



Yamauchi Tokuryū et la question aristotélienne

Cet article vise à rendre compte de la manière dont Yamauchi Tokuryū (1890–1982) comprend et questionne ce qu’il nomme «logique formelle d’Aristote» (アリストテレスの形式論理) ou «logique du *logos*» (ロゴスの論理). Nous verrons qu’il entend par de telles expressions la logique qui se construit, dans la Grèce antique, à travers trois principes: le principe d’identité, le principe de contradiction et le principe du tiers exclu. Nous aborderons l’analyse qu’il fait de la logique formelle d’Aristote, avant de discuter de la critique qu’il lui adresse.

KEYWORDS: Yamauchi Tokuryū—Aristote—aristotélisme—logique—
logos—principe d’identité—principe de contradiction—principe du
tiers exclu

Élève de Nishida Kitarō (1870–1945) et lecteur de Suzuki Daisetsu (1870–1966), Yamauchi Tokuryū (1890–1982) ne compte pas parmi les auteurs les plus étudiés de la philosophie japonaise. Cet article vise à discuter de la manière dont il présenta, dans *Logos et lemme* (1974), ce qu’il considère comme la base de la pensée en Occident, à savoir les trois principes de la «logique formelle d’Aristote» (アリストテレスの形式論理) ou «logique du *logos*» (ロゴスの論理)¹: le principe d’identité, le principe de contradiction et celui du tiers exclu².

De son vivant, Yamauchi fut un spécialiste reconnu de l’histoire de la philosophie. Ses travaux et enseignements ont porté tant sur la philosophie de la Grèce antique que sur la philosophie médiévale européenne, sans omettre l’idéalisme allemand, la phénoménologie, ou encore l’existentialisme. À travers son essai de 1974, il chercha à interroger la philosophie occidentale, en ses fondements et dans une perspective résolument critique, à travers un dialogue avec la pensée orientale, notamment bouddhique³.

En effet, la préface de *Logos et lemme* renvoie, de manière explicite, à une idée figurant dans la première partie d’un poème de Rudyard Kipling (1865–1936) «Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet» à travers une traduction japonaise «L’Est est l’Est, l’Ouest est l’Ouest», 東

1. YAMAUCHI 1974A, 89.

2. Le terme de «logos», explique Yamauchi au chapitre 2 de *Logos et lemme*, est un substantif provenant du grec *λόγος* qui avait trois significations. La première était celle de rassembler (集めること), la seconde de parler/dire (話すこと) et la troisième de compter (数えること). Il précise: «Ces trois significations sont originellement reliées, surtout s’agissant du processus d’établissement de nos connaissances, il s’agit de rassembler autant que possible un grand nombre de choses, d’apprendre largement et de savoir universellement». Ibid., 16.

3. Pour une présentation de la vie et l’œuvre de Yamauchi, voir: JANNEL 2020, 7–18.

は東、西は西)⁴. Cette assertion, qui fut souvent critiquée par les intellectuels japonais, est reprise par Yamauchi dans l'*incipit* de son essai principal, *Logos et lemme*. Suzuki Daisetsu mentionnait déjà cette traduction en japonais dans un article publié dans le journal *Mainichi* du 22 décembre 1958 intitulé « La chose qui se trouve au fond de la culture orientale » (「東洋文化の根柢にあるもの」)⁵. Il est donc possible que Yamauchi ait tiré son propre *incipit* de l'article de Suzuki. Quoi qu'il en soit, il nous semble clair que l'auteur de *Logos et lemme* visait à aller au-delà d'une telle position à travers le dépassement englobant de la philosophie occidentale et de la pensée orientale.

Néanmoins, un tel objectif n'apparaît sans doute pas en soi, à première vue, comme novateur. Les philosophes de l'école de Kyoto sont notamment connus pour l'utilisation que firent certains d'entre eux de concepts orientaux pour interroger la philosophie occidentale. Mais Yamauchi ne limite pas sa démarche à l'introduction dans ses réflexions de conceptions orientales; toute sa méthode repose sur l'étude, dans le détail, de la philosophie occidentale et de la pensée orientale à travers la citation, mais également l'explication, de diverses et complexes sources directes et de commentaires. Bien que son travail discute des conceptions d'auteurs tels que Kant et Vasubandhu, ses principaux interlocuteurs sont Aristote et Nāgārjuna. Yamauchi cherche à créer un « système de pensée mondial » (世界的な思想体系)⁶ par l'examen critique des pensées logiques d'Aristote et de Nāgārjuna. Il explique lui-même:

Le déploiement du *logos* a culminé chez Hegel, mais dire qu'il n'y a pas de logique en dehors du *logos*, c'est l'abus de droit et même l'arrogance de la pensée d'Europe occidentale. En Orient, il y a aussi une logique. C'est la logique du lemme (*lemma*). En la proposant tout en présentant ce qui, par rapport à l'Occident, caractérise la pensée orientale, nous voulons en quelque sorte établir fermement un système de pensée pour le monde entier [世界全

4. Ce poème célèbre de 1889 a souvent été mentionné pour critiquer le racisme de Kipling. Néanmoins, la suite du poème semble quelque peu différente. Kipling chante: « Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet, | Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment seat; | But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth, | When two strong men stand face to face, though they come from the ends of the earth! » ELIOT 1941, III.

5. SUZUKI 1997, 15.

6. YAMAUCHI 1974A, 67.

体の思想体系]. La logique du lemme n'est pas simplement un idéal-type de la culture orientale, elle soutient l'une des ailes d'un système de pensée mondial [世界的思想体系の一翼], et je pense même que les distinguer tout en les y englobant ensemble [共に含むことによつて], cela pourrait bien être l'achèvement d'un système de pensée mondial [世界的な思想体系]. Le présent livre n'est rien de plus qu'un tel essai.⁷

Il vise ainsi à dépasser, tout en les englobant, tant la logique formelle d'Aristote que les conceptions logiques de Nāgārjuna, et c'est, nous semble-t-il, son regard critique face à l'aristotélisme qui l'a conduit à concevoir un tel projet. Se pose alors la question de sa compréhension de cette logique formelle, des critiques qu'il lui adresse et de la manière dont il tend à élaborer un dépassement de celle-ci qui ne se limiterait pas simplement à la rejeter.

Nous verrons dans cet article comment Yamauchi décrit et interprète le développement des principes de la logique formelle, ou «logique du *logos*». Nous étudierons enfin ce qui dans cette logique pose selon lui problème, nécessiterait d'être dépassé et l'a conduit à effectuer des recherches au sein de la pensée bouddhique, notamment indienne.

LA «LOGIQUE DU *LOGOS*» VUE PAR YAMAUCHI

Yamauchi décrit la logique formelle d'Aristote (アリストテレスの形式論理) au premier chapitre de *Logos et lemme* intitulé «Les trois logiques» (「三つの論理」). Par cette expression, il désigne ce qu'il considère comme les trois grands principes de la «logique du *logos*»: le principe d'identité, le principe de contradiction et le principe du tiers exclu.

