

LYDYA O.B.

**Troisième surface : la
transparence (p.-p)**

« La philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts. »
Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?*

Les concepts les plus abstraits émanent du monde sensible. Ils n'en sont que de pâles reflets, ou plutôt des reflets rendus pâles : cette dernière torsade, nullement inédite, est toutefois sans cesse remise sur l'ouvrage par ceux nous réclamant de nouvelles preuves. Les surfaces érigées en images fondamentales ne sont en conséquence pas un coup mortel porté à cet idéalisme, mais le lieu d'une nouvelle problématisation : Qu'est-ce qu'un concept pour la sensibilité ? Que lui apporte et que lui retire le langage ? Qu'engage de vouloir dire ce qu'on a vu ?

Starobinski pensait que « la poésie n'est pas seulement une autre appréhension de la même nature ; elle est une connaissance pertinente d'une région particulière de la réalité naturelle. » Notre addition sera alors que s'il existe un « bilinguisme » entre langage scientifique et poétique, celui-ci ne se distribue pas entre sensibilité et intellection, mais entre une « sensibilité » protégée contre les errances du langage et un langage explorant au contraire sa sensibilité propre. La poésie comme la science sont une affaire de langage, mais la science se veut maîtriser le langage quand la poésie se laisse plus volontiers maîtrisée par lui. La philosophie alors occupe un genre d'entre-deux, fait surface, en quoi elle est plutôt mauvaise fille : en ne respectant pas le principe de non-contradiction, surface et philosophie mettent fréquemment en crise un certain type de raisonnement. Cela est aisé à comprendre : elles ne respectent pas le principe de non-contradiction parce qu'elles sont un tiers inclus. C'est pourquoi la rhétorique n'est jamais pour la philosophie seulement au principe d'un raisonnement dévoyé : elle est manière d'inventer ou d'exploiter des concepts. Avec la transverse ou le diagon, la philosophie a isolé et unifié une béance entre des concepts (par exemple la qualité et la quantité) dont elle force le rapport, de manière à ce que cette béance se trouve une conception. Il y a toujours en effet quelque chose qui se laisse imaginer, de l'ordre de l'inclusif ou de l'exclusif, entre des concepts, pour peu que les conceptions que l'on se fait de ces concepts les réticulent de manière idoine. Or, nous allons le voir tout de suite, diagon et transverse ne sont pas les seules concrétisations possibles de cette démarche de création et d'exploitation de concepts. Les surfaces se présentant comme autant d'anti-barres de Scheffer — (p.q).- (pq) pourrait être leur crédo, — elles autorisent un certain nombre de découpes et d'agencements autour des conjonctions de coordination. C'est ce que tente d'exprimer la formule *la surface est matière et négation de la matière* (et-ne). Il est donc tout à fait possible de s'emparer d'une surface sous une figure immédiatement contradictoire : un concept et la négation de ce concept (et-ne). Or, cette découpe très particulière pose avec une gravité nouvelle la question de la licéité du discours philosophique en imposant une tension épistémologique remarquable.

Notre gêne à cet endroit relève de notre respect coi pour la logique, mais révèle aussi par là une confusion quant à la fonction de la négation dans l'outillage philosophique. Rappelons-nous : « La quantité c'est la qualité niée, mais non la qualité supprimée. » La négation n'est ici pas une constante logique. Le problème de la négation a d'emblée été mal posé parce qu'il portait tautologiquement sur des inexistants ; or, à quoi servirait la négation si elle se contentait de nier l'existence de ce qui n'existe pas ? Non, *la négation puise son sens à la négation de l'existant*. Elle ne pointe pas une absence, elle opère depuis une présence qu'elle rend instable. C'est en niant ce qui existe qu'est désignée une autre chose pour laquelle l'ostension physique est impuissante. Comme le disait Michel de Certeau, « l'oxymoron est un déictique, il montre ce qu'il ne dit pas ». Que se passe-t-il quand je nie l'existence à ce qui existe vraiment sous le concept ? Celui-là perd-il pour autant l'existence ? Ridicule. Quelle est la fonction ici de la négation ?

