

Séminaire « Le vague »

(26 septembre 2017)

L'objet vague : un contre-contre-argument

*Zénon ! Cruel Zénon ! Zénon d'Élée !
M'as-tu percé de cette flèche ailée
Qui vibre, vole, et qui ne vole pas !
Le son m'enfante et la flèche me tue !
Ah ! le soleil . . . Quelle ombre de tortue
Pour l'âme, Achille immobile à grands pas !*

Paul Valéry, *Le Cimetière marin*.

Il est évidemment un peu paradoxal de proposer un séminaire sur l'objet vague sans être sûr de son existence, et c'est pourtant bien la situation dans laquelle nous nous trouvons car l'objet vague a des propriétés si particulières, voire contradictoires, qu'il est possible qu'il n'existe pas, ou inversement, qu'il soit à la limite un objet quotidien, et que tous les objets quotidiens soient des objets vagues. Il y a là en effet une oscillation — « il n'existe pas » / « tous les objets du quotidien sont des objets vagues » — à laquelle nous verrons qu'il est difficile d'échapper. En sorte que nous sommes conduits à réfléchir sur un objet dont nous ne sommes pas sûrs qu'il existe, ou dont nous avons de bons arguments pour penser qu'il n'existe pas. On peut considérer qu'au fond, nous aurions fait beaucoup si nous étions seulement en mesure, à la fin de ce séminaire, d'avoir clarifié nos idées sur la question de l'existence de l'objet vague. L'objet vague en effet peut apparaître comme tout à la fois quotidien et contradictoire, ce qui est, du point de vue de la philosophie, une affirmation pour le moins inconfortable.

Du moins l'objectif très peu modeste, en dépit des apparences, que je me fixe est de déterminer si nous en disons plus que ce que nous savons quand nous disons que l'objet vague existe. Je m'en tiens là à l'exigence rappelée par Jacques Bouveresse dans sa leçon inaugurale au Collège de France :

*« Si, comme le dit Wittgenstein, la difficulté principale en philosophie est de ne pas en dire plus que l'on ne sait (et bien entendu a fortiori de ne pas en dire plus que l'on ne croit), on est forcé de constater que la position des philosophes dans le monde contemporain a toutes les chances de devenir de plus en plus inconfortable, parce que ce que l'époque espère et exige d'eux presque comme un dû est, au contraire, constamment qu'ils en disent plus qu'ils en savent et ne se sentent, tout au moins lorsqu'ils font preuve d'un minimum de sérieux et, oserais-je dire, de professionnalisme, autorisés à en dire » Jacques Bouveresse, *La demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle ?*, Éditions de l'éclat, 1997, p. 16*

N'en disons-nous pas plus que ce que nous savons quand nous parlons de l'objet vague et que nous le posons comme existant ? Encore faut-il d'abord l'identifier et le définir mais il est d'ores et déjà certain que nous devons interroger la différence entre ce que nous disons, et ce que nous sommes fondés à dire, le premier domaine excédant souvent le second. Il s'agit donc de maîtriser cet excès à propos de l'objet et de le restreindre autant que faire se peut.

I. L'objet vague. Position du problème en termes d'identité.

Pour partir d'une définition communément acceptée du vague, je rappellerai qu'un prédicat est vague quand son domaine d'application n'est pas clairement défini. Je rappelle qu'un prédicat peut être défini comme une expression qui permet d'attribuer une propriété aux objets, ou qui permet d'attribuer une relation aux objets entre eux (ce qui se traduit qu'un prédicat peut être à une place, « ... est chauve » ou à deux place « ... est plus chevelu que ... »). Il y a des prédicats dont on peut être tenté de dire qu'ils sont vagues parce que leur domaine d'application n'est pas bien défini : être chauve, être turquoise, être un tas, appartenir à telle espèce. Il n'est pas très difficile de trouver dans le monde des objets qui peuvent prétendre être vagues et qui soient porteurs de prédicats qu'on voudrait pouvoir dire vagues (être chauve, être adulte, être riche, etc ...).