Son analyse du développement de la logique en principes débute avec Parménide. Cet auteur grec est réputé avoir été le premier à avoir envisagé, par des raisonnements logiques, la question de l'être. Il est aussi souvent décrit comme la figure originelle et archétypale du philosophe; appréciation que rejoint, au moins en partie, Yamauchi lorsqu'il écrit: «Il faut dire qu'à l'époque archaïque du V^e siècle avant Jésus-Christ, rares furent les hommes qui méritent autant que lui [Parménide] le titre d'enquêteur intégral de ce que sont les choses, c'est-à-dire de philosophe.»⁸

7. Idem.

8. Ibid., 1.

Dans le propos qu'il tient concernant Parménide, nous retrouvons l'idée hégélienne selon laquelle c'est avec Parménide que débute le philosophe. L'intérêt de Yamauchi pour ce philosophe est néanmoins plus profond puisqu'il explique:

L'être de Parménide est la chose qui, précédant toutes les manières d'être, existe. Mais en dépit de cela, sans que les choses ne maintiennent leur auto-identité, elles ne pourraient être. Et la chose qui affermit l'auto-identité de ces choses n'est autre que la pensée. Penser n'est pas simplement l'acte de penser. C'est l'acte de penser quelque chose. C'est penser quelque chose à propos de quelque chose. Les choses, par le fait d'être des choses pensées, assurent leur auto-identité et [de ce fait] existent.⁹

Ainsi, l'être désignerait en premier lieu chez Parménide un être de portée générale. Les spécialistes de la philosophie grecque s'entendent souvent pour dire que la philosophie occidentale doit beaucoup à Parménide pour avoir posé la question de l'être. Certains, tels que Marcel Conche dans son *Pyrrhon ou l'apparence*, évoquent même «l'être de Parménide»¹⁰. Quoiqu'il en soit, il semble y avoir ici, par le commentaire qu'en fait Yamauchi, une distinction entre la figure générale de l'être et les manières d'être (存在の仕方).

La position de Yamauchi s'établit directement par opposition à celle qui consisterait à s'intéresser à un être générique. Cette opposition est clairement signifiée par l'emploi de la formule *であるが、にも拘わらず*, ce qui revient ici à dire: soit (A) l'être de Parménide est l'être en son sens général, mais en dépit de cela nous pensons que (B)¹¹.

Mais qu'est-ce qui, pour Yamauchi, mérite une prise de distance par rapport à la recherche parménidienne d'un être d'ordre général? Chez Parménide, l'être qui fonde la quête philosophique n'est pas l'être qui est le mien, celui de mon ami ou celui de mon voisin, de tel ou tel être vivant, ou de

9. Ibid., 5.

10. CONCHE 1994, 113, note de bas de page numéro 1.

11. Le passage de *Logos et lemme* que nous avons cité ci-dessus et que nous commentons ici débute ainsi: «L'être de Parménide est la chose qui, précédant toutes les manières d'être, existe. Mais en dépit de cela, sans que les choses ne maintiennent leur auto-identité, elles ne pourraient être». Il s'agit de la traduction du japonais: 「パルメニデスの存在は凡ゆる存在の仕方¹に先立って存在するものであるが、それにも拘わらず事物は自己同一性をもつことなしには存在することができない」, YAMAUCHI 1974, 5.

telle ou telle chose. Il s'agirait de l'être même: cet être qu'ont en commun tous ces divers modes d'être que sont les êtres humains, les êtres vivants en général, ou les choses. Pour Yamauchi, commentateur de Parménide, les choses ne sont néanmoins en tant que choses, tout comme les êtres vivants, qu'à condition d'avoir une auto-identité (自己同一性), une identité qui est propre et spécifique à ces choses en tant que précisément ces choses.

La perspective de Yamauchi signifie non seulement la mise à l'écart de la recherche parméniidienne d'un être d'ordre général, mais aussi implicitement un rejet de la perspective de Husserl lorsque celui-ci présente la phénoménologie comme une recherche portant sur des objets généraux. En effet, pour ce dernier, la recherche phénoménologique doit porter sur des généralités – ce qui en outre distinguerait la recherche philosophique de la recherche en sciences naturelles. C'est ce qu'il indique en 1907 dans *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons)* lorsqu'il écrit:

Car le caractère propre de la phénoménologie est d'être une analyse de l'essence et une étude de l'essence dans le cadre d'une pure vue, dans le cadre de l'absolue présence-en-personne. <Tel est nécessairement son caractère; elle veut en effet être la science et la méthode qui élucide les possibilités, les possibilités de la connaissance, les possibilités de l'évaluation, et qui les élucide à partir de leur fondement d'essence; ces possibilités sont problématiques en général, et les recherches de la phénoménologie sont par conséquent des recherches générales sur l'essence>. L'analyse de l'essence est *eo ipso* une analyse générique (1), la connaissance de l'essence une connaissance qui <porte sur les essences, sur les *essentiae*, sur les objets généraux>. ¹²

Le « caractère propre », le caractère spécifique (*eigentümlicher Charakter*) de la phénoménologie serait ainsi d'être une analyse et une recherche de l'essence (*Wesensanalyse und Wesensforschung*). Comme Husserl l'explicite, l'analyse de l'essence est « une analyse générique », c'est-à-dire d'ordre général (*generelle Analyse*). Il s'agit là d'une différence importante avec Yamauchi qui fait, pour sa part, porter son étude avant tout sur des êtres réels (現実の存在), qu'il considère en fait comme dépourvus de nature propre.

Par ailleurs, pour Husserl, la connaissance découlant de l'analyse géné-

12. Nous reprenons ici la traduction française d'Alexandre Lowit tout en consultant l'original allemand. Voir HUSSERL 1907A, 77–8 et 1907B, 51.

rique doit conduire à une « connaissance de l'essence » (*Wesenserkenntnis*) qui doit porter sur des « objets généraux ». Or, la connaissance que vise Yamauchi ne doit pas porter sur quelque chose de général, il ne doit pas s'agir d'une connaissance abstraite ou idéale. Yamauchi vise à établir une connaissance concrète des êtres réels dans leur complexité. Nous pourrions en dire autant de Husserl, à cette différence près que l'auteur de *Logos et lemme* ne fait pas reposer en dernière instance la réalité sur les actes intentionnels d'une conscience constitutive de ses objets.

