



HAL
open science

“ Pour une philosophie sans objets ni concepts ”

Charles Ramond

► **To cite this version:**

| Charles Ramond. “ Pour une philosophie sans objets ni concepts ”. 2022. halshs-03535208

HAL Id: halshs-03535208

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03535208>

Preprint submitted on 19 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Pour une philosophie sans objets ni concepts »

Par Charles RAMOND
Université Paris 8 / EA 4008 LLCP

Introduction

Je tiens d'abord à remercier ses organisateurs, et particulièrement Frédéric Cossutta, pour m'avoir invité à la présente discussion en Sorbonne, dans le cadre du Collège International de Philosophie. J'ai été heureux d'y retrouver Antonia Soulez, ma collègue à Paris 8, à qui je suis reconnaissant de m'avoir soutenu il y a quelques années auprès des éditions Delatour pour la publication de *Sentiment d'injustice et chanson populaire* (2017)¹ – un livre d'une grande ambition philosophique, puisque j'y remettais en cause non seulement le « sentiment d'injustice », mais les notions même d'« injustice » et de « justice », peut-être les plus anciens et les plus prestigieux « concepts » de la philosophie, à partir de l'analyse de la « chanson populaire ». Il y avait là l'esquisse d'un geste que je souhaiterais amplifier aujourd'hui.

Je me propose en effet de développer et d'argumenter une réflexion que je mène depuis bien longtemps sur la nature même de la philosophie et sur la place qu'y prennent les « concepts ». La lecture du collectif *Les concepts en philosophie – Une approche discursive*² m'a beaucoup donné à réfléchir, ne serait-ce que par l'aporétique initiale posée par Frédéric Cossutta sur la notion

¹ Charles RAMOND et Jeanne PROUST, *Sentiment d'Injustice et Chanson Populaire*, Sampzon : Delatour France, 2017, 253 p.

² *Les concepts en philosophie – Une approche discursive*, Sous la Direction de Frédéric COSSUTTA, Limoges : Lambert-Lucas, 2020, 256 p.

de « concept de concept », aporie dont nous ne devrions pas penser pouvoir si facilement nous extraire ; ou encore, avec les notions de « schématisation opératoire » et de « thématization », développées par Alain Lhomme. Les textes qui composent ce volume, de très grande qualité, dépassent souvent, par leurs références ou leur technicité, mes propres compétences. Le présent exposé se situera cependant dans la perspective de l'« approche discursive » indiquée par le sous-titre, même si je m'apprête à y soutenir des thèses assez différentes de celles soutenues par les contributeurs quant à l'existence ou à la possibilité ou même à la présence de « concepts » en philosophie, et quant à l'usage ordinaire du verbe « penser », qui fera ma conclusion. Je me rapprocherai seulement, en quelques points, des thèses soutenues par Antonia Soulez sur la dimension « ordinaire » des concepts en philosophie, sans pour autant cautionner entièrement sa thèse d'une « descente » à l'ordinaire, puisque je soutiendrai qu'il n'y a jamais eu de « montée à l'extraordinaire » conceptuelle dont il faudrait maintenant « redescendre », mais que les concepts, quoi qu'on ait pu dire (ou espérer) à leur sujet, sont toujours restés sur le plan de l'ordinaire.

Mon exposé aura donc une dimension déconstructrice quant à la notion même de « concept ». Restant derridien en cela, je présenterai donc ici, comme dans mon ouvrage à paraître bientôt³, une synthèse sans doute inédite entre la déconstruction et le langage ordinaire, pour parvenir à une définition satisfaisante de la philosophie. J'ai moi-même publié un certain nombre de *Dictionnaires* ou de *Vocabulaires* (sur Spinoza, Derrida, Girard), et l'on pourra peut-être estimer contradictoire de vouloir déconstruire la notion de « concept » en philosophie après avoir présenté un certain nombre de philosophes dans l'ordre alphabétique de leurs notions ou concepts principaux. J'espère que mon exposé montrera que je ne suis pas tombé trop lourdement dans une telle contradiction, et que je n'ai pas, en écrivant des vocabulaires ou des dictionnaires, cautionné ou valorisé l'idée (que je souhaite combattre) selon laquelle la philosophie serait essentiellement affaire de « concepts ».

La recherche d'une distinction entre ce qui serait des « concepts » et ce qui n'en serait pas (par exemple, des « idées générales » ou des « fantasmes » ou des « préjugés » ou des « idées toutes faites », ou des « opinions ») est au cœur de l'idée (ou plutôt de la représentation) que la philosophie se fait d'elle-même depuis son origine. C'en serait même la définition. Nous sommes convaincus, c'est une croyance ou un préjugé massif et pour ainsi dire

³ Charles RAMOND, *24 Études de philosophie du langage ordinaire*, Limoges : Lambert-Lucas, 2021, 464 p., sous presse.

indéracinable, que la philosophie consiste, pour l'essentiel, à distinguer les concepts des non-concepts, et qu'elle est en cela une entreprise de libération en même temps que de savoir. Dans l'allégorie platonicienne, le passage du non-concept au concept est équivalent à la sortie de la caverne, à la sortie du monde des illusions, aux retrouvailles avec la réalité, et donc à la libération ou à la liberté ou à la sagesse mêmes. Je reprends ici l'auto-explication par Platon lui-même de cette allégorie, telle qu'elle est généralement reçue dans toute l'histoire de la philosophie, et telle qu'elle structure fantasmatiquement la plupart des philosophes de profession, même si j'ai par ailleurs une lecture toute différente de cette scène⁴, mais qui n'est pas notre sujet aujourd'hui.

Comme le Socrate de *l'Apologie*, nous sommes à la recherche de concepts comme à la recherche d'un trésor, prêts à douter de tout mais pas de l'existence de ce trésor. J'ai été dans cette situation. Dans ma thèse sur Spinoza, j'ai commencé par penser (encouragé en cela par le commentaire de Gueroult et de nombreux autres) que Spinoza avait découvert ce Graal de la philosophie, qu'il s'était donné les moyens ou qu'il nous avait donné les moyens de découvrir ce fameux trésor que sont les concepts, et les moyens de ne pas les confondre avec l'ensemble des non-concepts (imaginaires, idées imaginaires ou « forgées », « êtres de raison », « fictions », « idées générales », etc.).

Or, au fur et à mesure que je progressais dans la compréhension de Spinoza, je me rendais compte que Spinoza, pour qui j'avais (et ai toujours) le plus grand amour intellectuel, n'avait découvert ni le trésor des concepts, ni celui de la distinction entre concepts et non-concepts, et que, au contraire, cette distinction s'était révélée pour lui, tout au long de sa brève carrière, une difficulté théorique persistante et impossible à résoudre. J'ai consacré à cette question une partie de ma thèse, je ne peux qu'y renvoyer⁵ ; j'en rappellerai ici quelques éléments seulement, à titre d'exemple et de lancement du propos que je souhaite soutenir aujourd'hui devant vous : à savoir, que cette distinction entre concept et opinions, ou entre concepts et préjugés, qui est au cœur de toute la fantasmagorie philosophique ou si l'on veut de la définition même que la philosophie se donne d'elle-même depuis son origine, que cette

⁴ Voir Charles RAMOND, « Théorie mimétique et philosophie – Hommage à René Girard », en français, *Diacritica, Revista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho* (Portugal), 30/2, 2016 (*Cosmopolitan Challenges, 500 Anos de Utopia, Homenagem a René Girard*, João RIBEIRO MENDES ed.), 30/2, 2016, p. 135-158, particulièrement p. 155-156. [Texte intégral de ce numéro [ici](#)].

