-on souvent, une *intention* et donc une intervention d'une conscience. En pensant ainsi on revient alors au schéma causal : Jean a acheté un sandwich *dans le but de* se nourrir. C'est donc *parce que* (cause) Jean avait faim qu'il a acheté un sandwich. Dans ce cas-là, on peut alors dire que la *fin* n'est que la détermination d'une cause cachée (ici, ce qui se passe dans la conscience et l'estomac de Jean).

Toutefois, il est difficile de décrire un événement comme la reproduction sans une *finalité*, telle que la survie de l'espèce par exemple. En science logique, la fin est une détermination nécessaire pour expliquer des notions aussi simples que le *besoin*. En effet, un besoin n'a pas de sens si l'action consistant à satisfaire ce besoin n'était pas déterminée par la nécessité de cette satisfaction comme *but* de l'action.

Certes, le besoin est lui-même déterminé par des *causes*, notamment chimiques, organiques, hormonales, etc. Néanmoins, le comportement ne saurait jamais être interprété sans la notion de fin, de but. Si je demande « *pourquoi cet animal est-il en train de chasser cette femelle ?* » et que je réponds en disant « *parce qu'il est déterminé par des influx nerveux et des sécrétions hormonales cycliques qui génèrent une agressivité le poussant à s'accoupler avec la femelle* » sans jamais mentionner ce que cet accouplement *génère*, je n'explique pas ce comportement de façon complète. Ce comportement, bien qu'il doive *aussi* s'expliquer par ces causes évoquées ci-avant, doit aussi être expliqué par sa *fin*, sans laquelle il n'a pas de sens.

La difficulté vient du fait qu'on croit dans l'existence d'une réalité *extérieure* qui serait indépendante de notre intelligence et de notre langage, comme si notre intelligence et notre langage n'étaient pas eux-mêmes des réalités objectives et effectives de notre univers. Si on se rappelle, toutefois, que nous sommes littéralement de la matière qui pense et parle, alors ce qui est *logiquement nécessaire* pour *penser* une chose devient *objectivement nécessaire*, si bien que la notion de finalité devrait conserver toute sa légitimité scientifique.

Néanmoins, nous vivons dans une époque où nous bannissons *le finalisme* de toute pensée scientifique et ceci à juste titre, tristement : le finalisme a pendant longtemps servi à justifier des croyances et superstitions invoquant des *intentions divines*, telles que le créationnisme ou la croyance en un dessein « intelligent » (comprendre : intentionnel) de la nature.

Toutefois, que l'on soit scientifique ou religieux, associer la notion de finalité à une intention (l'exercice d'une volonté) est, dans les deux cas, un *faux sens*. La finalité ne requiert pas nécessairement la notion d'intention, elle est une nécessité logique de signification : le besoin n'a pas de sens sans ce dont il est le besoin ; or, ce dont il est le besoin vient toujours après la manifestation du besoin, si bien qu'une détermination postérieure peut être ce qui donne du sens à une détermination antérieure. La fin est donc une cause postérieure et c'est ce qu'Aristote entendait dans le concept de *cause finale*.

Contingent | nécessaire | possible | Impossible

Définitions axiomatiques de ces *catégories* :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Remarque : Contingent, nécessaire et possible sont trois catégories de la catégorie générale de la *modalité*. Comme toute définition axiomatique doit être catégorielle, leurs définitions sont contraintes d'être circulaires. Rappelons-nous que l'usage logique interdit toute synonymie dans une définition. Toutefois, cela est inévitable dans une définition qui cherche à définir un des outils de la définition.

Contingent

Définition catégorielle : *Possibilité* covalente de l'être et du non-être.

Définition logique : Ce qui peut être comme il peut ne pas être

Nécessaire

Définition catégorielle : *Impossibilité* que ce qui est puisse ne pas être.

Définition logique : Ce qui ne peut pas ne pas être

Possible

Définition catégorielle : *Nécessité* d'une existence potentielle.

Définition logique : Ce qui peut être

Impossible

Définition catégorielle : *Nécessité* d'une absence de *possibilité*

Définition logique : Ce qui ne peut pas ne pas ne pas pouvoir être

Commentaires et remarques :

- *Remarques générales sur ces définitions*

- La nécessité est l'existence positive de la possibilité réalisée, d'où la double négation du verbe pouvoir dans sa définition : ce qui *ne peut pas ne pas* être.
- La contingence est l'absence de nécessité, d'où l'opposition de possibilités dans la définition : ce qui *peut* être tout autant qu'il *peut* ne pas être.
- L'impossibilité est le contraire de la possibilité en tant *qu'absence* de possibilité.
- La possibilité est dérivée de la nécessité
- L'impossibilité est une nécessité négative

- *Sur la contingence :*

La contingence est le fait que ce qui est *puisse* aussi bien *ne pas être* et, inversement, que ce qui n'est pas, *puisse* aussi bien être. De ce point de vue on peut définir aussi la contingence comme *ce qui n'a pas de détermination à être ce qu'il est, plutôt qu'autre chose*.

Toutefois, si on veut être vraiment rigoureux et précis, on doit noter le fait que la contingence contient la catégorie de la *possibilité* dans sa définition : ce qui *peut* être comme il *peut* ne pas être. Or la possibilité est *la nécessité d'une existence potentielle*. Si la réalisation d'une possibilité est bien *contingente* (et donc non-nécessaire), la possibilité en tant que telle est bien une forme de nécessité. Donc, on ne peut pas dire que la contingence est une *absence de détermination*, ou de *nécessité*, puisque ce qui est contingent contient toujours au moins deux possibilités : possibilité d'être, possibilité de ne pas être. En effet, comme la possibilité est une forme de nécessité,

la contingence est en vérité une *opposition entre deux nécessités potentielles* qui, du coup, s'annulent, ce qui donne l'impression qu'il n'y a pas de nécessité.

Toutefois cela veut dire qu'on ne se trompe pas quand on dit que la contingence est une *absence de nécessité*, mais simplement qu'on omet le fait que cette *nullité* est le résultat d'une opposition entre deux nécessités (qui s'annulent). La contingence est donc bien une absence de nécessité mais comme *résultat* d'une opposition entre nécessités potentielles opposées.

- *Sur la relation entre ces catégories :*

- Le contraire d'une chose est l'absence ou la négation de l'existence de cette chose
- L'opposé d'une chose est sa grandeur négative, inverse.
- Donc, la contingence, comme nullité ou absence de nécessité, est le contraire de la nécessité.

Toutefois, la contingence, comprise relativement à son *antécédence* (c'est-à-dire comme *résultat* de l'opposition de nécessités potentielles), est en vérité le résultat d'une *quantité de nécessités opposées*.

- Or, l'opposé est la grandeur inverse ou négative d'une chose.
- Donc on peut dire que la contingence est le système des opposés ou la manifestation de l'opposition.

Finalement, ces quatre catégories sont des formes de la nécessité : nécessité potentielle (possibilité), nécessité potentielle *contraire* (impossibilité), nécessités opposées (contingence) et nécessité de ce qui est et de ce qui a à être (nécessité pure).

Croire | savoir

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Croire

Reconnaissance de la *qualité* d'une représentation *contingente*.

Savoir

Reconnaissance de la *qualité nécessaire* d'une idée ou d'un fait.

Analyse critique :

La distinction entre croire et savoir est problématique lorsqu'il est question de déterminer les fondements même de tout savoir.

Si savoir, en effet, c'est reconnaître la qualité nécessaire d'une idée, cela veut dire que tout savoir doit pouvoir s'établir et s'énoncer selon des *rappports nécessaires*. Or, de tels rapports, exigent un *point de départ*, une axiomatique. Cette axiomatique, en revanche, ne peut pas elle-même être établie par des rapports nécessaires. En effet, s'il fallait démontrer les axiomes (démontrer consistant à établir des rapports nécessaires) alors les axiomes ne seraient plus des points de départ et cela reconduirait alors entièrement la même question à l'infini.

Toutefois, l'avantage de notre définition est qu'elle parle de *reconnaissance* de la *qualité nécessaire* d'une chose, ce qui n'implique pas forcément qu'il y ait *démonstration*. En effet, la *qualité* peut être reconnue *intuitivement* : tout comme lorsque je perçois du bleu (une *qualité* d'un objet bleu, donc), je n'ai pas besoin d'une démonstration pour savoir que cet objet apparaît comme bleu. De même, je n'ai pas besoin d'une démonstration pour savoir que par deux points du plan passe une droite et une seule ou que $1=1$. Les axiomes de la pensée sont donc bien des *savoirs* dans ce sens.

Toutefois, la question demeure de savoir comment les distinguer de simples croyances. En effet, l'idée d'une divinité n'est-elle pas tout aussi nécessaire que la proposition $1=1$? Le croyant n'est-il pas aussi certain de l'existence de Dieu que le mathématicien l'est de la vérité des axiomes d'Euclide ?

On pourrait rapidement penser que non, que le croyant n'est que dans une représentation contingente. Toutefois, si on regarde, par exemple, la pensée 282 (*in Pensées sur la religion et autres sujets*), du mathématicien, physicien, ingénieur et philosophe Blaise Pascal, on constate que, selon lui, la certitude des axiomes de la pensée est exactement du même ordre que celle de l'existence de Dieu. Selon Pascal, donc, l'existence de Dieu est tout aussi évidente que les propositions « *il y a trois dimensions dans l'espace, et (...) les nombres sont infinis* ».

Sur ce point, on ne peut que *rejeter* l'abus de langage que fait Pascal qui est sûrement prisonnier du paradigme spirituel de son époque. En effet, pour qu'une proposition soit reconnue comme évidemment nécessaire, celle-ci doit être soit axiomatique, soit démontrable par des axiomes. Or la proposition « Dieu existe » n'est pas axiomatique, car c'est une proposition qui ne fait appel à aucune de nos facultés intellectuelles et logiques.

En effet, pour qu'une idée soit axiomatique il faut qu'elle soit reconnaissable *intuitivement* par la pensée, d'une façon si évidente que la pensée serait en contradiction avec elle-même si elle la refusait. Si je disais $1 \neq 1$, ce serait par pure provocation et je le dirais en sachant que c'est faux. Or, je ne peux pas dire « Dieu n'existe pas » en sachant que c'est faux. Je peux savoir, ici, que je ne sais pas si cette proposition est vraie ou fausse.

Aussi, ce qui distingue le savoir de la croyance, c'est le fait de savoir qu'on sait, quand on sait, et ceci *parce qu'on sait qu'on ne sait pas, quand on ne sait pas*, tel que Socrate essayait vainement de le faire comprendre à ses juges lors de son procès qui le condamna à mort.

Relativement à la proposition « Dieu existe » comme à la proposition « Dieu n'existe pas », je sais ce que je ne sais pas : je ne sais pas laquelle des deux est vraie ou fausse. Relativement à la proposition « $1=1$ » et à la proposition « $1 \neq 1$ », je sais très bien ce que je sais. La croyance en Dieu ne peut donc pas être posée au même niveau qu'un axiome ; la raison ne m'interdit pas, en effet, de croire que « *Dieu n'existe pas* », alors qu'elle m'interdit de croire que « $1 \neq 1$ ».

Essence | accident

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Essence

L'essence est la *nécessité* par laquelle une chose existe comme elle le doit.

Accident

L'accident est la *négarion* d'une *nécessité* d'une chose à se réaliser conformément à son essence.

Commentaires et remarques :

Il existe des accidents essentiels et des accidents inessentiels. L'accident essentiel est ce qu'on nomme aussi plus couramment *le mal*. Par exemple, si je dis « Socrate boit la cigüe » (la cigüe est le poison qu'il a bu lors de sa condamnation à mort), je constate bien *un mal* parce que c'est un *accident essentiel* : c'est la négation d'une nécessité d'une chose à exister conformément à son essence, négation qui *détruit* cette essence (l'essence de Socrate).

Mais si je dis « Socrate a une fourmi sur le bras », c'est bien là un accident car ce n'est pas dans l'essence de Socrate d'avoir une fourmi sur le bras. Mais c'est un accident *inessentiel* car cela ne détruit pas l'essence de Socrate, ça ne l'empêche pas d'exister conformément à son essence.

L'accident comme négation | négation et contraire

On pourrait objecter ici que l'accident inessential n'est pas un véritable accident parce qu'il n'y a pas, penserait-on alors, de *négarion* de l'essence dans cet événement : la fourmi est juste *là*, elle ne nie rien, ne détruit rien, il n'y a pas *là* de *négarion*, pense-t-on.

Cependant, il faut prendre le mot *négation* pour ce qu'il est : détermination d'un négatif, que ce soit une négation essentielle ou inessentielle. Si je dis, ainsi, « la fourmi ne fait pas partie de l'essence de Socrate », c'est bien une proposition *négative* et donc, formellement, une *négation*.

L'erreur vient de ce qu'on confond négation et contradiction. Toute contradiction est une négation, mais toute négation n'est pas une contradiction : le professeur n'est pas un élève, mais ce n'est pas non plus un serpent ou une chaise, cela n'en fait ni la contradiction de l'élève, ni la contradiction du serpent, ni la contradiction d'une chaise. La contradiction d'une chose est bien soit sa suppression (qui résulte dans son absence) soit son absence déjà effective comme telle. La contradiction est toujours suppression de l'essence.

Aussi, on pourrait préciser que l'accident est soit la suppression soit la simple négation de l'essence. Pour simplifier cela, on peut définir l'accident de la manière suivante : « l'accident est l'*altération* de l'essence ».

Essence, accident et modalité de l'essence

Au point de vue de la science logique qui gouverne toute bonne réflexion philosophique, il est important de comprendre la différence entre l'accident et la modalité de l'essence. L'accident n'est pas une modalité particulière d'une chose (ou de son essence) : la fourmi sur le bras de Socrate n'est pas une modalité de Socrate. Maintenant, si Socrate était un entomologiste, cela ferait partie des modalités de sa profession (et donc de son essence en tant qu'entomologiste) d'avoir, parfois, des fourmis sur le bras. Ce serait une conséquence probable de son essence.

De la même manière, si je reçois un coup de poing sur le nez, cela est bien un accident de mon essence qui pourrait, si le geste était répété plusieurs fois, aller jusqu'à détruire mon essence. Mais si j'étais un boxeur, là ce serait une modalité nécessaire de mon essence de boxeur. C'est pourquoi, si je meurs sur un ring de boxe suite à un combat mené conformément aux règles en vigueur, ce n'est pas un crime.

Expliquer | comprendre

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Expliquer

Analyser les conditions *nécessaires* et *suffisantes* d'une *réalité*

Comprendre

Saisir une *pluralité* d'idées comme une *unité* synthétique

Commentaires et remarques :

Expliquer c'est remonter la chaîne des conditions de possibilité ou des causes d'un événement ou d'une idée jusqu'à atteindre une idée simple et évidente par elle-même.