Cette distance que prend Yamauchi par rapport à la recherche parménidienne d'un être d'ordre général, mais aussi par rapport à Aristote puis Husserl¹³, n'est guère surprenante et doit beaucoup aux positions originales de son maître Nishida Kitarō. Ce dernier adressa à la philosophie de la connaissance d'Aristote deux critiques dont fait mention Jacynthe Tremblay dans son article intitulé « Les rapports universel-individuel dans la logique du *basho* de Nishida ». Elle explique :

Nishida, et avant lui Hegel, critique l'épistémologie d'Aristote sous deux aspects : d'abord, la capacité du langage et de la définition de saisir la réalité telle qu'elle est, est extrêmement réduite puisque la chose elle-même demeure inconnue. En effet, il n'y a pas de connaissance théorique de l'individuel mais seulement de l'universel. Cette absence de connaissance de l'individuel chez Aristote est le point de départ de la logique du *basho* de Nishida. Le deuxième aspect est le suivant : en mettant l'accent sur le plan conceptuel de la connaissance, Aristote subordonne l'existence à la prédication et utilise la seconde pour exprimer la première. Dès lors, l'essence d'une chose est confondue, toujours de l'avis de Nishida, avec son existence individuelle.¹⁴

Si la seconde critique qu'elle explicite n'intéresse pas la position de

13. Le fait que la perspective de Yamauchi conduise à rejeter une partie des conceptions de Parménide, Aristote et Husserl ne signifie pas pour autant que le philosophe japonais porte le même regard sur leurs philosophies respectives (ni même qu'il les rejette intégralement). Yamauchi considère par exemple que la logique du *logos* tire sa source du principe d'identité qui aurait été une découverte de Parménide, mais que c'est chez Aristote que cette logique acquiert pour la première fois un caractère formel (qui l'écarterait du domaine de l'être). Il y a donc pour Yamauchi une différence essentielle entre les conceptions de Parménide (que nous pourrions dire « préaristotélicienne ») et celles qu'aurait inaugurées le Stagirite.

14. TREMBLAY 1999, 31.

Yamauchi que nous cherchons à expliquer ici, la première est quant à elle de grand intérêt. Selon Tremblay, Nishida critiqua le fait que la philosophie de la connaissance d'Aristote porte sur une « connaissance théorique » non de « l'individuel mais seulement de l'universel », ce qui réduirait la possibilité même de saisie de la réalité¹⁵.

Quoi que nous pensions de cette critique, la perspective de Yamauchi consistant à s'intéresser non pas à un être général, universel, mais à des êtres singuliers, spécifiques, individuels, ne semble pas constituer simplement une mise à distance de la position de certains philosophes. En rejoignant la position de Nishida, Yamauchi se distancie d'une manière d'appréhender et d'investir le philosophe qu'il considère lui aussi comme inopportune.

Il considère ainsi naturellement que les principes logiques doivent porter sur des objets spécifiques et s'appliquer, en premier lieu, à des êtres particuliers. La question centrale est celle de l'appréhension des choses en tant qu'elles sont identiques à elles-mêmes. Yamauchi pose l'être de la chose comme le point de départ et le point de retour de la recherche qu'il s'agit de conduire¹⁶. Toute chose qui est doit être avant que ne puisse se poser sur elle un jugement. Et le jugement posé doit être conforme à l'être sur lequel il porte. Cette idée, il la réitère :

Le concept d'être est, de toutes choses, le départ, et en même temps, le retour. À la question de savoir qu'est-ce que l'être, en somme, il ne peut être répondu que par l'être, à l'intérieur de lui, en lui-même. L'être est l'être, car c'est seulement par chaque pensée ou chaque dit que l'être peut être défini en tant que lui-même.¹⁷

15. Nishida semble considérer que tant Aristote que la logique moderne se seraient placés dans l'impossibilité d'appréhender concrètement les choses du monde. Selon lui, le fait de penser qu'une chose puisse avoir une définition implique de ne plus pouvoir l'appréhender que de manière universelle. Dans les « Remarques générales » de son ouvrage de 1930 intitulé *Le système des universels conformément à l'auto-éveil* (『一般者の自覚的体系』), Nishida juge en effet : « Aristote pensait lui-aussi le τὸ τί ἦν εἶναι comme une chose ayant une définition. Les choses qui ont une définition doivent être des choses déterminées par un universel. Il me semble que nous pourrions en dire de même des logiques de l'objet d'aujourd'hui. » La critique qu'adresse Yamauchi à la « logique du logos » semble bien reprendre, sur ce point, une position de Nishida. Voir notamment: NISHIDA 1965, 5: 420.

16. YAMAUCHI 1974A, 5-6.

17. Ibid., 7.

Départ et retour, l'être doit être défini en tant que lui-même, par l'être lui-même et en lui-même. Mais que signifie donc ici « par » ? S'agit-il du moyen d'une telle recherche ? Ce « par » (によつて) indique dans ce contexte la source, la provenance d'une chose, d'un fait ou d'un phénomène – ce qui doit, dans le cas présent, être distingué d'une relation causale. La connaissance de l'être des choses commence par l'être et retourne à l'être. Il en est ainsi, d'une part parce que « l'être est être » (存在は存在である), mais aussi parce que ce retour à l'être est retour au fondement de cette connaissance qui en permet la validation par confirmation de l'identité entre sujet (l'être en question) et prédicat (ce qui en est dit).

C'est ainsi qu'il introduit pleinement dans son propos le « principe d'identité » (同一の原理) ou « Law of Identity » puisque dire que l'être est être, c'est dire que A est A. Dans *Philosophie de la latence*, il nommera aussi ce principe d'identité « principe d'auto-identité » (自同律)¹⁸.

Du point de vue logique, dire que A est A revient à exprimer l'identité entre un sujet « A » et un prédicat « A ». Il considère, tant dans *Logos et lemme* que dans *Philosophie de la latence*, que ce principe d'identité constitue le premier principe de la pensée humaine. Il constitue en outre le « premier principe de la logique ». S'il s'agit ici d'une question d'ordre logique, indique l'auteur de *Logos et lemme*, cela fait naturellement de Parménide « le premier à avoir découvert la chose logique »¹⁹.

Bien sûr, Yamauchi n'est pas le premier à faire de Parménide le découvreur de la logique; comme il n'est point le premier à en faire le premier philosophe. Il renvoie aux travaux de Carl Von Prantl (1820–1888) et à sa *Geschichte der Logik im Abendlande* (1885) pour dire que Parménide et les Éléates furent les « premiers bâtisseurs de la science logique ». Ainsi, l'auteur de *Logos et lemme* entend Parménide à la fois comme le premier philosophe et le premier logicien.

Si le principe d'identité, découvert par Parménide, constitue le premier principe de la logique, cela implique à l'évidence que, pour Yamauchi, celle-ci ne se compose pas d'un principe unique, aussi important qu'il puisse être. La découverte du second principe eut également lieu au sein de l'école éléatique et fut, explique-t-il, l'œuvre de Zénon (vers 490–430 avant J.-C.).

18. YAMAUCHI 1993, 92.

19. YAMAUCHI 1974A, 8.

En effet, il reviendrait à Zénon, disciple direct de Parménide, d'avoir découvert le principe de contradiction (矛盾律) ou « Law of Contradiction »²⁰. Dans *Philosophie de la latence*, alors que Yamauchi cherche à exposer le principe de contradiction, il le fait en ces termes :

Le principe de contradiction est un principe stipulant qu'affirmation et négation ne peuvent s'établir concomitamment. Affirmer une chose tout en la niant est interdit. L'affirmation est un jugement. La négation est indéniablement, elle aussi, une assertion. Dans la mesure où ces jugements sont de même degré, il est irrationnel de les établir concomitamment. Le principe de contradiction est un principe excluant la contradiction.²¹

Le principe de contradiction rejette la possibilité d'affirmer une chose et de nier en même temps cette même chose – Aristote aurait précisé, la chose est essentielle, sous le même point de vue. Il en est ainsi, selon Yamauchi, car affirmation et négation sont des jugements « de même degré ».