⁵ Charles RAMOND, *Qualité et Quantité dans la Philosophie de Spinoza*, Paris : Presses Universitaires de France (Collection « Philosophie d'Aujourd'hui »), 1995, 332 p. Voir notamment Partie 2 (« Qualité et quantité dans les choses singulières »), Section 2 (« Variations et sauts de la puissance d'agir »), chp. 1 (« Les réquisits qualitatifs de la théorie de la connaissance »), §1 (« Idées générales et notions communes »), p. 253-269.

distinction, donc, n'a jamais pu être trouvée, ni pratiquée ; que nous n'avons, dans toute l'histoire de la philosophie, aucun exemple probant d'une telle distinction ; qu'aucun philosophe, si grand soit-il, n'a été en mesure de donner une pierre de touche qui permettrait de distinguer un concept d'un non-concept, quand bien même il mettrait la recherche d'une telle distinction au cœur de sa démarche ; que nulle part je n'ai pu obtenir une liste des concepts et une liste des non-concepts ; que par conséquent il nous revient de prendre acte d'un fait à ce point massif, d'un divorce à ce point patent entre le projet philosophique global et sa réalisation, et d'en conclure que la philosophie, telle qu'elle s'est effectivement pratiquée tout au long de son histoire, s'est construite et développée « sans objets ni concepts », même si elle n'a cessé de proclamer et (peut-être) de s'auto-convaincre que la pensée était une affaire de concepts et d'objets.

1. « Idées générales » et « notions communes » – Les distinctions introuvables.

L'*Éthique* tout entière se présente comme une entreprise de délivrance de la servitude par la connaissance. Tel est en effet le sens du titre de la cinquième et dernière partie de l'ouvrage : « De la puissance de l'entendement, ou de la liberté de l'homme ». De ce point de vue, la distinction entre les idées adéquates et les idées inadéquates recouvre l'alternative éthique, qui fait de la servitude la soumission à l'imagination, et de la liberté la soumission à la raison, la délivrance demandant « seulement » (mais nous verrons que ce « seulement », cette première condition, cette première marche de l'ascension, restera inaccessible) que l'on sépare les « idées générales » des « notions communes », c'est-à-dire les qualités illusives nées de l'imagination, des qualités réelles qui fondent la raison. Toute l'entreprise de Spinoza va être tendue vers une telle distinction. Et le fait que, malgré la puissance conceptuelle hors du commun déployée dans l'*Éthique*, Spinoza ne soit pas parvenu à produire cette distinction, me semble une indication très frappante de l'impossibilité en soi de la produire. Je prends donc ici Spinoza à titre d'exemple à la fois d'une conscience aiguë de l'importance cruciale de la distinction entre « idées générales » et « notions communes » (ce qui n'est qu'une autre façon de distinguer entre « non-concepts » et « concepts »), et de l'impossibilité simultanée de produire cette distinction. J'essaierai de donner quelques arguments pour expliquer, non pas seulement chez Spinoza, mais en soi, pourquoi cette distinction me semble impossible et pourquoi nous devrions y renoncer, d'ailleurs sans aucun regret, pour produire une conception ou une définition correcte de la philosophie. Il y aurait là en effet, à la manière de ce que montre Kant dans sa *Dialectique Transcendantale*, des impasses propres non pas à tel ou tel philosophe, à tel ou tel contexte, à telle ou telle capacité ou

incapacité à penser ou à résoudre les questions, mais propres à la raison elle-même.

Spinoza, donc, cherche sans cesse, dans ses premiers ouvrages, à distinguer entre les productions de l'imagination et celles de l'entendement. Il consacre à la recherche de cette distinction plus de la moitié du *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Comment s'arracher au régime de la fiction ? Certaines fictions, en effet, sont vraisemblables. Spinoza affirme alors, c'est célèbre, qu'« il y a dans les idées <in ideis> quelque chose de réel <aliquid reale> par quoi les vraies se distinguent des fausses »⁶. Mais quelle est cette « chose » qui est « dans les idées », cette chose, donc, intrinsèque aux idées, et qui permet une telle « distinction » ? La réponse paradoxale de Spinoza (c'est tout le sens de la théorie de l'adéquation / inadéquation, qu'il essaie de substituer à l'alternative vrai / faux) est que ce qui distingue « intrinsèquement » les idées fausses des idées vraies est leur aptitude à se lier les unes aux autres sans interruption pour conduire des raisonnements corrects, alors que les idées fausses ne peuvent pas se lier indéfiniment les unes aux autres pour produire de tels raisonnements. Pour le dire à la manière spinoziste, même si lui-même ne s'exprime pas exactement en ces termes : les idées vraies se distinguent des fausses en ce qu'elles permettent de produire des raisonnements qui peuvent « persévérer dans l'être » indéfiniment, alors que les idées fausses ne permettent pas une telle « persévérance dans l'être » des raisonnements. Et donc, c'est là le paradoxe profond de la théorie de l'adéquation, le caractère « intrinsèque » qui distingue les idées adéquates des idées inadéquates est leur aptitude aux liaisons extrinsèques : les idées adéquates sont intrinsèquement extrinsèques. Ce caractère « intrinsèque » ne peut donc pas être érigé en pierre de touche : pour savoir si on est dans le « concept » ou dans le « non-concept », on ne peut pas se contenter de scruter la nature de telle ou telle idée. La différence entre un concept et un non-concept n'est pas visible en soi. Elle n'est visible qu'en pratique, que mise en pratique, dans un raisonnement, c'est-à-dire dans un *discours* argumenté.

Spinoza a cependant fait plusieurs tentatives pour distinguer « intrinsèquement » les concepts des non-concepts et, du point de vue qui est aujourd'hui le mien, les échecs de ces tentatives sont très significatifs. Il a d'abord essayé de distinguer l'imagination de la raison comme la connaissance du singulier de la connaissance du général. Dans les textes rassemblés dans le volume qui nous réunit aujourd'hui, plusieurs auteurs insistent à juste titre sur

⁶ Spinoza, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, in Spinoza *Œuvres I* (Édition publiée sous la direction de Pierre-François MOREAU) : *Premiers Écrits*, Traduction et notes par Michèle BEYSSADE, Paris : PUF (Collection « Épiméthée »), 2009, § [70] (= numérotation Bruder), p. 106-107. Edition Gebhardt, t. II, p. 26, l. 25-26. Traduction Appuhn, § 41 (= numérotation Van Vloten et Land).

le fait que le concept se définit « intrinsèquement » comme une production de généralité, ou une montée en généralité. Mais Spinoza rencontre immédiatement le fait contrariant que l'imagination est source de généralité tout autant que la raison. C'est la fameuse « induction » du voyageur ou du touriste : « les Anglais sont flegmatiques, les Français sarcastiques, les Allemands sérieux », etc. Il s'agit ici des « mauvaises généralisations » de l'imagination, que toute l'entreprise philosophique consistera à remplacer par les « bonnes généralisations » de la raison, c'est-à-dire par les concepts. Mais ce programme ne sera jamais réalisé. La promesse de passer de la mauvaise généralité à la bonne généralité ne sera jamais tenue... Le problème que rencontre Spinoza, et que rencontre en fait tout philosophe, est qu'on ne peut pas exclure totalement l'imagination du procès de la connaissance. On a sans doute besoin de commencer par de mauvaises généralisations, imaginaires, pour parvenir, par rectifications successives, aux bonnes généralisations conceptuelles. Reste cette regrettable continuité généalogique... Plus grave encore, la « connaissance du troisième genre » ou « science intuitive », le plus haut degré de la connaissance intellectuelle possible, ne se distinguera que très malaisément, chez Spinoza lui-même, du plus bas degré de la connaissance, c'est-à-dire de la simple perception. La connaissance intuitive, ne cessera de répéter en effet Spinoza, est comme un coup d'œil, comme une perception visuelle, immédiate, sans étapes, évidente. Une des plus belles phrases de l'*Éthique*, mise en exergue par Gueroult dans son commentaire, énonce d'ailleurs que « Les démonstrations sont les yeux de l'âme, par lesquels elle voit les choses, et s'y conforme »⁷. « Les yeux de l'âme »... Les yeux... Un simple regard... Impossible ici de distinguer le degré le plus bas et le degré le plus haut de la connaissance, c'est dit expressément par Spinoza, au moment même ou par ailleurs il déclare qu'il y a des « genres » de connaissance, hiérarchisés, et où il soutient que la libération éthique suppose que l'on passe de tel « genre de connaissance » à tel autre... On a là un exemple très frappant de la contradiction ou du divorce, dans l'histoire de la philosophie, entre le projet/programme de distinguer le conceptuel du non-conceptuel, et la réalité de la superposition constante, dans l'écriture philosophique même, des deux registres (à supposer même qu'il y en ait deux, ce que mon exposé d'aujourd'hui souhaite également récuser).

