

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?

POSITION PYTHAGORICIENNE DU PROBLEME (DESCARTES-DELEUZE)

« Pythagore de Samos », au dire d'Aetius, « fut le premier à employer le terme de philosophie¹ ». De sorte que, selon Athénée², la philosophie a été « introduite » par Pythagore. Les circonstances nous en sont rapportées par Cicéron³ : Pythagore « vint à Phlionte s'entretenir avec Léon, prince de cette ville ».

Léon, admirant le génie et l'éloquence de Pythagore, lui demanda quelle était la science qui lui inspirait le plus de confiance ? Et le sage lui répondit qu'il ne savait aucune science, mais qu'il était ami de la sagesse, *philosophe*.

D'où la définition de la philosophie dérivée par Descartes de cette anecdote. Voulant « expliquer ce qu'est la philosophie » et cela « en commençant par les choses les plus vulgaires », il écrit : « ce mot *philosophie* signifie l'étude de la sagesse⁴ ».

La philosophie est donc née d'une différenciation : celle qui, du sage (ou prétendu tel) a détaché le *philosophe*. Le philosophe, rappelle Deleuze, « se présente comme l'ami de la sagesse (et non comme un sage à la manière orientale) ».

Il s'ensuit que la question « Qu'est-ce que la philosophie ? » se dédouble d'elle-même en deux questions :

1° Qu'est-ce que la *Sagesse* ?

2° Qu'est-ce que signifie être son « ami » (Pythagore et Deleuze) ou son « étudiant » (Descartes) ?

Autrement dit :

1° De *quoi* parle la philosophie ?

2° Qu'est-ce que *philosopher* ?

La première question est aussi celle qui pose le problème « Qu'est-ce que la *philosophie* ? » proprement dit. En effet, définir la biologie, par exemple, c'est dire qu'elle est la science du *vivant*. On définit donc une discipline par son *objet*. De même, se demander ce qu'est la sagesse veut dire chercher *l'objet de la philosophie* ou, plus simplement, *de quoi parle le philosophe* en tant que tel.

La deuxième question peut elle aussi se poser sous la forme plus explicite « Qu'est-ce que *philosopher* ? ». Il s'agit alors de l'*attitude* face à l'objet Sagesse.

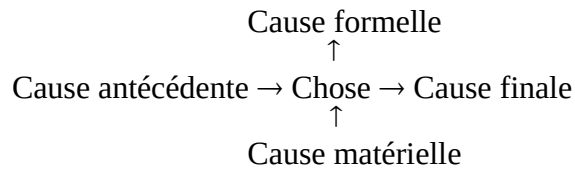
Les questions « De quoi cause la philosophie ? » et « Que signifie être ami de la sagesse ? » portent *sur* la philosophie. Ce sont donc des problèmes dits de 'métaphilosophie'. La métaphilosophie, cependant, couvre encore d'autres problèmes. L'ensemble de la métaphilosophie se révèle en effet structuré suivant le *distinguo* d'Aristote entre les quatre sens du concept de 'cause' :

1 *Opinions* I, iii, 8.

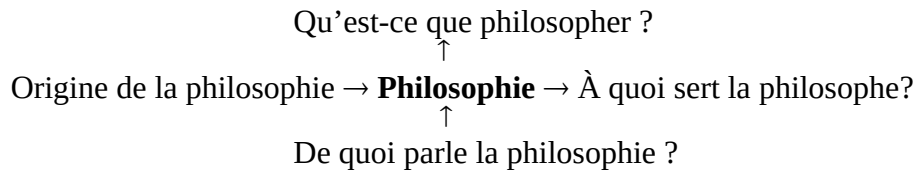
2 *Les Deipnosophistes*, V, 213 F.

3 *Tusculanes*, V, iii.

4 Lettre Préface (1647) aux *Principes de Philosophie*, éd. Alquié, p. 769.



Quand ce diagramme est appliqué à la philosophie, cela donne :



S'ajoute encore un autre couple où est distinctif l'écart entre ce qui peut s'enseigner dès le début d'un cours de philosophie et ce qui ne peut s'enseigner qu'à la fin. C'est la différence entre la *nature* de la philosophie et la *méthode* en philosophie. Une méthode étant autre chose qu'une moulinette à mouliner n'importe quoi, il va de soi que la méthode en philosophie, comme dans toutes les autres disciplines, peut seulement s'enseigner à la fin, quand on a essayé les méthodes. En revanche, dans le diagramme étiologique ci-dessus, toutes les questions concernent la *nature* de la philosophie. Et sur chacune de ces questions des préjugés précèdent les jugements. Donc, plus tôt chacun de ces problèmes sera pris à bras le corps, plus tôt ces préjugés seront évacués.

'Méthode' signifiant étymologiquement *chemin*, il s'ensuit que le problème de l'*ordre* à suivre en philosophie – et plus particulièrement le problème du *commencement* en philosophie – est inclus dans la méthodologie philosophique *lato sensu*.

Le rôle joué par Pythagore dans la naissance de la philosophie pose immédiatement un *problème*. En effet, ceux-là même qui ne savent pas que le premier philosophe dans l'ordre historique fut Thalès, en revanche savent souvent que Thalès était un mathématicien et donc un *savant*. Karl Popper a posé un problème de *démarcation* entre la science et la métaphysique. L'exemple de Pythagore et de Thalès pose un problème plus général : celui de la *démarcation entre la philosophie et la science*.

En ce sens la philosophie semble avoir un second père fondateur, concurremment à Pythagore. C'est Héraclite quand il condamne la *polymathie* dans son Fragment 40 : « Le fait d'apprendre beaucoup de choses (polymathie) n'instruit pas l'intelligence. Autrement il aurait instruit Hésiode et Pythagore, ainsi que Xénophane et Hécatee ».