Si Zénon fut le découvreur de ce principe, il ne fut pas, selon Yamauchi, celui qui le conçut en tant que « deuxième principe de la pensée »²². La formalisation logique de ce principe semble avoir été le fait d'Aristote qui en délimita le sens et en explicita le cadre d'application. Yamauchi remarque lui-même que ce principe que l'on nomme « principe de contradiction » est, dans les faits un principe de non-contradiction. Comme l'explique Aristote, « il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de vue »²³. Une même chose ne peut, sous les mêmes conditions et concomitamment, supporter deux assertions antinomiques.

De telles questions ne sont pas, dans l'histoire des idées, des questions mineures. L'importance du principe de contradiction est telle que Erwin Schrödinger en fit usage à travers le paradoxe fameux du « chat de Schrödinger » qui, en posant que dans une situation donnée, sous le même point de vue, un chat devrait théoriquement être entendu comme à la fois mort et

20. Ibid., 9.

21. YAMAUCHI 1993, 25.

22. Idem.

23. ARISTOTE 2014, 1005b, 1785–6.

vivant, visait à « mettre en évidence les difficultés théoriques et interprétatives de la mécanique quantique »²⁴.

Le troisième et dernier principe de la « logique du *logos* » est, selon Yamauchi, le principe du tiers exclu (排中律) ou « Law of Excluded Middle »²⁵. Si le principe de contradiction pose qu'une chose ne peut être telle et non telle en même temps et du même point de vue, le principe du tiers exclu pose quant à lui que cette chose ne saurait être à un état intermédiaire. Il ne peut y avoir d'état intermédiaire de l'être, fût-il transitoire. Yamauchi ne précise pas qui aurait découvert ce principe. Il signale qu'il était présent chez Aristote et déjà connu à cette époque. Notons que, dans *Philosophie de la latence*, l'auteur nomme aussi le principe du tiers exclu « principe du tiers refusé » ou, plus littéralement, « loi du milieu refusé [拒中律] »²⁶.

Chez Aristote, le principe du tiers exclu visait à rejeter l'idée selon laquelle entre deux positions contradictoires, il puisse exister un état intermédiaire à ces deux positions²⁷. Le principe du tiers exclu est donc à entendre en lien avec d'une part le principe d'identité, et d'autre part le principe de contradiction. Le principe du tiers exclu consiste en un développement de la logique prenant pour assise les deux principes qui, historiquement et logiquement, l'ont précédé.

L'explication de Yamauchi concernant les principes de contradiction et du tiers exclu demeure succincte. Son insistance porte principalement sur le caractère à la fois naturel et nécessaire du développement du principe de contradiction à partir du principe d'identité, puis de celui du tiers exclu à partir des principes d'identité et de contradiction. Il écrit :

24. Pour une réflexion autour de ce paradoxe, voir l'article dont nous tirons la présente citation: ARDOUREL 2011 [en ligne].

25. YAMAUCHI 1974A, 9.

26. YAMAUCHI 1993, 31.

27. Aristote explique dans la *Métaphysique*: « Mais d'autre part, il n'est pas possible non plus qu'il y ait un intermédiaire d'une contradiction, mais il est nécessaire ou bien d'affirmer ou bien de nier une seule chose, quelle qu'elle soit, d'une seule chose. » Ce qui doit être mis en rapport avec la fin de son explication du principe du tiers exclu qui ouvre en outre à l'impossibilité de dire que tout est vrai ou que tout est faux, puisqu'il écrit: « Il semble que le mot d'Héraclite, que tout est et n'est pas, rend tout vrai, tandis que celui d'Anaxagore, qu'il y a un intermédiaire entre les contradictoires, rend tout faux, car chaque fois qu'il y a mélange, le mélange n'est ni bon ni non bon, si bien qu'on ne pourrait rien dire de vrai. » ARISTOTE 2014, 1011b et 1012a, 1797-1798.

Les trois principes de la logique, en réalité, ne sont qu'un seul principe, ils se rapportent les uns aux autres, le fait d'être conduit des uns aux autres est une évidence logique et ce n'est point particulièrement difficile.²⁸

Même s'il compare les principes de la logique formelle d'Aristote au tétralemme, son analyse reste, nous semble-t-il, incomplète. Yamauchi ne cherche pas à justifier ou à questionner ces principes à partir du propos d'Aristote – contrairement par exemple à la démarche qui fut celle de Jan Łukasiewicz (1878–1956)²⁹. Son propos porte principalement sur les moyens d'un dépassement de la logique formelle d'Aristote.

Selon lui, la philosophie occidentale a été entièrement élaborée autour de la «logique du *logos*». Celle-ci se serait formée progressivement dans la Grèce antique avant d'être parfaitement formalisée par Aristote. Yamauchi pense qu'à l'instar de la physique qui, bien que structurée autour des trois lois du mouvement de Newton, connut diverses transformations d'importance aux XIX^e et XX^e siècles, la philosophie aussi doit connaître de profondes transformations.

LA CRITIQUE DE LA «LOGIQUE DU *LOGOS*» PAR YAMAUCHI

Yamauchi constate que la physique a connu dans ses principes de profondes évolutions³⁰. Les limites des lois du mouvement de Newton ont été clairement posées et de nouveaux paradigmes, pouvant décrire des phénomènes sortant du champ d'application de ces lois ou dépassant leurs limites, furent élaborés. Il ne s'agissait pas d'un rejet complet des lois du mouvement de Newton, mais de la superposition de paradigmes venant répondre à des limites que ces lois ne pouvaient dépasser.

Tel qu'il est posé, le parallèle qu'opère Yamauchi nous semble discutable. En effet, rien ne semble expliquer dans son propos pourquoi la philosophie devrait connaître, de manière nécessaire, une évolution comparable à celle des sciences physiques. Les sciences physiques ayant évolué, pourquoi la philosophie le devrait-elle aussi? Yamauchi invite néanmoins bien à une évolution similaire: il ne s'agit pas de rejeter la logique d'Aristote, mais de la

28. YAMAUCHI 1974A, 10.

29. Voir notamment: ŁUKASIEWICZ 1910.

30. YAMAUCHI 1974A, 10.

compléter par un paradigme nouveau permettant à la philosophie de dépasser ses propres limites.