Spinoza a essayé par ailleurs de distinguer l'adéquat de l'inadéquat, ou le conceptuel du non conceptuel, selon le critère de l'activité et de la passivité. Mais là encore il a rencontré l'impossibilité d'une telle distinction, comme Descartes et comme tous les philosophes de la tradition. D'un côté en effet

⁷ Spinoza, *Éthique*, Partie 5, Proposition 23, Scolie : *Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes*. Je traduis.

Spinoza a tendance à penser que l'âme est passive dans l'imagination, et active dans la raison⁸ : l'âme imaginante, de ce fait, n'est selon lui que cause partielle de ce qu'elle imagine⁹. C'est la définition habituelle du préjugé : on n'a pas réfléchi, on fait de mauvaises généralisations, on s'est laissé dicter une mauvaise généralisation par une activité insuffisante de la réflexion. Mais en d'autres passages Spinoza déclare la passivité de la connaissance elle-même.¹⁰ Or cette idée d'une passivité de la raison est fondamentale, et constituera toujours un obstacle invincible pour les philosophes qui se seront donnés pour programme de distinguer l'imagination de la raison. Descartes, par exemple, caractérise en 1641 « l'intellection » comme « passion de l'âme »¹¹, et accueille en lui avec une passivité totale, dans la cinquième *Méditation*, l'évidence de l'existence de Dieu ; il précisera quelques années plus tard (en 1648, au marquis de Newcastle) qu'il s'agit « non tant de saisir les perfections de Dieu que d'être saisi par elles <illasque non tam capere quam ab ipsis capi> ». Donc chez ces auteurs, que je prends ici à titre d'exemples illustres d'une thèse que je crois vraie en elle-même, le critère actif / passif ne peut pas être la pierre de touche de la bonne et de la mauvaise généralisation, donc de la distinction entre le conceptuel et le non conceptuel.

La troisième voie essayée par Spinoza pour distinguer le conceptuel du non conceptuel (sans plus de succès que dans les deux premières – et je répète que je prends Spinoza ici à titre méthodique, selon un raisonnement *a fortiori* : si même Spinoza n'a pas pu trouver la distinction entre concept et non-concept, il est peu probable que d'autres l'aient découverte) a consisté à tenter de poser des degrés de généralité. On pouvait en effet imaginer que les concepts présentassent un haut degré de généralité, tandis que les idées toutes faites, ou les opinions, ou les préjugés, présenteraient un degré moins élevé de généralité. Et d'ailleurs cette distinction sous-tend la critique que nous

⁸ Spinoza, *Éthique, Partie 3, Proposition 1, Corollaire* : « De là suit que l'âme est sujette à d'autant plus de passions qu'elle a plus d'idées inadéquates, et au contraire agit d'autant plus qu'elle a plus d'idées adéquates. » (Traduction Bernard Pautrat, modifiée en remplaçant « esprit » par « âme »).

⁹ Voir *Éthique, Partie 3, Définition 2*.

¹⁰ Voir *Court Traité, Partie 2, Chapitre 16, § (5)* : « Comprendre est une pure passion, c'est-à-dire une perception dans l'âme de l'essence et de l'existence des choses ; de telle sorte que ce n'est jamais nous qui affirmons ou nions quelque chose de la chose, mais la chose elle-même qui affirme ou nie quelque chose d'elle-même en nous » (Traduction de Joël GANAULT in *Spinoza, Œuvres, I, Premiers Écrits*, Paris : PUF, 2009, p. 337) ; voir également *Pensées Métaphysiques I 6* : « les idées ne sont pas autre chose en effet que des récits ou des histoires de la nature dans l'esprit <narrationes sive historiae naturae mentales> ».

¹¹ Descartes, Lettre à Regius, mai 1641 : « Intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio ejus actio » (« L'intellection est proprement la passion de l'âme, et l'acte de volonté son action »). Voir Jean-Luc MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris : PUF, 2013.

faisons spontanément de l'induction : qui a vu cinq Anglais les trouvera flegmatiques, qui en a vu mille aura un avis plus nuancé.

La hiérarchisation des degrés de généralité ne se laisse cependant pas saisir. L'imagination, en effet, part d'un faible nombre de cas pour produire une intense généralisation. C'est même ce qu'on lui reproche lorsqu'on invoque aujourd'hui le « pas d'amalgame ». De ce point de vue, la raison consisterait au contraire à « ne pas » généraliser, à « ne pas » faire d'amalgames. Et donc le concept, bien entendu, devrait être quelque chose comme une généralité sans généralisation... On devine immédiatement la dimension paradoxale de l'entreprise : comment puis-je savoir si je suis dans la bonne généralité du « concept » (c'est-à-dire dans la généralité sans généralisation) ou dans la mauvaise généralité de l'imagination (c'est-à-dire dans la réalité qui provient d'une généralisation ou d'un amalgame) ? Comment pourrais-je distinguer l'une de l'autre ? Cette difficulté logiquement insoluble est en réalité éthique en son fond : la « généralisation », le préjugé, l'idée toute faite, bref le « non-concept », sont la « mauvaise généralité », c'est-à-dire la généralité de celui qui ne pense pas comme moi, alors que le « concept » serait la « bonne généralité », la généralité sans généralisation ni amalgame, la généralité parfaitement adaptée à son « objet ». Mais puisque personne n'a jamais su distinguer entre cette « bonne » et cette « mauvaise » généralité, ni produire un critère qui permette une telle distinction et l'établissement de listes distinctes, la revendication d'une hiérarchie entre des généralités imaginaires et des réalités conceptuelles se révèle n'être rien d'autre qu'un procédé rhétorique et disqualificateur.

Chez Spinoza, cette difficulté toute particulière des degrés de généralité¹² se manifeste par le fait qu'il souhaiterait distinguer (c'est son programme) le « général » et « l'universel », mais qu'en réalité (c'est son œuvre écrite) il n'y parvient pas, non pas par une incapacité propre, mais parce qu'il se rend compte (ou plutôt parce qu'il bute obscurément sur le fait) que c'est impossible. Spinoza, pour distinguer les idées de l'imagination des idées adéquates de la raison, a forgé le concept de « notions communes » (ou plutôt l'a repris à sa manière à une longue tradition). En *Éthique* II 38, il déclare que « ce qui est commun à toutes choses <*omnibus communis*> et se trouve

¹²J'ai soutenu, dans *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza*, que l'abandon progressif par Spinoza des « degrés de réalité » ou « de perfection » était le signe de son refus de superposer la qualité (« être ou ne pas être ») et la quantité (« être plus ou moins »). J'examine, dans *24 Études de philosophie du langage ordinaire*, la question des « degrés de vitalité », des « degrés d'animation », et des « degrés de souffrance » (Étude 7, §2) ; les « degrés de liberté », de « contrainte » et de « validité » des contrats et des promesses (Étude 12, §1) ; et les « degrés de subjectivité » (Étude 16, §2). La question ici abordée des « degrés de généralité », et plus loin celle des « degrés d'opérativité », font système avec toutes ces analyses.

pareillement <aeque> dans la partie et dans le tout ne peut être conçu qu'adéquatement »¹³. Le problème est que de telles « notions communes », que Spinoza appelle « universelles », étant des principes extrêmement généraux, sont très pauvres de science, voire impossibles à illustrer. Par exemple, les « propriétés communes à tous les corps » sont les « propriétés les plus simples », et ne regroupent que les lois de l'étendue, du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur. C'est pour cela que Spinoza propose immédiatement, dès *Éthique* II 39, de réduire un peu l'ampleur de ces « notions communes », et introduit l'idée de « notions communes propres », c'est-à-dire de notions communes n'ayant pas une portée universelle, mais seulement restreinte à un certain nombre de corps, en l'occurrence les corps humains. Spinoza a en effet pour but le salut de l'homme, qui ne pourrait pas être atteint, ni même décrit, par des notions communes absolument universelles, et donc il est contraint de réduire quelque peu la généralité de ses notions communes pour les mettre en prise avec sa démarche sotériologique. Mais alors il devient impossible de hiérarchiser les « notions communes » (ou concepts) et les « idées générales » (ou imaginations) par leur degré de généralité, puisqu'aucune des deux catégories n'est capable d'atteindre l'universalité qui permettrait seule de les distinguer, si seule une des deux entités la possédait.