Comprendre c'est déterminer *absolument* la valeur rationnelle de plusieurs idées, y compris des idées opposées et même contradictoires entre elles.

Voir, sur ce point, les Commentaires et remarques et problématiques faites sur les concepts [analyse et synthèse](#).

En fait/de fait | en droit/de droit

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

En fait

Qualité *nécessaire* d'une *réalité*.

En droit

Qualité *nécessaire* d'une *idée*.

Commentaires et remarques :

Les rapports de force sont une *nécessité de fait* de toute société civile. Toutefois, *en droit*, la suppression des rapports de force est nécessaire pour qu'une société fonctionne bien. De même, les inégalités sont une nécessité de fait, bien que, *en droit*, l'égalité devant la loi soit nécessaire. C'est pourquoi l'égalité devant la loi s'appelle une *égalité de droit*.

Cette distinction a servi notamment à rédiger l'article 1^{er} de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen :

Art. 1er. Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Vous noterez qu'on trouve 1) la notion d'égalité de droits et 2) l'inégalité de fait, la notion d'« utilité commune » relevant bien de ce qui est nécessaire en fait.

Formel | matériel

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Formel

Est formel ce qui *existe* uniquement comme *nécessité* logique.

Matériel

Est matériel ce qui *existe* comme substance *indépendante* de toute forme.

Est formel ce qui relève de l'idée pure. Le cercle est formel. Formel peut donc aussi signifier abstrait. Cependant si toute forme est abstraite toute abstraction n'est pas formelle : la notion de *race pure*, ne correspond absolument à aucune vérité : elle est seulement abstraite, mais n'a absolument aucune valeur formelle. Est formel, autrement dit, ce qui est à la fois abstrait et valide en tant que proposition ou idée *nécessaire et universelle*.

Les sciences formelles sont donc les *mathématiques* et la *logique*. La *linguistique* peut aussi être ajoutée à ce genre de connaissance, mais cela est discutable et discuté.

Est matériel ce qui est *informé*, c'est-à-dire la substance à laquelle une forme s'applique. Ainsi une cire *n'est rien* tant que je ne lui ai pas donné une forme déterminée : celle d'une bougie par exemple ou encore la forme d'une poupée.

La matière, quand elle doit être comprise dans sa distinction avec la forme, est donc une notion qui renvoie de manière générale à *ce qui n'a pas de forme* et à *ce qui attend d'en recevoir une*. Elle est donc littéralement ce qui *se tient en dessous de la forme* : *sub-stancia, substance de la forme*.

Toutefois, cette distinction peut certainement être considérée comme *datée* car elle renvoie à la philosophie de l'antiquité et du Moyen-âge. Aujourd'hui nous savons que toute matière est *information*. La distinction entre matière et forme peut donc être utile pour comprendre et interpréter un texte ancien, mais plus vraiment pour définir quelque notion scientifique rigoureuse, à ma connaissance.

A notre époque, la matière ne se définit plus par opposition ni par distinction avec la notion de forme et ceci parce que la matière est elle-même *information* et donc *forme*. De ce point de vue, la matière se définit donc comme la somme des informations relatives aux particules élémentaires qui déterminent tous les phénomènes naturels connus. Forme et matière sont donc des corollaires, dans ce contexte.

Genre | espèce | individu

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Le genre

Pluralité de pluralités.

L'espèce

Pluralité d'unités

Individu

Unité dans une pluralité

Commentaires et remarques :

L'individu est l'unité *indivi*-se d'une pluralité, son élément constituant ultime. Il faut toutefois comprendre que l'individu, l'espèce et le genre, sont avant toute chose des déterminations *logiques* et non la désignation de *choses*. Ainsi, par exemple, l'espèce des chats devient, par rapport au genre animal, une unité dans une pluralité qu'est le genre animal.

Ce qui peut nous induire en erreur est le fait que les biologistes utilisent les notions de genre, d'espèce et d'individu comme des rangs taxonomiques *particuliers* du vivant, parmi d'autres rangs, alors que chaque rang est en vérité, selon le point de vue qu'on adopte, soit un individu, soit une espèce, soit un genre.

Par exemple, ce que les biologistes appellent *l'ordre*, par exemple la *classe* des mammifères, peut être considéré comme une *espèce* du groupe des animaux, lequel est appelé *règne*. Ce même *règne* est alors une *espèce* d'êtres vivants (parmi les règnes du végétal, de l'animal et du minéral, dans la classification dite de *Linné*) selon qu'on le considère par rapport au monde vivant, ou un *genre*, selon qu'on étudie, par exemple, certains animaux dans leurs interactions avec certaines plantes.

Si j'étudie les chats par comparaison avec les chiens, je compare des *espèces*, car ces deux groupes sont des *pluralités d'unités* (pluralité de chats, pluralité de chiens).

Si j'étudie les chats et les chiens en même temps, comme faisant eux-mêmes partie d'un même groupe avec les baleines et les éléphants, j'étudie les *espèces* d'un *genre* (la *classe* des mammifères) car je parle de *pluralités d'unités* comprises dans une *pluralité de pluralités*.

Carl Von Linné (1735) est considéré comme celui qui a le premier produit une taxonomie scientifique des êtres et notamment il serait le premier à avoir distingué le règne animal du règne végétal et du règne minéral. Bien que sa classification ait été modifiée plusieurs fois depuis, il est très largement considéré comme le fondateur de la taxonomie moderne.

Cependant, même si c'est là une idée répandue chez les biologistes, qui n'étudient presque jamais l'histoire de la biologie et encore moins ses origines aristotéliennes, ceci est simplement et factuellement *faux*.

Le premier à avoir fait la distinction entre ces trois *genres* de la nature que sont le minéral, l'animal et le végétal, c'est Aristote. Il est également le premier à avoir classifié les êtres vivants au moyen de la double dénomination *genre / espèce* telle qu'on la retrouve reprise et latinisée par Linné sous la forme *Canis Lupus* (genre canin, espèce du loup), distincte en cela du *Canis domesticus* (genre canin, espèce domestique, le chien). Aristote avait déjà inventé cette méthode et elle se trouve aussi bien dans sa *Physique* (ouvrage sur la nature en général, *phusis* voulant dire *nature* en grec) que dans son *Histoire des animaux* et autres ouvrages fondés sur l'observation du vivant. Ainsi, par exemple, l'homme est membre du genre *animal* et qui a comme spécificité d'être *doué de raison*.

S'il est vrai qu'aujourd'hui l'homme ne serait pas défini ainsi, il faut remarquer, toutefois, que la définition moderne de l'homme par les biologistes peut donner l'impression d'être une paraphrase de celle d'Aristote, sans compter sa détermination comme *pléonasme*.

Concernant le pléonasme, d'abord, l'homme, dit-on aujourd'hui, est un *hominidé*. Cela veut donc dire un *primate qui ressemble à l'homme*, ce qui ne correspond pas à la plus élémentaire exigence d'une définition : ne pas utiliser le terme à définir dans la définition, sans quoi on n'apprend rien.

Passons, cependant, sur le pléonasme en question et revenons à cette « *définition* » de l'homme comme *Homo sapiens*. Cela veut dire l'hominidé *sage*. Quand on sait que ce qui fait la spécificité de la raison chez Aristote, la *sophia* ou *sagesse*, on comprend à quel point la définition moderne de l'homme est en vérité pratiquement identique à celle d'Aristote : l'homme sage, l'animal doué de raison.

On note, toutefois, que celle d'Aristote est plus rigoureuse, puisqu'elle bénéficie de l'avantage du statut logique du genre (animal). Toutefois, la définition moderne n'inclut que ce qu'on appelle alors *la famille* (famille des hominidés, qui appartient à *l'ordre* des primates) et peut sembler, pour cela, plus *spécifique* et donc plus précise.

Mais ce serait omettre qu'Aristote avait aussi produit une taxonomie intermédiaire entre le genre animal et les sous-genres que sont, par exemple, les mammifères et, parmi ceux-là, les mammifères sociaux (tels que les loups), grégaires (tels que les moutons) et solitaires (tels que la panthère), si bien que sa définition complète de l'homme était « *animal social doué de raison* » et, partant, une définition tout aussi spécifique dans sa structure et, surtout, bien plus précise dans sa nature définitoire de la quasi-totalité des modalités qui déterminent le comportement humain. En comparaison, les définitions biologiques modernes ont le terrible inconvénient de n'être *que* taxonomiques, classificatoires, et jamais vraiment *spécifiques* car pas suffisamment définitoires.

Elles sont *pratiques et utiles* pour la classification, mais elles manquent en intelligibilité, elles ne produisent pas de connaissance.

Si la définition linnéenne est plus *précise* que celle d'Aristote en ce qu'elle permet de distinguer le règne, l'embranchement, la division, la classe, l'ordre, la famille, la tribu, le genre, la section, la série, l'espèce, la variété et la forme, elle perd toutefois en intelligibilité et, ceci, pour les deux raisons qu'on a invoquées et que l'on peut synthétiser ainsi :

- 1) Par excès de précision la définition perd en spécificité : on n'apprend rien sur l'homme à partir de la définition *Homo sapiens sapiens*, alors qu'on apprend quelque chose sur les modalités de l'existence de l'homme avec la définition *Animal social doué de raison*.
- 2) Par manque de compréhension de ce que sont les statuts logiques des taxons, certains taxons sont désignés sous les appellations logiques du genre et de l'espèce, alors que tout taxon est un genre et une espèce, selon qu'on le considère par rapport au taxon inférieur ou supérieur.

En effet, Carl Von Linné commet l'erreur de ne pas comprendre le statut logique du genre et de l'espèce si bien qu'il a ouvert un champ potentiellement *infini* de polémiques. Ceci explique pourquoi les biologistes se disputent encore à ce jour tant et si bien que la taxonomie officielle change à peu près tous les dix ans. De ce point de vue, la démarche aristotélicienne est bien plus élégante car elle permet de conserver les mêmes simples dénominations (genre, espèce) selon qu'on se place du point de vue du groupe supérieur (le genre contient l'espèce), ou du point de vue du groupe inférieur (l'espèce est contenue dans le genre). Ainsi, le chien est une espèce de canins et les canins une espèce de mammifères et, réciproquement, les mammifères sont un genre pour les canins et les canins un genre pour les chiens ou les loups.

Idéal | réel

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Idéal

Qualité de ce qui est formellement *nécessaire*

Réel

Qualité de ce qui est objectivement *nécessaire*

Identité | égalité | différence

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Identité

Qualité de ce qui est *un*

Egalité

Relation de *quantités* identiques

Différence

Relation d'*identité négative*

Commentaires et remarques :

L'égalité est une notion *strictement* réservée à ce qui est *quantifiable*. Elle ne doit donc pas être confondue avec l'*identité*, qui en est la catégories supérieure : toute égalité est une identité, mais toute identité n'est pas une égalité. L'expression « $1 = 1$ » est bien une *égalité* et une *identité*, 1 étant bien *identique* à 1. Toutefois, on dira de deux chaises de même construction sont *identiques*. Dans ce cas, ce qui est identique, certes, ce ne sont pas les deux chaises, qui sont bien *en vérité* deux chaises *différentes*. Toutefois, leur *modalité* de production est bien *identique* sans qu'il s'agisse pour autant de grandeurs ou de quantités. Ce qui est égal est identique, ce qui est identique n'est pas nécessairement égal.

L'identité, toutefois, peut aussi se référer au statut de la *personne singulière*. Dans ce cas, l'identité est le concept de l'*unité* du moi. Dans tous les cas, toutefois, l'identité renvoie à la catégorie de l'*unité*.

La différence est l'identité négative, soit comme absence d'identité (la chaise n'est pas une table) soit comme opposition entre identités (Trump se distingue de Biden par leur points de vue opposés).

Identité et différence ne tombent pas nécessairement l'une en dehors de l'autre. Pour identifier, il faut en effet différencier et, pour différencier, il faut identifier. Tel homme se distingue des autres, c'est son identité et cela est bien produit par *différenciation*. De même, toute espèce vivante est *identifiable* grâce à ses *différences* dites *caractéristiques*. De la même manière, tout ce qui est *différent comme opposé* existe néanmoins dans son identité dans et par cette opposition : les charges positives par rapport aux charges négatives, la polarité magnétique, l'opposition politique, la sortie de l'enfance pour entrer dans la vie adulte : tout est identité de la différence et différence de l'identité.

On peut enfin noter ceci : l'égalité n'a d'opposé que l'*inégalité*, laquelle est une forme de différence. Toutefois, contrairement à toutes les choses qui existent et que l'on peut concevoir, l'égalité et l'inégalité tombent l'une en dehors de l'autre : une inégalité ne permet de définir une égalité et une égalité ne permet de définir une inégalité. Pourquoi ?

Pour répondre il faut, comme toujours, reposer nos définitions dans leurs formes les plus simples :

L'égalité est un genre d'identité.

L'inégalité est donc un genre de différence.

L'inégalité et l'égalité sont seulement *quantitatives*.

Tous les autres types de différences sont *qualitatifs*.

Une différence de qualité (être un félin ou un canin) fait une *identité* : les canins, les félins. Mais une différence de quantité ne fait pas une identité. Le dénominateur commun, ici, c'est la catégorie de la *quantité*.

La quantité, c'est de la qualité niée : si je dis que sur une échelle de 1 à 10, mon humeur est de 2, tout le monde comprend que je suis de mauvaise humeur. Toutefois, personne ne ressent ce que je ressens. Je communique une information *vide*.

La qualité d'une chose est sa *réalité*, ce qu'elle est vraiment : mon humeur, vraiment, n'est pas un 2/10 mais un ensemble d'émotions, d'états que je dois alors *qualifier*. Le 2/10 est un bon moyen pour *informer* sur mon état mais pas pour *connaître* et *comprendre* mon état. La quantification est donc utile mais vide de toute qualité particulière.

Cela dit, la quantité *dit quand même quelque chose* au sujet de la qualité de mon état. C'est donc bien une certaine forme de *qualification* de mon état.

C'est donc une qualification, certes, mais vidée de toute qualité particulière, une qualité *niée* ou *négative*.

Parce que la quantité est une qualité vide, elle ne peut pas s'identifier par *comparaison* avec autre chose, avec une autre qualité. 2 n'a pas son identité parce qu'il est différent de 3 car 3 est simplement 2 ajouté d'une autre grandeur, en l'occurrence 1. L'un ne se définit pas par l'autre et ceci parce qu'il n'y a *rien* à définir : la quantité, exprimée par un *quantum* (ou grandeur telle que 2 ou 3), ne contient *rien* d'autre qu'elle-même et ne dit rien d'autre qu'elle-même. C'est d'ailleurs pour cela que je peux appliquer les nombres à toute chose, même à mon humeur, car les nombres n'opposent aucune détermination (ou qualité) interne qui serait alors une contrainte.