Cette invitation pose de toute évidence – non par comparaison à l’histoire des idées physiques, mais d’un point de vue proprement philosophique – la question de la raison d’être d’un tel complément. Selon Yamauchi, bien qu’il prétende rassembler par sa signification même, le *logos* procède par distinction. Il s’attaque à deux distinctions fondamentales sur lesquelles porte véritablement sa critique: la distinction sujet/prédicat (qui non seulement structure le langage, mais également la pensée), ainsi que la distinction affirmation/négation (qui structure les formes du jugement). Il explique:

Néanmoins, ce qui importe, c’est la distinction nécessaire entre ce qui étant sujet, ne devient pas prédicat, et entre ce qui, en tant que prédicat, est toujours exposé à propos d’un sujet. Le *logos* commence tout d’abord à partir de la distinction entre ces deux termes, sans laquelle il ne saurait y avoir de développement relevant du *logos*. Pour le *logos*, c’est une chose nécessaire; il est juste de dire que sans cela, nous ne pourrions trouver de chose faisant du *logos* le *logos*. Le *logos* n’est pas simplement une chose qui rassemble, car il devient finalement une chose qui sépare. [Le *logos*] c’est faire de la distinction un fait. Relever du *logos*, c’est le fait de penser en séparant les choses. Il s’agit sans doute là de la raison pour laquelle nous en sommes venus à penser que comporter la « discrimination » c’est relever du rationnel.³¹

Ainsi, la critique de l’auteur de *Logos et lemme* porte fondamentalement sur le dualisme; critique qui n’était pas absente du propos de Nishida. Elle n’est pas d’une grande originalité, si ce n’est que Yamauchi ne critique pas toutes les formes de dualisme. En effet, il fait lui-même usage d’un dualisme métaphysique en reprenant dans ses descriptions philosophiques la distinction bouddhique entre vérité conventionnelle et vérité ultime³². Sa critique

31. YAMAUCHI 1974A, 21–2.

32. YAMAUCHI consacre le chapitre VI de *Logos et lemme* à la distinction entre « vérité conventionnelle » (世俗, sk. *samvṛti-satya*) – cette « vérité » (*satya*) concerne ce qui relève du phénoménal et de l’existentiel – et « vérité ultime » (勝義, sk. *paramārtha-satya*) – cette vérité désigne la nature ultime, c’est-à-dire réelle, des choses. Le lecteur francophone retrouvera ce chapitre dans la traduction française de cet essai – à laquelle nous avons contribué – sous le titre « Le mondain et le Sens Vainqueur »; YAMAUCHI 1974B, 217–39 (pp. 174–94 de l’original japonais). Indiquons qu’au cours de son propos, Yamauchi relie explicitement, dans ce même chapitre, les deux premiers lemmes du tétralemme (lemme d’affirmation et lemme de négation) à la vérité conventionnelle et les deux derniers lemmes du tétralemme (lemme de binégation et

porte d'abord sur le dualisme sujet/prédicat qui distingue la chose en question de ce qui en est dit.

Si Yamauchi vise, à l'instar de Nishida, à critiquer le dualisme sujet/prédicat, il fait néanmoins preuve d'une réelle prudence lorsqu'il évoque la relation sujet-objet, c'est-à-dire entre sujet connaissant et objet de connaissance. Il explique par exemple dans *Philosophie de la latence*:

Si A et B sont tous deux des êtres, dire que A est B équivaut à dire que le possible tombe dans la possibilité de ne pas devenir réel, ou que le sujet et l'objet sont identiques, ou encore qu'ils ne sont pas encore distincts [未分]. Dire que A est B revient à dire qu'ils étaient initialement un et qu'ils ont été séparés artificiellement; mais s'il en est ainsi, il ne devrait être nullement nécessaire de soutenir que « A et B étant distingués, alors A est B ». Si sujet et objet ne sont point encore distingués [主客が未分], qu'est-ce donc que dire qu'étant tous deux séparés, le sujet connaît l'objet? Si le fait de connaître et la chose connue ne forment qu'un, comment le fait de connaître serait-il possible? Où résiderait la nécessité de connaître?³³

La position du maître de Yamauchi, Nishida Kitarō – tout comme celle de Suzuki Daisetsu –, consista en la recherche d'une position où le sujet et l'objet ne seraient point distingués (主客未分) dans le cadre d'une appréhension intuitive des choses³⁴. Or, Yamauchi considère cette ambition comme dépourvue de sens. Selon lui, une connaissance intuitive et directe, des choses est nécessaire. C'est bien là l'un des objectifs qu'il vise. Néanmoins, il ne peut s'agir d'une saisie qui aurait lieu sans distinction du sujet et de l'objet. C'est parce que, insiste-t-il, le sujet et l'objet sont distincts que la connaissance est possible et que connaître fait sens.

Par ailleurs, s'il rappelle la manière dont se développa, selon lui, le *logos* et procède à sa critique, cela ne signifie pas qu'il le rejette intégralement. Il juge même certaines pensées relevant du *logos* comme respectables. Il explique en particulier à propos de la « logique de l'analogie » (アナロギアの論理)

lemme de biaffirmation) à la vérité ultime (p. 232 de la traduction française et p. 188 de l'original japonais).

33. YAMAUCHI 1993, 153.

34. Nishida explique par exemple dans la première partie de *Recherche sur le bien*: « Ainsi, l'expérience pure équivaut à une expérience directe. Lorsqu'il est directement fait l'expérience d'un état de conscience du soi, il n'y a ni sujet ni objet, la connaissance et son objet se trouvent dans une parfaite union » (NISHIDA 1911, 17).

que « bien que d'une logicité faible, c'était dans son étendue le *logos* le plus éminent. »³⁵

Pour comprendre ce point, il nous faut revenir à la description qu'il fait du développement du *logos* en tant que *logos*. En effet, il distingue diverses étapes dans son développement. Il y eut en premier lieu, considère-t-il, l'identification de la différence (*διαφορά*, 差異)³⁶. Le développement du *logos* aurait pu s'arrêter ici, mais il se poursuit ensuite en opposition (*ἐναντία*, 對立)³⁷. Alors que la différenciation consiste en le fait de souligner la différence de choses entre elles sans néanmoins les distinguer strictement, l'opposition conduirait quant à elle à une distinction plus stricte des choses.

Néanmoins, selon Yamauchi, l'opposition présuppose tant la compatibilité que l'existence effective des éléments qui s'opposent. Dès lors, si une distinction plus forte que la différenciation est ici en jeu, il ne s'agit pas encore du degré le plus extrême de distinction entre deux éléments que l'on puisse imaginer. Ce degré se trouverait à un stade plus avancé du développement du *logos*, celui à partir duquel s'amorça, nous explique-t-il, le déploiement du *logos* en logique. Ce degré extrême n'est autre que la contradiction (*ἀντίφασις*, 矛盾)³⁸. Dans la contradiction, la compatibilité n'est plus de mise. La contradiction n'est pas simplement distinction, séparation, pas même une simple scission: elle doit être exclusion.

Quelles sont donc les conséquences philosophiques de ces considérations sur la critique du dualisme? Qu'impliquent-elles concernant la relation sujet-prédicat, mais aussi la relation affirmation-négation? Le dualisme repose sur une séparation stricte qui oppose, pour ce qui concerne notre propos, le sujet au prédicat ou l'affirmation à la négation. Plus qu'en opposition, ces éléments seraient contradictoires. Le sujet ne saurait être prédicat, et le prédicat sujet; l'affirmation ne saurait être négation et la négation affirma-

35. YAMAUCHI 1974A, 25. Cet intérêt de Yamauchi pour la logique de l'analogie n'est pas nouveau. C'était déjà le sujet d'un article portant sur la philosophie antique et médiévale intitulé « La position de la pensée de l'analogie » rédigé en 1934 et figurant dans son recueil *Systèmes et phases de développement* publié en 1937. Dans des travaux récents, Kioka Nobuo (dont les recherches portent pour partie sur la « logique du lemme ») s'est intéressé à la question de l'analogie chez Yamauchi. Voir: KIOKA 2014 et 2017.