On appellera « objet vague » les objets porteurs de prédicats vagues. Bergson retrouve et identifie le problème qui nous intéresse à propos de l'adolescence et du passage à l'âge adulte, de manière générale de tous les changements d'état dans la durée, dans les termes suivants :

« Rien ne serait plus facile que d'étendre l'argumentation de Zénon au devenir qualitatif et au devenir évolutif. On retrouverait les mêmes contradictions. Que l'enfant devienne adolescent puis homme mûr, enfin vieillard, cela se comprend quand on

considère que l'évolution vitale est ici la réalité même. Enfance, adolescence, maturité, vieillesse sont de simples vues de l'esprit, des arrêts possibles, imaginés par vous, du dehors, le long de la continuité d'un progrès » (Bergson, L'Évolution créatrice, 1907, IV, 312).

Mon objet n'est pas ici de commenter ici l'articulation de cette question à celle de la temporalité et de la durée créatrice, ni les problèmes qu'elle pose de passage du qualitatif ou quantitatif. Je me contente d'évoquer cette situation vague, passage de l'adolescence à l'âge adulte, pour montrer la récurrence de ces objets dans le monde.

De ce point de vue, il ne peut pas être surprenant que le traitement quantitatif de ce que nous repérons comme vague pose des problèmes qui puissent aller jusqu'à faire apparaître des contradictions dont je me demande si elles relèvent de l'objet vague ou de la tentative pour traiter quantitativement ce qui relève du qualitatif. Ainsi, Kit Fine repère dans « The Impossibility of Vagueness » (*Philosophical perspectives*, 22, 2008, 111-137) une contradiction interne à l'objet vague qu'il formule de la manière suivante : si on considère une suite de $n+1$ crânes dont C_1 est chauve et C_{n+1} chevelu, disons par exemple 25 crânes, on se trouve dans la situation contradictoire qui consiste à dire que par exemple 9 crânes sont chevelus, 3 sont intermédiaires et les autres sont chauves. Mais dans ce cas, on est amené à réintroduire des distinctions finement découpées dans un objet dont on dit qu'il est vague. Ce qui amène Fine à penser qu'une proposition qui affirme qu'une proposition est indéterminée et vague (*borderline*) c'est-à-dire qu'elle n'est ni définitivement le cas ni définitivement pas le cas serait auto-contradictoire parce qu'elle nous amènerait à dire qu'elle est le cas et qu'elle n'est pas le cas. En ce sens, dire qu'il est indéterminé que X est ou non chevelu revient à dire qu'il est pas définitivement le cas qu'il est chevelu mais qu'il n'est pas non plus définitivement le cas qu'il est chauve. On retrouve l'argument propre à Russell, à ceci près qu'il introduit une difficulté supplémentaire dans le vague, qu'il fait apparaître, en lui, des distinctions fines car il y a bien un moment, même si on n'arrive pas à le préciser, où on passe d'un crâne qui n'est pas à proprement chevelu à un crâne qui, à proprement parler, est chevelu. On peut émettre l'hypothèse que ce problème est lié au traitement quantitatif du qualitatif, mais cela revient en quelque façon à dire que le vague n'existe pas et que nous le découpons artificiellement. Or cette solution me paraît un peu radicale.

Que nous trouvions dans l'expérience commune une multitude d'objets vagues est une chose, que nous puissions nous satisfaire philosophiquement de les penser comme vagues en est une autre. En effet, s'il faut préciser le moment de l'apparition de la question dans l'expérience, le moment où l'expérience quotidienne ne pose pas de question alors que la philosophie commence à

en poser : si on peut être plus ou moins chauve, ou plus ou moins chevelu, comment identifier l'extension de chevelu et celle de chauve, le moment où on passe de chevelu à chauve, ou inversement ? Il n'est pas sûr que travailler à identifier un tel moment ait du sens et c'est d'ailleurs un point sur lequel je reviendrai parce qu'il relie la question de l'objet vague à celle de la composition.

Les problèmes ne manquent pas de se poser dès cette affirmation. En effet, cette formulation d'une extension d'application du prédicat indéfinie est plus problématique qu'il n'y paraît, alors même qu'elle demeure tout à fait inchoative. Un problème logique massif se pose en effet. Car si l'extension du prédicat chauve est indéfinie, alors la conséquence en est que les individus qui se trouvent dans cette zone d'imprécision, ne sont pas tout à fait chauves, mais bien qu'ils ne soient pas tout à fait chauves, néanmoins, d'eux on ne peut pas dire non plus qu'ils sont chevelus. Sont-ils ni chauves ni chevelus ou chauves et chevelus ? Dès lors qu'on envisage ces formulations, on risque de se trouver en infraction au principe du tiers-exclu, parce que de certains il faudra pouvoir dire qu'ils ne sont chauves et qu'ils sont chevelus, ou qu'ils ne sont pas chauves mais qu'ils ne sont pas chevelus non plus, comme du carreau de céramique turquoise, il faudrait pouvoir dire, c'est-à-dire avoir les moyens logiques de dire, qu'il est vert et bleu ou ni vert ni bleu. Russell a envisagé que certains prédicats enfreignent le principe du tiers-exclu mais se méfie aussi du fait que nous inférons un peu rapidement que les choses soient vagues du seul fait que les mots que nous employons pour en parler sont vagues.