Certes, je pourrais décrire mon humeur avec une couleur, par exemple le rouge quand je suis en colère, le marron quand je suis déprimé, le jaune quand je suis joyeux, etc. Mais je ne pourrais pas décrire beaucoup d'autres choses avec ces couleurs. Par exemple, je ne peux pas décrire la qualité d'une saveur avec une couleur. Je peux bien faire des associations entre des couleurs et la qualité d'une saveur, mais ce sera arbitraire et compréhensible seulement pour quelqu'un qui aura étudié ma façon de faire : ceux qui préfèrent le bleu au rouge, ne comprendront pas forcément que par rouge je veux dire « bonne saveur » et que par bleu je veux dire « mauvaise saveur » ; tout dépendra de ma préférence subjective. Cependant, si je dis que la qualité d'une saveur est de 8/10, tout le monde comprend que c'est une bonne saveur pour moi.

Ainsi, si toutes les qualités des choses ne sont pas interchangeable, la qualité niée (ou vide) qu'est la quantité, peut, elle, décrire mon humeur ou la longueur d'onde d'une couleur, la distance entre deux objets, la vitesse d'un objet, etc., et ceci avec des nombres qui, eux, ne changent jamais. Les nombres peuvent tout décrire parce qu'ils ne décrivent rien en eux-mêmes. Les qualités ne peuvent décrire que ce dont elles sont les qualités (l'adjectif qualificatif *bleu* ne peut *vraiment* et *fidèlement* décrire que ce qui a la qualité d'être bleu) parce que ces qualités, en tant que qualités, sont déjà *quelque chose* qui est ce qu'il est et rien d'autre que ce qu'il est, alors que le nombre, lui, n'est rien et peut donc s'appliquer à tout et n'importe quoi.

Pour simplifier, dites-vous que *qualité* signifie le *fait d'être quelque chose*. Du coup, si je dis que mon humeur est de 2/10, c'est bien *quelque chose* au sujet de mon humeur et donc une *certaine qualité* décrivant mon humeur. Mais comme cette qualité est vide de tout sens spécifique (2/10 ne veut rien dire d'autre en soi que 2/10), on dit que cette qualité est *vide* ou *négative* (une qualité *sans* [négation] qualité).

C'est pour cela qu'une inégalité n'est pas définitoire d'une égalité, alors qu'une différence [de qualité] est définitoire d'une identité. La seule fois où identité et différence tombent l'une en dehors de l'autre (ne se définissent pas entre elles) c'est lorsque et seulement lorsqu'il s'agit d'une différence et d'une identité quantitatives. Dans toutes les autres formes de différence et jusqu'à preuve du contraire, la différence permet de définir une identité et l'identité de déterminer une différence, les deux sont liées. La raison en est que, dans un premier cas, il n'y a pas de qualité à comparer (entre deux grandeurs inégales) car les grandeurs ou *quanta* ne sont rien en eux-mêmes alors que, dans l'autre cas, lorsque je compare deux espèces, je les différencie pour et par les qualités qu'elles ont et les qualités qu'elles n'ont pas, l'une par rapport à l'autre ; c'est ce qu'on appelle *le travail de caractérisation*, lequel est la *clé* de toute bonne définition.

Intuitif | discursif

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Intuitif

Qualité d'un savoir immédiat.

Discursif

Modalité d'un savoir médiat

Commentaires et remarques :

Est intuitif ce qui est saisi immédiatement (sans médiation) dans toute sa clarté.

Exemple 1 : le « cogito ergo sum » est une intuition intellectuelle.

Exemple 2 : lorsque je suis victime d'une injustice c'est intuitivement que j'en prends la mesure.

Exemple 3 : La perception de ce café ici sur ma table est une intuition de ma sensibilité.

Est discursif ce qui est compris à la suite d'un raisonnement, d'une réflexion (c'est-à-dire une discussion – qu'elle soit avec autrui ou intérieure – d'où le mot « *discu-rsif* »).

Médiat | immédiat

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Médiat

Qualité de ce qui advient ou qui est saisi par le moyen d'une autre chose

Immédiat

Qualité de ce qui advient ou est saisi sans le moyen d'une autre chose

Commentaires et remarques :

On peut tout de suite dire que l'immédiateté, jusqu'à preuve du contraire, n'existe pas objectivement et n'est qu'une *intuition* ou *impression* de l'esprit et de la pensée. Tout ce qui existe est déterminé par la médiation d'une autre chose qu'on appelle *sa cause* ou *sa condition*.

L'immédiateté est toutefois utile comme concept pour décrire l'expérience vécue, par exemple celle d'une saisie intuitive. Néanmoins, aucune saisie intuitive n'existe sans un *exercice* de la pensée préalable qui, donc, sert de *médiation* de cette *immédiateté*. Toute immédiateté est en vérité le *résultat* émergent d'une ou plusieurs médiations préalables, tout comme le gymnaste donne l'impression que ce qu'il fait est facile et produit de façon intuitive et immédiate, alors qu'il s'agit en fait du résultat émergent de plusieurs années d'exercice, d'essais et d'erreurs.

On pourrait objecter que, par exemple, le *cogito* de Descartes est bien une saisie immédiate de la conscience. Toutefois, ce serait totalement oublier la peine par laquelle il a dû passer, de son propre aveu, pour produire cette *saisie*. On pourrait alors encore objecter que, certes, il y a eu des médiations préalables à la saisie du *cogito* mais que le *cogito* est, *en lui-même*, *immédiat*.

On répondra, ici, par l'argument de Spinoza : ce n'est pas parce que je ne connais pas les causes qui me déterminent à agir ou à penser comme je pense, que ces causes n'existent pas. En vérité, Descartes lui-même pensait que toute idée et toute pensée devait avoir sa cause quelque part, dans une réalité objective antérieure. Il s'en explique longuement dans la troisième méditation des *Méditations métaphysiques*.

L'immédiateté n'est pas la représentation d'une chose, mais l'idée abstraite d'une réalité qui ne serait pas *causale*, ce qui, jusqu'à preuve du contraire, n'a strictement aucun sens.

Toutefois, l'immédiateté a du sens lorsqu'elle est comprise de façon *relative*. Relativement à la compréhension longue et laborieuse d'une règle de mathématiques, lorsque je trouve la solution au problème sur lequel j'ai travaillé pendant de longues heures, je peux dire que la solution m'est venue *immédiatement*. En réalité, il y a toujours une médiation causale pour tout phénomène, mais certains phénomènes, en tant que *résultats* d'une longue chaîne de causes antérieures (les heures passées à essayer différentes approches), peuvent être qualifiés, relativement parlant, d'*immédiats*.

Cette critique pose toutefois un problème : si rien n'est vraiment immédiat, alors il doit exister entre deux phénomènes (une cause et son effet), une infinité de causes *inter-médiales*, de *médiations*, tout comme il existe une infinité de nombres décimaux entre 1 et 2.

Aussi, soit la réalité physique est finie et alors on doit admettre qu'il doit exister des choses qui sont *premières* et qui sont, de ce point de vue, *strictement immédiates*, soit on admet que tout est médiat, comme on l'a dit ci-avant, mais alors il faut penser une réalité infinie pour qu'entre deux événements, on puisse compter une infinité d'événements intermédiaires.

Or, cette dernière proposition n'a pas de sens, puisque cela exigerait logiquement que le temps soit infini : pour qu'une infinité de médiations se produise entre deux événements reliés causalement, il faudrait un temps infini. Ce qui n'a pas de sens, puisque de toute évidence, la durée de tout événement est finie.

Mais l'idée qu'il existe des réalités immédiates, premières, seule façon de concilier une réalité finie, n'a jamais trouvé de preuve non plus et, de plus, cela violerait le principe de causalité : il faudrait, pour que la réalité soit finie, que certains événements soient *immédiats*, précédés d'aucune médiation causale, ce qui n'a pas de sens.

Ce genre de problématique a occupé la philosophie pendant plus de 2000 ans, sans jamais trouver de réponse. Ceci est dû, selon Kant, dans le chapitre de la *Critique de la raison pure* intitulé « dialectique de la raison pure » au fait qu'on *spécule* sur des catégories de la pensée au lieu d'utiliser ces catégories *pour* penser. Par exemple, le concept de *réalité* n'est pas le concept d'une chose : il n'y a rien que je puisse me représenter clairement (comme je peux me représenter clairement le mouvement d'un mobile dans l'espace) qui serait *la réalité*, la réalité tout entière. Si je dis que la réalité c'est « *toute chose qui existe* », je peux certes *définir* axiomatiquement cette catégorie, mais ce n'est pas un objet que je peux étudier ou questionner car je ne peux pas faire l'expérience scientifique de *toute chose*. La catégorie de la réalité doit servir de prédicat d'un sujet, pas de sujet d'un prédicat : je peux dire « ce chat est réel » mais je ne peux pas dire « le réel est ceci ou cela ». Les catégories servent à étudier les phénomènes réels, elles ne sont pas elles-mêmes des phénomènes à étudier.

Cela ne veut pas dire, toutefois, qu'on ne peut pas étudier les catégories dans leur fonctionnement et leurs règles logiques, comme on l'a fait, plus haut, par exemple, sur la qualité et la quantité, et comme on se doit de le faire en logique. Ce qui compte, c'est que je ne dise pas « *la quantité en général est ceci ou cela* » mais plutôt, comme on l'a fait, quelque chose comme « *une quantité, par exemple la grandeur 2 ou 3, n'est pas une qualité* ». Dans ce cas, on fait toujours un bon usage des catégories car, dans la première expression je dis « *une quantité* » telle que « *2 ou 3* » et je désigne donc bien un concept opératoire *particulier*, non la catégorie en général. Dans la seconde expression je dis « *n'est pas une qualité* » et donc je fais bien de la catégorie de la qualité le prédicat d'un sujet et non de la qualité en général le sujet d'un prédicat.

Mais alors, comment fait-on pour définir les catégories si elles ne peuvent pas être le sujet d'un prédicat ? Toute définition d'une chose va forcément, en effet, faire de la chose à définir le *sujet* de la définition, le contenu de la définition étant alors *ses prédicats*.

La définition est un travail *normatif* et non un travail *spéculatif* ni un travail *d'analyse* d'une *chose*. La définition est une démarche *synthétique et normative*, ce qui veut dire, en somme, qu'elle sert seulement *d'outil*. Or, que les catégories soient des outils de la connaissance, c'est précisément ce qui fait qu'on ne peut pas en faire les sujets de prédicats : outils de la connaissance, pas des connaissances en soi. Mais, puisque la définition est

précisément la détermination de la catégorie comme outil, une catégorie peut donc être le sujet d'un prédicat si et seulement s'il s'agit de la définir dans un but utilitaire et normatif.

Toutefois, on le voit bien ici, il y a une limite à cette approche kantienne des choses, de la logique et du travail de définition à proprement parler, car définir a pour but de penser et de connaître. Aussi, définir une catégorie comme, par exemple, la *réalité*, doit avoir pour but de penser et connaître quelque chose à propos de ce qu'on appelle *la réalité en général*.

Ce que Kant n'explique jamais, c'est l'origine de ces mêmes catégories. D'où viennent-elles ? Elles sont comme *données-là*, de façon *immédiate*. Si on en croit la leçon kantienne, on ne devrait pas poser cette question. Mais Kant lui-même admet que cette question *se pose* et que ce genre de question *se poseront toujours*.

L'erreur de Kant vient de ce qu'il procède selon un préjugé dualiste : pour lui, la pensée serait comme un monde à part, séparé du réel auquel nous n'aurions accès qu'à travers le cadre de nos intuitions sensibles. Mais cette affirmation est en vérité contraire à sa propre discipline rigoureuse car c'est une affirmation sur le réel *en général*. Dire, en effet, comme Kant, qu'*on ne peut rien inférer du phénomène à l'être*, c'est produire une affirmation ontologique et, partant, métaphysique.

Or, comprendre comme Hegel le fera plus tard, le fait que l'homme est un être vivant et donc que la pensée est aussi un processus vivant, fait de la pensée (et de ses catégories !) les objets *légitimes* d'une étude où les catégories peuvent donc devenir les sujets de prédicats. Parce que l'homme, objectivement, partout, questionne le statut de *la réalité en général*, c'est la réalité elle-même de cet univers (dont l'homme fait partie) qui *pose cette question*. Toute question que l'homme pose est donc légitime car toute question posée est une question que l'univers est en train de poser. Rien ne peut retirer à la pensée sa détermination de *réalité première pour toute pensée* et, donc, c'est Descartes qui avait raison : la pensée est bien, dans sa saisie d'elle-même, *première* et, donc, *immédiate en soi*.

C'est ainsi qu'on peut dire que l'immédiateté doit exister et, donc, que l'univers est bien fini et non infini. Toutefois, dans cet univers, il existe une *modalité* qu'est *la pensée* qui, elle, n'a pas fini de penser. De ce point de vue et de ce point de vue uniquement, l'infini a un sens, en tant que processus *infini (jamais fini)*.

Objectif | subjectif

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Objectif

Qualité nécessaire d'une chose

Subjectif

Qualité d'une *pensée*

Commentaires et remarques :

Est objectif ce qui renvoie à l'objet. L'objet peut être sensible ou intelligible. Ce qui est objectif est aussi entendu au sens de « *universel et nécessaire* », ou *vrai*.

Est subjectif ce qui renvoie au sujet, à un contenu de pensée, lequel peut être contingent (croyance) ou nécessaire (raisonnement mathématique).

Lorsqu'on utilise un de ces termes, il est important de ne pas utiliser seulement la définition axiomatique et de spécifier sous quelle acception on les emploie.

On s'attendrait à voir dans la définition axiomatique de *subjectif*, la catégorie de la contingence puisque, en général, ce qui est dit *subjectif* est qualifié ainsi pour désigner une opinion, perception ou croyance, ce qui est souvent considéré comme contingent dans l'histoire de la pensée.

Toutefois, est subjectif ce qui renvoie au sujet *pensant*. *Subjectif* peut donc renvoyer à ce qui est singulier, propre à un individu singulier et donc contingent, certes, mais tout ce qui est subjectif n'est pas singulier ou

contingent : il y a dans le sujet pensant des principes communs avec tout autre sujet pensant et c'est ce qui fait qu'on peut *se comprendre*.

Chez Descartes, par exemple, la subjectivité est la condition nécessaire et suffisante de l'objectivité, du moment que cette subjectivité s'ordonne selon les principes universels et nécessaires de la pensée. Chez Kant, toute connaissance *objective* a également son fondement *dans le sujet*.

Toutefois, ceci peut porter souvent à confusion parce que, par exemple, Kant utilise, à plusieurs reprises, le mot *subjectif* pour parler de ce qui est contingent et non de ce qui est compris *dans le sujet* comme conditions de possibilités de la science. Cependant, il utilise le mot *objectif* pour désigner les lois universelles de la nature qui ont pourtant, selon lui, leur fondement *dans le sujet*.