Soit « l'homme ». S'agit-il d'une « idée générale », imaginative, inadéquate et illusoire, ou d'une idée adéquate et rationnelle, d'un « concept » ? Spinoza (pas plus qu'aucun autre philosophe) n'a pu trancher cette difficulté. Il a soutenu des réponses variées sans pouvoir se fixer sur l'une d'entre elles. Martial Gueroult lui-même a dû le reconnaître, quels qu'aient été par ailleurs ses efforts pour résoudre les difficultés apparentes de la doctrine.¹⁴ Et ce qui est dit ici de la définition de « l'homme », question traditionnelle de la philosophie depuis Platon, vaudrait pour tout « concept » ou prétendu concept : nous ne savons pas si le terme « homme », ni aucun des substantifs que nous employons le plus couramment (du moins scientifique au plus scientifique : « œuf », « poule », « homme », « femme », « prolétaire », « bourgeois », « liquide », « solide », « gazeux », « pair », « impair ») est un « concept » ou non, s'il est une bonne ou une mauvaise généralité, s'il provient ou non d'une généralisation induite, s'il résulte ou non d'un amalgame – et c'est la raison pour laquelle je propose de renoncer purement et simplement à la recherche de telles distinctions, et de considérer que la distinction entre

¹³ Traduction de Charles APPUHN.

¹⁴ Martial GUEROUULT, *Spinoza*, 2 (L'âme), p. 374 : « Quand le mot homme est prononcé, il peut évoquer aussi bien l'idée générale d'homme que l'essence de l'homme, d'où des quiproquos et des erreurs sans nombre. » Voir notre *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, p. 245-252.

« concept » et « non-concept » doit être abandonnée comme base d'une définition de la philosophie, puisque son invocation constante n'a jamais été suivie d'effets.

2. « Concepts » ou « langage ordinaire » ? – Une définition de la philosophie.

Il est donc illusoire de croire que philosopher consisterait à créer, puis utiliser des termes spéciaux qu'on appellerait des « concepts », et qu'un « discours philosophique » se reconnaîtrait au fait qu'il utilise ces « concepts », tandis qu'un discours ordinaire utiliserait des notions courantes, des substantifs communs, des termes simplement généraux. La philosophie peut certainement se distinguer d'autres types de discours, comme nous le verrons. Il ne s'agit nullement ici d'en nier la spécificité, tout au contraire. Mais cette distinction ne peut pas reposer sur la distinction entre diverses catégories de termes, dont les uns auraient la dignité de « concepts », tandis que les autres ne l'auraient pas.

D'abord, en effet, il s'avère impossible de distinguer, comme nous l'avons vu sur l'exemple de Spinoza, des termes qui seraient intrinsèquement « conceptuels », tandis que d'autres ne le seraient pas. Aucun critère de distinction ne s'avère efficace. Il est impossible de distinguer les « bonnes » généralités des « mauvaises » ; il est impossible de savoir si une généralisation provient de l'imagination et de l'ignorance, plutôt que de la raison et de la connaissance ; il est impossible enfin de hiérarchiser les degrés de généralité. Par exemple, de « chaise » ou de « mammifère », personne ne pourrait dire lequel des deux termes est plus « général » que l'autre, plus « conceptuel » ou moins « conceptuel » que l'autre, plus « imaginaire » ou plus « rationnel » que l'autre. Ce sont deux substantifs, deux « noms communs », désignant donc par définition des catégories générales, sans que l'examen de ces catégories puisse donner la moindre indication sur la nature « conceptuelle » ou « non-conceptuelle » des deux termes.

Plus on y réfléchit, plus ainsi la recherche d'une distinction intrinsèque entre « conceptuel » et « non-conceptuel » s'avère une chimère. Depuis Platon, la limite entre ce qui mérite le nom « d'idée » et ce qui ne le mériterait pas s'avère impossible à déterminer. Tout le monde serait prêt à accepter que le « beau », le « bon » et le « bien » soient des « concepts » (puissent correspondre à des « idées » ou à des « formes ») ; et sans doute aussi la « justice », le « courage », la « vertu », la « tempérance » ; mais que dire de la « colère », de « l'envie », de la « jalousie » ? Que dire d'une « épée », d'une « ceinture », d'une « marmite » ? Et que dire, se demande Platon non sans inquiétude dans le *Parménide* (130b-130e), de la « boue », du « poil » et de la

« crasse » ? On ne voit rien qui permettrait de distinguer l'un ou l'autre de ces termes comme des « concepts » en refusant cette qualité à d'autres. Ils sont égaux en généralité et, si certains des objets qu'ils désignent peuvent être hiérarchisés selon leur dignité, cette hiérarchisation morale ne semble avoir aucun rapport avec une catégorisation selon le « conceptuel » ou le « non-conceptuel » (car sinon il faudrait dire, par exemple, que « fidèle » est un concept, tandis qu'« infidèle » n'en est pas un, ce qui serait évidemment absurde), et d'autre part cette hiérarchisation morale ne serait pas facile à établir. Personne ne saurait dire par exemple, d'un cheval ou d'une table, lequel est le plus « digne » ou le plus « noble » moralement (cette question même ayant quelque chose de saugrenu et de comique – et le comique n'est jamais très loin des interrogations sur la conceptualité, comme on le voit avec les exemples fameux des « sorites », ou avec la question plus fameuse encore de « l'œuf » et de la « poule »). Bien plus, comme le fait remarquer Spinoza à l'un de ses correspondants, en reprenant la *Deuxième Epître* à Thimotée, verset 20, certains « vases » sont destinés à l'honneur, et d'autres au déshonneur¹⁵. Et donc, si la conceptualité venait de la dignité du référent d'un substantif, on serait bien en peine de savoir si le terme « vase » peut être considéré ou non comme un « concept »...

En outre, la conceptualité d'un même terme peut varier selon les auteurs : le terme « accompagner », par exemple, ne semble en lui-même guère « conceptuel ». Et cependant, Spinoza emploie de façon très systématique le verbe « accompagner », dans toute la théorie des affects¹⁶, si bien qu'on serait tenté d'y voir une notion « opératoire », du moins chez lui. Mais on peut raisonnablement douter du fait qu'il y ait des « degrés d'opérativité » dans les termes employés par un philosophe, ou du moins que cette échelle soit objective, précise et fiable. Par exemple, Spinoza emploie la notion de « degrés de réalité » ou de « perfection » en *Éthique I proposition 9*, donc dès le début de l'ouvrage. On pourrait donc penser qu'il va s'agir d'une notion particulièrement « opératoire » dans la suite du livre (puisque les propositions s'appuient les unes sur les autres à partir des premières), d'autant que la notion de « degrés de réalité » a une grande dignité et une grande

¹⁵ Spinoza, *Lettre 75*, à Oldenburg, décembre 1675 : « Les hommes ne sont, ajouterai-je, inexcusables devant Dieu que pour cette seule raison qu'ils sont en son pouvoir comme la terre est au pouvoir du potier qui, de la même matière, tire des vases dont les uns sont faits pour l'honneur, les autres pour le déshonneur <Porro homines coram Deo nullâ aliâ de causâ sunt inexcusabiles, quam quia in ipsius Dei potestate sunt, ut lutum in potestate figuli, qui ex eâdem massâ vasa facit, alia ad decus, alia ad dedecus>. »

¹⁶ *Éthique II 13 scolie* : « L'amour est une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », et « la haine est une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure <concomitante ideâ causae externae>. » Nombreuses autres références.

ancienneté philosophique. Pourtant, même si l'expression « degrés de réalité » fait quelques rares apparitions dans la suite du texte¹⁷, aucune des propositions de l'*Éthique* ne s'appuie sur la proposition 9 de la *Partie 1* : comme si, à peine énoncée, la notion de « degrés de réalité » avait été abandonnée par Spinoza, était restée lettre morte, sans valeur opératoire. Si l'on entend par concept une notion « opératoire » – si vague soit ce terme – il faudrait donc dire que, pour Spinoza, les « degrés de réalité » ne sont pas un « concept », alors qu'ils en sont un pour Descartes. Les « degrés de réalité » ne sont donc pas intrinsèquement conceptuels.