36. YAMAUCHI 1974A, 37.

37. Ibid., 41.

38. Ibid., 42.

tion. Ils seraient l'un par rapport à l'autre contradictoires, incompatibles, incommensurables. Ils s'excluraient mutuellement.

Ainsi entendu, et dans la mesure où la critique de Yamauchi porte bien sur le caractère extrême de cette scission tombant dans l'exclusion qu'opérerait le *logos*, se pose alors une autre question. Pourquoi n'invite-t-il pas simplement à un retour à ce stade de développement antérieur du *logos* que constituait l'opposition (qui suppose la compatibilité et permet l'analogie)? Pour comprendre cela, il nous faut revenir au propos de Yamauchi:

Tout comme la physique classique fut dominée par les trois lois du mouvement de Newton, la logique formelle fut quant à elle parfaite, dans l'ensemble, à partir des trois principes aristotéliens. Et de même que la physique contemporaine ne peut plus convenablement être établie à partir des lois newtoniennes, il va sans dire que la philosophie contemporaine ne peut pas se satisfaire de la seule logique formelle d'Aristote. Il n'en reste pas moins que, de même que la physique contemporaine n'aurait pu naître sans la physique classique, il ne peut être admis que la philosophie contemporaine perde de vue la logique formelle. La philosophie contemporaine a trop tendance à l'oublier.³⁹

Yamauchi trace un parallèle entre les trois lois de la physique classique et les trois principes de la logique formelle en suggérant que, si la physique a dû se transformer, la philosophie (entendue comme structurée par la logique) le devrait également. Aussi, la transformation que connut la physique ne consista pas en une redécouverte de doctrines physiques passées, mais en l'élaboration de ce qui constitua une science physique nouvelle. Le vœu que fait Yamauchi pour la philosophie n'est donc pas de procéder à la redécouverte de doctrines philosophiques passées, mais de conduire à la « modernisation » de la philosophie pour faire émerger une philosophie nouvelle.

Cependant, il exprime sans détour que si cette modernisation est nécessaire, elle ne doit pas consister en un rejet complet de la logique formelle d'Aristote. Or, il s'agit là selon lui d'une tendance forte chez ses contemporains. Si les critiques qu'il porte à l'endroit de la philosophie font implicitement écho à celles de son maître Nishida Kitarō, il n'en reprend pas en totalité les positions. En effet, c'est en opposition à Aristote que Nishida constitua sa logique du prédicat ou logique du *basho*. Nishida comprenait

39. Ibid., 10.

la logique d'Aristote comme une logique du sujet et c'est par opposition à ce dernier, dans une attitude de rejet, qu'il chercha à élaborer sa propre logique. Yamauchi juge négativement cette démarche. Pour lui, il ne s'agit pas de rejeter véritablement la logique formelle d'Aristote, mais de la transformer⁴⁰. *Logos et lemme* invite ainsi à la modernisation de la logique en ce qu'elle constituerait le cœur de la philosophie.

À partir de là, deux manières de faire peuvent être envisagées. (1) La première consisterait à chercher au sein de la philosophie des tentatives de modernisation ou les moyens d'opérer cette modernisation de la philosophie pour dessiner un nouveau chemin. (2) En cas d'échec, la seconde solution constituerait un ultime recours: chercher ailleurs – c'est-à-dire en dehors du champ habituel de la philosophie – les outils de cette modernisation.

Le propos de Yamauchi fait effectivement état de recherches correspondant à cette première manière de faire. Il considère notamment que le principe d'identité fut critiqué par Kant dans sa *Critique de la raison pure* (1781) lorsque ce dernier invite dans sa théorie de la connaissance à un jugement synthétique – l'analyse passant alors de «A est A» à «A est B»⁴¹. Il pense en outre que le principe de contradiction fut quant à lui non pas critiqué ou réformé, mais renversé par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit* (1807). En effet, la dialectique hégélienne constitue aux yeux de Yamauchi un renversement (逆転) du principe de contradiction⁴². Pourquoi parler de renversement? Parce que, explique-t-il, la dialectique hégélienne ne consiste pas à rejeter la contradiction, mais à la placer en son centre⁴³.

40. Tremblay explique, dans son article intitulé «Les rapports universel-individuel dans la logique du *basho* de Nishida», que pour Nishida la «logique du prédicat» (述語の論理) «renverse la logique d'Aristote» qui constituerait une «logique du sujet» (主語の論理) (voir: TREMBLAY 1999, notamment 34–5). Or, Yamauchi ne cherche pas à renverser la «logique formelle d'Aristote». Le premier niveau du tétralemme (composé des lemmes d'affirmation et de négation) est conforme au principe d'identité, au principe de contradiction et au principe du tiers exclu. Yamauchi ne nie nullement l'importance de ces deux lemmes, mais propose d'en ouvrir les perspectives logiques en pensant au-delà des principes de la logique formelle d'Aristote. Pour ce faire, il envisage, d'un point de vue logique, les possibilités que constituent, au sein du tétralemme, la binégation (両非) et la bi-affirmation (両是).

41. YAMAUCHI 1974A, 12.

42. Idem.

43. Ibid., 66.

Le développement de la logique formelle débuta par l'établissement du principe d'identité, se poursuivit par le principe de contradiction, pour se clore par le principe du tiers exclu; ce fut le déploiement d'une progression nécessaire. Parallèlement, Yamauchi considère que si la logique doit connaître une transformation, celle-ci doit non seulement toucher le principe d'identité et le principe de contradiction, mais également le principe du tiers exclu. Une telle transformation, il proclame ne l'avoir trouvée nulle part en Occident. À cet égard, il écrit:

Cependant, une telle position philosophique, nulle part en Occident, quelle qu'en soit l'époque, on ne peut la trouver. Au contraire, en Orient, particulièrement dans le bouddhisme du Grand Véhicule indien et spécialement dans la doctrine de Nāgārjuna, je pense que c'est une chose que l'on pourrait trouver.⁴⁴

La voie la plus évidente pour transformer la philosophie s'étant avérée être une impasse, Yamauchi s'engage dans des recherches portant sur un corpus scripturaire étranger à la philosophie de l'Occident; il se tourne ainsi vers l'Orient bouddhique – surtout le bouddhisme indien ainsi que ses traductions et commentaires chinois.

Sa démarche est passionnante à plus d'un titre. Néanmoins, nous ne pouvons omettre d'indiquer qu'en l'état de nos connaissances, la philosophie disposait peut-être déjà en Occident des moyens de la transformation qu'il souhaitait conduire. En effet, une perspective remettant globalement en cause la logique formelle d'Aristote existait depuis une vingtaine d'années chez Stéphane Lupasco (1900–1988)⁴⁵ et depuis une quinzaine d'années chez Gilbert Simondon (1924–1989)⁴⁶. Cependant, ces deux auteurs étaient peu connus en Occident à l'époque de la rédaction des principaux essais de Yamauchi, et probablement inconnus au Japon⁴⁷.