Lorsque nous disons que la forme est couleur et négation de la couleur, nous employons la négation et la conjonction d'une manière illogique ; le langage, qui n'est jamais strictement discriminant en lui-même, n'oppose pourtant pas d'impossibilité formelle à leur usage conjugué. Mais cette tournure nous semble incorrecte. La logique, qui n'utilise pas tout le potentiel syntagmatique du langage, se prive donc ici d'une fonction du langage qui est justement la restitution du *continuum*. La négation est l'excédent conceptuel rapporté par le truchement de la conception. La négation est donc bien un élément fondamental d'une théorie de la philosophie, surtout si elle est rapportée au problème du *tertium datur*.

Tout cela est encore un peu abstrait. Pour comprendre, risquons-nous à une hypothèse toute spéculative, mais qui je crois aura au moins valeur d'illustration pour notre propos. Disons en substance que le problème des surfaces est lié à la perception catégorielle. Celle-ci est instancée chez beaucoup de vertébrés par la modalité acoustique ; seul l'homme la posséderait également dans la modalité visuelle (de nombreuses expériences scientifiques montrent en effet que les primates échouent à classer le spectre de couleurs). Quand elle est auditive, la perception catégorielle se manifeste par la perte du *continuum* entre deux syllabes telles que *ba* et *da*. Pour une oreille humaine, le son est soit *ba* soit *da*, *tertium non datur*. Une expérience montre que si un sujet est en même temps soumis à l'écoute détériorée de *ba* et à la vue d'une bouche articulant *fa*, *la*, ou *ga*, le sujet entendra nécessairement *fa*, *la* ou *ga* et jamais *ba*. *La capacité dont nous jouissons à créer des concepts est adossée à une incapacité fondamentale : percevoir le continuum*. On le constate au simple fait que même un effort intellectuel poussé et délibérément orienté ne permet pas tout à fait de saisir les surfaces comme l'autre nom d'un *tertium datur*, le vieil argument du sorite nous montrant même la manière dont chaque situation graduelle n'est jamais comparée à la situation contiguë mais aux deux pôles extrêmes (appréciation laissée au soin du sujet). Partons alors d'une expérience en pensée aussi simple que célèbre : un lapin. Lorsque je perçois ce *datum* en fuite qu'on appelle en français un lapin, je perçois en réalité deux choses qui deviennent aussitôt ce sous quoi je perçois : une étendue présentant des couleurs, un mouvement ramassé dans une forme unifiée.

Notons d'abord que le concept de matière est ici radicalement absent. L'énoncé observationnel (conceptuel) est fait de couleurs, de formes, de surfaces — nous l'avons dit. Aucune matière ici, sinon thématifiée sous l'intitulé de surface.¹ Pour construire ses