I. LES CONCEPTIONS ENCYCLOPEDIQUES DE LA PHILOSOPHIE

Non seulement l'exemple de Pythagore pose la question, mais il y suggère une réponse : identifier la sagesse à l'ensemble des connaissances⁵, autrement dit à l'*Encyclopédie*. Cette réponse a connu deux versions principales : celle des Anciens et celle des Modernes.

1. L'Encyclopédie des Anciens selon Aristote

Prenant comme fil directeur les trois verbes *voir*, *agir* et *faire*, Aristote est conduit à distinguer trois sortes de sciences correspondantes : *théoriques*, *pratiques* et *productrices*.

1° Les sciences *théoriques* sont celle où il s'agit seulement de *voir* les choses comme elles sont. Comme on ne peut pas voir ce qui n'est pas, les sciences théoriques sont aussi sciences de l'*être*.

L'être, cependant, peut être étudié à deux niveaux.

Ou bien il est étudié *en tant que tel* (en compréhension⁶). C'est ce que l'on nomme *Ontologie*, science de l'être, que les disciples d'Aristote appelleront ensuite « *Métaphysique* ».

Ou bien il est étudié dans la variété de ses espèces (en extension⁷). Et on obtient alors la série des sciences spécialisées dans les différentes espèces d'être : la *Physique* (étymologiquement : étude de la Nature), la *Psychologie*, étudiant les êtres animés par une âme, la *Théologie*, portant sur l'existence d'un Dieu au-delà de la Nature.

2° Les sciences *pratiques* sont les arts de l'agir. C'est là que se place l'*Ethique*, la *Politique* et l'*Économie*.

3° Les sciences *productrices* sont les arts du faire. Aristote y place la *Poétique* (art de faire des poèmes), la *Rhétorique* (art de faire des discours) et l'*Analytique*, plus tard appelée Logique (art de faire les raisonnements).

Cette dernière division atteste d'une difficulté interne à l'encyclopédie d'Aristote. En effet, d'après Aristote, les sciences productrices ne font pas partie de la philosophie (Métaph. A2 982 b11), et cela (b22), qu'elles concernent le nécessaire ou l'agréable (A1 981 b17). D'autre part elles rentrent dans sa division générale de la science. On ne voit pas par exemple, puisque la Poétique entre comme science productrice dans la philosophie, pourquoi l'agriculture et la métallurgie (qui donnent à l'économie son objet) n'y entre pas.

Cette indécision va être levée chez les Modernes.

2. L'Encyclopédie des Modernes d'après Descartes

5 Cf. Aristote, *Métaphysique*, A2 982a7.

6 C'est-à-dire en ce qui est *compris* dans le sens du mot « être ».

7 C'est-à-dire dans tout ce à quoi *s'étend* l'usage du mot « être ».

Selon Descartes « toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc, sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale » (Op. cit. pp 779-80). Que signifie cet arbre ?

Ses racines sont la métaphysique parce que, selon Descartes, elle « contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu⁸ » et de l'immatérialité de l'âme » (p. 779).

Par opposition, la physique développe « les principes des choses matérielles » (p. 779).

Quant aux trois branches, elles étaient expliquées dès la page 770 : la morale a trait, pour l'homme, à « la conduite de sa vie », la médecine à « la conservation de sa santé » et la « mécanique » à « l'invention de tous les arts » au sens de techniques.

L'encyclopédie cartésienne surmonte dans ses branches la difficulté d'Aristote, mais c'est au prix d'une difficulté sur le tronc. En effet, le texte de Descartes est de 1647. Or en 1638, Galilée a publié ses *Discours et démonstrations mathématiques à propos de deux sciences nouvelles* rédigés à partir de 1635 et où le concept même de physique, comme le suggère la locution 'science nouvelle' subit une véritable mutation. D'Aristote à Galilée, l'objet propre à la physique demeure le même : c'est le *mouvement*, par exemple la chute des corps. Et pour Aristote, quand un corps tombe, c'est qu'il tend à rejoindre son 'lieu naturel' : le bas. Tandis que Galilée, lui, énonce la loi de la chute des corps : $e = \frac{1}{2} gt^2$. Or, dire qu'un corps a un lieu naturel, cela pouvait passer pour une proposition de philosophie (portant sur la nature des choses). Mais avec la loi *mathématique* de la chute des corps, la physique est devenue *scientifique* d'une nouvelle manière, qu'on ne trouve dans aucune des autres sciences de l'encyclopédie d'Aristote. Et en devenant scientifique, elle a *cessé d'être philosophique*.

II. LES CONCEPTIONS RESTRICTIVES DE LA PHILOSOPHIE (CICERON, KANT)

La mutation galiléenne de la physique n'a fait en effet que rendre flagrant ce qui était d'un certain point de vue visible depuis Thalès, c'est-à-dire depuis le début, à savoir que la *Sagesse*, dont le philosophe est l'ami, n'est pas la même chose que la *Science*. Mais comment tracer la démarcation entre les deux dans le *Savoir* ? Un « domaine » du savoir philosophique est-il définissable ?

1. L'idée religieuse de la Sagesse (de Bossuet à Cicéron et Platon)

Quand Bossuet meurt en 1704 il laisse, parmi ses inédits, son *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même*. Les premières lignes de ce livre, publié en 17XX, contiennent une solution au problème posé à Descartes en 1647 par les *Discours* publiés par Galilée en 1638 : « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu ». Selon Gilson⁹ « Bossuet a fait tenir » dans ces quelques mots « l'enseignement d'une tradition de seize siècle » : « Nul qui ne reconnaisse ici en ces formules le *noverim me, noverim te* de St Augustin ».