Cette idiosyncrasie de Kant est ce que l'on trouve chez d'autres auteurs qui, à tour de rôle, utilisent les termes *subjectif* et *objectif* sous deux systèmes d'acceptions différents et, même, incompatibles entre eux, sans ressentir plus avant le besoin de clarifier cela.

Cette clarification, c'est celle que vous devez produire, toutefois, lorsque vous avez à expliquer un auteur qui utilise ces termes.

Tableau récapitulatif

	Subjectif au sens de contenu de pensée <i>nécessaire</i>	Subjectif au sens de contenu de pensée <i>contingent</i>	Objectif au sens d'universel et <i>nécessaire</i>	Objectif au sens de ce qui est <i>réel</i>
Subjectif au sens de contenu de pensée <i>nécessaire</i>		Incompatibles	<i>Compatibles (deviennent synonymes)</i>	<i>Compatibles (sous certains rapports)</i>
Subjectif au sens de contenu de pensée <i>contingent</i>	Incompatibles		<i>Compatibles (en tant qu'opposés)</i>	<i>Compatibles (en tant qu'opposés)</i>
Objectif au sens d'universel et <i>nécessaire</i>	<i>Compatibles (deviennent synonymes)</i>	<i>Compatibles (en tant qu'opposés)</i>		<i>Compatibles (sous certains rapports)</i>
Objectif au sens de ce qui est <i>réel</i>	<i>Compatibles (sous certains rapports)</i>	<i>Compatibles (en tant qu'opposés)</i>	<i>Compatibles (sous certains rapports)</i>	

Ainsi, si on utilise le mot *subjectif* pour qualifier quelque chose comme une croyance, une opinion ou tout autre contenu *singulier et contingent* de la pensée en général, on ne peut pas, alors, utiliser le mot *subjectif* pour qualifier ce qui est du domaine formel et intelligible de la pensée rationnelle, à moins de préciser de la façon suivante : « *par subjectif, on entend ce qui est singulier et contingent pour un sujet donné* » et, ensuite, « *par subjectif, ici, nous entendons désormais désigner tout contenu de pensée en général, y compris des pensées qui ont une valeur universelle et nécessaire, comme en mathématiques par exemple* ».

Ce genre de clarification est nécessaire, bien qu'un peu laborieux, parce que cela permet de *clarifier* votre propos et de lui donner toute la rigueur nécessaire pour savoir *de quoi nous parlons*.

Obligation | Devoir | contrainte

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Obligation

Nécessité pratique

Devoir

Nécessité morale

Contrainte

Nécessité objective de la nature

Commentaires et remarques :

La première difficulté que ces concepts posent souvent aux élèves et jeunes étudiants en philosophie, est le fait qu'ils sont eux-mêmes, souvent, encore sous un régime familial où contrainte et obligation se sont longtemps confondues : l'enfant n'a pas toujours envie d'aller à l'école, mais il ne vit pas cela comme s'il avait le choix. Ceci est lié au fait que, étant mineur, il *dépend* encore *objectivement* de ceux qui incarnent *l'autorité*. Aussi, forcément, pour un jeune esprit, la distinction entre une contrainte et une obligation, n'a pas de sens, car pour lui toutes ses obligations sont des contraintes, du fait de cette relation de dépendance naturelle qui a existé pendant environ 17 ans entre lui et ses tuteurs.

Toutefois, la distinction existe **et il est impératif de la connaître** : arrivés à un certain âge, la seule raison pour laquelle vous vous levez le matin pour aller à l'école, ou à l'université, c'est parce que vous en avez fait le *choix volontaire* et, ce choix, provient de *votre représentation autonome de la nécessité pratique* de faire des études.

La nécessité pratique peut être une *nécessité sociale, culturelle, politique, économique ou encore morale*. Au sujet de la nécessité morale, voyez les remarques faites plus bas sur la distinction entre devoir et contrainte.

La contrainte est une *nécessité hétéronome* alors que l'obligation est une *nécessité autonome* et, partant, libre.

Si, en lisant cela, vous avez encore un peu de mal à concevoir en quoi ceci est parfaitement évident, cela veut simplement dire que vous n'avez pas fini de grandir et de prendre la mesure de votre *liberté*. Ceci est parfaitement normal à 17-18 ans, mais beaucoup moins normal après. Malheureusement, beaucoup d'adultes ne prennent jamais la mesure de leur autonomie et continuent de voir toute règle et loi comme un principe hétéronome, comme une contrainte. En général, vous les entendez se plaindre de leur situation, situation qu'ils ont pourtant choisie !

Toutefois, on pourrait évidemment discuter du statut des lois civiles : sont-elles des contraintes, ou des obligations ? Si je ne paye pas mes impôts, je vais en prison, ce qui est bien une *contrainte*. Mais si le fait de payer ses impôts est devenu comme une *nécessité objective et hétéronome*, la loi qui définit combien d'impôts je dois payer, elle, peut être le sujet d'une *discussion*. Si j'ai eu mon mot à dire, comme *citoyen*, alors la loi sur laquelle la discussion a fini par trouver un *consensus* vaut comme obligation et donc comme principe *autonome* et libre. Mais combien de fois avons-nous notre mot à dire dans nos prétendues *démocraties* ? Combien de personnes sont des citoyens actifs ? On se rend compte aisément que nous vivons dans un système dans lequel nous *déléguons* et, même, *reléguons* notre pouvoir de citoyen, jusqu'à, dans une certaine mesure, l'abandonner presque totalement. Aussi, les lois deviennent vite pour nous comme des contraintes. Mais sont-ce des contraintes alors même que c'est moi qui ai fait le choix de *ne pas agir* quand, en fait, je pourrais agir ? Autrement dit, sont-ce là simplement les conséquences de mes choix que je n'assume pas et donc, comme le dirait Kant, dans *Leçons d'éthique*, une « *mesure du degré de perversion de la perfection morale de l'humanité* » ?

Commentaires et remarques : sur le devoir et la contrainte

Le devoir est la *nécessité morale*, c'est donc une nécessité de la *conscience de l'adulte* qui décide *librement*, d'agir conformément à cette *règle*, ou pas. C'est pour cela que le devoir n'est pas une contrainte, car le devoir *peut ne pas être accompli*, alors que la contrainte ne laisse aucune place pour aucun choix.

Quelle différence entre devoir et obligation ? L'obligation est la nécessité pratique *en général* tandis que le devoir est la *simple* nécessité morale. Si toute nécessité morale est une nécessité pratique, toute nécessité pratique n'est pas une nécessité morale. Le devoir n'a pas d'autre destination que la représentation du juste et du bien et donc de la possibilité de vivre ensemble ; l'idéal de *perfection morale* est ce qui caractérise l'intention du devoir, lequel est donc *pur*. Le devoir est donc le principe de l'action (*praxis*) conduite par l'homme juste, l'homme bon. L'obligation peut être simplement pragmatique, sociale, économique, politique et elle n'est pas nécessairement juste ou bonne. Par exemple, je peux être obligé de tuer mon ennemi, ce qui n'est certainement pas une intention morale, bien que cela puisse être une nécessité politique.

La mauvaise foi consiste à tenter de faire passer une nécessité pratique pour une nécessité objective. Je peux toujours décider de ne pas tuer mon ennemi, ce n'est pas là une contrainte. Souvent, toutefois, l'homme est de mauvaise foi. On trouve chez Machiavel tous les exemples de la mauvaise foi politique : la raison d'Etat s'imposerait, selon Machiavel, comme une *contrainte* de l'art politique. Il est vrai que le Prince ne peut pas espérer conserver son pouvoir s'il ne sait pas détruire son ennemi et il est vrai que sans cela c'est bien la stabilité de l'Etat qui est en jeu. Il y a donc bien ici une relation de *nécessité* d'un moyen en vue d'une *fin*. Toutefois, la fin n'est pas objectivement nécessaire : s'il qu'exécuter l'action A permet d'obtenir la fin B, ni la fin B ni l'action A ne sont nécessaires en elles-mêmes ; je pourrais choisir de ne pas faire de politique, je pourrais choisir de ne pas arriver à cette fin par ce moyen-là mais par un autre moyen. Ni l'action ni la fin ne sont nécessaires en elles-mêmes dans la relation moyen-fin car il en va toujours de la relation d'un *agent conscient* qui *choisit*.

Aussi, cela veut dire qu'il existe aucune contrainte réelle là où l'intention humaine est impliquée : si un tyran me demande de porter un faux témoignage contre un homme honnête sous de spécieux prétextes et sous peine d'une mort immédiate, par exemple en pointant une arme à feu contre ma tempe, je ne suis pas dans un état de vraie contrainte : je peux encore choisir de mourir plutôt que de condamner un innocent. La seule contrainte sera de mourir si je fais ce choix, mais pas le choix lui-même si bien que lorsque j'aurais choisi de porter le faux témoignage en cédant à mon instinct de survie, je sentirai quand-même en moi la forme du *regret* et de la *culpabilité* car je sais que j'aurais choisi de mettre fin à la vie d'un innocent pour sauver la mienne et donc que j'aurais alors agi *contre mon devoir*.

Kant, au §6 de la *Critique de la raison pratique* prend un exemple tout à fait similaire pour démontrer que 1) je ne peux pas ne pas avoir conscience de mon devoir et que 2) cette conscience de mon devoir est ce qui fait que cette situation n'est pas une situation de contrainte mais bien une situation dans laquelle ma liberté est révélée comme principe de mon action, de mon choix. Même face à l'instinct de survie, autrement dit, la conscience est capable d'opposer la nécessité morale.

Parce que la nécessité morale est donc capable de s'opposer à la contrainte, elle est capable de l'annuler ; deux nécessités opposées mais d'intensité égale s'annulent et la liberté est la contingence résultant de cette annulation.

On remarquera, toutefois, que si l'instinct de préservation ne requiert aucune éducation ou peu d'éducation, la conscience morale, elle, requiert une *culture*. Comme c'est cette conscience du devoir moral qui me donne le pouvoir de décider contre la contrainte et donc d'être libre, on peut conclure en disant qu'il n'y a pas de liberté sans culture.

Morale | Ethique

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Morale

Nécessité du bien

Ethique

Relation entre la morale et l'*existence*

Commentaires et remarques :

Sur la morale

La morale est la modalité par laquelle la conscience se représente la nécessité *transcendante* du bien, qu'elle distingue alors et du même coup, du mal. Elle détermine donc les critères de l'action juste et de l'action bonne. Ces derniers ne sont pas, contrairement à ce que l'opinion croit souvent, *relatifs* mais, bien au contraire, ils sont *absolu* et sans compromis. Lorsque nous constatons une injustice, nous n'avons pas de doute ni ne pouvons concevoir un doute possible quant-à la nature injuste d'une action. Renverser volontairement une vieille dame dans la rue ne peut pas être considéré comme une action juste, porter un faux témoignage contre un homme honnête non plus, cela va de soi.

De ce point de vue, la morale est *la contemplation du bien souverain*, chez Aristote ; cela veut dire que la morale est la capacité contemplative d'une âme à agir conformément à l'essence et à la nature des choses : l'homme juste comprend que sa vie et sa jouissance privée sont secondaires par rapport au bien commun. En effet, pour l'homme juste, la *cité* ne saurait exister sans les actions bonnes et justes, c'est-à-dire les actions *conformes à son essence* comme unité politique, comme collectif. De même, ce *collectif* est nécessaire au développement des facultés de l'homme. Ce développement des facultés de l'homme est, en effet, chez Aristote, *la finalité ultime* de toute action *juste* et donc *moralement bonne* parce que ce sont des actions qui permettent à l'homme de *se réaliser conformément à son essence*.

Comme l'homme a son essence dans le fait d'être un « *animal politique doué de raison* », la raison est donc son essence, sa spécificité. Ainsi, avec Kant, on peut rejoindre Aristote en disant que l'action moralement bonne est l'action qui a comme finalité *la raison*. Or, comme c'est la raison elle-même qui conçoit un tel devoir, l'action bonne est alors celle qui a son principe (la raison) comme fin (la raison). La morale est, de ce point de vue, fondation de la raison par la raison pour la raison, elle est donc *herméneutique*. Cette *herméneutique*, c'est-à-dire le fait que la raison soit à la fois fondement et finalité de la volonté morale, a comme conséquence, selon Kant dans *Critique de la raison pratique*, d'être le produit d'une règle *universalisable*. Si, en effet, l'action que je souhaite accomplir n'a pas d'autre finalité – ou intention – que de permettre à la *raison* de se réaliser aussi pleinement que possible, alors il va de soi que cette intention peut « *toujours valoir comme le principe d'une législation universelle* » car elle est alors reconnaissable par tout être doué de raison. La volonté morale est donc *volonté universelle*.

Sur l'éthique

L'éthique est la modalité par laquelle la conscience détermine les conditions *immanentes* de l'action conforme au devoir moral. On peut ainsi dire que l'éthique est l'adaptation immanentiste de la morale, laquelle est la représentation du bien comme idéal transcendant.

La transcendance de l'idéal de la moral – ou de l'idéal moral – est certes très claire pour tout sujet éduqué et capable de raisonner : tout être raisonnable sait que le devoir est l'action conforme aux lois de la raison et qui prend la raison comme finalité. On traduit cela souvent de façon plus simple en disant que tout être humain raisonnable, toute personne décente, sait que le respect d'autrui (de tout autre) est une valeur *inconditionnelle*.

Toutefois, comme l'homme existe et vit dans des rapports *conditionnés* et jamais, à proprement parler, *inconditionnels*, l'idéal moral reste ce qu'il est : un idéal. L'idéal n'étant pas le réel, parce qu'il est transcendant, l'éthique est donc la modalité par laquelle l'homme détermine les règles de vie qu'il doit appliquer au quotidien dans *l'espoir* de se rapprocher le plus possible – sans jamais pouvoir l'atteindre – de l'idéal *moral*.

La relation de la réflexion éthique relativement à l'idéalité morale est donc la condition de tout *progrès moral* compris comme *perfectionnement infini* (au sens de « *jamais achevé* ») de l'humanité.

La morale considérée comme règle de vie quotidienne serait, alors, pure illusion et probablement vouée à l'échec du fanatisme et de l'intégrisme : celui qui espère que les hommes vont tous agir spontanément conformément à l'idéal moral du bien *absolu* (souvent incarné par une divinité), est certain d'être *déçu et frustré*.

Légal | légitime

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Légal

Qualité de ce qui est conforme à la loi d'un Etat

Légitime

Qualité de ce qui est conforme aux lois de la raison

Commentaires et remarques :

Il est contraire à la raison de condamner un innocent

Or la justice peut condamner un innocent

La peine de mort ne tolère pas l'erreur, car elle est irréversible

Donc la peine de mort est contraire à la raison car elle peut condamner un innocent de façon irréparable

La peine de mort peut être légale, mais elle sera toujours illégitime car contraire à la logique la plus élémentaire.