¹ L'expérience des terres jumelles de Putnam est à ce titre éloquente : le sujet n'a aucune raison de désigner d'un autre nom ce qui se présente avec la transparence et la viscosité de l'eau, puisqu'en fait, l'expérience en pensée proposée par Putnam peut être rapprochée de l'anecdote rapportée par Whorf : si l'ouvrier voit le tonneau vide, ce n'est pas en vertu d'une inférence linguistique ou d'états psychologiques, mais parce que le tonneau est *visiblement* vide... Au fond, ce n'est pas l'idéalisme qui a inventé le phénomène, c'est le phénomène qui a accouché de l'idéalisme. Kant avait raison : le phénomène est violemment anti-physicaliste. C'est pourquoi il ne s'agit ici évidemment pas ici de reconduire la sempiternelle opposition entre l'indigente explication scientifique et la sublime compréhension transcendante, ou au contraire de l'abroger. Il s'agit bien de démontrer que sans les surfaces, le concept platonicien du Beau se comprend mais s'explique mal, ou qu'il est perceptible dès *La nausée* pour l'un, dans *Phénoménologie de la perception* pour l'autre, que Sartre voyait la réalité comme un ni-ni du moi et du monde, Merleau-Ponty comme un et-et, mais que ces philosophies, certes compréhensibles, sont presque inexplicables sans cet éclairage (toute cette partie de la pensée française étant d'ailleurs une photographie de pieds pris dans le tapis des surfaces). En somme, nous voulons remettre l'explication au-dessus de la compréhension. L'argument de la compréhension contre la science est en effet irrecevable ; mais dire que la science est matérialiste et le phénomène anti-physicaliste a un sens : pour une partie de la science, la matière est le seul objet possible, la manière dont s'est constituée la pratique scientifique la condamnant à l'étude exclusive de la matière, ou à *retraduire* tous les phénomènes dans les prédicats de la matière. Plus simplement, cette science ne peut pas ne pas redoubler les concepts (le lapin vu) de leur conception (le lapin biologique, le lapin comme champ, *etc.*). Or, cela ne permet pas au scientifique d'affirmer que le système prédicatif sensoriel est inapte à affirmer qu'il y a du *il y a* — ce qu'il ne fait d'ailleurs pas — mais que *l'il y a* se présente toujours sur le mode du tiers inclus et de la contradiction, au moins *superficiellement*.

objets, la physique doit donc réduire le monde à sa sensibilité propre, qui ne comprend (aux deux sens du terme) qu'une conception très particulière et violemment contre-intuitive de la matière.

Avec la réduction langagière de la fiction benthamienne, le vocabulaire n'est ainsi pas le seul champ atteint dans sa diversité : les connecteurs logiques, pour demeurer logiques ont vu leur champ d'application paupérisé par la diminution de leurs connexions légales. Conséquence : si le monde se présente comme $(p.q).-(pq)$, alors la logique qui invalide un tel schème, ne peut prétendre à une simple réduction langagière ou méthodologique, elle doit reconnaître que son rasoir d'Occam est une réduction ontologique.

Nous venons d'adopter *mutatis mutandis* le discours d'une grande partie de la tradition philosophique, et sans doute avec quelque raison ; reste que nier l'existence de ce qui existe indubitablement suppose l'affirmation d'un paradoxe qui est justement $p.-p$, ce qui pose évidemment question si on n'admet pas que la négation, valeur d'intentionnalité, puisse s'appuyer sur la persistance de son objet. Ce faisant, la philosophie s'expose au reproche d'incohérence, là aussi avec quelque raison. C'est ainsi que Nietzsche, à un moment de son analyse généalogique, fit assez sournoisement remarquer que la monnaie n'est pas un symbole de la valeur. La monnaie *est* la valeur ; c'est bien plutôt la morale, comme ensemble de valeurs, qui est un symbole de la monnaie. Nous choisissons cet argument pour sa dimension matérialiste. Peut-on alors concilier le matérialisme de cette proposition avec les préconçus qu'elle prétend saper ?