Mais comme Gilson lui-même le rappelle dès la première ligne de son livre sur St Augustin, « Augustin s'est éveillé à la vie philosophique en lisant un dialogue de Cicéron » et c'est de ce jour qu'« il ne cessa de brûler d'un ardent amour pour la sagesse¹⁰ ».

Or Cicéron à son tour adopte une définition de la sagesse qu'il fait remonter aux Grecs, et « par ce beau nom », selon lui, ce qu'on a désigné chez les anciens », c'est d'abord « la science des choses divines et humaines¹¹ ».

8 D'après Descartes, un athée ne peut être géomètre.

9 *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures de 1931, Vrin, pp. 33-34.

10 On remarquera ici que l'*amitié* pour la sagesse de Pythagore et Deleuze a fait place à l'*amour* pour la sagesse.

11 *Tusculanes*, V, iii.

Ainsi sommes-nous renvoyés finalement aux deux 'côtés' distingués par Platon dans *Le Sophiste* 266a : d'une part le « côté des Dieux », d'autre part « notre côté ».

Mais la doctrine cartésienne qui a inspiré le traité de Bossuet invalide aussi la définition de la sagesse qu'il contient. Car la « connaissance de Dieu et de soi-même », c'est comme nous l'avons vu ce que Descartes appelle la connaissance « de Dieu » et « de nos âmes ». Il s'agit donc au plus, dans son arbre, de la *métaphysique*, et non du tout de la philosophie.

2. Le repli anthropologique de la philosophie

En 1687 paraissent les *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* d'Isaac Newton. Sous ce titre, c'est la mécanique de la gravitation universelle qu'il expose. En 1739 et 1740 Hume publie son *Traité de la Nature Humaine* avec pour sous-titre : *Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*. Mais dans ce livre il expose l'ensemble de sa philosophie. Ainsi l'ouvrage scientifique de Newton est affublé d'un vieux costume philosophique et l'ouvrage philosophique de Hume essaie de nouveaux habits scientifiques. Mais si l'on ne regarde qu'au titre de Hume, il présuppose une équation de fait entre la philosophie et l'anthropologie. Kant va en faire une identification de droit.

Au lieu d'une définition de la philosophie, Kant nous en offre deux¹² : la définition *scolaire* et la définition *mondaine*.

Dans sa définition scolaire la philosophie est identifiée au système des « connaissances rationnelles par concept » (pp. 23-24). Ce qui nous reconduit à la conception encyclopédique¹³. La nouveauté vient donc de l'autre définition.

Selon la définition mondaine (p. 25), tous les problèmes philosophiques se ramènent à une seule question, qui est la question *Qu'est-ce que l'homme ?* Cette interrogation unique, cependant, se diffracte en trois problèmes principaux : 1° Que puis-je savoir ? 2° Que dois-je faire ? 3° Que puis-je espérer ?

La philosophie, selon Kant, se ramène donc à l'étude de l'Homme ou Anthropologie. A la suite de Hume, Kant peut donc se réclamer de la tradition socratique du Connais-toi toi-même qui est d'abord tradition oraculaire de Delphes.

La double réponse de Kant se heurte à deux objections principales qui finissent par converger.

D'abord, prôner une définition « mondaine » de la philosophie, c'est prendre la philosophie telle qu'elle se présente *quand elle va dans le monde*, pour prendre part aux *mondanités*. La vraie définition doit donc être demandée à la philosophie *telle qu'on l'enseigne*, c'est-à-dire dans une définition *scolaire*.

Ensuite, comme l'ont vu Freud et Russell, la définition de Kant pêche par anthropocentrisme. Faire de l'homme l'unique objet de la philosophie, c'est mettre l'homme au centre du monde. Or il faut préalablement poser le problème. L'homme est-il le centre du monde ? Pour le savoir, il faut étudier l'homme, et aussi étudier le monde. Donc la philosophie ne peut se définir par la question « Qu'est-ce que l'homme ? ».

III. LA DEFINITION POSITIVISTE DE LA PHILOSOPHIE

12 Kant, *Logique*, Introduction, III, trad. Guillermit.

13 À ceci près que, d'après Kant, les connaissances par concept excluent les mathématiques.

1. Le positivisme d'Auguste Comte

Les deux *Discours* de Galilée publiés en 1638 contenaient virtuellement une objection beaucoup plus générale à la conception encyclopédique de la philosophie. C'est la leçon que va tirer le positivisme, à commencer par celui de son fondateur, Auguste Comte. Il est fondé sur une loi formulée par Auguste Comte au sujet de l'Histoire en général mais d'abord sur l'évolution de la pensée. C'est la *Loi des trois états*. Elle énonce que la pensée humaine est passée successivement par les trois états suivants :

1° *L'état théologique* : où l'explication des phénomènes est cherchée dans des causes transcendantes (i. e. extérieures et supérieures) ; par exemple, la foudre est expliquée par la colère des dieux ;

2° *L'état métaphysique* : où l'explication des phénomènes est cherchée dans des causes immanentes : le fait que l'eau monte dans les pompes, par exemple, est expliqué en disant que « la nature a horreur du vide » ;

3° *L'état positif*, où l'on renonce à chercher une explication par des causes (cachées), pour se contenter d'énoncer des *lois*, c'est-à-dire des relations constantes entre des phénomènes (observables) ; par exemple, s'il y a augmentation de température du métal, alors il y a dilatation.

Derrière chacun des états d'Auguste Comte se cache une des institutions humaines qui sont partie prenante dans le problème. L'état théologique de la pensée signifie son état selon la *religion*. L'état métaphysique est son état dans la *philosophie*. Et l'état positif est son état quand elle parvient au statut de *science*.

La Loi des trois états contient donc une conception de la philosophie. Elle fait de la philosophie un état transitoire de la pensée, quand elle a cessé d'être religieuse mais n'est pas encore parvenue au niveau scientifique.