Pour conduire la modernisation qu'il promeut, Yamauchi se tournera vers Nāgārjuna pour lui emprunter notamment la figure du tétralemme, et la réinterpréter. Le tétralemme était connu dans la Grèce antique puisque

44. *Ibid.*, 15.

45. Voir: LUPASCO 1951.

46. Voir: SIMONDON 2005.

47. Aucun ouvrage ou article sur Lupasco ou Simondon ne semble avoir été rédigé au Japon du vivant de Yamauchi.

ce raisonnement fut rejeté par Aristote, puis mobilisé par Pyrrhon (vers 360–270 avant J.-C.). Il ne faut pourtant pas davantage s'étonner du fait que Yamauchi ne se tourne pas vers les conceptions de Pyrrhon. D'un point de vue philologique, l'étude de la philosophie de Pyrrhon est rendue ardue par le fait qu'il n'écrivit lui-même aucun texte. Seuls demeurent des écrits dans lesquels ses positions sont explicitées. En outre, il s'agit d'un philosophe post-aristotélicien. Or, Yamauchi ouvrit sa série de cinq ouvrages intitulée *La philosophie grecque* sur les présocratiques, la poursuivit avec Platon, puis la termina par deux ouvrages consacrés à Aristote. Si Yamauchi connaissait bien la philosophie grecque, cette appréciation pourrait ne pas être appropriée concernant la philosophie postérieure à Aristote.

Cependant, il nous semble que la philosophie platonicienne elle-même proposait un stade de développement du *logos* qui, bien que défendant la non-contradiction, n'excluait pas un double mouvement consistant d'une part à distinguer, et d'autre part à rassembler. Dans cette perspective, une pensée qui ne se limiterait pas à séparer serait non seulement possible, mais plus encore souhaitable. C'est ce qui ressort du passage du *Phèdre* où Socrate déclare être amoureux des divisions (*διαίρεσις*) et des rassemblements (*συναγωγή*) qui lui permettent de parler et de penser⁴⁸. Le *logos* apparaît ainsi pour Socrate comme un double mouvement opposé et alternatif entre divisions des choses et rassemblement des choses.

Par ailleurs, divisions et rassemblements ne constituent pas chez Platon de simples opérations intellectuelles dont la validité ne serait imputable qu'à l'esprit. En effet, nous ne décidons pas de la forme des choses qui se présentent à nous, et le fait de diviser et rassembler doit consister en un geste qui épouse la nature même des choses en question. Puisqu'il s'agit de procéder conformément aux choses mêmes, l'enjeu était, pour le Socrate du *Phèdre*, de traiter de l'être même de ces choses.

Diviser et rassembler, ces deux opérations fondamentales de la pensée ne tiennent leur loi que de la forme de la chose considérée. Il ne faut donc pas, selon Socrate, se limiter à diviser pour dire et pour penser les choses, pas plus qu'il ne faudrait seulement les séparer. Il serait tout aussi insuffisant de ne faire que rassembler les choses (ce qui conduirait à tout confondre). Pour penser ou pour dire les choses de la réalité – c'est-à-dire pour ce qui

48. PLATON 2011, 265c-266c, 1282–3.

concerne le travail du *logos* –, il est tout aussi nécessaire de diviser que de rassembler conformément aux choses mêmes. Il s'agit en somme, comme cela est précisé dans le passage du *Phèdre*, de « l'aptitude à porter ses regards vers une unité qui soit, par nature, l'unité naturelle d'une multiplicité ». Qui serait capable d'un tel tour de force, Socrate déclare qu'il le suivrait partout comme il le ferait s'il s'agissait d'un dieu. Enfin, il nomme dialecticiens ceux qui parviennent à accomplir un tel double mouvement.

Ce à quoi invite Socrate semble bien répondre par avance à la critique que fait Yamauchi à l'encontre du dualisme. En effet, ce dernier reproche notamment au dualisme de séparer strictement les choses, de les rendre respectivement incompatibles, voire contradictoires, et de ne pas fournir les outils pour pouvoir rassembler ce qui peut ou doit l'être. Or, le double mouvement division/rassemblément serait peut-être suffisant pour répondre à l'essentiel des critiques qu'il fait. Pourquoi n'en fait-il pas usage? Yamauchi en fait mention dans *La philosophie grecque*, volume 3, où il explique que:

nous pouvons sans doute dire que ce fut le *Phèdre* qui mentionna consciemment, en tant que méthode scientifique, les deux méthodes précédemment mentionnées de la dialectique. Dans ce texte, il est clairement fait mention, en même temps que de la « synthèse » qui va des phénomènes particuliers du sensible aux formes du suprasensible, de la « division » qui va de l'être, en tant qu'il est une catégorie suprême, à des concepts types indivisibles.⁴⁹

Il expliquait donc lui-même que la dialectique platonicienne comportait deux méthodes, pour reprendre sa terminologie: la « division » (分割) et la « synthèse » (総合). Il décrit un double mouvement consistant d'une part en la division de l'être en concepts, et d'autre part en la synthèse des phénomènes en formes suprasensibles. Pour comprendre pourquoi Yamauchi ne s'intéresse finalement pas davantage dans *Logos et lemme* à cet aspect de la pensée de Platon, sans doute faut-il revenir à la critique que Yamauchi fait de la dialectique chez Hegel.

Le fait de poser concomitamment l'affirmation et la négation dans la position du *logos* est finalement une contradiction qui ne peut être permise, alors que dans la logique du lemme, cette contradiction est acceptée telle quelle est. Dire qu'il s'agit d'une contradiction, c'est la position du *logos*. La

49. YAMAUCHI 1944, 3: 478.

philosophie de Hegel cherche à résoudre cette contradiction par la logique dialectique. Nonobstant, la logique du lemme, tout en faisant de cette contradiction une contradiction, cherche à l'accepter telle quelle. Ce n'est pas une logique qui tend à dépasser [止揚, traduction de l'allemand *aufheben*] la contradiction – qu'importe en outre combien il serait question de dépasser la contradiction, ce qui toujours perdure, c'est la logique de Hegel. Au contraire, la logique du lemme cherche à dissoudre la contradiction telle qu'elle est, et même à partir d'elle.⁵⁰

Il considère que la dialectique de Hegel, bien que cherchant à dépasser la contradiction, n'y met pas fin. En effet, comme nous l'avons vu, la dialectique hégélienne ne fait pour Yamauchi que renverser la contradiction, c'est-à-dire la placer en son centre. La dialectique confortant la contradiction n'est ainsi pas en mesure de véritablement en sonner le glas et ne saurait offrir les moyens d'un réel dépassement du principe de contradiction. Aussi, la dialectique appartient à la «logique du *logos*», elle y participe même. C'est aussi sans doute à ce titre que Yamauchi ne pouvait se contenter d'une reprise des conceptions platoniciennes sur l'art des divisions et des rassemblements. D'une part, la contradiction n'y disparaît jamais pleinement et d'autre part, ces conceptions participèrent au développement du *logos*.