Ne pouvons-nous pas dire que toute morale commence par rejeter la valeur de l'argent ? D'ailleurs, toutes les « morales » qui ne procèdent pas ainsi ne finissent-elles pas invariablement par légitimer une forme de violence ? — voyez Nozick. Les grandes morales commencent toutes par dire : $p.-p$, *i.e.* la valeur n'a pas de valeur. Remarquez que nous pouvons ici nous risquer à une analyse de concepts : il ne s'agit pas, comme pour le savon sans savon, du rapprochement du substantiel et du fonctionnel, mais d'une contradiction pure et simple. Il est vrai cependant que la fonction de cette contradiction est de substantiver quelque chose. Quelque chose qui sera *de l'économique et la négation de l'économique*. La minuscule prétention de la conjonction de coordination arme la négation dans la métaphysique de la morale du pouvoir de dérober à l'argent sa valeur. C'est le geste inaugural d'un *transfert*. Une société semble en effet avoir besoin de l'économique pour le nier. Sans économie, pas de négation de l'économie ; mais une société qui ne nie pas la valeur de l'argent est au minimum amoral. Les civilisations sont pour une part, parfois congrue, fondées sur l'économie par l'opérateur de la négation. Si la morale est valeur (nombre) et négation du nombre (qualité), alors ce qui est nié est une valeur nombrable en faveur d'une valeur indénombrable ; la relation toute négative qu'entretiennent les valeurs morales avec la valeur nombrable est justement que les valeurs morales n'ont pas de prix. Ici commence, avec cet usage bien compris de la négation, la philosophie morale. Il est néanmoins vrai que dans l'histoire de la philosophie, la morale se présente toujours sur le mode de la transcendance, d'une instance supérieure ou en tout cas en position d'extériorité à l'Être lui ordonnant ce qu'il doit être. C'est en particulier la raison pour laquelle, pour tout un courant de pensée, la liberté n'est jamais ce qui est en jeu : la liberté se présentant en effet toujours comme une *valeur*, elle tend à transcender le droit. L'homme de gauche s'intéresse lui à l'égalité comme condition de possibilité du droit (dont une autre liberté, forcément politique, non métaphysique, découlera). La gauche ne s'intéresse donc pas à la morale, mais au droit. Soit. Faut-il pour cela abandonner la morale à « l'ennemi » ? Peut-il alors exister une morale immanente ?

Spinoza a tenté l'instauration d'une éthique sans morale. Sans doute était-ce là le prix-même de l'immanentisme. Reste qu'on voit mal où aménager dans son ontologie une place pour le droit, sinon le droit naturel — celui-là précisément qui ne nous intéresse

pas. Ma proposition est alors la suivante : quand nous disons que la morale établit des valeurs, d'où vient la valeur de ces valeurs ? En effet, dans une démarche que je qualifierais rapidement de matérialiste, soit il n'existe pas de valeur morale, soit ces valeurs sont tirées *in situ*, et non d'un dehors de l'Être. La remarque de Nietzsche nous indique donc que les valeurs morales sont prélevées sur la valeur économique, et non auprès d'une norme transcendante. Ainsi serait-il possible de réinjecter de la morale dans le droit, comme distance nécessaire, quantifiable, du droit à l'économie. La morale y serait une surface en tant que thématization de la monnaie (faisant *ipso facto* de la monnaie la thématization de la *promesse tenue* — je laisse ce point de côté). La négation est à ce titre un opérateur notable, en ce qu'elle apparaît comme une matrice de ces *surfaces transparentes* dont Aristote nous apprend qu'elles prennent (dérobent) leur couleur aux autres surfaces.

Un autre excellent exemple de surface transparente est le concept de personne. Celui-ci veut dire : hanter un corps. L'identité correspondrait bien à une certaine entité avitaillée de la moitié d'elle-même — redondance que tentent de rendre, non sans une certaine réussite, les termes d'ipse et d'ipséité. En fait, ipséité est l'un des rares mots qui dit au fond moins que le radical dont il est dérivé. Il y a *plus* dans l'identité que dans l'entité, mais aussi plus dans l'ipse que dans l'ipséité. Mais ce *plus*, c'est là encore la négation d'une partie de l'entité, de manière à ce que l'entité devienne partie prenante de l'identité. Il serait en effet assez plaisant qu'on nous montrât une identité, un ipse qui ne repose peu ou prou sur *le corps et la négation du corps*. L'hypothèse de la transplantation de cerveau doit nous enseigner ceci : être veut toujours dire avoir ; être, c'est posséder *comme* son corps. Mais qui possède ? Personne. Être une personne vient en possédant une *première*² chose : un corps. C'est ensuite que depuis mon corps je peux dire : je suis moi, je suis telle personne et non cet assemblage de membres. L'identité n'est donc pas l'unité, elle ne fait qu'y passer (comme Quine ou Leibniz diraient que l'unicité passe par l'unité). Elle est le corps et la négation du corps. Pensons à l'identité psychique des contes de fée décrite par Chomsky, où les enfants n'éprouvent aucune difficulté à identifier le prince à la bête dont il prend l'apparence : le *je* est un *ce* torsadé. L'ostension, seule habile à saisir le singulier, disqualifie une seconde le registre langagier, seul habilité à l'universel, pour mieux le servir. C'est ensuite, et au risque de laisser apparaître par trop théorématique notre thèse, qu'il nous semble que les penseurs, selon leurs penchants réalistes ou idéalistes, ont eu tendance à interpréter cette surface, tantôt davantage à la manière aristotélicienne en distinguant les changements de nature de l'identité de ses simples changements de degré — selon le philosophème de la transverse, — tantôt davantage à l'instar de Platon en isolant le devenir de l'être, la matière de la couleur invisible. Mais ces attitudes dépendent toujours d'une surface³ : l'identité est toujours pour partie corps (matière) et négation de *ce* corps. On dérobe par là à la corporéité son pouvoir d'unification : la matière, la forme de la matière, la forme immatérielle correspondent aux trois moments de l'individuation (la plus étroite catégorie connue de l'homme), mais dès lors que le penseur se met en quête de cette forme immatérielle, il ne rencontre qu'un principe métaphysique (le cogito) ou un assemblage de membres.