Cependant, ignorer la volonté des citoyens peut aussi être considéré comme illégitime, puisque les citoyens sont les constituants libres de leur Etat. Il serait donc tout aussi illégitime de vouloir imposer une réforme d'une loi injuste sans tenir compte de la volonté d'une population, qu'il est injuste de condamner un innocent. De ce point de vue, l'application de la peine de mort pose un *problème* de légitimité du droit.

Origine | fondement

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Origine

Condition *nécessaire* chronologiquement antérieure

Fondement

Condition *nécessaire* logiquement antérieure

Commentaires et remarques :

L'origine est l'antériorité chronologique, ce qui est commencement d'une chose, sa condition – ou cause – *temporelle*. Le fondement désigne l'antériorité logique : ce qui est nécessaire pour qu'une chose soit ce qu'elle est, c'est la condition de *définition*.

Le singe est l'origine de l'homme mais pas son fondement car je ne peux pas *définir* l'homme en disant simplement qu'il est un singe.

Ce qui définit un être, c'est son *essence* (ce qui fait qu'il est ce qu'il est, tel qu'il est) et, partant, son fondement (ce qui permet d'expliquer qu'il est ce qu'il est, tel qu'il est). Le fondement de l'homme est la raison ou la conscience de soi car c'est ce qui permet d'expliquer ses comportements : il n'agit pas seulement sur la base de son instinct et de ses impulsions, mais toujours en même temps sur la base de *représentations complexes du monde*. Si certains singes sont doués de langage et peuvent, comme l'homme, faire preuve d'une intelligence pratique et même d'un sens de l'équité, l'homme, lui, se représente dans un *monde théorique, abstrait* et c'est pour cela qu'il a besoin de *l'expliquer* selon un *système théorique abstrait et complexe*, chose que ni le singe ni aucun autre animal, jusqu'à preuve du contraire, ne fait.

Que se passerait-il si on découvrait une autre espèce vivante capable d'autant d'abstraction ? On devrait simplement la reconnaître comme faisant partie de *l'humanité*, car l'homme n'est plus simplement une *espèce*

vivante parmi d'autres, il est devenu *un concept et un principe*, qu'on appelle *l'humanité*, concept qui désigne davantage des *valeurs éthiques* qu'une espèce biologique.

Sur l'usage des concepts de fondement et d'origine chez les philosophes

Vous rencontrerez souvent des textes où l'auteur emploie le mot fondement pour désigner l'origine et inversement. Ce sera à vous de comprendre alors le sens précis que l'auteur donne à ces termes : désigne-t-il ici l'antériorité chronologique ou logique ?

Parfois les deux sont même confondus par l'auteur :

Exemple : pour Locke dans le *Traité du gouvernement civil* la propriété privée est aussi bien le fondement que l'origine du droit civil.

Chez Rousseau au contraire elle n'en n'est que l'origine historique, chronologique (et le fondement du droit est dans l'exercice de la *volonté* des citoyens). Cependant, Rousseau dit dans son *Discours sur l'économie politique* que « *la propriété est le vrai fondement de la société civile* ». Dans ce cas la distinction entre fondement et origine est véritablement problématique et on attend alors du candidat à l'examen qu'il questionne ces concepts pour les clarifier.

Persuader | convaincre

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Persuader

Amener autrui à prendre pour *nécessaire* ce qui est en vérité *contingent*

Convaincre

Fonder une idée sur une détermination *nécessaire*

Commentaires et remarques :

Persuader consiste à amener quelqu'un à croire ou à faire quelque chose en faisant appel à ses sentiments, émotions, passions. Convaincre consiste à amener quelqu'un à reconnaître la *vérité* ou la *valeur morale et rationnelle* d'une idée ou d'une action.

La persuasion est irrationnelle alors que la conviction est rationnelle. La seconde nécessite une longue éducation, la première peut s'adresser au plus grand nombre car elle fait appel aux déterminations psychologiques *universelles* de l'homme. La persuasion est donc un outil, certes malhonnête, mais efficace, tandis que convaincre requiert une *communauté de principes* entre ceux qui discutent. Convaincre, cela n'est donc possible que de personne instruite à personne instruite.

Ainsi, paradoxalement, il y a une universalité de fait dans la persuasion (car cela touche à notre psychologie), bien que, en droit, la persuasion soit toujours illégitime (car ce qui est dit n'est pas *nécessaire*, bien que cela toucherait la sensibilité du plus grand nombre). Inversement et de façon tout autant paradoxale, l'art de convaincre requiert des circonstances particulières (être bien éduqué et instruit), alors que c'est le seul moyen de faire valoir la détermination nécessaire (et universelle), d'une idée.

Peu nombreux sont ceux qui peuvent être convaincus par l'universel, mais tous les hommes peuvent être persuadés, même les plus sages, par la sensibilité et l'irrationnel. Cela ouvre donc la voix d'une réflexion sur la possibilité de penser une *éthique de la sensibilité* ou, pour le poser comme la philosophie française Corine Pelluchon, *une éthique de la vulnérabilité*.

Ressemblance | analogie

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Ressemblance

Communauté apparente entre deux *réalités* différentes

Analogie

Modalité de transposition d'une *réalité* sur une autre *réalité*

Commentaires et remarques :

Même si la ressemblance relève d'une unification sur la base de caractéristiques communes, elle est d'abord la saisie de la différence : je ne peux dire de deux choses qu'elles se ressemblent qu'à la condition d'avoir d'abord saisi qu'il s'agissait de deux choses différentes. La ressemblance n'est donc jamais une identité. De même, la ressemblance ne peut pas fonder la *communauté* : une communauté humaine n'est pas déterminée par des ressemblances mais, bien au contraire, par des différences (différences de statut, de fonction, de rôle, d'âge, de richesse, etc.). C'est pourquoi un groupe de moutons, tous identiques les uns aux autres, à peu de choses près, ne forme pas une communauté, tandis qu'une ruche d'abeilles forme une communauté car chaque abeille a un rôle à jouer dans le fonctionnement du collectif.

La ressemblance n'est donc pas ce qui donne son statut à mon semblable : le semblable n'est pas le ressemblant, mais celui qui est mon *égal en droits et en dignité*, et cette dignité provient de ce qu'il a, comme moi, la capacité de... se différencier.

De ce point de vue, toute pensée qui fonde l'identité du semblable sur la ressemblance (par exemple sur la couleur de la peau) est une pensée qui vise à supprimer tout principe de différenciation et donc toute liberté car la liberté est précisément le principe par lequel un individu peut se *différencier*. C'est pour cela qu'une telle pensée se trouve toujours chez les tyrans et les fascistes : ils ne peuvent tolérer la différence parce que la différence est le principe suprême de toute liberté et cette liberté est ce qui menace directement leur *pouvoir* ou leur *privilège*. Si je suis « blanc » aux USA et que je conçois l'identité de ma communauté sur la base de la ressemblance, alors l'augmentation de la population non-blanche – désormais majoritaire – est pour moi une menace. Si je ne me représente pas comme « *blanc* », alors la non-ressemblance n'est plus pour moi une menace car ce n'est pas par ce trait apparent que je me définis. Dans ce sens, fonder l'identité de l'individu sur sa couleur de peau est toujours une façon d'exacerber les communautarismes dits racistes.

L'analogie consiste dans la représentation d'une chose par une autre par transposition : La caverne de Platon, au livre VII de la *République*, est une analogie de la ligne de la connaissance (que l'on trouve au livre VI) : les ombres et les reflets au fond de la caverne représentent, par analogie, les objets sensibles sur la ligne de la connaissance. De même les objets sensibles en dehors de la caverne représentent, par analogie, les formes intelligibles.

Quelle différence, alors, y a-t-il entre *ressemblance* et *analogie* ? Deux choses qui se ressemblent ne sont pas nécessairement analogues, bien que deux choses analogues puissent toujours se ressembler. La caverne de Platon *ressemble par analogie* à la ligne de la connaissance. Mais je ne suis pas l'analogue de Brad Pitt, bien que je lui ressemble... Pour être l'analogue de Brad Pitt, il faudrait que, par exemple, je sois un acteur de théâtre.

Ainsi, dans l'analogie, il y a une *communauté de fonction*. Il y a plus de proximité objective entre deux analogues qu'entre deux choses qui se ressemblent.

Ainsi, par exemple, l'analogue de la Terre et du Soleil, pourrait être une bille bleue et une *Hopper ball* jaune. La Terre est, par analogie, une sphère. La bille aussi. Le Soleil est par analogie, une sphère. La Hopper ball aussi. Les caractéristiques communes ici sont *des concepts identiques* en eux-mêmes (des concepts de sphère). De même, si je fais tourner la bille dans une roulette, je peux dire que la bille, par rapport à la roulette, est l'analogue de la Terre qui gravite autour du soleil et que, de même, la forme courbée de la cuvette de la roulette est l'analogue de la courbure de l'espace qui génère cet l'effet gravitationnel.

Je ne peux pas dire, toutefois, qu'une bille ressemble à la Terre ou que la Terre ressemble à une bille, sauf, peut-être, vue de très loin et ce ne serait qu'une apparence trompeuse, ce que toute ressemblance est fondamentalement : une apparence et parfois, même, une apparence trompeuse. Deux jumeaux homozygotes se ressemblent tellement qu'ils peuvent s'alterner pour passer des examens sans que personne ne puisse jamais aisément prouver leur identité véritable. Mais un jumeau ne peut pas être qualifié comme étant l'analogue de son frère, ça n'a pas de sens.

De ceci on retire donc que l'analogie est une transposition de *propriétés* réelles et formelles (forme circulaire, couleur, etc.) tandis que la ressemblance est une pseudo-identité de propriétés entre deux ou plusieurs êtres : le jumeau Paul n'est pas le jumeau Pierre. En ce sens, la ressemblance est une analogie trompeuse. L'analogie véritable est celle qui rapporte des propriétés identiques : la bille comme la Terre sont bleues et des sphéroïdes. Paul n'est pas Pierre et le grain de beauté de Paul n'est pas le grain de beauté de Pierre. Parce que ces grains de beauté sont bien, toutefois, des propriétés identiques prises isolément, on peut dire que le grain de beauté de Paul est l'analogue du grain de beauté de Pierre. Aussi, l'analogie est un élément déterminant de la ressemblance, à ceci près que la ressemblance *vise à tromper* (et c'est ce qui nous amuse parfois dans ce phénomène) alors que l'analogie vise surtout à comparer et *comprendre* .

C'est donc *essentiellement* par leurs finalités respectives que ressemblance et analogie se distinguent, même si elles diffèrent aussi dans leur nature puisque l'une procède d'une véritable transposition de propriétés identiques entre des choses néanmoins différentes en elles-mêmes (la Terre n'est pas une bille), alors que l'autre consiste à utiliser cette transposition pour faire croire que les choses différentes seraient identiques. La ressemblance est un *piège* de la perception et de la pensée. C'est amusant quand cela est utilisé par un magicien ou lorsque cela permet de créer des illusions d'optique ; c'est moins amusant, toutefois, quand cela induit une population à rejeter *ceux qui ne leur ressemblent pas* parce qu'ils confondent, précisément, leurs analogues avec ceux qui devraient leur ressembler. Mon semblable est mon analogue, pas mon ressemblant.

Principe | conséquence

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Principe

Cause première

Conséquence

Effet d'une *cause*

Commentaires et remarques :

Un principe est ce qui est premier dans un raisonnement ou dans un ensemble d'événements ou de faits. Le principe est cause première.

Une conséquence est l'effet de l'action d'un principe ou d'une cause. Toute cause est la conséquence d'une cause antérieure et donc en dernière analyse du principe premier.

Problème : Si toute cause est la conséquence, ou l'effet, d'une cause antérieure, alors il ne peut pas y avoir de cause première. Cependant, sans principe, aucune démonstration ne serait possible, puisqu'il faut toujours un point de départ qui ne soit pas lui-même démontrable, une cause première.

Ceci est ce que Kant appelle *une antinomie de la raison pure* qui est liée au fait de spéculer, à tort, sur la catégorie de la causalité : la causalité, sous-catégorie de la catégorie de la relation, sert à décrire les phénomènes. Demander s'il existe des causes premières c'est donc confondre l'outil de la connaissance (la causalité qui sert à dire que A est la cause de B) avec une connaissance (savoir que A est la cause de B). Dire « A est la cause de B », c'est *utiliser* la catégorie de la causalité correctement alors que dire « la causalité est X ou Y » c'est faire un mauvais usage de la catégorie, mauvais usage qui fait que la raison va tourner en rond : on pourra aussi bien démontrer, comme on l'a fait rapidement ci-avant, la nécessité des causes premières que l'impossibilité qu'une cause ne soit pas première. Il y a là, selon Kant, un simple *verbiage* inutile.

Toutefois, notons que nous proposons bien ici une définition de la causalité : est-ce alors un mauvais usage de la catégorie que nous faisons ici ? Non, tant que l'on se contente d'une définition *axiomatique et catégorielle*, c'est-à-dire à des fins strictement *normatives* (utiles pour la pensée) et non en croyant que l'on parlerait d'une *chose*.

Néanmoins, la philosophie contemporaine, depuis Hegel, a montré qu'il était possible que la causalité et toute catégorie en général devienne l'objet d'une spéculation légitime : on peut réfléchir à la manière que la pensée a eu de penser la causalité à travers les âges et l'histoire. Par exemple, Aristote pensait la causalité sous quatre déterminations : cause finale, formelle, matérielle et motrice, alors que nous ne pensons la causalité que sous une seule détermination. Ceci est lié au fait que nous vivons dans une époque où la recherche de l'effectivité est plus importante que la recherche de compréhension globale des choses. Ainsi, on peut dire que *la causalité est différente* selon les époques, parce qu'on la pense de façon différente selon les époques. Y a-t-il une conception plus légitime que l'autre ? Peut-être, mais ce serait impossible à démontrer, car il faudrait avoir une science métaphysique sur la causalité en général, ce qui nous replongerait immédiatement dans l'antinomie précitée, l'usage spéculatif et illégitime de la catégorie de la causalité. On est donc obligés d'admettre qu'il y a une réalité de la causalité comme *concept historique* et vouloir démontrer le contraire (pour démontrer que notre conception moderne de la causalité serait meilleure que celle d'Aristote) reviendrait à faire l'erreur de la philosophie classique, celle-là même dont la science moderne veut toujours se protéger : la spéculation vide.

Cette légitimité d'une notion à être étudiée comme une réalité historique de la pensée ouvre alors la porte d'une étude de la pensée comme *phénomène dans l'histoire*. Plus tard, cette discipline deviendra l'étude de la pensée aussi bien dans l'histoire que dans le présent, c'est ce qu'on appelle la méthode *phénoménologique*. Par exemple, dans cette façon de penser, Dieu devient une réalité à part entière : parce que la pensée *pense* Dieu, Dieu est un être déterminant de l'histoire *en tant que pensée*. Cela ne veut pas dire qu'on prouverait que Dieu existe. Cela veut seulement dire qu'il y a un concept de Dieu qui détermine *effectivement* les hommes à agir de telle ou telle façon et donc que c'est un concept qui était effectif dans la façon de vivre des sociétés anciennes ou de certaines sociétés encore aujourd'hui. De ce point de vue, Dieu est un concept concret, parce qu'il est *effectif*. Le même statut de concept concret s'applique à la notion, par exemple, d'Etat.