C'est ici que nous rencontrons le lien entre le langage naturel, qui est entaché d'un certain vague, et l'expérience quotidienne qui se satisfait de ce vague et n'a aucune raison de le poser comme problématique. Pour Russell, le vague est lié au langage et ne se rencontre pas dans le formalisme :

« Let us consider the various ways in which common words are vague, and let us begin with such a word as "red". It is perfectly obvious, since colours form a continuum, that there are shades of colour concerning which we shall be in doubt whether to call them red or not, not because we are ignorant of the meaning of the word "red", but because it is a word the extent of whose application is essentially doubtful. This, of course, is the answer to the old puzzle about the man who went bald. It is supposed that at first he was not bald, that he lost his hairs one by one, and that in the end he was bald; therefore, it is argued, there must have been one hair the loss of which converted him into a bald man. This, of course, is absurd. Baldness is a vague conception; some men are certainly bald, some are certainly not bald, while between them there are men of whom it is not

true to say they must be either be bald or not bald. The law of excluded middle is true when precise symbols are employed, but it is not true when symbols are vague, as, in fact, all symbols are. All words denoting sensible qualities have the same kind of vagueness which belongs to the word 'red' » (Russell, Vagueness, 1923).

C'est un problème qui à lui seul permet de poser la question de l'existence de l'objet vague. Pour Brian Garrett, « Vagueness, Identity and the World », *Logique et analyse*, 135-136 (1991), 349-358, il y a des objets vagues si et seulement si il y a des jugements d'identité qui ont une valeur de vérité indéterminée, c'est-à-dire qui ne sont ni vrais ni faux. C'est bien là une des objections principales qu'on a pu formuler à l'existence de l'objet vague. On en trouve une formalisation dans l'article de Gareth Evans de 1978, « Can there be vague objects ? », *Analysis* 38 (4) : 208 (1978). Evans oppose en effet une objection logique sur laquelle nous pourrions revenir dans la discussion et qui repose sur cet mise en cause que l'infraction au tiers-exclu provoquerait dans la loi de l'identité :

(...) <https://academic.oup.com/analysis/article-abstract/38/4/208/131350/Can-there-be-vague-objects?redirectedFrom=PDF>

S'il est indéterminé que a soit b, alors, comme il n'est pas indéterminé que a est a, il n'est pas indéterminé que les propriétés de a sont différentes de celles de b et donc il n'est pas indéterminé, par la loi de Leibniz, que a n'est pas b. En effet, par la loi de Leibniz, puisque a et b ont au moins une propriété par laquelle ils diffèrent, alors ils ne sont pas identiques. C'est en effet une des conséquences radicales de la position d'un objet vague sur l'identité et une des raisons pour lesquelles on peut hésiter à admettre qu'il existe des objets vagues. Car un objet dont les propriétés sont indéterminées contrevient, si on suit l'argument d'Evans, aux lois leibniziennes.

II. Philosophie, langage ordinaire et expérience commune. Quelques distinctions.

De même que le langage naturel permet un vague que le formalisme ne permet pas, il convient ici de distinguer précisément l'expérience quotidienne et la philosophie, même si l'expérience quotidienne peut aussi être l'objet d'une enquête philosophique. Les deux affirmations ne sont pas exclusives l'une de l'autre et on peut tout à fait envisager l'expérience quotidienne d'un point de vue philosophique, en prenant en considération ce par quoi elle diffère de ce que nous sommes amenés à dire quand nous envisageons les objets et les situations, non plus du point de vue du quotidien, mais du point de vue de la philosophie. Mais dans le cas qui nous occupe, il y a une

démarcation nette entre les deux dans la mesure où autant la question ne se pose pas dans l'expérience quotidienne, autant elle se pose dans l'enquête philosophique.