La Loi des trois états est conceptuellement combinée chez Comte à sa *classification des sciences*. Moyennant une petite correction due à Cournot, elle donne une véritable *classification scientifique des sciences* qui va ainsi constituer la Nouvelle Encyclopédie : *l'Encyclopédie positiviste*, prescrivant comment, aujourd'hui encore, sont divisées les Facultés des Sciences et comment sont classés les livres dans les Bibliothèques des Sciences. *Par ordre de généralité décroissante*, dans la série de Comte-Cournot, viennent les Mathématiques, la Physique, la Biologie¹⁴ et la Sociologie.

Mais le tour de force d'Auguste Comte, c'est que cette classification *logique* des sciences (par généralité décroissante) coïncide exactement avec l'ordre *historique* dans lequel va se vérifier sa Loi des trois états, c'est-à-dire l'ordre suivant lequel les différentes sciences, originaires dans la philosophie, vont progressivement s'en détacher : les mathématiques dès l'époque d'Eudoxe et Euclide, la physique chez Archimède (en statique) et Galilée (en dynamique), la biologie avec Harvey (1628) bien avant Claude Bernard. À l'époque de Comte il n'est pas encore question de « sciences humaines » ou « sciences de l'homme » ni des « sciences de l'esprit ». Mais Comte va parachever son tour de force par un coup de force. Il va terminer sa série des sciences par une *case vide*, nommant une science qui n'existe pas encore : la *sociologie*. Et va se vérifier là que *la culture a horreur du vide*, car cette case vide va bientôt être remplie par les fondateurs de la sociologie comme Tarde, Durkheim et Max Weber, formant noyau des « sciences sociales » capables de couvrir l'économie et la linguistique. La philosophie apparaît alors comme une peau de chagrin dont on se demande s'il va rester quelque chose¹⁵.

14 Demeurant dans la Faculté de Médecine par survivance de l'Université médiévale.

15 Nous devons ici laisser de côté le fait que la case vide Sociologie métamorphose le positivisme de Comte en une nouvelle religion, culte de la société considérée comme « Grand Être », ce qui fait que l'Histoire selon Comte prend une forme *cyclique* puisque l'avènement de l'état positif s'identifie à la fondation d'une nouvelle religion, pour un nouvel état théologique définitif.

D'après Auguste Comte il reste au philosophe deux tâches qui lui sont propres puisqu'elles ne peuvent être accomplies par aucun des scientifiques, tous confinés chacun dans sa spécialité :

1° Classer les sciences (comme on vient de le voir) ;

2° Arbitrer les éventuels conflits de frontière entre sciences voisines (par exemple entre chimie et biologie dans la chimie organique).

Ces deux fonctions ne font qu'appliquer la définition positiviste de la philosophie : selon Auguste Comte le philosophe est *le spécialiste des généralités* (anticipant sur la définition du généraliste en médecine).

2. Le positivisme logique du Cercle de Vienne (Schlick et Wittgenstein)

Le positivisme provenant de Comte a trouvé son prolongement dans le positivisme logique du cercle de Vienne qui s'est reconnu sous sa forme la plus radicale dans le *Tractatus logico-philosophicus* du premier Wittgenstein :

4.11. La totalité des propositions vraies constitue la totalité des sciences de la nature.

4.003 – La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites sur des matières philosophiques sont non pas fausses mais dépourvues de sens. Pour cette raison nous ne pouvons absolument pas répondre aux questions de ce genre, mais seulement établir qu'elles sont dépourvues de sens. La plupart des propositions et des questions des philosophes viennent de ce que nous ne comprenons pas la logique de notre langage.

(Elles sont du même genre que la question de savoir si le Bien est plus ou moins identique que le Beau.)

6.53 – La juste méthode de philosophie serait en somme la suivante : ne rien dire sinon ce qui se peut dire, donc les propositions des sciences de la nature – donc quelque chose qui n'a rien à voir avec la philosophie – et puis à chaque fois qu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il n'a pas donné de signification à certains signes dans ses propositions. Cette méthode ne serait pas satisfaisante pour l'autre – il n'aurait pas le sentiment que nous lui enseignons de la philosophie – mais *elle* serait la seule rigoureusement juste.

4.112 – Le but de la philosophie est la clarification logique de la pensée.

Une œuvre philosophique consiste essentiellement en élucidations.

Le résultat de la philosophie n'est pas un nombre de « propositions philosophiques » mais le fait que des propositions s'éclaircissent.

La démarcation de la science et de la philosophie est donc dite par une équation qui donne la définition de la philosophie : Philosophie = *élucidation du langage de la science*.

Dans cette définition le philosophe demeure toujours le spécialiste des généralités. Et la caractérisation comtienne de la philosophie par la plus grande généralité de son propos s'est transmise à travers le courant positiviste jusqu'à W.V.O. Quine¹⁶.

La philosophie n'est-elle que la science la plus générale ? Le point principal ici est que, quand on progresse dans la généralité, on s'élève aussi dans l'abstraction. En allant du moineau à l'oiseau puis à l'animal, on progresse en généralité. Mais s'applique alors la loi de variation inverse entre extension et compréhension. Pour aller du moineau à l'oiseau puis à l'animal, il faut laisser tomber d'abord tous les traits spécifiques du moineau, puis tous ceux qui sont spécifiques de l'oiseau. La progression en généralité a donc pour contrepartie

16 *Le Mot et la Chose*, § 56 et dernier.

l'élévation en abstraction. Donc, si la philosophie se définissait par la généralité la plus étendue, elle se caractériserait aussi, face aux sciences dans leur spécialisation, par l'abstraction la plus exsangue. Or cette conséquence est réfutée par Aristote en un argument qui sera repris par Bergson. Nous l'illustrerons d'abord par un exemple. Supposons une personne qui tombe d'une falaise.