Yamauchi vise un dépassement du dualisme. Néanmoins, dans la mesure où la contradiction constituerait l'un des principes de l'armature logique du dualisme inhérent au *logos*, ce dépassement doit passer, dans la position qui est la sienne, par une remise en cause du principe de contradiction. Or, pour Yamauchi, si la dialectique n'est pas en mesure de dépasser véritablement la contradiction à laquelle elle ne fait que donner une position centrale, son utilité est compromise. Elle ne peut constituer qu'un moment passé, quoique fort intéressant, du développement du *logos* et non le moyen de la modernisation de la logique et, de manière plus générale, de la philosophie.

En tant que ressource pour une modernisation de la logique et de la philosophie, Yamauchi ira chercher en Orient une forme de logicité dont il considère que l'Occident est dépourvu. Cette logicité devra permettre non seulement le dépassement de certaines formes de dualisme, mais aussi le dépassement (non pas le rejet) de la «logique du *logos*» en ses trois principes. Cette forme de logicité, il la considère comme une logique à part

50. YAMAUCHI 1974A, 136.

entière. C'est ce qu'il nomme, dans le passage précédemment cité, «logique du lemme» (レンマの論理)⁵¹.

CONCLUSION

La contribution philosophique de Yamauchi Tokuryū, telle qu'elle peut être lue dans *Logos et lemme* et *Philosophie de la latence*, se présente avant tout en tant que philosophie comparée. Nonobstant, c'est sans doute l'universalité et la perfection de ce qu'il nomme «logique du *logos*» qui apparaissent les plus frontalement questionnées. Moins qu'une remise en cause des principes de la logique tels qu'ils figurent chez le Stagirite – la lecture de Yamauchi manquant, nous semble-t-il, d'une certaine nuance que rendent nécessaire les subtilités de la philosophie d'Aristote –, il s'agit pour nous d'un coup porté à l'aristotélisme, c'est-à-dire aux auteurs nombreux qui se sont revendiqués du philosophe grec, bien souvent sans suivre scrupuleusement les prescriptions et la mesure d'Aristote.

RÉFÉRENCES

ARDOUREL, Vincent

- 2011 «Le paradoxe du chat de Schrödinger et la décohérence», *Implications philosophiques* [en ligne], section «Paradoxes».

ARISTOTE

- 2014 *Ceuvres complètes*, dir. Pierre Pellegrin (Paris: Flammarion).

BERQUE, Augustin

- 2013 «Tétralemme et milieu humain: la mésologie à la lumière de Yamauchi», *Ebisu* 49: 57–71.

51. La question de l'interprétation du tétralemme par Yamauchi pour mener à bien la modernisation de la logique qu'il appelle de ses vœux et pour constituer, ce faisant, une «logique du lemme» ne peut être abordée dans cet article qui porte, rappelons-le, sur la manière dont l'auteur de *Logos et lemme* envisagea la logique formelle d'Aristote. Indiquons néanmoins qu'il envisage le tétralemme sous une forme peu habituelle. Alors que celui-ci présente, de manière ordinaire, la forme A, \bar{A} , à la fois A et \bar{A} , ni A ni \bar{A} , Yamauchi le mobilise sous la forme A, \bar{A} , ni A ni \bar{A} , à la fois A et \bar{A} . Il cherche ainsi, d'une part, à constituer un «système logique» (論理体系) et, d'autre part, à envisager spéculativement les conséquences métaphysiques de l'inversion des deux lemmes finaux. Cela lui permet par exemple de questionner, de manière originale, notre compréhension du rapport entre cause et effet. Pour une introduction sommaire à ces problématiques dans *Logos et lemme*, voir: JANNEL 2020, notamment 15–18.

- 2014 *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie* (Paris: Belin).
- 2020 « Postface. Entre les deux ailes de la pensée mondiale », dans Yamauchi, Tokuryū, *Logos et Lemme. Pensée occidentale, pensée orientale*, traduit et annoté par Augustin Berque, avec le concours de Romaric Jannel (Paris: CNRS Éditions).
- CONCHE, Marcel
1994 *Pyrrhon ou l'apparence* (Paris: Presses Universitaires de France).
- ELIOT, Thomas Stearns
1941 *A Choice Of Kipling's Verse* (London: Faber and Faber).
- GIRARD, Frédéric
2013 « Un essai d'interprétation de la raison des choses selon Yamanouchi Tokuryū. L'appel fait à la philosophie bouddhique », *Ebisu* 49: 91–113.
- HUSSERL, Edmund
1907A *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, traduit par Alexandre Lowit (Paris: Presses Universitaires de France, 8^e édition, 2000, 7^e tirage, 2016).
1907B *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Gesammelte Werke, Band II*, (Louvain: Husserliana, 1973).
- JANNEL, Romaric
2020 « Yamauchi Tokuryū, un portrait philosophique », dans Yamauchi Tokuryū, *Logos et Lemme. Pensée occidentale, pensée orientale*, traduit et annoté par Augustin Berque, avec le concours de Romaric Jannel (Paris: CNRS Éditions).
- KIOKA Nobuo 木岡伸夫
2014 『〈あいだ〉を開く—レンマの地平』 [Ouvrir l'« intervalle ». L'horizon du lemme] (Kyoto: Sekai Shisōsha).
2017 『邂逅の論理：〈縁〉の結ぶ世界へ』 [Logique de la rencontre. Vers un monde uni par « relation »] (Tokyo: Shunjūsha).
- ŁUKASIEWICZ, Jan
1910 *Du principe de contradiction chez Aristote*, traduit par Dorota Sikora, préfacé par Roger Pouivet (Paris: L'éclat, 2000).
- LUPASCO, Stéphane
1951 *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* (Monaco: Le Rocher, 1987).
- NISHIDA Kitarō 西田幾多郎
1911 『善の研究』 [Recherche sur le bien] (Tokyo: Iwanami Shoten, 2013).
1965 『西田幾多郎全集』 [Œuvres complètes de Nishida Kitarō] (Tokyo: Iwanami Shoten).
- PLATON
2011 *Œuvres complètes*, dir. Luc Brisson (Paris: Flammarion).

SIMONDON, Gilbert

2005 *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (Grenoble: Millon, 2013).

SUZUKI Daisetsu 鈴木大拙

1997 『東洋的な見方』 [La manière de voir orientale] (Tokyo: Iwanami Shoten), 2014.

TREMBLAY, Jacynthe

1999 «Les rapports universel-individuel dans la logique du *basho* de Nishida», *Revue Philosophique de Louvain* 97/1: 30–56.

YAMAUCHI Tokuryū 山内得立

1937 『体系と展相』 [Systèmes et phases de développement] (Tokyo: Kōbundō, 1944–1960).

1944 『ギリシアの哲学』 [La philosophie grecque] (Tokyo: Kōbundō, 1944–1960).

1967 『意味の形而上学』 [Métaphysique de la signification] (Tokyo: Iwanami Shoten).

1974A 『ロゴスとレンマ』 [Logos et lemme] (Tokyo: Iwanami Shoten).

1974B *Logos et Lemme. Pensée occidentale, pensée orientale*, traduit du japonais et annoté par Augustin Berque, avec le concours de Romaric Jannel (Paris: CNRS Éditions, 2020).

1993 『随眠の哲学』 [Philosophie de la latence] (Kyoto: Tōgeisha, 2002).