Il y a bien, dans notre expérience, des expériences d'un tas de sable, ou d'un carré de couleur, dans le quotidien, mais il s'agit de savoir s'ils existent réellement, s'ils correspondent d'un point de vue ontologique à ce que nous pourrions considérer comme des objets. Hume, dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, section IV, « Doutes sceptiques » considère que l'interrogation philosophique peut prendre le relai de la connaissance quotidienne qui se trouve satisfaite de savoir — entendons par là qu'elle a l'habitude d'une régularité — que le pain nous nourrit, alors que c'est là pour le philosophe l'occasion de poser la question de la causalité et de la certitude que nous pouvons accorder à des inférences régulières. La question de l'existence de l'objet vague peut donc se poser dans un cadre général que je mettrai en place rapidement et que Williamson désigne comme un renouveau du scepticisme humien. Cette tendance du scepticisme assume ce qu'elle considère comme un conflit irrémédiable entre la philosophie, ou le scepticisme comme résultat de l'enquête philosophique, et la vie ordinaire¹. On peut par exemple mettre au nombre de ces nouveaux sceptiques, qui rompent avec la conception wittgensteinienne, Stroud, Nagel, Strawson, Cavell. Il se pourrait donc que les résultats de l'enquête philosophique soient d'abord de nous mettre en porte-à-faux avec les évidences quotidiennes. Or il fait partie de nos évidences quotidiennes qu'il y ait des tas de sable ou des carreaux de céramique turquoise, ou que notre citronnier est en train de devenir chauve ou que Julie devient adolescente. Mais il ne va pas de soi que ces objets existent si nous menons à leur propos une enquête philosophique qui vise à déterminer s'ils sont bien des objets vagues car porteurs de prédicats vagues.

III. Le sorite et l'objet ordinaire

Une grande partie de ces exemples, comme le souligne Russell, rejoignant l'exemple du sorite auquel nous revenons à présent. Si nous envisageons l'évidence — instable — qu'il existe des tas de sable, nous nous heurtons à la difficulté suivante que les Anciens avaient mise en évidence par l'argument dit du Sorite : un grain de blé n'est pas un tas. Ajouter un second grain de blé ne permet pas non plus d'obtenir un tas de blé. On ne comprend pas alors comment, en répétant l'opération, on obtiendrait quelque chose — un objet au sens ontologique du terme — qui soit un tas. On peut procéder à l'opération descendante : on a devant soi, à l'évidence, un tas de blé. Si on enlève un grain, on a toujours un tas. C'est une opération qui n'est pas nocive et dont Peter Unger, dans la première section de « I do not exist » consacrée au sorite de la décomposition, tirait

¹ M. Williams, *Unnatural Doubts*, Cambridge, B. Blackwell, 1991, p. xii.

argument, dans la période où il défendait le nihilisme ontologique, pour dire que le tas de blé n'existe pas, non plus que le nuage à qui on peut retirer une goutte d'eau et ainsi de suite *ad libitum*, et le nuage, dont on croyait qu'il existait, n'existe plus donc en toute rigueur il faudrait convenir qu'il n'a jamais existé :

« Maintenant, en même temps, au regard de la conception que le sens commun a de la matière, qui, pour quelque chose comme une table est, bien évidemment, presque définitive, on peut soustraire ou ajouter sans danger un atome, ou seulement quelques uns, et cela ne fera aucune différence significative. Si vous aviez une table au départ, alors, si vous lui retirez délicatement un atome de la surface quelque part, il y aura bien toujours une table qui sera présente. Si on combine ces idées simples les unes aux autres, elles ne nous laissent aucune raison de penser qu'il n'y a en réalité pas de table. Il ne faut pas être un grand clerc pour le voir, le raisonnement est plutôt simple, et il est plutôt juste et pertinent au regard de la question que nous discutons.