Le mathématicien ne peut y voir que la hauteur de sa chute.

Pour le physicien c'est seulement un exemple de la chute des corps.

Pour le biologiste c'est un organisme en péril.

Pour le sociologue, c'est un cas éventuel dans les statistiques du suicide.

La comparaison avec le philosophe est esquissée pour l'essentiel par Aristote (*Métaph.* K3 1061 a27-b12) :

Nous voyons le mathématicien faire porter son étude sur des abstractions ; il considère, en effet, son objet en faisant abstraction de tous ses caractères sensibles, tels que la pesanteur et la légèreté, la dureté et son contraire, ainsi que la chaleur et le froid et tous autres couples de contraires d'ordre sensible ; il conserve seulement la quantité et le continu à une, à deux ou à trois dimensions, avec les attributs de ces objets en tant qu'ils sont affectés de quantité et de continu, et il ne les étudie point sous d'autres rapports ; de certains de ces objets il considère les positions relatives et les déterminations de celles-ci ; pour d'autres, il examine leurs rapports de commensurabilité et d'incommensurabilité ; pour d'autres, enfin, ce sont les proportions ; et cependant, de tous ces objets nous ne posons qu'une seule et même science, la géométrie. En ce qui concerne la physique, en effet, c'est non pas en tant qu'êtres, mais plutôt en tant qu'ils participent du mouvement, qu'on pourrait lui assigner l'étude des êtres.

Par conséquent, il reste que c'est le philosophe qui traite des objets dont nous avons parlé, en tant qu'ils sont des êtres.

D'où la conclusion de Bergson :

La philosophie n'est pas un édifice formé d'abstractions, elle ne doit pas l'être. La philosophie n'est pas une étude abstraite, rien n'est moins abstrait que la philosophie. Je dirai même qu'entre toutes les sciences, elle seule n'est véritablement pas abstraite. Toute science considère un aspect de la réalité, c'est-à-dire une abstraction ; les mathématiques étudient la grandeur, la physique la chaleur, la lumière, l'électricité, toutes choses qui n'existent jamais séparément. Mais on les extrait, on les abstrait de la réalité pour en faire des objets d'étude. En revanche, la science qui étudie la réalité concrète et complète, la science qui s'efforce de contempler la réalité intégrale toute nue, sans voile pour la couvrir, cette science s'appelle la philosophie¹⁷.

Ainsi on a fait à la philosophie une fausse réputation d'abstraction. Entre la science et la philosophie, ce qu'Aristote et Bergson ont démontré, c'est que l'abstraction est caractéristique de la science alors que la philosophie a pris en charge le concret.

Mais alors, si ce n'est pas la généralité (maximale) qui définit la philosophie comme le pensaient Comte et Quine, qu'est-ce que cela peut bien être ? La conception positiviste a au moins une vertu, c'est qu'elle attire notre attention sur le fait même de la généralité plus ou moins grande parmi nos diverses notions, et par conséquent sur le fonctionnement de notre jeu conceptuel dans son ensemble.

S'exerce-t-il exclusivement sur cet axe vertical de la généralisation et de l'abstraction ?

17 Conférence de Madrid, 2 mars 1916, *Mélanges*, PUF, pp. 1200-1201.

IV. LA TRADITION DES TRANSCENDENTAUX (PLATON, ARISTOTE, SUAREZ, WITTGENSTEIN)

A part les idées générales, il existe au moins une autre sorte de concepts, appelés *transcendants*¹⁸. Leur découverte, et la mise en évidence du rapport qui les lie à la philosophie, ne se sont faites que dans une très lente émergence, qui s'étend sur toute l'histoire de la philosophie et dans laquelle on peut distinguer quatre moments principaux :

1. L'énumération (Platon)
2. La définition (Aristote)
3. La nomination (scolastique)
4. L'investigation philosophique (Wittgenstein)

(Cela nous apprend respectivement ce qu'est l'acquisition d'un concept en général : un concept n'est véritablement acquis que si 1° on sait son *extension*, 2° on sait sa *compréhension*, 3° on lui a donné un *nom*, 4° on en a l'*usage*).

1. L'énumération des transcendants par Platon

Elle se trouve dans le *Théétète*. Socrate y ayant déclaré à Théétète qu'« aucune notion, plus que celle d'être (οὐσία), n'est pour toutes choses un accompagnement », le dialogue se poursuit ainsi :

THEETETE : Je la mets parmi les représentations que l'âme aspire par elle-même à obtenir. – SOCRATE : Et en fais-tu autant pour le semblable et le dissemblable, pour l'identique et le différent ? – THEETETE : Oui. – SOCRATE : Est-ce tout ? Le beau et le laid aussi ? Le bien et le mal ? – THEETETE : De ces notions, l'existence est à mon avis, celle qui au plus haut point comporte la considération de rapports mutuels, puisque c'est en elle-même que l'âme fait sur le passé et le présent des supputations qui se rapportent à l'avenir.

Un peu plus loin l'inventaire se conclut :

SOCRATE : Mais est-il possible d'atteindre la vérité par ce qui n'atteint même pas l'être ? – THEETETE : Impossible.¹⁹

Nous devons ajouter que Platon, ici, ne s'est pas contenté de nous donner la première liste des transcendants avant la lettre, c'est-à-dire une définition *en extension* du concept. Il commence par esquisser une véritable définition, *en compréhension*, à savoir qu'il s'agit des notions qui sont « pour toutes choses un accompagnement », sur le modèle de la notion d'*être*. Une définition exacte ne fera que préciser ce que cela signifie.