Pour approfondir sur ce point, rendez-vous sur <http://polysophia.com> et lisez l'article *Science et vérité*.

En théorie | en pratique

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

En théorie

Nécessité d'une idée

En pratique

Nécessité d'une réalité

Commentaires et remarques :

Est vrai ou valable *en théorie* ce qui est vrai ou valable *en droit*, c'est-à-dire d'un point de vue formel, rationnel.

Est vrai ou valable *en pratique* ce qui est vrai ou valable *en fait*, c'est-à-dire d'un point de vue sensible, factuel.

Ces deux notions ne sont pas nécessairement opposées : ce qui est vrai en théorie peut être vrai en pratique et réciproquement.

Notons également que le concept de théorie vient du grec ancien, *theoria*, ce qui signifie *contemplation* attrait donc à ce qu'Aristote appelait « *les objets les plus hauts* », désignant par là ce qui est de l'ordre du divin (*theos*) et donc ce qui est *nécessaire et universel*.

Quand un système de pensée a acquis le statut de *théorie scientifique*, c'est qu'il est reconnu comme étant au plus haut degré de vérité qu'on puisse atteindre. *En théorie* ne doit donc pas être confondu avec *par hypothèse*. Ce

qui est vrai *en théorie* ne signifie pas que c'est une proposition qui resterait à *vérifier* : ce qui est vrai en théorie, est *vrai*. Ce qui est vrai, est vrai et *ne peut pas être autrement* car il est *nécessaire et universel*.

Mais alors, pourquoi dit-on que ce qui est vrai *en théorie* n'est pas nécessairement vrai *en pratique* ?

Ceci est tout simplement un abus de langage. Ce que l'on dit en vérité dans ce genre d'expression, c'est qu'une idée peut être vraie, *absolument* nécessaire dans sa formulation, par exemple, mathématique, bien qu'on ne *sache pas soi-même* comment l'appliquer dans la *pratique*. Ainsi, par exemple, s'il est *absolument nécessaire* qu'un cercle soit composé d'un nombre infini de points, bien que le cercle que l'on tracera ne sera jamais composé d'un nombre infinis de points.

Mais cela ne revient-il pas à dire, précisément, que ce qui est vrai en théorie peut ne pas l'être en pratique ? En vérité, cela veut juste dire que le cercle tracé sur le sable n'est pas un cercle véritable : la définition d'un concept théorique ne change pas avec l'échec de la pratique à représenter ce concept de façon exacte.

Rappelons-nous également que *pratique* vient de *praxis*, ce qui signifie *l'action*, le fait d'agir dans une communauté humaine. Ainsi, une idée peut être parfaitement vraie en théorie, bien qu'on ne sache pas comment l'appliquer, comme le fait que tous les citoyens doivent être traités de façon égale, alors que *dans les faits* les hommes se méprisent les uns les autres en fonction de leurs classes, origines et autres facteurs contingents. Cela, de même qu'avec la définition du cercle et le cercle tracé dans le sable, ne retire rien, toutefois, à la nécessité morale que les hommes se traitent avec dignité : **l'échec pratique d'une règle ne supprime pas – ni ne diminue - la valeur de vérité de la règle.**

Cela peut toutefois diminuer sa valeur pratique : une règle trop *vraie*, trop *impossible* à appliquer, peut en effet n'avoir aucune valeur quand on doit agir, par exemple, dans l'urgence : si mon navire coule et que je n'ai pas assez de barques de secours, bien que je doive respecter tout être humain, je devrai *en pratique* prendre des décisions *immorales*.

Sur ce point, on peut se référer à *l'Utilitarisme* de John Stuart Mill et les concepts de morale intentionnelle et morale conséquentielle. Vous y trouverez une critique de la philosophie morale de Kant ; pour Kant, l'action n'a de valeur que sur la base de son intention : si l'intention est juste, l'action est juste. Donc, pour Kant, le capitaine de navire devra *essayer* de sauver tout le monde. Pour Mill, le capitaine de navire devra veiller aux *conséquences* de ses décisions : vouloir sauver tout le monde peut mettre en danger tout le collectif et donc mieux vaut sauver les femmes et les enfants d'abord, les hommes jeunes ensuite ; laissant de côté les personnes les moins *utiles*, comme les personnes âgées, la finalité de l'action juste étant *le plus grand bonheur collectif possible* et non *le bien en soi*, selon Mill.

Toutefois, ne nous y trompons pas, Mill sait parfaitement qu'un kantien aura toujours *raison* de lui dire que ce genre d'action est *immorale en soi*. Cependant, ce que Mill s'attache à déterminer, ce n'est pas ce qui est *vrai en soi*, c'est-à-dire du seul point de vue de la *raison pure pratique*, mais ce que les hommes font effectivement dans leurs organisations sociales : lors de la crise du COVID-19, certains hôpitaux ont été amenés à faire du triage et donc à laisser mourir les personnes les plus faibles pour pouvoir soigner les personnes les plus *utiles* au collectif. Selon Mill, donc, la morale utilitariste n'est certes pas la morale de la raison pure pratique, mais c'est bien la morale déterminée par une idée du *bien commun*.

Mill va jusqu'à dire, d'ailleurs, que la morale de Kant est, en vérité, en elle-même *utilitariste* dans la mesure où il s'agit, pour Kant, de déterminer la valeur d'une action *en fonction de sa conformité au plus grand bien commun*. Mill ajoute cependant que *ce plus grand bien commun* est, dans les faits, tout autre qu'une simple idéalité *théorique* et *abstraite* mais une représentation *très claire* et *très effective* de ce qui permet au collectif de se maintenir et d'optimiser ses chances de survie. Aussi, comme le maintien et la préservation de la vie sociale humaine est, selon Kant lui-même, la finalité ultime de l'action morale alors, selon Mill, même un Kantien devrait être, *in fine*, *utilitariste*.

Evidemment, si vous avez compris tout ceci (après plusieurs relectures qui seront nécessaires ici, je pense), vous comprendrez combien ceci est extrêmement problématique et *provocateur* de la part de Mill. On peut aussi

dire qu'il est, sur ce dernier point, un peu de mauvaise foi. En effet, chez Kant, la morale n'a pas comme seule destination *la préservation de la vie sociale humaine*, mais *tout autre être doué de raison* et donc cela ne permet en aucune façon de justifier la morale utilitariste (laquelle autorise de *sélectionner* qui va mourir et qui va vivre). Le fait que Mill se sente le devoir de « kantiser » son utilitarisme est, à mon sens, un aveu de l'échec de sa doctrine.

Vous trouverez, toutefois, une bonne critique de ce que je viens de dire [en suivant ce lien](#).

Transcendant | immanent

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Transcendant

Possibilité qui se situe au-delà de *toute réalité*

Immanent

Possibilité inhérente à une réalité

Commentaires et remarques :

On pourrait penser que la transcendance est un pur fantasme de la pensée car si on pouvait donner un exemple de quelque chose de transcendant, cette chose ferait alors partie de la réalité et, donc, ne serait pas transcendant.

Néanmoins, penser cela consisterait à se tromper sur le sens du concept de réalité. Le réel n'est pas la totalité des choses qui sont ; cela, c'est ce qu'on nomme *l'être*. Dans l'être, il y a le passé, le futur et même ce qui est simplement possible. Or, le possible n'est pas nécessairement réel. La transcendance est ce qui, dans l'être, se situe au-delà du réel. Cependant, on ne peut pas dire que le possible soit transcendant : il est possible que je meure maintenant et cela est ma condition *immanente*. Toutefois, il est possible que Dieu existe, tout comme il est possible qu'il n'existe pas. Le transcendant est donc une *possibilité*, mais toute possibilité n'est pas transcendant.

De quelle possibilité s'agit-il alors ? C'est une possibilité qui dépasse toute réalité, ce qui veut dire que c'est une possibilité condamnée à ne jamais s'actualiser, à ne jamais se *réaliser*. Cela veut-il dire que Dieu ne peut jamais se réaliser ? En effet, c'est ce que cela veut dire : la réalité, c'est la dimension spatiale et temporelle de l'être et comme Dieu est censé être *transcendant*, donc non-spatial et non-temporel (car Eternel), alors Dieu ne peut jamais se *réaliser*. En toute logique, par sa transcendance, Dieu ne peut pas *exister*. Il serait donc un être situé au-delà de toute existence, un être transcendant et donc nécessairement non-réel.

Bien sûr, vous pouvez souligner ici que tout ceci est purement spéculatif car, en vérité, si on s'en tient une fois de plus aux enseignements de Kant nous sommes en train de spéculer sur « *le réel en général* », l'éternité, le non-spatial et le non-temporel ce qui pour nous, êtres spatio-temporels qui ne pouvons concevoir que dans les cadres intuitifs purs *a priori* de l'espace et du temps, tout ceci n'a en vérité... aucun sens.

Du moins, cela n'a aucun sens *théorique*, scientifique. Cependant, toujours selon Kant, cela a un sens *pratique* (éthique et moral) : avoir foi dans l'idée d'une transcendance est précisément ce qui nous permet de ne pas accepter l'immanence, par exemple, des rapports de force et de penser l'*Idée* de *justice* et donc *le progrès moral* de l'humanité. C'est, autrement dit, ce qui permet de penser *l'idéal* ou *l'horizon d'idéal comme horizon de signification morale de mon action*.

De cette capacité à *penser la transcendance*, malgré l'immanence de ma condition d'être fini et limité, résulte ma *liberté* car je suis alors capable – au nom de Dieu, par exemple – de m'opposer à ce qui fait de moi un simple animal et de résister, par exemple, à mon instinct de survie pour lutter contre un tyran.

La liberté est donc l'idée d'une transcendance qui, malgré son absence de signification théorique et scientifique, permet à l'homme d'agir conformément aux lois d'un monde transcendant et, donc, lentement mais non moins effectivement, de se *transcender*, de *se dépasser*. Ce processus, Hegel l'appellera un peu après Kant, *Aufhebung* ou, en français, *sursomption*.

Universel | général | particulier | singulier

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Universel

Ce qui est *nécessaire* pour une *totalité*

Général

Ce qui est *possible* pour une *pluralité*

Particulier

Unité dans une *pluralité*

Singulier

Unité hors de toute *pluralité*

Commentaires et remarques :

L'universel est toujours rapporté à la catégorie de la *totalité*. C'est pourquoi toute proposition universelle commence par « *Tous les* ». L'universel a la puissance de la *nécessité*. Ce qui est universel est toujours nécessaire. Par contre, l'inverse n'est pas vrai : tout ce qui est nécessaire n'est pas universel : un fait, par exemple, est nécessaire en soi, il ne peut pas ne pas s'être produit, mais il reste quelque chose de *particulier*.

Le général est toujours rapporté à une *pluralité* d'éléments et relève d'une simple *possibilité*. En effet, quand je *généralise*, je dis quelque chose de *possible* mais pas quelque chose de *nécessaire*. Si je dis, par exemple, « *les grenouilles ont quatre pattes* », je généralise à partir de ce que j'ai *observé*. Il est encore possible que certaines grenouilles aient plus de quatre pattes. Il manque au général la puissance de la *nécessité* que l'on trouve dans l'universel.

Est particulier ce qui nécessite d'être rapporté à une pluralité, c'est-à-dire généralisé, pour être compris : ce stylo est particulier et je ne l'identifie qu'en tant que je lui donne un nom *générique* (ou...*général*) c'est-à-dire qui renvoie à une *pluralité* d'autres objets particuliers (d'autres stylos) auxquels je donne le même nom : je ne connais pas le particulier, je le *subsume* sous un nom qui désigne une *pluralité* générale.

Est singulier ce qui, au contraire du particulier, ne tolère aucune comparaison. Une œuvre d'art réussie est singulière, unique. Au mieux le singulier peut créer un nouveau genre, mais il ne peut en lui-même appartenir à aucun groupe général, aucune pluralité ou totalité.

Comme tout ce que l'on connaît fait toujours partie d'un ensemble plus grand (ce caillou particulier fait partie des minéraux, les minéraux font partie de la matière, la matière de l'univers...), le singulier est donc une notion *abstraite* si bien qu'il est difficile de trouver un exemple de ce qui est vraiment singulier car ce sera toujours un composé de *quelque chose d'autre* et, en tant que tel, il rentrera toujours dans un groupe plus général, une pluralité.

Toutefois, l'art parvient à produire le singulier. L'œuvre du génie artistique est ce qui, précisément, réussit à produire une *intuition sensible* qui nous fait *oublier* les règles *nécessaires et universelles* de la technique de l'artiste : c'est pour cela que le ballet ne fait pas partie des beaux-arts car on finit toujours par percevoir l'effort que fournit le danseur ou la ballerine, quand on ne se prend pas une goutte de sueur en pleine face (si on a les moyens d'avoir des sièges au premier rang). En peinture, sculpture, musique et architecture, on peut totalement oublier la technique et même un sujet non instruit peut en reconnaître la beauté. Le ballet va être admiré pour sa *performance technique* et c'est pourquoi seuls les spécialistes apprécient vraiment cet *art*, alors que la musique touche universellement (et le ballet, d'ailleurs, ne serait rien sans elle). Qui va, le plus souvent, au ballet ? Soit l'artiste du ballet qui apprécie la performance, soit la personne en représentation qui a besoin de sentir la légitimité sociale de son goût et de préserver son statut ou, encore, l'anorexique qui a besoin de donner sens à sa souffrance¹ et, ceci, parce que l'intuition

¹ Cf. sur ce point, voir :

esthétique y est si imparfaite que le ballet ne fait pas partie des *beaux-arts*, seuls à même, selon Kant dans *Critique de la faculté de juger*, de produire un sentiment de plaisir *désintéressé*.

Lorsque l'art produit un tel sentiment, c'est parce qu'il a, par son degré de perfection, permis au spectateur d'oublier la détermination technique de l'objet. En vérité, dans les faits, l'œuvre des beaux-arts est toujours le fruit d'une technique et donc de rapports nécessaires et universels. Cependant, le génie consiste justement à faire que la sensibilité *oublie* cette technicité de l'œuvre pour ne plus y trouver que la pure forme d'un plaisir qui n'est rattaché à aucun *désir intéressé*. Quand on va au ballet pour montrer qu'on fait partie de la grande société, c'est un plaisir, certes, mais un plaisir *intéressé* du *désir* subjectif de chacun. Mais, lorsqu'on écoute le second mouvement de la 7^{ème} symphonie de Beethoven, le plaisir est alors *désintéressé* car il n'est relié à aucun désir de pouvoir, d'avoir ou de reconnaissance sociale.