*Car, s'il y a une table ici, alors elle n'a qu'un nombre fini d'atomes — disons, un billion de billions; cela n'importe pas. La soustraction nette de l'un d'entre eux nous laisse donc avec la supposée table d'un billion de billions d'atomes moins un; après qu'on en a soustrait deux, la supposée table en a un billion de billions moins deux; et ainsi de suite. Après qu'on en a soustrait un billion de billions, nous avons une table qui n'est plus constituée d'aucun atome. De cette manière très simple, je suggère que nous avons réduit à l'absurde l'hypothèse selon laquelle la table en question existe, ou a jamais existé. Dans la mesure où cet argument peut être très largement généralisé, nous devons conclure qu'à proprement parler il n'existe pas d'objets tels que les tables » (Peter Unger, « I do not exist », section I, in G.F. Macdonald, *Perception and Identity. Essays Presented to A.J. Ayer with his Replies to them*, p. 235-251, trad. Ipb)*

L'argument repose sur la non-nocivité de l'opération qui consiste à retirer un atome d'un objet, disons pour simplifier un nuage ou un tas de sable (car Peter Unger étend la question de l'objet vague dans un premier temps à tous les objets matériels et dans un second temps à moi — « I do not exist »). La non-nocivité de l'opération qui consiste à retirer (ou à ajouter) un grain de sable, un grain de blé, une particule d'eau permet de mettre en cause l'existence du tas, puisqu'il disparaît sans qu'on le voie disparaître. Si retirer un grain de blé au tas de blé est une opération non-nocive, la répétition d'opérations non-nocives ne peut pas non plus être elle-même nocive.

C'est le cœur de l'argument qu'il faut envisager et prendre en considération. Je tenterai donc seulement de répondre à cet argument non pas pour montrer que l'objet vague mais pour montrer que l'argument contre l'existence de l'objet vague est problématique et ne peut pas être accepté tel quel. Car si nous suivons cet argument, il conteste non que le grain de blé existe, il existe bien quelque chose comme un grain de blé, mais que les grains soient assemblés autrement que par notre esprit, et qu'il existe bien dans le monde quelque chose comme un tas de blé. Leibniz trace une distinction entre ce qui est *unum per se* et ce qui est *unum per compositionem* à partir de laquelle il est possible de dire que le tas n'ayant pas d'unité par lui-même mais seulement par la composition qu'en fait notre esprit, n'existe pas au sens où nous pouvons dire qu'une substance existe. Il comprend des substances mais n'est pas lui-même une substance. C'est le texte des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* :

« Chapitre XXIV. Des Idées collectives des substances.

Philalèthe : Après les substances simples, venons-en aux agrégés. N'est-il point vrai que l'idée de cet amas d'hommes qui compose une armée est aussi une seule idée vraie que celle d'un homme ?

Théophile : On a raison de dire que cet agrégé (*ens per agregationem*, pour parler Ecole) fait une seule idée, quoique à proprement parler cet amas de substances ne forme pas une substance véritablement. C'est un résultat, à qui l'âme par sa perception et par sa pensée donne son dernier accomplissement d'unité. On peut pourtant dire en quelque façon que c'est quelque chose de substantiel, c'es-à-dire comprenant des substances ». (Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 24, GF p. 176)

Ce passage est cité et commenté par Russell qui souligne que les agrégats et les relations ont seulement une vérité mentale (Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Routledge, 1992 (1923), p. 16). La répétition, selon Russell, est *discrète*, là où les parties sont discernées, comme dans les nombres ; elle est continue là où les parties sont indéterminées et peuvent être déterminées de multiples manières par l'esprit (Russell, 1923, p. 129). L'argument de Leibniz pour dire que le tas n'a pas d'unité substantielle ne repose pas sur l'argument de la non-nocivité de l'opération qui consiste à ajouter ou à enlever un élément.

IV. La réitération d'une action non-nocive est-elle non-nocive ?

L'absence d'unité par soi du tas de blé est bien ce qui mène à poser son existence comme problématique, si on reste dans le cadre de la philosophie de Leibniz. Car Leibniz convient

que : « ces petites perceptions sont d'une plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage mais confuses dans les parties, ces impressions que les corps environnants font sur nous » (Leibniz, *NE*, I, 19). L'expression est remarquable et appelle un commentaire qui rende compte de la clarté dans la composition mais de la confusion dans les parties. Mais nous ne sommes pas dans ce cas à propos du tas de blé qui pose un problème différent puisque c'est l'assemblage qui, quant à lui, demeure confus.