2. La définition des transcendants d'après Aristote.

Chez Aristote²⁰, c'est le cadastre conceptuel d'ensemble permettant de définir les transcendants qui est posé. D'abord, avec nos moineaux, oiseaux et animaux, c'est le tout venant des concepts qui est hiérarchisé par l'inclusion en gigogne des *espèces* dans des Genres de plus en plus vastes :

18 Orthographe du Lalande.

19 Platon, *Théétète*, 186 a-c.

20 *Métaphysique*, Delta 10, 1018a35 ; Gamma 1, 2 ; Delta 7, 1017 a30-35 ; E 4 ; *Eth à Nicomaque* 1096 a19.

moineaux \subset oiseaux \subset animaux \subset ...

Mais c'est ici qu'intervient ce que Deleuze a repéré comme le cri d'Aristote : « Il faut s'arrêter quelque part ! » C'est-à-dire que l'emboîtement des espèces dans les Genres doit s'arrêter à des genres plus grands que tous les autres et qu'Aristote appelle *catégories*. Les catégories sont donc les genres suprêmes de l'Être. Aristote, ayant deux mains, en a dénombré dix : la substance comme homme ou cheval, la qualité comme la couleur, la quantité comme le nombre, le lieu comme le Lycée ou le Forum, le temps comme hier ou demain. Etc.

Dans le tout-venant conceptuel, chaque chose est dans sa catégorie. Socrate et Platon, par exemple, sont dans la catégorie de substance, le bleu et le rouge dans la qualité, 2 et 3 dans la quantité, Athènes et Sparte dans le lieu, aujourd'hui dans le temps. C'est ce que nous appellerons la diaspora de l'Être selon Aristote : sa répartition en catégories.

Mais il existe aussi des concepts qui *traversent les frontières entre catégories*. Par exemple, nous pouvons parler d'une belle *filles*, mais aussi d'une belle *couleur*, d'une belle *ville*, d'une belle *journée* ou d'une belle *saison*, etc. Cela rejoint ce que Platon distinguait comme notions qui sont « pour toutes choses un accompagnement ». Ce sont des concepts qui transcendent la division de l'Être en catégories. Remarquons cependant que « beau nombre » est dénué de sens.

Cela implique deux conséquences : (i) transcender les frontières n'implique pas ici transcender toutes les frontières : il suffit que les catégories ne soient plus toutes cadencées ; (ii) il faut passer ici de l'épreuve du *vrai* à l'épreuve du *sens* : la question n'est pas de savoir si, par exemple, la fille est belle ; pour l'« accompagnement » dont parlait Platon, le point est seulement qu'il y a un *sens* à dire qu'une fille est belle. La transcendance des transcendants n'est donc pas une transcendance de leur vérité mais une transcendance de leur *sens*.

Puisque les transcendants se définissent comme les concepts qui traversent les frontières entre les catégories, le terme le plus approprié pour les nommer serait *transcatégorial*. En attendant que les transcendants reçoivent leur nom, un nom et une définition en sont donnés par ce mot « transcatégorial ».

3. La nomination scolastique des transcendants

Transcendentalia omnia genera transcendunt.

Le rôle de la Scolastique dans la genèse du concept de transcendant demande un *distinguo* préliminaire entre deux points habituellement confondus : (i) la *théorie* des transcendants, (ii) l'*origine* du mot « transcendantal ». La confusion va jusqu'à une adhérence qui fait qu'à une question posée sur l'origine, la réponse généralement servie porte sur la théorie.

Cette théorie des transcendants est dominée par la fameuse thèse de la *convertibilité* des transcendants. Quant à l'origine d'un terme comme « *transcendentalia* » qui est seule en question ici, elle se perd souvent dans les sables de l'érudition babélique propre à l'histoire de la philosophie médiévale²¹.

À cela s'ajoute un paradoxe ironique sur l'origine de la théorie. Aertsen écrit : « The origin of the doctrine is not the Platonic-Augustinian idea of '*transcensus*', but rather the Avicennian tradition of primary notions²² ». Ironie, puisque l'inventaire le plus complet des

21 Nous pouvons donc seulement renvoyer aux deux travaux où le problème est le moins éludé : « Medieval Theories of Transcendentals » par Wouter Goris et Jan Aertsen dans la Stanford Encyclopedia of Philosophy et *Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant* par Hinrich Knittermeyer, Marburg, 1920.

22 "Transcendens - Transcendentalis. The Genealogy of a Philosophical Term." In *L'élaboration du vocabulaire philosophique au moyen âge*. Actes du Colloque

transcendants attend depuis toujours tous les philosophes dans le *Théétète* de Platon alors que la scolastique va laborieusement tenter de reconstituer leur liste.

Dans ces conditions nous devons dans cette section 3 nous limiter modestement à relever quelques points de repères historiques sur une double évolution médiévale, à savoir (a) les variations de la *liste* des transcendants dans la scolastique, (b) l'évolution de l'*étiquette* qui leur est donnée.

L'histoire dans son ensemble est condensée comme suit par Goris et Aersten :

Although the Latin term '*transcendens*' (i.e. 'that what surpasses [something]', pl. '*transcendentia*') has older roots, indicating the nobility of being which is free from matter, its interpretation as 'transcategorical' appears first in logical treatises of the 12th century. In the 15th–16th century, the term '*transcendentalis*' (pl. '*transcendentalia*') was framed as a synonym of '*transcendens*' in the 'transgeneric' sense, probably to distinguish it from the earlier sense. If the word 'transcendental' was introduced in the 15th–16th century, therefore, to extricate the meaning of the word 'transcendent' from the confusion with a different and older meaning of the word indicating the nobility of being, then the use of the term 'transcendental' by modern scholars to indicate a metaphysical doctrine formulated in the 13th century entails an anachronism, innocent perhaps, but manifest.

L'entrée en scène des transcendants dans la scolastique est attribuée²³ à Philippe le Chancelier (mort en 1236) dans sa *Summa de Bono* (circa. 1230). Dès le Prologue il y écrit : « *Communissima autem haec sunt : ens, unum, verum, bonum* ». L'être, l'un, le vrai et le bien sont donc étiquetés comme les *communissima* : les concepts les plus communs.