Cette capacité de l'art à produire un sentiment esthétique désintéressé est, selon Kant, lié à la capacité de la sensibilité à faire jaillir la forme de la spontanéité du *singulier*. En vérité, la forme de l'œuvre n'a rien de spontané ni de singulier, une symphonie romantique peut être entièrement mathématiquement *déduite* à partir de l'un de ses mouvements. Cependant, ce n'est pas ce que le sujet perçoit dans son sentiment esthétique. Ce qu'il perçoit, c'est la forme d'une libre spontanéité, c'est-à-dire de quelque chose qui échapperait, précisément, à l'universel et même au particulier pour être *purement singulier*.

On se rend compte, dès lors, qu'une singularité *objective* n'existe pas. Le singulier est toujours *subjectif et abstrait*, même en art. Cependant, l'art est la modalité par laquelle l'intelligence et la sensibilité humaine parviennent à s'unifier, à fonctionner en *harmonie*, contraire aux sciences et à la morale où tout est toujours soumis à l'autorité suprême de l'universel, écrasant ainsi toute espèce de sensibilité particulière. En effet, la morale exige que je soumette ma volonté à la loi morale universelle de la raison et ne tolère aucune excuse : même si j'ai volé pour nourrir mes enfants, la morale ne permet pas de reconnaître le vol, quel qu'il soit, comme légitime, car le vol n'est pas une action universalisable. La raison sait, en effet, que si tout le monde volait, c'est la vie en société et donc la vie humaine qui deviendrait impossible. Par contre, si je contemple le destin de Jean Val-Jean, je peux être pris d'empathie face au destin de l'humanité incarné par la singularité apparente de ce personnage qui, par le génie de Victor Hugo, apparaît à ma conscience comme un être qui se libère des chaînes de son aliénation sociale et culturelle. Sa singularité subjective, tout à coup, devient *emblématique* du destin général de l'humanité, si bien que ses délits deviennent peu de chose face aux enjeux, très objectifs, du processus révolutionnaire du 19^{ème} siècle.

Souverain

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Souverain

Unité indépendante et inaliénable

Commentaires et remarques :

Le souverain est ce qui est premier dans le sens où il ne dépend de rien, qu'il n'y a rien au-dessus de lui qui pourrait le contraindre ou même l'obliger. Parce qu'il relève de la catégorie de *l'indépendance* (négatif de la catégorie de la relation/dépendance), le souverain est donc toujours *premier*.

Pour la même raison, il est forcément *un* ou *unité* puisqu'il ne peut être défini que par lui-même, pour lui-même. Ainsi, une pluralité ne peut pas être *souveraine* ou, si elle l'est, c'est en tant qu'elle s'est *unifiée*, telle un

-
- Tania Violeta Daniela Ramirez, *Souffrance et jouissance du corps vécu dans la danse professionnelle*, Éditions universitaires européennes, 2010
 - Maroussia Vossen, *L'amie jalouse : entre danse et anorexie*, L'Harmattan, 2005
 - Johnson, Hadley Atherton. *Dancing to Death: Why are Eating Concerns Endemic Among Female Ballet Dancers? A Textual Analysis of Published Memoirs*, Adelphi University, The Institute of Advanced Psychological Studies, ProQuest Dissertations Publishing, 2018. 10994032.

peuple qui se rassemble pour former un nouveau régime politique : une fois unifié, un peuple ne peut plus être arrêté, contraint, il est souverain.

Enfin, le caractère indépendant, un et premier du souverain lui confère la qualité de *l'inaliénabilité* : rien ne peut *altérer* ce qui est souverain, sinon le souverain lui-même.

Parce que le souverain peut se nier lui-même, la souveraineté peut alors se *déleguer*, c'est ce qu'on appelle *le contrat social* ou *pacte civil* par lequel certains hommes exercent le pouvoir politique dont la souveraineté a sa racine dans la délégation souveraine du pouvoir de chacun.

Equité / Egalité

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Equité

Relation unifiée de quantités différentes

Egalité

Relation de quantités identiques

Commentaires et remarques :

L'équité est avant tout un principe social et politique qui vise à produire des mesures, décisions ou actions qui permettent de compenser les inégalités. Si deux hommes combattent et que l'un est petit et l'autre beaucoup plus grand, le combat est inégal. Maintenant, si chacun se voit attribué une arme à feu de même puissance, le combat devient *équitable*. L'équité est donc une mesure d'égalisation de l'inégalité, ou l'égalité *de droit*.

L'égalité est, quant-à-elle, la simple relation d'identité entre deux quantités. Voir aussi [identité](#), [égalité](#), [différence](#)

Réfléchir | Penser

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Réfléchir

Modalité par laquelle la pensée pense la pensée.

Penser

Modalité par laquelle un être se représente une idée

Commentaires et remarques :

On doit distinguer l'acte de *penser* de la simple *représentation*. Un chien peut se représenter une chose comme sa nourriture ou l'affection de son maître, en l'absence de cette chose. La chose n'étant pas *présente* mais simplement dans la conscience de l'animal, on dit que la chose est alors re-*présent*-ée : la représentation est, en ce sens, le fait de rendre *présent* ce qui est *absent*.

L'acte de *penser*, lui, ne consiste pas simplement à se représenter une *chose* mais à se représenter *une idée*. L'idée est elle-même un ensemble plus ou moins complexe de *représentations* : par exemple, le capitalisme est une idée. De même pour la justice ou le socialisme, le nombre *Pi*, et toute représentation *abstraite*. Jusqu'à preuve du contraire, l'animal n'a pas la capacité de produire des représentations abstraites et donc on peut dire que, là encore jusqu'à preuve du contraire, l'animal ne pense pas.

Avec l'acte de penser vient donc aussi nécessairement la *conscience de soi*. Par conscience de soi on entend ici parler de la *représentation abstraite de soi*. Là encore, on peut faire une comparaison avec l'animal qui nous est le plus familier, le chien. Le chien a bien un *sentiment de soi* puisqu'il rapporte son impulsion alimentaire à lui-

même. De même, il peut réagir à la réprimande verbale de son maître et donc cela montre une probable capacité de se sentir soi-même exister.

Toutefois, conscience de soi et sentiment de soi ne sont pas la même chose. La conscience de soi est une *théorie abstraite* que je produis au sujet de mon existence dans *un monde*. Le chien ne se représente pas son existence dans un monde politique, culturel, pas même familial, à peine peut-il se représenter sa fonction dans la meute. Le meilleur moyen de se convaincre de cela est le rapport à la mort.

La mort n'est pas une *chose* qu'on se représente ; il n'y a pas un *objet* que le mot « *mort* » désigne. Au contraire, la mort est *l'idée* du *retour à l'état de chose* : ce qui choque un humain dans la vue d'un cadavre, c'est le fait que celui-ci ne soit, précisément, plus qu'une *chose*.

Comme la mort n'est pas une chose mais seulement une idée, l'animal, qui n'a que la représentation des choses et non d'idées, n'a pas conscience de sa mort. Cette absence de conscience de sa mort est aussi une absence de conscience de son existence, ou de sa vie.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, ce n'est pas la conscience de la mort qui fait qu'on a conscience d'exister ; le plus souvent, on agit même comme si nous étions immortels, comme lorsqu'on conduit à 140 km/h.

C'est en vérité notre conscience d'exister qui fait qu'on peut se représenter la mort comme *fin de l'existence* (du moins de l'existence terrestre, si l'on est croyant). Toutefois, la mort comme l'existence sont des représentations abstraites.

En effet, je ne peux pas plus montrer mon existence que ma mort. Ce ne sont pas des *choses* mais des *idées*. L'existence est l'idée d'un vécu, une mémoire, un passé, une histoire dans une famille, une culture, une région, un pays et, en un mot, *un monde*. La mort, elle, est la simple représentation *négative* de l'existence, la représentation de la *limite négative* de l'existence.

Avoir / pouvoir

Définitions axiomatiques :

Avoir

Qualité d'attribut d'une chose ou d'une personne

Pouvoir

Relation de reconnaissance de la *possibilité* effective

Commentaires et remarques :

Avoir et pouvoir sont souvent confondus, tant et si bien qu'on dit « avoir du pouvoir ». En vérité, le pouvoir est *relation* et non pas *substance* ou une chose qu'on a. Le pouvoir, en effet, est *reconnu* et c'est cette relation de reconnaissance qui le rend réel et effectif : si tout le peuple français décide de ne plus reconnaître la constitution française comme légitime, le Président perd tout son pouvoir.

L'*avoir* est la *qualité* de l'attribut d'une chose. L'attribut c'est ce que je peux dire d'une chose mais qui n'est pas la même chose que la chose elle-même. Ainsi, si je dis « *un ballon de football a 32 faces* », l'attribut « *32 faces* » n'est pas un ballon de football, mais c'est bien ce que je peux dire d'un ballon de football comme son *attribut* ou, si vous préférez, c'est *qualité* qu'on peut attribuer à une chose.

Notons que la proposition « *le ballon de football a 32 faces* » est équivalente à la proposition « *le ballon de football est un objet à 32 faces* ». Aussi, l'attribut est une *détermination* de l'être et, donc, l'*avoir* est une modalité qualitative de ce qui est.

Sujet | Prédicat

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Sujet

Ce dont on dit quelque chose

Prédicat

Ce que l'on dit de quelque chose

Commentaires et remarques :

Dans la proposition « *Les chats sont des félins* », l'expression « *des félins* » est le prédicat du sujet « *Les chats* ». L'intérêt de cette distinction tient principalement dans la possibilité de *compléter* la logique propositionnelle classique, laquelle rencontre une limite lorsqu'on doit étudier des propositions qui ne sont pas ce qu'on appelle *des tout inanalysés*. L'intérêt de la logique est de fournir un outil qui permet de se débarrasser des faux-semblants, des fausses pensées et de la pseudo-philosophie ou *sophistique*.

Approfondissements sur logique des prédicats :

Pour comprendre ceci, d'abord, rappelons ce qu'est la base de la logique propositionnelle classique : le syllogisme. Un syllogisme est tout raisonnement d'inférence nécessaire qui, ne supposant aucune proposition étrangère sous-tendue, lie des prémisses (des propositions) à une autre proposition qu'on appelle *conclusion*. Ainsi, par exemple, si je dis :

Première prémisses : *Tous les A sont des B*

Deuxième prémisses : *Tous les B sont des C*

Je peux alors conclure : *Tous les A sont des C.*

Ce qui est caractéristique d'un syllogisme c'est le fait qu'aucune des *variables* n'a de signification *intrinsèque, propre*. On pourrait utiliser T à la place de A, Q à la place de B et R à la place de C, ou cacahuète à la place de A, etc., cela ne changerait rien à la rigueur de la *forme* du raisonnement (en cela la science de la logique est une science *forme-lle*). Ce qui fait la puissance de cette science c'est précisément le fait qu'elle ne se soucie pas de son *contenu* mais seulement de la *forme pure* de la pensée, ce qui permet, alors, de littéralement *calculer* la valeur de vérité d'un raisonnement.

Autre point important et à noter pour comprendre ce qui va suivre, c'est le fait que les trois propositions sont *reliées* par une *identité* : la première prémisses contient un élément commun avec la deuxième prémisses et la conclusion contient un élément de chacune des prémisses.

Prenons, maintenant, un autre exemple de syllogisme et tentons de comprendre ce qui différencie la logique propositionnelle classique de la logique des prédicats, afin de voir ce que l'une apporte par rapport à la seconde.

Syllogisme 1.

Si Jean est malade, il ne sort pas

Jean est malade

Conclusion :

Jean ne sort pas

On peut alors noter ce syllogisme de la manière suivante :

P \rightarrow \neg **Q**

[lire : la proposition P, si elle est vraie, implique que la proposition non-Q sera vraie aussi]

P

[lire : la proposition P est vraie]

Conclusion :

\neg **Q**

[lire : la proposition non-Q est vraie]

Cependant, si maintenant j'ai le raisonnement suivant :

Syllogisme 2.

Si un homme est malade, il ne sort pas
Jean est un homme malade

Conclusion :

Jean ne sort pas

Je ne peux plus ici appliquer le modèle propositionnel avec le même type de variables, comme on l'a fait ci-avant. Ceci est dû au fait que dans le syllogisme 1, toutes les propositions contiennent une structure identique :

Si Jean est X, alors il ne sort pas
Jean est X

Dans le syllogisme 2, toutefois, j'ai ceci :

Si un X est Y, alors il ne sort pas
Jean est un X qui est Y

On note ici qu'on n'a pas du tout le même modèle de raisonnement. Malheureusement, la logique propositionnelle – qui est une science qui permet de calculer et de quantifier la valeur de vérité d'un raisonnement – ne peut pas calculer ce genre de propositions car elle ne peut fonctionner que sur des *touts inanalysés*.

Bien que ce mot technique puisse faire un peu peur, il veut seulement dire – en quelque sorte – que les termes utilisés sont juste *donnés*, posés-là, sans contenir ni révéler de *propriétés particulières* (des propriétés qu'on pourrait, donc, *analyser*). En somme, dans le syllogisme 1 on aurait pu dire *Jean* autant que *Paul, Pierre et Jacques ou même une huître*, cela n'aurait rien changé. Un *tout inanalysé* est, ainsi, une entité dont on ne cherche pas à comprendre les propriétés qui la composeraient.

Or, comme on peut le voir dans le syllogisme 2, quand je dis « *Si un homme est malade* » je pose un *tout* (tous les hommes) de telle façon à présupposer une *analyse* telle que je doive admettre que ce tout contient deux sous-groupes : les hommes malades et les hommes non-malades. C'est un *tout analysé*.

Du coup, nécessairement, j'attribue des *propriétés* aux termes de mon raisonnement et, ceci, la logique propositionnelle classique, tout aussi *puissante* qu'elle soit pour étudier les lois de la pensée formelle (notamment en mathématiques, comme les lois d'implication, réciprocity, inférence inductive, déductive, etc.), ne peut pas le *calculer*.

Imaginez, par exemple, que dans la somme $2+12=14$, il faudrait soudainement que l'une des expressions (ici, 2 ou 12) soit exprimée sans utiliser une grandeur de telle sorte que, par exemple, on noterait $A+12=14$. Cela n'aurait pas de sens, surtout si A n'est pas une grandeur mais une *propriété*, un *prédicat*.

La logique des prédicats permet donc de produire une science formelle de propositions plus complexes que celles de la logique propositionnelle classique en permettant, dans chaque phrase, d'avoir un *individu* et une *propriété*, un *sujet* et un *prédicat*.

On peut alors produire des propositions fonctionnelles telles que :

Jean est plus grand que Paul
Paul est plus grand que Marcel

Conclusion :

Jean est plus grand que Marcel

Ce qu'on doit alors ici représenter c'est la relation « *est plus grand que* ».