Il est remarquable que nous retrouvions bien le problème de la répétition à propos de la perception, en particulier de la perception de la couleur mais la répétition d'une opération non nocive — si tant est qu'on puisse penser les petites perception comme les opérations non-nocives auxquelles Unger fait référence à propos du tas — est pourtant comprise, cette fois par Leibniz, comme ayant une réelle puissance :

« La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous apercevons, est composée de quantités de petites perceptions, dont nous ne nous apercevons pas, et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne savons point quand, devient perceptible par une faible addition ou augmentation. Car si ce qui précède ne faisait rien sur l'âme, cette petite addition ne ferait rien sur l'âme et le tout ne ferait rien non plus »

De quoi on peut tirer un argument contre la non-nocivité de la répétition d'une opération non-nocive, qui est cependant centrale pour pouvoir dire que le tas n'existe pas ; car on a bien la même question dans le texte de Unger et dans celui de Leibniz. Unger affirme qu'une opération non-nocive ne permet pas, par répétition, de produire une opération non-nocive. Que faut-il entendre par « non-nocive » ? Sans doute une opération dont l'effet causal est indétectable, insensible, et non pas nul. On ne peut pas dire qu'il est nul car la soustraction d'un grain à un tas ne consiste pas à ne rien faire : on a bien enlevé un grain. Cependant, la soustraction est indétectable. Cette opération est donc, de ce point de vue, analogue aux petites perceptions chez Leibniz, que l'âme n'aperçoit pas mais qui ne font pourtant quelque chose sur l'âme. Unger procède à une pétition de principe à laquelle Leibniz oppose une objection très puissante : nous n'apercevons pas la petite perception, mais elle fait quelque chose sur l'âme, sans quoi l'addition de ce qui ne fait rien sur l'âme ne ferait rien.

De manière analogue, la soustraction d'un grain à un tas fait quelque chose même si ce qu'elle fait est insensible. Elle ne fait pas rien, de quoi il découle qu'on peut pas dire, à partir de là, que le tas n'existait pas une fois qu'il a disparu. On a donc au moins ici un argument pour bloquer

le sorite descendant. Il n'est pas impossible en effet qu'il faille distinguer le sorite descendant et le sorite ascendant. La soustraction d'un grain de blé ne suffirait pas à faire disparaître le tas si le tas existe mais le sorite ascendant n'est pas bloqué pour autant, et il est possible qu'accumuler des grains de blé ne fasse pas un tas. Il y a là en effet une dissymétrie que malheureusement nous devons admettre. Mais si le tas disparaît au terme de la répétition de la soustraction d'un grain, nous ne pouvons pas dire que le tas n'existait pas pour cette raison qu'il disparaît au terme de la répétition de cette opération. Nous ne savons pas si cette opération, dans le sens ascendant, suffit en revanche à produire un tas qui pourrait bien n'être qu'une vue par l'esprit mais ne pas exister. Peut-être pourrait-on aller, avec Leibniz et bien que sa conception de la substance le conduise à refuser au tas le statut de substance, jusqu'à interroger la puissance de l'argument du sorite montant car « ce qui est remarquable doit être causé de parties qui ne le sont pas, rien ne pouvant naître tout d'un coup, la pensée non plus que le mouvement » (Leibniz, *NE*, I, 13). Je n'irai pas jusqu'à dire que la nocivité de la répétition d'une opération non-nocive permette de dire que tas de blé existe, mais j'affirme, en revanche, qu'il y a plus de raison de dire que la répétition d'une opération non-nocive n'est pas non-nocive, et que donc la disparition du tas de blé au terme de la répétition de cette opération ne prouve pas qu'il n'existe pas.

V. Nocivité et causalité de l'action non-nocive

J'en viens alors à mon second contre-contre-argument. Reprenons l'argument dans sa dimension causale ; admettons que

(hyp.) la répétition d'une opération non-nocive est elle-même une opération non-nocive

et que l'analogie entre opération non-nocive de soustraction d'un grain et petite perception ne fonctionne pas. Elle peut sans doute être discutée. Dans ce cas,

(1) La soustraction d'un grain de blé est une opération non-nocive

(sans qu'il soit possible de s'entendre réellement sur le sens de non-nocif, qui peut être insensible, imperceptible ou négligeable). On peut donc affirmer par hypothèse que

(1') Répéter la soustraction d'un grain de blé est une opération non-nocive

puisqu'elle ne consiste qu'à répéter une opération non-nocive. Par conséquent,

(1'') La tas de blé n'existe pas.