Thomas d'Aquin (*De veritate* q. 1, a. 1) étend la liste à six termes : *ens, res, unum, aliquid, verum* and *bonum*. Mais le terme *transcendentalia* ne se trouve pas chez l'Aquinat, il parle seulement de *transcendentia* au sens de ce qui « est commun à toutes choses » (*Somme Théologique* I, Q 93, article 9, réponse ; *Commentum in primum librum Sententiarum*, Dist. 2, Q 1, article 5, solution 2)

Au XIV^e siècle Franciscus de Prato (enseignant à Pérouse à partir de 1343-45) composa un *Tractatus de sex transcendentibus* systématisant la doctrine de l'Aquinat sur le sujet.

Chez Duns Scot les transcategorials sont toujours les *Transcendentia* où l'on retrouve *Ens, Unum, Verum* et *Bonum*. Il introduit en outre la notion de *transcendants disjonctifs* comme fini-ou-infini, nécessaire-ou-contingent. Alors entrent en scène aussi des couples comme *Unum* et *Multum* ou *Idem* et *Diversum*.

Enfin, chez Francisco Suarez (1548-1617), dans ses *Disputationes metaphysicae* (1597), nous lisons:

Et ideo proponitur haec divisio, qua significatur esse certum quemdam modum realis habitudinis habentem particularem ac definitum essendi modum, qui peculiare genus entis constituit, et huiusmodi esse relationes praedicamentales. Praeter has vero esse alias habitudines veras etiam et reales, essentialiter pertinentes ad varia et fere ad omnia genera entium, quae propterea transcendentales dicuntur, et a praedicamentalibus distinguuntur, quia ad certum aliquod praedicamentum non pertinent, sed per omnia vagantur. (Disp. 47, Sectio III, § 10).

internationale de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998 organisé par la S.I.E.P.M., edited by Hamesse, Jacqueline and Steel, Carlos, 241-255. Turnhout: Brepols. 2000.

²³ D.H. Pouillon, « Le premier traité des propriétés transcendantales », *Revue néoscholastique de philosophie*, 1939.

Et Spinoza (*Ethica*, II, XL) pourra donc plus tard évoquer « les termes dits Transcendants » (*termini, Transcendentales dicti*) *ut Ens, Res, aliquid* (Être, Chose, quelque chose). Dans les *Pensées métaphysiques*, ayant dit « je passe aux termes dits communément *transcendants* », il avait intitulé un chapitre « De l'Un, du Vrai et du Bien ».

4. L'amputation moderne

C'est un mystère du Vatican. Le touriste vient y admirer les fresques de Raphaël. Il y a les petites fresques, d'une part de la Loi et des Vertus, correspondant au Bien, d'autre part du Parnasse et des Muses, correspondant au Beau. Et les deux grandes fresques, *L'École d'Athènes* et *La Dispute du Saint-Sacrement* y représentent respectivement la *philosophie* et la *théologie*, produits respectifs de la Raison et de la Foi en tant qu'organes dans la connaissance de la Vérité.

Les fresques de Raphaël sont donc des *transcendants en peinture*, mais leur système signifie une *décapitation de la série scolastique des transcendants* où l'Être et l'Un et l'*aliquid* ont disparu.

Lorsque, après Kant, les néokantiens nous disent que, parmi les 'trois Critiques' de Kant, la *Critique de la Raison pure* porte sur le Vrai, la *Critique de la Raison pratique* sur le Bien et la *Critique du Jugement* sur le Beau, ils croient que Kant couvre ainsi toute la philosophie²⁴. Mais ils ne font en fait que confirmer la décapitation consacrée par les fresques vaticanes de Raphaël. Le Vrai, le Bien et le Beau étant des *valeurs*, la philosophie est alors identifiée à l'*axiologie*, théorie des valeurs, en présupposant²⁵ une primauté du devoir-être sur l'Être.

Du Vrai, du Bien et du Beau (1836). Ce titre de Victor Cousin²⁶, en France, statue le corps décapité comme

Mais dans le *Cours de philosophie à l'usage de la jeunesse catholique des écoles* par les Frères des Écoles Chrétiennes, 2^e éd. (Mame, 1899) on finit par dénicher « Les propriétés métaphysiques de l'être, que les scolastiques nomment transcendants (lat. *transcendere*, de *trans*, au-delà et de *scandere*, monter) ». Cependant y sont citées seulement « l'unité, la vérité, la bonté²⁷ », comme si les Frères des Écoles Chrétiennes avaient dû aller chercher leur liste des transcendants dans un titre de Spinoza.

5. L'investigation philosophique des transcendants (Wittgenstein)

« En janvier 1929, raconte G.E. Moore, Wittgenstein revint à Cambridge après une absence de plus de quinze ans. Il arrivait avec l'intention de résider à Cambridge et d'y poursuivre ses recherches sur les problèmes philosophiques²⁸. » Et un texte de Wittgenstein est connu sous le titre « Conférence sur l'Éthique²⁹ ». Il est, « pour autant qu'on le sache », « la seule conférence de caractère public qui ait jamais été écrite ou prononcée par Wittgenstein ». Elle a été préparée selon ses éditeurs « pour être prononcée à Cambridge à une date comprise entre septembre 1929 et décembre 1930 », et « probablement été lue devant la société 'The Heretics' ». Ses éditeurs ajoutent que « le manuscrit ne porte pas de titre ».