Dans son magnifique texte *La transcendance de l'Ego*, Sartre a bien isolé le problème (même s'il attribue faussement cette erreur à Descartes et falsifie Husserl) : ce Je chargé d'unifier les représentations n'existe peut-être pas en dehors de l'acte réflexif, il est la surface, la forme du corps qui se regarde elle-même — mais dans ce elle-même s'inscrit déjà un programme : le corps n'est pas elle. Elle, est la forme. Puis (tournant le dos à la matière) la forme distingue son reflet dans un angle aveugle : plus haut que la forme, plus

² Et non une unique chose ou une chose une.

³ Nous lisons Platon et Aristote comme deux œuvres, alors qu'il s'agit à bien des points de vue (déjà adoptés dans l'Antiquité) d'une même œuvre à deux mains : la neutralité axiologique aristotélicienne veut que la technique ne soit ni bonne ni mauvaise, le *pharmakon* qu'elle soit et l'un et l'autre...

loin qu'elle-même, une autre forme apparaît ; mais cette apparition est elle-même invisible, elle est invisible parce qu'elle est elle-même. Si Descartes et tout un chacun pouvons affirmer « je ne suis pas que cet assemblage de membres », c'est peut-être comme le pensent certains scientifiques qu'une faculté de perception interne nous permet de légèrement surplomber notre organisme, de l'apercevoir dans un reflet. Et sitôt perçu, cet éclat se déclare être le soi. On pourrait appeler cela le narcissisme de la conscience. Tout se passe comme si dans l'intéroception le sujet se faisait à lui-même une impression de couleur qu'il hypostasie. C'est en substance ce qu'affirmait déjà Platon dans le *Théétète* : les organes n'étaient pas pour lui « ce par quoi » nous voyons, mais des intermédiaires nous permettant de voir. Sur ce point, nous serions alors beaucoup plus proches d'Aristote : si nos sens nous permettent de distinguer ou de discerner (*krinein*), ce discernement est à prendre en sa double acception : la perception juge. Dans chaque homme nous voyons l'Homme et non simplement l'homme Calias — l'histoire est connue. Mais Aristote retombe aussitôt dans le même piège que Platon, déjoué pourtant une minute plus tôt. On le voit d'ailleurs à ce qu'il utilise le terme de « *Noûs* » lui-aussi, et d'ailleurs pour désigner la même chose : l'intellection saisissant l'intelligible comme la perception saisit le sensible, mais où *l'intellection va plus loin que la perception* en ce qu'elle ne saisit pas seulement la forme en laissant la matière, elle saisit *l'être de la forme* en laissant la forme derrière elle. De là une contradiction évidente, qui exhorte Aristote à distinguer et même détacher l'esprit de la corporéité, alors même que nous savons que sa conception de l'esprit est plus fonctionnelle que substantielle, et en tout cas moniste. (En fait, Aristote joue plus finement la partie : il ne détache pas l'intellection des *phantasmata* qui lui sont nécessaires, mais considère que l'intellection ou l'âme travaillant sur elle-même, c'est *in fine* du psychique qui s'exerce sur du psychique. Ce en quoi nous voyons à la fois la pertinence scientifique toujours actuelle d'Aristote, et le faux-pas presque obligatoire qu'il effectue vers la dématérialisation de la couleur pure d'un « ego transcendant ».) Nous dirions donc que de la même manière que la morale est valeur monétaire et négation de la monnaie, la personne, son identité, s'affirme d'un *corps et de la négation de ce corps*.