Certains termes peuvent perdre leur valeur opératoire d'un livre à l'autre, chez un même auteur. Ainsi, la notion de « contrat », bien présente dans le *Traité Théologico-Politique* de Spinoza, disparaît du *Traité Politique*. Sa valeur opératoire est donc variable d'une œuvre à l'autre. Devons-nous considérer « multitude » comme un « concept » chez Spinoza ? De nombreux lecteurs le pensent, certains sont d'un autre avis. « Puissance <potentia> et « pouvoir » <potestas> désignent-ils chez Spinoza deux « concepts », ou un seul ? On en discute. « Nature naturée » et « nature naturante » désignent-ils des « concepts » chez Spinoza ? Spinoza déclare lui-même, comme en passant, qu'il ne fait que reprendre des termes bien connus (*Éthique* I 29 *scolie*). Mais toute la postérité en a fait des marqueurs, des emblèmes, de la philosophie de Spinoza. Bref, la conceptualité d'un terme varie d'un auteur à l'autre, d'un lecteur à l'autre, d'une œuvre à l'autre, et ne peut en aucune manière être saisie ou caractérisée de manière objective, si bien qu'à la limite tout terme employé par un philosophe peut se voir conférer (ou ôter) cette conceptualité, par lui-même ou par un de ses lecteurs, comme on le voit dans les sujets de thèses déposés en philosophie, qui étendent sans cesse la liste des termes « conceptuels » chez un philosophe pour légitimer les recherches académiques. Les termes de « qualité » et de « quantité », catégories certes anciennes, ne sont pas fréquents chez Spinoza. Et cependant j'ai essayé de proposer dans ma thèse de doctorat (1995) une interprétation complète du spinozisme et de ses interprétations selon la dualité « qualité / quantité », ainsi élevée par moi à la plus haute valeur opératoire, malgré la faiblesse de ses appuis objectifs dans les textes de Spinoza.

Ce qui est dit ici des termes employés par Spinoza pourrait certainement être dit des termes employés par tout philosophe. On peut donc postuler sans grand risque de se tromper la variabilité ou l'indécidabilité universelles du statut de « concept » en philosophie. La discussion de la liste des Catégories d'Aristote par Kant, dans la *Critique de la raison pure*, est significative à cet

¹⁷ Voir *Éthique* I 10 *sc*, I 11 *sc*, I 16 *dém*, II 13 *sc*, III *déf gale aff expl*, V 40 et *dém* (liste exhaustive).

égard : la liste des catégories ou des « concepts » est essentiellement disputée.¹⁸ Il arrive même que des philosophes ne se contentent pas de subir l'impossibilité de distinguer le « conceptuel » du « non-conceptuel », mais la favorisent. C'est le cas de Derrida, dont les créations verbales, de « l'Achose » à la « Zoo-auto-bio-biblio-graphie »¹⁹, en passant par la « différance » et la « déconstruction », sans oublier le « pas » et « l'entre », défient la possibilité même d'être considérées ou distinguées selon le « conceptuel » et le « non-conceptuel ». Il ne s'agit pas pour moi de dire ici, tout au contraire, que Derrida serait un philosophe peu rigoureux, ou à cheval entre le conceptuel et le non-conceptuel, ou entre la philosophie et la littérature, comme on l'entend dire trop souvent, que ce soit pour le louer ou le critiquer. Au contraire, j'ai toujours considéré Derrida comme un philosophe classique et rigoureux, dont l'écriture se distingue très clairement de celle de la littérature, entre autres raisons parce qu'il refuse justement de se lancer dans la course chimérique à la distinction entre « concepts » et « non-concepts » – parce qu'il a compris que la rigueur philosophique venait d'ailleurs. Nous verrons en revanche que les genres de philosophie les plus susceptibles d'être confondus avec la littérature sont précisément ceux qui pensent s'en distinguer en caractérisant la philosophie comme création ou utilisation de « concepts », et comme production d'une « image du monde ».

Si la philosophie ne consiste pas à créer, assembler, combiner, faire travailler, des « concepts », c'est d'abord parce qu'il s'avère impossible de définir ou de délimiter, dans l'ensemble du langage ordinaire, une partie qui serait celle des « concepts ». Mais il y a encore d'autres raisons.

D'abord, un « concept » est toujours exprimé par un terme unique ou par une brève association de termes : par exemple « nature », « vie », « démocratie », « degrés de réalité »... ou, pour reprendre la liste proposée par Kant dans la *Discipline de la raison pure dans l'usage dogmatique de la Théorie*

¹⁸ KANT, *Critique de la raison pure, Analytique des concepts*, juste après la « table des catégories » : « C'était un dessein digne d'un esprit aussi pénétrant que celui d'Aristote, que de rechercher ces concepts fondamentaux <Grundbegriffe>. Mais comme il n'avait aucun principe, il les rassembla précipitamment, comme ils lui venaient et il ne produisit d'abord dix, qu'il nomma *catégories* (prédicaments) <die er Kategorien (Prädikamente) nannte>. Par la suite, il crut en avoir encore trouvé cinq, qu'il ajouta sous le nom de postprédicaments. Mais sa table resta encore lacunaire. En outre, il s'y trouve aussi quelques *modes* de la pure sensibilité (*quando, ubi, situs*, également *prius, simul*) ainsi qu'un mode empirique (*motus*), qui n'appartient pas à ce registre généalogique de l'entendement, ou encore des concepts dérivés <*abgeleiteten Begriffe*> sont comptés parmi les primitifs (*actio, passio*), et quelques-uns de ces derniers manquent complètement. » (Traduction de François MARTY, édition de La Pléiade, vol. 1, p. 835).

¹⁹ Voir notre *Dictionnaire Derrida*, Paris : Ellipses, 2016, 254 p.

transcendantale de la méthode de la Critique de la raison pure, c'est-à-dire dans le passage où il distingue la philosophie comme « connaissance rationnelle *par concepts* » <*Vernunftkenntnis aus Begriffen*> de la mathématique comme connaissance rationnelle « *par construction de concepts* » <*aus der Konstruktion der Begriffe*> : l'« or » (comme « concept empirique » <*empirischer Begriff*>), le « triangle » (comme « concept mathématique » <*mathematischer Begriff*>) et la « réalité », la « substance » ou la « force » (comme « concepts transcendants » <*transzendente Begriffe*>). Dans tous les cas, comme dans la liste kantienne des « catégories » le « concept » est un unique nom commun, ou l'association de deux substantifs – sans que cette association produise une phrase.²⁰

Un terme unique, cependant, ne produit pas de signification. La signification commence en effet au niveau de la phrase, ou du discours, et donc un concept en lui-même, c'est-à-dire un mot isolé ou une association de quelques mots, ne peut en aucune façon nous donner une signification plus précise qu'un autre mot ou qu'une autre association de mots, ou nous aider à construire une signification, puisqu'il ne comporte en lui-même aucune signification. Par exemple les mot « animal » ou « table », prononcés hors d'une phrase, c'est-à-dire hors d'un discours, n'ont aucun sens et ne produisent ou ne permettent de construire aucun sens. En lui-même un « concept », même si on pouvait le distinguer d'une « idée générale » ou d'un « préjugé », resterait inerte. Il ne devient producteur de sens qu'intégré dans un discours. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles le *Cours de linguistique générale* est souvent moins rigoureux et satisfaisant qu'on aurait pu l'espérer. Comment Saussure a-t-il pu croire que du « sens » pouvait venir d'un « signifié » ou d'un « concept » ? Je me suis toujours posé cette question avec surprise, sans jamais pouvoir y répondre. Car Saussure savait très bien que le sens n'existe qu'au niveau de la phrase, et non pas du mot. Toute sa « deuxième théorie » sur le langage dans le *Cours*, à savoir la théorie de la « valeur linguistique » et de la production du sens par « différences » au sein d'un ensemble de discours, s'oppose en réalité à sa « première théorie » selon laquelle il y aurait production de « sens » au niveau du « signe » (ou du « signifié ») isolé, et où l'on voit Saussure demeurer prisonnier de la croyance à l'existence de « concepts ». Mais hors d'un discours, les concepts ne saisissent rien.