P1(j) [lire : Le prédicat 1 de Jean est réel]

P2(p) [lire : Le prédicat 2 de Paul est réel]

Conclusion :

P2(j) [lire : *Donc* le prédicat 2 de Jean est réel]

On remarque qu'il manque ici un élément logique fondamental, l'élément commun du raisonnement. Cet élément est la **relation** « *plus grand que* » entre Jean, Paul et Pierre, les trois sujets. Aussi, si on devait utiliser la logique propositionnelle classique, on ne pourrait pas noter cela autrement et, donc, le formalisme serait *incorrect*.

La partie commune de ces propositions est la relation « *plus grand que* » et non un simple tout inanalysé, c'est-à-dire que ce n'est pas une simple variable sans signification intrinsèque. Quand, dans le syllogisme 1 je pouvais remplacer *Jean* et l'attribut *malade* par n'importe quel terme, je ne peux pas ici remplacer *plus grand que* par autre chose car ce terme est un *prédicat* du sujet *Jean*, une propriété intrinsèque. Jean est donc un *tout analysé*, une réalité qui a des propriétés *particulières* et qui sont *l'élément commun* entre toutes les propositions.

On note alors cette relation avec ce qu'on appelle un prédicat binaire, ce qui donne :

P(j, p) [lire : La relation *plus grand que* de Jean par rapport à Paul est un prédicat de Jean]

P(p, m) [lire : La relation *plus grand que* de Paul par rapport à Marcel est un prédicat de Paul]

Conclusion :

P(j, m) [lire: La relation *plus grand que* de Jean par rapport à Marcel est un prédicat de Jean]

Bien entendu, il y a beaucoup plus à découvrir sur ces deux domaines de la logique formelle, logique propositionnelle classique et logique des prédicats. Ce qu'il suffit de retenir ici, c'est le fait que la distinction sujet / prédicat relève d'une *science de la pensée* (la logique) qui permet de produire des *quantificateurs* (ce qu'on n'a pas vu ici) et des *théorèmes* qui sont autant de règles permettant de distinguer entre la pensée rigoureuse et la pensée sophistique, la pseudo-pensée.

Par ailleurs, la distinction entre sujet et prédicat est aussi ce qui permet, à un autre niveau d'analyse et de réflexion que celui de la logique pure, de distinguer la valeur philosophique de deux propositions telles que, par exemple : « *Dieu est grand* » et « *Dieu est l'idée d'une grandeur absolue* ».

Dans la première proposition, parce que *grand* est le prédicat du sujet *Dieu* mais que *Dieu* est un sujet *inanalysé* (on ne peut pas l'étudier), on sait alors qu'on a affaire à une *proposition vide* : il faudrait pouvoir analyser Dieu, discuter avec lui, l'observer, l'étudier, pour pouvoir dégager *le prédicat/la propriété* « être grand ». Or, comme par Dieu on entend *l'idée d'une grandeur absolue*, par définition, en tant que telle, elle ne peut pas être distinguée ou comparée à une *grandeur relative*. Quand je dis *L'humanité est ingénieuse* je présuppose la possibilité de distinguer (analyser), parmi les hommes, des hommes ingénieux et des hommes non-ingénieux. Mais quand je dis *Dieu est grand*, je ne peux pas faire la même opération.

Maintenant, quand je dis *Dieu est l'idée d'une grandeur absolue*, j'ai ici, en vérité, deux propositions : « *Dieu est une idée* » et « *une idée de {qui a comme prédicat d'être une} grandeur absolue* ».

Chacune de ces propositions est *analysable* : Il y a des choses qui sont des idées et des choses qui ne sont pas des idées. Ce n'est pas la même situation logique que lorsque je dis *Dieu est grand* car ici, pour que cela ait du sens, il faudrait que je puisse dire qu'il y a, dans la réalité de Dieu, *du grand* et *du moins grand*, ce qui n'a pas de sens car ce n'est pas vérifiable ou analysable. Mais quand je dis *Dieu est une idée* j'admets nécessairement qu'il pourrait aussi ne pas être une idée : dans certaines cultures il n'est pas une idée. J'admets la réalité analysée et présupposée d'avoir la propriété d'être une idée ou de ne pas l'avoir.

La deuxième proposition, « *idée d'une grandeur absolue* », pareillement, présuppose au moins deux groupes possibles : l'idée de grandeur non-absolue et l'idée de grandeur absolue. Dans ce cas, donc, je sais que j'ai affaire à une proposition calculable, parce qu'elle répond au critère *analytique* de la logique des prédicats.

On peut donc dire que toute proposition prédicable est une proposition dont les éléments, sujet comme prédicat, doivent être analytiques pour avoir un sens vérifiable et discutable. On ne peut pas discuter avec celui qui dit « *Dieu est grand* » parce que c'est une proposition dont le prédicat (*grand*) n'est pas associé à la possibilité de son contraire dans et pour le sujet (Dieu). La proposition « *Dieu est l'idée d'une grandeur absolue* » est, elle, ouverte à la discussion, parce que ses termes sont tous *analysables*. Aussi, vous le comprenez ici, on réalise la puissance de la philosophie dite *analytique* en ce qu'elle offre la possibilité de déjouer de façon formellement rigoureuse et simple les modes factices de la pensée (ce qu'on appelle aussi le *bull's shit...*).

L'erreur consisterait, toutefois, comme le font trop souvent certains philosophes dits *analytiques*, de se servir de cette science pour rejeter la philosophie dite *continentale* (celle qui vous est enseignée principalement cette année) car c'est cette même philosophie, en particulier celle de Kant dans *Critique de la raison pure*, (in « Théorie transcendantale de la méthode », « Discipline de la raison pure »), qui a démontré que la philosophie est un usage *analytique* de la raison et que, précisément, seuls les concepts *analysables* ont une valeur théorique générale si bien que tout traité qui utilise des termes qui ne sont pas *analysables* relève d'un simple verbiage inutile.

Il est vrai, toutefois, qu'on trouve dans la philosophie continentale *pré-kantienne* ce genre de verbiages inutiles et nous en étudions certains passages dans le cours de terminale comme, par exemple, dans la troisième méditation de Descartes, là où il produit sa célèbre preuve de l'existence de Dieu. La philosophie post-kantienne ou, comme on la nomme plus fréquemment, *post-Critique*, a permis précisément de se débarrasser de ces *illusions de la raison pure* qu'on trouve dans la *metaphysica classica*. Cela permet, toutefois, de remarquer que de Platon jusqu'à Kant, on a navigué dans des eaux troubles ; cela explique alors l'extrême méfiance des *philosophes analytiques* d'aujourd'hui.

Cette méfiance, toutefois, est fondée sur une certaine ignorance de l'histoire de la pensée car elle applique à la philosophie continentale contemporaine une critique qui n'a de sens que pour la philosophie continentale pré-Critique et, donc, cette critique et ce rejet, par bien des aspects, ne sont plus légitimes. Il n'y a plus de philosophe reconnu dans le monde universitaire d'aujourd'hui qui procède selon l'ancienne démarche de la *metaphysica classica*.

Cependant, il faut aussi admettre que l'on trouve tristement dans la philosophie contemporaine (de Hegel jusqu'à nos jours), des éléments pouvant sérieusement entacher la crédibilité de certains grands philosophes, Hegel le premier. Ceci est un autre sujet, toutefois, trop long à exposer ici mais il vous est donné de lire mes recherches à ce sujet si, d'aventure, cela vous intéresse un jour.

Réalité | réel

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Réalité

Totalité des unités existantes de l'être

Réel

Qualité de ce qui existe en tant qu'il existe

Commentaires et remarques :

La réalité est la totalité de ce qui existe tandis que le réel est la qualité de ce qui existe en tant qu'il existe. On utilise donc ici les catégories de la quantité, de la qualité et de la modalité (l'existence) pour déterminer la notion très générale de *réalité* et sa détermination comme *prédicat*, à savoir *le fait d'être réel*.

La notion de *réalité* a l'inconvénient d'être un tout *non-analysable*, ce qui veut dire qu'on ne peut pas *l'analyser* ou y donner des *propriétés*. Autrement dit la *réalité* ne devrait jamais pouvoir être *le sujet d'un prédicat* car ce n'est pas un élément qu'on peut décomposer. Aussi, je ne peux rien dire de *la réalité en général* et, donc, à chaque fois que j'utilise ce terme, en vérité, *je ne sais pas de quoi je parle*. On peut parler d'*une réalité particulière* car c'est un tout analysable : je peux étudier une situation, une époque, un phénomène naturel. Mais je ne peux pas étudier comme un *objet la totalité des choses qui sont réelles*.

On remarque que *telle ou telle réalité* c'est en vérité ce qui correspond au prédicat « *réel* ». Quand je dis « j'observe telle réalité particulière » je dis en fait « j'observe cette chose qui est réelle, qui a la propriété d'être réelle ». Dans ce cas, donc, je sais de quoi je parle et je peux continuer.

Aussi, on peut dire que lorsqu'on parle de quelque chose, ce n'est jamais de la totalité. Je peux, certes, dire *tous les hommes sont mortels*, mais *les hommes* est *une réalité particulière*, pas *la totalité de ce qui est réel* et, donc, cette proposition a bien du sens. Mais cela veut aussi dire que, forcément, une *totalité* n'est jamais qu'une sorte de pluralité, une *réalité particulière* et donc jamais vraiment *totale*. C'est pour cela qu'on ne peut connaître de la réalité que des *touts analysés (ou analysables)* et jamais *des touts inanalysés (ou inanalysables)*. Cela explique aussi pourquoi toute vérité est toujours et doit toujours être réfutable.

En effet, si je parle d'un tout inanalysé, mon propos n'est pas réfutable : la proposition « la réalité est contingente » n'est pas calculable et n'a pas de valeur scientifique parce qu'elle parle de toute chose existante et, à partir de là, elle est impossible à réfuter : je trouverai toujours des réalités contingentes pour confirmer mon point de vue.

Certes, on aurait envie d'objecter ici le fait qu'on trouvera aussi toujours des réalités *non contingentes*, ce qui rendrait notre proposition *réfutable* et donc *calculable* car *analysable* : dans la totalité de la réalité je pourrais distinguer ce qui est contingent et ce qui ne l'est pas comme, par exemple, le désir humain et la loi de gravitation.

Néanmoins, en vérité ceci n'est pas valable car, ce qui doit être réfuté doit pouvoir l'être *définitivement*. Or, si je trouve toujours la réfutation de la proposition *la réalité est contingente*, je pourrai aussi toujours démontrer que ce qu'on croyait *nécessaire*, ne l'est pas : à des grandes échelles de temps et d'espace, il devient impossible de déterminer les mouvements des planètes avec une réelle précision et, même, tout modèle qu'on produirait alors monterait un système chaotique. Pour tout système physique déterminé, quand on modifie certaines variables, on obtient un système chaotique. Sur 100 000 ans le mouvement de la Terre peut être décrit avec précision et prédire toutes les éclipses futures mais sur 3 milliards d'années aucune de nos théories ne peut produire un tel résultat. Ceci est lié au fait que toute réalité est un *tout analysable*, ce qui veut dire que tout système décrit n'est pas et ne peut pas être *la totalité (inalaysable) de la réalité* : aucune théorie ne peut être une théorie du *tout*.

De ceci résulte *logiquement* le fait que toute théorie est et doit être réfutable car toute théorie est toujours en vérité *un certain tout particulier* ou *la description d'un tout particulier*, d'une certaine réalité particulière et jamais de *la réalité en général*, tant et si bien qu'il y aura toujours une nouvelle réalité, un nouveau phénomène qui viendra limiter les prédictions, descriptions et lois que l'on pensait *nécessaires*.

Substance | Chose

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Substance

Qualité de ce qui *subsiste* par soi-même

Chose

Qualité de ce qui *existe*

Herméneutique

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Herméneutique

Ce qui existe en-et-pour-soi.

Commentaires et remarques :

Est herméneutique ce qui existe en-et-pour-soi et qui a donc son fondement en soi-même. Un exemple de réalité herméneutique, évidemment, est l'humain en général : comme il est *en-soi* ce qu'il est *pour-soi* il se définit lui-même. Un autre exemple est celui de la liberté : *en-soi*, elle n'est rien car les lois nécessaires de la nature interdisent même de penser la liberté comme un *concept* puisque, d'après ces mêmes lois nécessaires, tout est déterminé et, donc, le choix et le libre arbitre ne seraient que des *illusions*.

Toutefois, précisément parce que la liberté est herméneutique, elle échappe en vérité à cette critique : croire que je suis libre alors que la liberté n'est pas possible empiriquement, c'est donc se déterminer soi-même à agir en vertu d'un principe contre-nature et, par conséquent, à être libre : la liberté a ainsi son fondement en elle-même.

En-soi | Pour-soi | En-et-pour-soi

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

En-soi

Qualité de ce qui *subsiste* de façon identique, sans changement

Pour-soi

Modalité de l'être en *relation* organique à soi-même

En-et-pour-soi

Modalité de l'être en relation organique à soi-même dans un devenir autre

Commentaires et remarques :

Le verre, objet inanimé posé-là (sur ma table) est *en-soi* ce qu'il est, sans changer. S'il change, c'est de façon accidentelle ; par exemple, il tombe et alors *il n'est plus*.

Le chat comme le chêne sont animés par des modalités qui *font* (produisent), respectivement, du chat et du chêne. Tout ce qu'une plante fait, c'est pour elle. Tout ce qu'un chat fait, c'est pour lui. Le chat fait du chat, le chêne fait du chêne.

Cela dit, ce que le chêne fait c'est uniquement en tant que chêne. De même pour le chat. L'animal et la plante ne font *pour-eux-mêmes* que ce qu'ils sont *en-eux-mêmes* : le chat fait du chat, rien d'autre, il ne se réinvente pas lui-même.

L'homme, lui, se réinvente lui-même : il est *en-soi* ce qu'il fait pour-lui, *pour-soi*. Son *en-soi*, donc ce qui le définit comme *identité*, change avec ses actions, avec ce qu'il est comme être *pour-soi*.

Pour simplifier, reprenez ceci :

En-soi : ce qui ne change pas, l'identité fixe d'une chose.

Pour-soi : ce qui agit pour se faire soi-même comme membre d'une *espèce* : l'identité (*en-soi*) du chat ne change pas avec ses actions. Au contraire, tout ce que le chat fait, il le fait conformément à son identité en tant que membre de l'espèce des chats.

En-et-pour-soi : ce qui agit pour se faire soi-même comme *individu* : l'identité de l'*en-soi* change avec les actions.

De ce point de vue, on peut aussi dire, comme vu dans la section précédente, que l'*en-et-pour-soi* est la définition de l'*herméneutique*.

Apparence

Définitions axiomatiques :

[\[Retour à la table des matières\]](#)

Apparence

Qualité de l'existence possible mais incertaine d'une réalité perçue