La négation est une partie intégrante des actes du concept. En portant sur le concept plutôt que sur la chose, la négation permet de refaire le chemin qui va de la chose au concept dans l'autre sens. Elle est donc productrice de réalité. Mais comment est-ce possible ? Comment le langage nous permet-il de dire davantage que ce que l'on voit ?

Tout se passe comme si la conception, ni ne recouvrait jamais pleinement le concept (on ne peut tout dire d'un lapin), ni ne se laissait contenir par lui : en essayant de remplir le concept qu'elle vise, la conception en montre les limites, qu'elle déborde. Voilà exactement, comme nous le montrerons par la suite, ce que la torsade reproduit dans l'évanescence des images convoquées par les mots : elle restitue le *continuum*, les surfaces enjambant les concepts, en leur conférant un mouvement (la torsade) qui les porte à l'existence. Autrement dit : torsader restitue une part occultée dans/par la conceptualisation.

C'est que les concepts se présentent à nous vides de conceptions. Celles-ci viennent toujours après, par un jeu de relations (souvent négatives) à d'autres concepts. Il est vrai que lorsque voyant un *lapin* (l'animal objectif), je renseigne mon locuteur sur le fait qu'il s'agit d'un lapin (le concept), j'ai déjà, et avant même d'ouvrir la bouche, dans la simple intention d'informer, effectué un certain nombre de traductions basées sur autant de glissements référentiels, par exemple depuis une tache de couleurs contenues dans une forme à une forme renvoyant à un certain contenu matériel (comme par exemple la différence entre la focalisation de mon esprit s'appêtant à décocher une flèche sur une zone colorée — un concept, — et la promesse verbale d'un bon repas entre amis — une certaine conception du concept). Il y a là comme un cercle herméneutique, c'est vrai. Mais lorsque je vois un lapin, je perçois en fait un ensemble de couleurs que j'envisage

ipso facto sous l'aspect « un ». En effet, reconnaître un lapin comme étant 1 lapin ne peut se faire sans simultanément séparer des couleurs d'autres couleurs pour réunir le plus petit amas sous une seule catégorie ; c'est donc réciproquement instantanément faire d'1 lapin un lapin. Le mouvement joue donc un rôle primordial que nous retrouverons quand nous traiterons des torsades. Comme l'a démontré Spelke dans ses travaux, c'est là le principe de cohésion par lequel les très jeunes enfants isolent les objets⁴. Le mouvement des objets animés et l'inertie des objets inanimés confèrent l'unité, donc l'étendue. Le fait que des couleurs se détachent solidairement des autres (puis solidement) provoque le phénomène. Si bien que *le premier lapin perçu suffit à créer la catégorie lapin*, sous laquelle les impressions visuelles viennent aussitôt se subsumer.⁵ Le concept vagit quand la conception est encore au néant. Quelle est alors la fonction des conceptions vis-à-vis de la conceptualisation ?

Comme nous l'avons déjà établi, le langage, matrice des conceptions, ne sait décrire les concepts que par leurs relations à d'autres concepts. Pour faire une opposition un peu artificielle, les conceptions sont relationnelles, quand les concepts sont des *irrelata* (= perte du *continuum*). En cela, le langage restitue malgré lui l'absenté dans la conceptualisation.