²⁰ KANT, *Critique de la raison pure, Analytique des concepts*, « table des catégories » : 1. *De la quantité* : Unité, Pluralité, Totalité ; 2. *De la qualité* : Réalité, Négation, Limitation ; 3. *De la relation* : Inhérence et subsistance (*substantia et accidens*), Causalité et dépendance (cause et effet), Communauté (action réciproque entre l'agent et le patient) ; 4. *De la modalité* : Possibilité – Impossibilité, Existence – Non-existence, Nécessité – Contingence ».

Si la production de sens ne dépend pas de la nature des termes du discours, mais du discours lui-même, aucun élément du discours n'a de supériorité sur un autre dans le processus de production de sens. La production ordinaire de signification, de raisonnements, d'argumentations, se fait ainsi avec les termes les plus ordinaires du langage ordinaire. Le langage ordinaire est le lieu de l'égalité des généralités. On peut faire des raisonnements impeccables avec les mots de tous les jours, aussi bien qu'avec des mots spécialisés, avec des néologismes, ou avec des mots-valises. Il n'est donc nullement besoin, pour raisonner, pour rechercher la vérité, pour démontrer, en un mot pour faire de la philosophie, de recourir à des termes particuliers ou spéciaux, qui seraient des « concepts ». C'est non seulement impossible, car une telle classe de termes « conceptuels » n'existe pas et ne peut être ni définie ni décrite, mais inutile, car seul un discours pris dans sa globalité, et non pas tel ou tel de ses éléments, peut produire de la signification, de l'argumentation, de la réfutation, de la philosophie. De telles considérations permettent de comprendre l'alliance millénaire, en philosophie, de la logique et de la rhétorique. La logique en effet présente des raisonnements impeccables dans lesquels la nature des éléments du raisonnement importe peu. Lorsque, effectuant un Barbara, vous déclarez « Tout G est H, or tout F est G, donc tout F est H », peu importe les termes que vous pourriez mettre à la place de F, G et H. N'importe quel terme conviendrait. Des « concepts » n'auraient à ce titre aucune supériorité sur les termes du langage ordinaire ou naturel. On peut faire un syllogisme parfaitement concluant en parlant de métiers, de légumes, d'animaux, aussi bien que sentiments ou de tout autre terme général.

Le même raisonnement égalisateur s'applique à la rhétorique. Si je peux raisonner correctement avec les termes les plus ordinaires, alors je peux raisonner correctement en faisant sonner toutes les dimensions du langage ordinaire : les doubles sens, les connotations, les antiphrases, la poésie, les sous-entendus, les métaphores, l'ironie, etc. Il n'y a aucune raison d'amputer le langage ordinaire de telle ou telle de ses dimensions (c'est d'ailleurs impossible), car cela ne créera jamais une classe de termes qui possèderaient seuls la capacité d'être utilisés dans un raisonnement pour leur pureté ou leur neutralité rhétoriques qui, de toute façon ne peuvent jamais être atteintes, car tout substantif, tout mot du langage ordinaire, entraîne avec lui inévitablement des connotations, une histoire, des sonorités, qui donnent une épaisseur rhétorique et sensible à chacun de ses emplois dans le discours. Platon, Pascal, Hume, Austin, Bergson, Derrida, seraient autant d'exemples de cette alliance merveilleuse de la logique et de la rhétorique dans l'écriture et la constitution de la philosophie.

La philosophie est ainsi la résolution de problèmes théoriques par les moyens du langage ordinaire. Cette définition permet de distinguer la philosophie de disciplines qui en sont proches, mais qui ont des objectifs et des accomplissement tout autres.

Que la philosophie soit d'abord « résolution de problèmes théoriques » permet de la distinguer de deux types de disciplines : d'une part les disciplines qui ne se proposent pas de « résoudre des problèmes », c'est-à-dire de « trouver une solution » à des problèmes ; et d'autre part les disciplines qui se proposent de résoudre des problèmes pratiques ou techniques. L'art, par exemple, n'a pas pour fonction de « résoudre des problèmes », théoriques ou non. La littérature et la peinture présentent des visions ou des images du monde, aussi complexes que le monde lui-même, et en ce sens n'émettent pas plus de thèses sur le monde que n'en émettrait un miroir. On ne peut pas savoir quelle thèse unique émettraient les pièces de Molière, qu'il s'agisse du *Bourgeois gentilhomme*, des *Femmes savantes*, de *Dom Juan*, du *Misanthrope* ou du *Malade imaginaire*. Dans chacune de ces pièces, les points de vue sont répartis ; et aucun message objectivement univoque ne peut en être tiré. On en dirait autant des peintures qui représentent les plus hauts accomplissements esthétiques de nos sociétés, puisqu'on leur donne pour cadres les plus somptueux monuments, puisque des foules se pressent pour les admirer, et puisque leur valeur économique est presque incalculable. Donc toute philosophie qui se donne pour objectif de proposer une « vision du monde » ou qui s'accomplirait dans des « descriptions » (d'affects, d'expériences, d'existenciaux, d'époques, de situations, de rapports sociaux ou humains) plutôt que dans des positions de thèses argumentées se rapprochera en réalité de la peinture ou de la littérature, jusqu'au point où il sera parfois difficile de distinguer (sauf peut-être par leur réussite) des traités de phénoménologie, par exemple, et des romans.²¹

Les problèmes que la philosophie se propose de résoudre sont, ensuite, des problèmes « théoriques ». Il existe des problèmes à résoudre dans tous les

²¹ Il en va de même pour tout ou partie de certains ouvrages « existentialistes ». Jean-Michel Salanskis, ainsi, insiste à notre avis très justement sur la dimension romanesque de *Être et Temps* dans son *Heidegger* (Paris : Les Belles Lettres, 1997). Caractérisant d'abord l'activité de Heidegger comme celle d'un peintre (« Heidegger, en certaines occasions, *dépeint* [Souligné CR] d'une manière extraordinairement convaincante cette maladie du possible qui mange constamment l'existence » - p. 16 ; « à partir de cette idée extrêmement simple et radicale de l'existence, Heidegger développe une sorte de *fresque philosophique* [Souligné CR] » -*ibid.*), il conclut : « C'est ce qui permet de comprendre que *Sein und Zeit* soit aussi un *roman* [Souligné CR] philosophique » (p. 17), car Heidegger, conclut Salanskis, « en *décrivant* les attitudes génériques qui qualifient l'existence », « déroule une sorte de *récit* épuré de l'attitude humaine » [Souligné CR]. On en dirait autant de *Totalité et infini*, ou de certains ouvrages de Bruce Bégout. Dépeindre ou décrire une « vision du monde » ne donne pas les raisons de la préférer à une autre.