Dans le sens ascendant, on posera :

(2) L'addition d'un grain de blé est une opération non-nocive,

par hypothèse, réitérer cette opération est une opération elle-même non-nocive puisqu'elle consiste à réitérer une opération non-nocive. En sorte qu'on peut poser contre l'affirmation de l'existence du tas de blé que

(2') Réitérer l'addition d'un grain de blé est une opération non-nocive

puisque'elle ne consiste qu'à répéter une opération non-nocive. Par conséquent,

(1'') La tas de blé n'existe pas.

On admet donc le principe nécessaire à l'argument qui vise à montrer que le tas de blé n'existe pas, et on pose que le tas de blé n'existe pas. Mais si la réitération d'une opération non-nocive est elle-même une opération non-nocive, par hypothèse, alors dans ce cas on ne peut pas expliquer que le grain de sable qui me tombe dessus et le tas de sable qui me tombe dessus, dans un cas ne me fasse rien, dans l'autre m'étouffe car, par hypothèse, la réitération d'une opération non-nocive est elle-même une opération non-nocive. De deux choses l'une, soit « (hyp.) la réitération d'une opération non-nocive est elle-même une opération non-nocive » est vraie, et dans ce cas là le tas de sable qui me tombe dessus ne peut pas me faire plus d'effet que le grain de sable qui me tombe dessus. Soit le tas de sable qui me tombe dessus a une action causale que le grain de sable qui me tombe dessus n'a pas mais dans ce cas, l'hypothèse de la non-nocivité de la répétition d'une action non-nocive est fautive. Elle se heurte à l'impossibilité dans laquelle elle est d'expliquer que la somme des effets d'action non-nocives soit nocive, c'est-à-dire que l'efficacité du *unum per agregationem* soit supérieure à la somme de l'efficacité des composantes de l'agrégation qu'il est. On retrouve, dans le *Discours de métaphysique*, une autre formulation de cette distinction qui distingue cette fois le *unum per se* et l'*agregatum per accidens* (Leibniz, *Discours de métaphysique*, Paris : Vrin, p. 173). Mais si ce qui agrégé par accident n'est pas un être, il reste difficile d'expliquer en quoi sa causalité est supérieure aux causalités additionnées de ce qui le compose. Certes, l'unité de tels objets est la

plus basse, elle est unité d'accident ou d'aggrégation (*Lettre de Leibniz à Arnauld*, Paris : Vrin, p. 123) mais cela ne permet pas de rendre compte de sa causalité.

Conclusion

Je ne prétends pas, par cette argumentation, avoir établi qu'il existe des objets vagues. Mais j'ai simplement écarté un contre-argument qu'on connaît sous la dénomination du sorite descendant en montrant qu'il soulève un problème de causalité du tas qu'on ne peut pas concevoir, sous l'hypothèse qu'il adopte, comme différente de la causalité non-nocive de chacun des grains de blé. Car si la répétition d'une action non-nocive est elle-même non-nocive (sorite descendant), alors il faut expliquer comment il est possible que la répétition de la chute d'un grain de blé sur moi m'étouffe alors qu'un grain de blé ne m'étouffe pas. La charge de l'établissement de cette causalité revient à ceux qui assument l'hypothèse que la répétition d'une action non-nocive est elle-même une action non-nocive.

Les acquis de l'analyse que je viens de proposer doivent être précisés. Je n'ai pas établi l'existence de l'objet vague et je n'ai pas d'argument positif, à ce stade de l'analyse, pour le mettre en place. J'ai seulement montré que le sorite descendant pose un problème et empêche d'expliquer la causalité d'un tas de sable, ou d'un tas de blé. Il ne permet pas de comprendre pourquoi il peut avoir des effets que les grains ne peuvent pas avoir. La charge de l'explication de la causalité est donc à la charge de ceux qui posent le sorite descendant, et non pas à la mienne. Il est plus puissant, comme le note Aristote, de démontrer une proposition que de montrer, dans un raisonnement par l'absurde qui est ici la forme de raisonnement que j'ai mise en place, qu'une proposition a des conséquences qu'on ne peut pas assumer.