Il est malaisé enfin d'évoquer dorénavant le lapin-canard sans convoquer avec lui les problématiques qui importaient à Wittgenstein, et le risque est grand de se prononcer sur ce dont on ne veut pas parler, mais il me semble que si ce dessin se présente moins dans le registre ordinaire, conceptuel, du ou-ou (ou lapin ou canard) que dans celui du et-et (et lapin et canard), c'est qu'en superposant ces deux concepts, en les liant dans un genre de métaphore visuelle, l'objet bâtard qu'il représente aspire vers la surface les conceptions imperméables du lapin et du canard, mutuellement exclusives. Le lapin-canard se présente donc comme une surface : et-et et ni-ni (et lapin et canard et ni lapin ni canard), conceptualisation et conception correspondant à deux mouvements oppositifs et complémentaires, où le langage ne recouvre jamais complètement le concept, et où

⁴ Auquel il faut ajouter le principe de continuité : l'objet n'apparaît pas par intermittence. Le mouvement a toutefois une transversalité supplémentaire, et en un sens, bien plus décisive : ce qui produit un mouvement produit potentiellement un son ; ce qui produit un son produit nécessairement une forme. Par le mouvement, l'individuation visuelle (l'étendue sensible) trouve à se traduire en individuation auditive (la forme ou entendement) ; l'objet possède donc dès son surgissement une double existence : il est à la fois surface donc mobile, et mobile donc forme. (C'est la raison pour laquelle nous tournons autour de l'objet : pour tester sur lui le mouvement en le faisant se détacher d'un fond).

⁵ Deleuze dirait peut-être ici que le premier d'une série est en fait le troisième, qu'il faut un deuxième pour que le premier soit effectivement le premier. Avant cela, il est le seul. Mais c'est un raisonnement erroné, et même, bien que sophistiqué, sophistique : le seul est toujours déjà en même temps le premier, en ce qu'il crée la catégorie faite pour subsumer plusieurs. Waxman a d'ailleurs fort bien démontré que chez les enfants un nouveau mot suffisait à créer une nouvelle catégorie. Or, comme un objet doit tomber sous un concept, un concept doit recouvrir un objet. Si bien qu'à défaut de trouver un objet, un concept se cherche une conception : Emilie Deleuze rapportait ainsi de son père que celui-ci se trouvait un jour agacé de ne pas trouver d'exemple à un concept qu'il venait de trouver. De nombreux concepts sont en effets superflus. Nonobstant, certains autres sont utiles pour des raisons morales, Kant l'avait bien compris. D'une manière générale, on peut avancer que c'est la création d'une classe de substances artificielles qui a conduit de nombreuses morales antiques (pensons au stoïcisme) à contourner la difficulté de paradoxes évidents (indifférents *et* préférables) en justifiant de l'éthique par la physique, c'est-à-dire : prévoir une ontologie qui à sa base impliquerait la logique du comportement éthique. Tout se passe comme si le vocabulaire fonctionnel (les connecteurs logiques) qui rigidifie la structure syntaxique, déterminait l'usage du vocabulaire substantiel dans des degrés tels — la philosophie nous le prouve à chaque page, — que l'amplitude sémantique d'un concept substantiel nouveau et dépourvu de référence ne pouvait se déployer qu'au prix de contorsions littéraires qui oscillent de la simple obscurité à la virtuosité géniale. Mais que se passe-t-il dès lors qu'on accepte le nihilisme du monisme matérialiste ? Une seule option : attaquer la logique de front pour selon, ou atteindre le monisme ou plier la logique aux exigences de substances immatérielles. La morale ne pouvant plus guère prétendre se fonder, elle doit trouver les moyens de ressurgir de l'ordre de l'indicible où elle s'est trouvée reléguée.

l'intuition est inapte à contenir dans ses limites les conceptions qu'elle convoque.



Il ne faut pas croire pour autant que la signification est logée au creux de la forme. Comme je l'ai suggéré plus haut, ceux qui ont reproché à la théorie de la forme d'avoir ignoré la signification ignorent que la signification est une variété du mouvement.