domaines : comment répartir les richesses, comment construire un bâtiment, comment soigner une maladie, etc. Ces problèmes ont toujours une dimension théorique, mais ne sont pas exclusivement théoriques. Pour répondre à la question posée par un sondage, il faut faire le sondage, mobiliser des moyens matériels, et interpréter les résultats selon certains protocoles. La philosophie se distingue de toutes ces recherches de solutions en ce qu'elle s'attache sinon exclusivement, du moins très prioritairement, à résoudre des problèmes théoriques : par exemple « Comment expliquer la structure de l'univers avec un seul élément ? » (question d'Aristote au début de la *Métaphysique*), « Comment une pensée inétendue peut-elle mouvoir un corps étendu ? » (question de Descartes), « Comment des ignorants peuvent-ils accéder à la béatitude ? » (question de Spinoza), « Comment expliquer la nature contradictoire de l'homme ? » (question de Pascal), « Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » (question de Kant), « Comment les hommes peuvent-ils être partout dans les fers, alors que l'homme est né libre ? » (question de Rousseau), « Comment l'espace peut-il prétendre à représenter le temps ? » (question de Bergson), « Pourquoi l'écriture au sens ordinaire est-elle méprisée par les philosophes et les hommes de religion, alors qu'ils admirent une écriture métaphorique inscrite selon eux dans la nature ou dans la conscience ? » (question de Derrida)... Ou encore, « L'être peut-il se dire en plusieurs sens ? », « Y a-t-il des degrés de réalité ? », « Doit-on faire place à des modalités dans l'ontologie ? », « Où est l'ontologie ? » (question de Badiou)... Pour répondre à de telles questions, pour résoudre de tels problèmes, aucune enquête de « terrain » ne sera suffisante, ni même nécessaire, pas plus qu'aucune « expérience cruciale », aucun outil ou instrument. Il suffira de réfléchir, raisonner, analyser, argumenter, démontrer. La philosophie se distingue en cela des sciences humaines.

Enfin, le fait que la philosophie soit la résolution de problèmes théoriques « par les moyens du langage ordinaire » permet de distinguer la philosophie de ses plus anciennes sœurs et rivales, à savoir la logique mathématique et plus généralement les sciences de la matière. De nombreux philosophes, de Leibniz à Carnap, ont essayé de rapprocher la philosophie des formalismes logiques ou mathématiques. Ces tentatives ont toujours échoué, pour des raisons fondamentales et nullement contingentes. Il existe en effet une différence de nature entre le langage ordinaire et les formalismes logiques ou mathématiques. L'attribution ou la prédication, qui sont l'essentiel du discours ordinaire (« La neige est blanche »), n'ont aucun équivalent en logique ou en mathématiques, car les relations d'équivalence ou d'égalité qui les structurent n'ont rien à voir, par leur complétude, avec l'incomplétude ou l'imprécision structurelles de l'attribution. Une très grande partie de ce qui fait le charme et

l'efficacité du langage ordinaire (l'art de la rhétorique, de dire une chose en faisant entendre le contraire, de se moquer, de faire résonner certaines syllabes plutôt que d'autres, et donc de provoquer des halos complexes de signification) est entièrement inutile en logique et en mathématiques, d'où il est d'ailleurs absent. De façon très significative, les mathématiques n'emploient jamais le mot « vrai », car elles n'ont pas affaire à la vérité. On ne dira jamais d'un théorème de mathématiques qu'il est « vrai », mais qu'il est « démontré » : *quod erat demonstrandum*, « ce qu'il fallait démontrer ». La philosophie au contraire cherche la vérité, le vrai, auquel seul paradoxalement le langage ordinaire peut donner accès, du fait même de sa capacité à errer et de ses imprécisions structurales. Sans doute la vérité est une question disputée depuis l'origine. Il n'en demeure pas moins que le langage ordinaire distingue nettement des sphères de discours où le terme « vrai » n'est jamais prononcé (mathématiques, sciences exactes), de sphères de discours où il l'est sans cesse (témoignages, histoire, philosophie).

La philosophie ne se reconnaît donc pas à ses « objets » et à ses « concepts », mais à ses « problèmes » et à ses « raisonnements ». Une philosophie « sans objets ni concepts » défend des thèses théoriques dans des discours argumentés, par la rigueur de la logique et la musique du langage ordinaire (qui ne connaît pas de hiérarchie des termes). En cela elle se distingue de la littérature (car elle ne propose pas d'image du monde, mais des thèses sur le monde comme résolutions argumentées de problèmes clairement posés), des sciences humaines (car elle cherche à résoudre des problèmes théoriques inaccessibles aux enquêtes de terrain) et des sciences de la matière (car elle cherche par les moyens du langage ordinaire, y compris tous ceux de la rhétorique, cette vérité qu'ignorent les formalismes logiques).

Conclusion

La philosophie se distingue d'un jeu formel (comme le sont par exemple les échecs, ou les axiomatiques mathématiques) en ce qu'elle ne perd jamais de vue la préoccupation de l'existence, ou de la réalité. Que cela soit au terme d'une ascension, comme dans l'allégorie de la caverne, ou au terme d'une descente, comme dans les *Méditations*, le philosophe rencontre la réalité au cours de son voyage initiatique, et tâchera de ne plus la lâcher. Il n'est donc pas étonnant qu'une grande part de la philosophie se soit décrite elle-même comme description ou représentation du monde ou de la réalité²². Pour Platon, et par la suite dans une grande partie de la philosophie occidentale, la

²² Sur les difficultés de cette conception, voir Martial GUEROULT, *Dianoématique*, Livre 2 (*Philosophie de l'histoire de la philosophie*), Paris : Aubier-Montaigne, 1979.

philosophie était ainsi l'art de découper la réalité « selon ses articulations naturelles » (*Phèdre*, 265e). Et la définition la plus ancienne, la plus simple et la plus résistante de la vérité a toujours été l'« *adaequatio rei et intellectus* », c'est-à-dire l'« adéquation (ou accord) de l'esprit et de la chose ».

De là cette idée que la philosophie aurait fondamentalement rapport à des « objets », qu'il s'agirait de « décrire » le plus précisément possible, pour obtenir l'accord, l'ajustement le plus parfait entre un « objet » et son « idée ». Dans cette conception très ancienne et très établie, les objets sont conçus comme des « idéats », c'est-à-dire des choses « dont il y a idée », et inversement les idées sont toujours conçues comme des « idées de » quelque objet, ou quelque idéat. Dans cette liaison structurelle entre « objets » et « concepts » (ou idées), tout objet est objet d'une idée, et toute idée est idée d'un objet. La philosophie y est description du monde, voire image du monde.

Ce souci du réel explique la dévalorisation philosophique de l'imaginaire, et l'ambition toujours recommencée de dégager une classe de termes (les « concepts ») qui correspondraient ou colleraient à la réalité, tandis que les noms communs les plus courants, imprécis et contingents, seraient le produit de notre imagination. Il y a en effet quelque chose de frustrant, et sans doute même de rageant, à accepter l'idée que tous les termes généraux, tous les substantifs que nous utilisons dans le langage ordinaire, sont également imaginaires et arbitraires. Et pourtant, c'est la vérité : toutes nos catégories correspondent à des intérêts variables, changeants selon les temps et les lieux et nullement à la « réalité ». Il n'y a, dans la « réalité », ni « poule » ni « œuf », mais des distinctions et des discontinuités imposées par le langage ordinaire à la continuité de la matière en fonction de nos intérêts – ici, des intérêts de notre estomac bien plus que de spéculations désintéressées²³. Sur la réalité fluide et continue le langage ordinaire plaque des catégories, c'est-à-dire des discontinuités par définition imaginaires puisqu'elles ont pour fonction de coder, de cadrer, de régler, d'éloigner de nous le flux continu de la réalité dont nous ne pourrions soutenir la présence sans devenir fous. Comme le dit Deleuze de façon si émouvante à la fin de *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos. »²⁴ Aucune de nos catégories n'est ainsi « plus réelle » ou « moins imaginaire »

²³ Nous avons proposé une résolution du problème classique de la « poule » et de « l'œuf » dans Charles RAMOND, « L'Œuf et la poule – Ou comment se déterminent les frontières des catégories et des concepts », in *Eidôlon* (Cahiers du LAPRIL, « Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature ») n°67, juin 2004, (*Frontières et Seuils*, Joëlle DUCOS éd.), Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, p.19-27 (Lire [ici](#)). Le présent essai, sur une philosophie « sans objets ni concepts », prolonge et amplifie ce texte de 2004.