Toutefois, l'argument que j'ai utilisé a une conséquence inattendue par laquelle je terminerai en procédant à un retournement induit par l'objection que je crois pouvoir faire au sorite descendant : pourquoi dit-on que la répétition d'une action non-nocive est-elle même non-nocive ? Il me semble qu'on le dit parce que le tas auquel on enlève un, puis deux, etc. grains de sable reste un tas de sable, c'est-à-dire qu'on peut comprendre qu'il reste perçu comme un tas, même si l'unité du tas continue à être en question. Car Leibniz précise ce point à propos de la perception dans la une lettre à Arnauld (*Correspondance*, Paris : Vrin, p; 180) : ressaisir l'unité d'une multiplicité, c'est percevoir, et donc on comprend bien que la question est en jeu à propos du tas qui nous permet en effet de ressaisir une multiplicité de grains dans une unité. Il relève donc à proprement parler de la perception. Autrement dit, on a un objet perçu comme un tas mais composé d'une quantité indéterminable de parties, on enlève une des parties, l'objet reste perçu comme un tas: bref, en

modifiant (en plus ou en moins, selon que le sorite monte ou descend) la quantité des composantes du tas, on ne modifie pas le *mode* sous lequel il est perçu. Le problème du vague pourrait donc bien tenir à une dialectique entre la composition quantitative de l'objet et le mode sous lequel il est perçu, entre la quantité des composantes et le mode sous lequel est perçu le composé (s'il n'y avait que 3 composantes, on n'aurait pas de problème, je pense ; il faut qu'il y en ait une quantité indéterminable, on a pu proposer 4 mais la proposition ne me paraît pas satisfaisante parce qu'elle ne tient pas compte du changement de modalité dans la perception qui est la nôtre).

Or la non-nocivité de l'extraction d'une composante signifie donc que cette extraction modifie la quantité des composantes, mais non le mode de perception de l'objet. La répétition d'une action non-nocive est elle-même non-nocive, d'accord, mais alors on ne comprend plus pourquoi, à la fin, le tas a disparu. Mais, quand on affirme que la répétition d'une action non-nocive est elle-même non-nocive, on omet une circonstance, c'est que cette répétition s'exerce sur un objet qui change chaque fois. C'est toujours la même action, elle ne devient pas subitement nocive, mais elle s'applique à un objet dont la composition quantitative change à chaque coup. La première fois, l'objet passe de n composantes à $n-1$, la deuxième fois il passe de $n-1$ à $n-2$, etc. A la fin, il ne reste plus assez de composantes pour que l'objet soit perçu comme il l'était au départ, autrement dit la répétition de la même opération finit par se montrer nocive (c'est la répétition qui devient nocive, pas l'opération), en atteignant la perception même que nous avons de l'objet. On se bat comme on peut contre cette altération, on dit : « le tas a diminué », puis « il est devenu minuscule » aussi longtemps qu'on le perçoit comme un tas, selon le mode initial. Mais, quand il ne restera plus que 5 à 6 composantes, ou 4, ou moins de 4, il ne sera plus possible de parler de tas. C'est ainsi que j'expliquerai ce qu'on ne comprenait pas ci-dessus, à savoir que le sorite descendant fasse disparaître, à un moment, le tas ; je dirais qu'il ne fait pas disparaître le tas, mais qu'il rend impossible de le percevoir comme tel.

La répétition d'une opération non-nocive n'est pas non-nocive ; elle devient perceptible à un certain moment, qui est le moment non pas où la répétition d'opérations non-nocives commence, mais le moment où elle commence à être nocive, c'est-à-dire le moment où on commence à voir le tas diminuer. Car l'argument du sorite descendant ne tient pas compte de ce que le tas ne disparaît pas soudainement, contrairement à la manière dont il est utilisé pour montrer que le tas n'existe pas, mais qu'il diminue progressivement. Qu'il ne soit pas possible de passer du qualitatif ou quantitatif n'est donc pas un résultat qui doive nous étonner. Cela a une conséquence, toutefois, assez inattendue, et je finirai par ce point : c'est qu'on a le choix entre deux thèses, à savoir que soit l'objet vague n'existe pas, soit, si on suit mon raisonnement, on est amené à envisager que tous les objets ordinaires sont des objets vagues. Il est tout à fait remarquable qu'on retombe ici, par une boucle argumentative, sur l'argument de Peter Unger dont on a bloqué le fait

qu'il permette de dire que ces objets, parce qu'ils sont vagues, n'existent pas — mais je rejoins sa position sur le vague des objets ordinaires. Seuls les objets mathématiques échappent à cette argumentation, parce qu'ils ne font pas l'objet d'une perception.