En allant plus loin et pour conclure, il y aurait même, peut-on dire, eu une chute du concept de concept, quand avec Leibniz on commença à confondre le concept (qui est une image dégradée) et la conception (qui un acte adjacent au langage). L'inconvénient de cette confusion est qu'elle dissimule le véritable travail philosophique, qui consiste souvent à inverser les modes de production « naturels » des concepts et des conceptions, par exemple en jouant de langage pour :

- créer de toutes pièces un *continuum* conduisant vers des concepts purement performatifs (ex : l'âme comme contraire du corps) ;
- précipiter les surfaces à l'intérieur d'un concept matérialiste, dénaturant sensiblement ce dernier (ex : la morale, l'identité) ;
- substantiver sans autre forme de procès ces surfaces pourtant discriminées par les sens (ex : le diagonal, la transverse) ;
- faire du rapprochement de concepts (ex : l'âme et le corps), le réceptacle de l'interpolation d'un concept étranger à des fins explicatives (ex : un concept de philosophie naturelle médiévale unifiant *ad hoc* la délibération cartésienne), ou le principe de distribution des prédicats du concept (ainsi le régime d'opposition du rêve et de la réalité permettant à Descartes de dire que si réellement la couleur vient avec la surface, idéellement la surface ne vient pas avec la couleur), *etc.*

Je ne juge pas ici de la légitimité de ces gestes philosophiques ; je devine néanmoins que certains sont mieux recevables que d'autres. Mais qu'appellera-t-on métaphysique parmi toutes les opérations philosophiques que nous avons passées en revue ?

Ce que le criticisme originel critiquait dans la métaphysique, sa critique négative en somme, est l'idée selon laquelle on pourrait accéder à une connaissance assurée de Dieu, de l'Être, de l'âme, etc. Cela est bien connu. Il est aussi connu que Kant ira ensuite à la fois plus loin et moins loin : plus loin parce qu'il établissait pour la première fois ces concepts comme métaphysiques — livrant l'acception actuelle de ce mot, — mais aussi moins loin parce qu'il ne disqualifiait pas pour autant cette métaphysique, ce qui, à bien des égards, a déterminé le post-criticisme (qui n'a eu qu'à dévorer le corps du père pour croître : violemment critiqué pour avoir retenu ses coups, par Nietzsche en particulier, Kant a fait ainsi de son œuvre un héritage en le rendant transmissible). Or, il me semble que la vertu de Kant est justement d'avoir montré que la métaphysique est un mal nécessaire ; néanmoins, en attirant notre attention sur l'origine de ces concepts tout en les abritant simultanément dans la raison pratique, Kant a proposé une explication, voire

une justification de ces concepts sans s'attarder suffisamment sur leur genèse. La raison en est simple : la philosophie transcendantale est inapte à analyser les preuves ontologiques de Zénon ou d'Anselme, par exemple. Elle est forcée de leur opposer l'argument de subjectivisme, ou plutôt ces arguments ontologiques lui semblent autant d'arguments à mettre au compte du subjectivisme — ce qu'ils ne sont pas. Comment admettre en effet, quand on est Kant, que les concepts de monde, de Dieu, puissent être inscrits directement parmi les choses ?

Où se trouve la couleur ? La question semble si simple. Et pourtant la réponse ne peut être : dans le sujet *ou* dans les choses, puisque cette forme d'alternative est déjà fondée sur la séparation du sujet et de l'objet. Quand bien même : infliger au sujet le poids de la couleur pure, c'est alourdir instantanément le concept de corps de la virtualité d'une âme. C'est pourquoi il me semble que la philosophie comprise comme une affaire de concepts ne peut se dire que dans un sens très large, trop large en fait pour être tout à fait rigoureux, entendu qu'une grande partie de l'activité philosophique s'appuie sur des concepts sans en créer de nouveaux — et n'est pas déshonorée pour cela. Les torsadeurs, par exemple, effectuent un geste philosophique manifestement très lourd sans avoir besoin d'inventer aucun concept.