²⁴ Deleuze-Guattari, « Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris : Minuit, 1991), p. 189.

qu'une autre : car leur fonction, comme la censure des rêves ou l'ombrelle deleuzienne, est de nous protéger de l'insoutenable réalité. C'est pourquoi il n'existe pas de classe discernable de « concepts » à l'intérieur du langage ordinaire, et c'est pourquoi la philosophie n'entretient pas de rapport privilégié avec les « concepts », si l'on entend par là des termes généraux qui seraient plus « proches » que d'autres, ou plus « adéquats à », ou plus « en prise sur », la « réalité ».

Le langage ordinaire nous installe ainsi, non pas du tout dans la « réalité » (parce qu'on ne peut jamais s'installer dans la réalité) mais dans l'imaginaire sans exception des catégories. Mais ce n'est pas parce que les catégories sont imaginaires qu'elles ne sont pas nécessaires. Sur elles et par elles seules sont possibles les discussions, les accords, les raisonnements, les disputes et les réconciliations. Nos catégories sont toutes imaginaires, mais nous ne vivons et ne pouvons vivre dans aucun autre monde que dans le leur. Cette dimension imaginaire, ou arbitraire, de toutes les catégories sans exception ne conduit donc nullement à on ne sait quel relativisme ou scepticisme ou impossibilité de raisonner. Comme nous l'avons vu plus haut, il est tout à fait possible de produire les syllogismes les plus rigoureux sur les notions les plus banales ou les plus incertaines, par exemple sur les différents noms qui désignent la variété des habitations humaines : « hutte », « cabane », « maison », « paillote », « mesure », « isba », « datcha », « igloo », « tente », « manoir », « presbytère », « ferme », « villa », « pavillon », « château », « palais », « gratte-ciel »... Le caractère indécis et incertain de ces termes n'empêche nullement d'en parler, ni de produire des raisonnements concluants à leur sujet. S'il n'existe pas de « concept du chien » ou « d'idée du chien », il existe en revanche des « discours sur le chien » ou des « thèses sur le chien », qui peuvent être argumentés, combattus, vrais ou faux. Le rapport de la philosophie au monde n'est pas terme à terme, de « concept » à « objet », mais global, de « discours sur » à « discours sur ». Les philosophies ne se rapportent jamais directement au monde, mais toujours indirectement, par les discussions qu'elles entretiennent avec les autres philosophies.

La méthode du « langage ordinaire » apporte enfin un argument remarquable en faveur de la présente thèse, sous la forme de l'intransitivité du verbe « penser ».

La construction transitive du verbe « penser » (« je pense X ») n'appartient pas en effet au langage ordinaire, quand bien même on la rencontre dans certains discours académiques²⁵. Le verbe « penser » est

²⁵ J'avais moi-même cédé à cette mode, à ce jargon, en intitulant *Alain Badiou – Penser le Multiple* (Paris : L'Harmattan, 2002, 575 p.) un Colloque que j'avais organisé avec Sandra Laugier à l'université

toujours employé intransitivement dans le langage ordinaire : « je pense que X », avec une phrase complète à la place de X (par exemple « je pense que la TVA est un impôt injuste, car non-proportionnel ») est la construction ordinaire du verbe penser, celle que nous employons tous les jours tout le temps sans même « y penser » (autre construction ordinaire et intransitive du verbe penser). La construction du verbe « penser » importe à la philosophie. Une construction transitive du verbe « penser » enveloppe la thèse que la « pensée » aurait des « objets ». La pensée est alors conçue comme une sorte de perception, plus précisément comme une sorte de « vision », conception très présente dans toute l'histoire de la philosophie depuis Platon jusqu'à Foucault. Le fait que le langage ordinaire n'accueille pas la construction transitive du verbe « penser » est, de ce point de vue, hautement significatif. La construction propositionnelle de « penser », c'est-à-dire la construction adoptée ordinairement dans le langage ordinaire, fait de la pensée non pas une visée ou une perception, mais l'expression d'un discours articulé. La pensée n'y rencontre pas des « objets » (« penser » est sans « complément d'objet »), mais des « problèmes » ou des « questions » (formulées sous forme de phrases ou de questions complètes) qu'elle essaie de résoudre. La pensée n'y est pas perçue comme une vision, ne conçoit donc pas sa propre tâche comme la « description » d'une « vision du monde » (tâche de l'art plutôt que de la philosophie), mais s'installe dans l'élément de la démonstration, de l'argumentation, de la preuve et de la réfutation. Les philosophes ont parfois hésité entre ces deux conceptions de la pensée : ce fut par exemple le cas de Spinoza qui, d'un côté, considérait (comme Descartes) que la pensée avait des objets (que toute idée avait un « idéat », et était donc « l'idée de quelque chose ») ; mais qui, de l'autre, estimait que les idées devaient être conçues comme des « affirmations », c'est-à-dire comme des propositions (comme des discours et non pas comme des visions ou des « images muettes ») se mouvant dans l'élément « prolix »²⁶, c'est-à-dire discursif, des « définitions », « postulats », « axiomes », « propositions », « démonstrations », « scolies »,

Michel de Montaigne Bordeaux 3 en 1999 (voir [ici](#)). Essayant de progresser vers une écriture toujours plus ordinaire, plus naturelle, plus usuelle, j'ai désormais complètement cessé d'employer transitivement le verbe « penser ».

²⁶Spinoza, *Éthique* IV, *proposition* 18, *scolie* : « Mais avant de commencer à procéder à ces démonstrations selon notre prolix ordre géométrique <*prolixo nostro geometrico ordine*>, j'aimerais d'abord... ». J'ai donné une analyse complète de ces deux voies de la philosophie chez Spinoza (l'idée comme « idée de » et l'idée comme « discours sur ») dans « Affirmation verbale et affirmation de la pensée dans la théorie spinoziste de la connaissance », in *Architectures de la Raison – Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Pierre-François MOREAU éd., Fontenay-aux-Roses : ENS Éditions, 1996, p. 247-258. [Repris in Charles RAMOND, *Spinoza et la Pensée Moderne – Constitutions de l'Objectivité*, Paris / Montréal : L'Harmattan, 1998, p. 319-335.]

« corollaires », « appendices » – par où *l'Éthique*, par sa forme même, mettait en pratique une conception de la pensée aux antipodes de la transitivité qu'il lui arrivait pourtant de défendre. Le fait même que pour Spinoza la pensée soit un « attribut » qui se développe par lui-même, parallèlement à l'attribut étendue, mais sans jamais le rejoindre et sans en être aucunement « l'image », contribuait puissamment à cette vision intransitive de la pensée que sélectionne le langage ordinaire en ne faisant pas place aux constructions transitives du verbe « penser ».

Résumé

La philosophie se conçoit elle-même, le plus souvent, comme une activité « conceptuelle », et ayant essentiellement rapport au monde, c'est-à-dire à la réalité ou à des « objets ». Les « concepts » ont pour but de délivrer les hommes par la connaissance, de les faire échapper au règne de l'imagination pour les faire entrer dans le règne de la raison. Cependant, cette entreprise, partout déclarée cruciale, n'est jamais couronnée de succès. On ne trouve chez aucun philosophe une liste des « concepts », ou une pierre de touche pour distinguer les « concepts » des autres généralités exprimées par le langage ordinaire. Nous essayons de montrer que l'entreprise pour distinguer les « concepts » des autres « idées générales » ne peut pas réussir, et que la philosophie n'a pas affaire à des « objets » ni à des « concepts », mais à des « problèmes » et à des « discours ».

English summary

Philosophy conceives itself, most often, as a "conceptual" activity, and having essentially a relationship to the world, that is to say to reality or to "objects". The "concepts" are intended to deliver men through knowledge, to make them escape the realm of imagination to bring them into the realm of reason. However, this enterprise, everywhere declared crucial, is never crowned with success. We do not find in any philosopher a list of "concepts", or a touchstone for distinguishing "concepts" from other generalities expressed by ordinary language. We try to show that the enterprise to distinguish "concepts" from other "general ideas" cannot succeed, and that philosophy does not deal with "objects" nor with "concepts", but with "problems" and "discourses".