Cependant Wittgenstein commence effectivement par y déclarer que « le sujet » (p. 141) qu'il « traite » (p. 143) – plutôt que de faire « une conférence de logique » (p. 142) – est « dans sa généralité » (p. 142) celui qui a été retenu pour titre, c'est-à-dire « l'éthique ». Mais il ajoute aussitôt qu'il va « utiliser ce terme dans un sens un peu plus large », « un sens qui inclut » aussi « la partie essentielle de ce qu'on appelle communément esthétique » (p. 143).

24 Dans le néokantisme développé par l'école de Marbourg le système d'Hermann Cohen (1842-1918) est tout entier construit sur ce schéma des trois *Critiques*.

25 Depuis 1892, à la suite des travaux de H. Rickert, néo-kantien de l'école badoise.

26 Publication d'un cours donné en 1818

27 Page 528.

28 G.E. Moore, « Wittgenstein's Lectures in 1930-33 ».

29 *Leçons et Conversations*, nrf, pp. 141-155.

De sorte que l'« éthique », ici, se trouve déjà définie comme « investigation de ce qui a une valeur » et désigne donc en fait *l'axiologie*. En ce sens elle inclut effectivement « l'investigation de ce qui est bien » (p. 143) mais aussi l'investigation de ce qui est beau.

Cette double investigation, cependant, est rapportée ensuite par Wittgenstein à une expérience qu'il désigne comme « expérience *par excellence*³⁰ » (p. 148), à savoir celle où « je m'étonne de l'existence du monde » (p. 149). Dans cette expérience, le cadre axiologique est débordé en amont par un étonnement *ontologique*.

Wittgenstein ajoute que selon lui l'expression « correcte » de l'étonnement devant l'existence du monde n'est autre que « l'existence du langage » (p. 153) qui (p. 152) contient l'alternative entre « non-sens » et « langage signifiant », c'est-à-dire l'alternative où se décide si une notion peut être pour une chose, comme dit Platon, « un accompagnement ». Mais quand Wittgenstein a évoqué « une conférence de logique » pour dire qu'il en faisait grâce à la société '*The Heretics*' il décrivait la conférence qu'il a écrite la même année pour l'*Aristotelian Society*³¹, « Quelques remarques sur la forme logique³² ». Or nous y retrouvons les tables de vérité du *Tractatus logico-philosophicus*.

Avec l'Être, la Vérité, le Bien et le Beau, en 1929, Wittgenstein a donc effectué un *inventaire philosophique des termes transcendants*. La dite « conférence sur l'éthique³³ » a ainsi débordé sur l'ontologie, sur la logique et sur l'esthétique. Elle s'est révélée sa *Conférence sur la Philosophie*. C'est le discours inaugural dans lequel Wittgenstein, de retour à Cambridge, expose le programme de l'enseignement qu'il va y donner.

Dès le *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein avait stipulé que « la logique est transcendantale » (6.13) ainsi que l'éthique et l'esthétique (6.421). Mais les trois, dans le *Tractatus*, relevaient de « l'élément mystique » (6.522). Or l'élément mystique c'est 1° la fait que le monde *est* (6.44) et 2° le sentiment du monde comme *totalité* limitée (6.45). Le transcendantal wittgensteinien avec son élément coïncide par conséquent avec son inventaire des transcendants. Et dans la « Conférence sur l'Éthique » Wittgenstein part du terme qui allait donner le titre du livre principal de sa seconde philosophie : « investigation ». Ainsi la philosophie est définie par son objet : la philosophie est l'investigation des transcendants.

Le second Wittgenstein³⁴ a posé à nouveaux frais le problème du contenu de la philosophie :

Des mots tels que grammaire, langage, proposition, règle, calcul, mathématiques, logique, etc., se trouvent-ils sur un plan différent des autres ? Ce sont eux que nous discutons en philosophie, et non des mots comme table, chaise, etc. Les mots du second type se trouvent-ils sur un plan différent ? Non ! Langage opposé à quoi ? Au lavage ?

Pourquoi existe-t-il une *philosophie du langage*, et non une 'philosophie du lavage' ? Le rôle des transcendants permet de l'expliquer. Il y a une philosophie du langage en particulier parce qu'un langage peut être dans le vrai ou le faux. Le langage est donc directement rattaché

30 En français dans le texte.

31 Mais qu'il a remplacée au dernier moment par une causerie sur l'infini mathématique.

32 Wittgenstein, *Quelques Remarques sur la Forme logique*, édition bilingue, traduction par Elisabeth Rigal, TER, 1985.

33 L'*Éthique* de Spinoza est ici le précédent principal puisque, sous ce titre minimaliste, Spinoza est l'auteur d'un des systèmes de Philosophie les plus équilibrés, dont l'explication par Deleuze a établi qu'il développe une Ontologie, une Logique et une Ethique. Mais dans son Introduction au *Tractatus logico-philosophicus*, Russell avait vu que cette plaquette du premier Wittgenstein expose aussi un système complet : « La structure logique des propositions et la nature de l'inférence logique sont d'abord traitées. Ensuite, nous passons successivement à la théorie de la Connaissance, aux principes de la Physique, à l'Éthique et enfin à la Mystique ».

34 *Les Cours de Cambridge 1930-1932*, série C, p. 104.

au transcendantal Vérité. Plus généralement on peut définir une ‘distance transcendentale’ d’un concept quelconque à un transcendantal tutélaire. Par exemple le *lavage* est une technique et un personnage mythologique tel que Prométhée, en mettant le doigt sur la fonction du Feu dans l’histoire, suffit sans doute à ouvrir la place d’une philosophie de la technique, sur le rapport de la technique à la Nature dans l’Être. Mais l’Apprenti Sorcier de Goethe ne semble pas suffire à équilibrer cette fonction du Feu par

Cependant une rencontre Wittgenstein-Deleuze va se faire sur le potentiel philosophique d’un territoire à première vue aussi éloigné de la philosophie que le lavage : la *couleur*. Selon Wittgenstein

Les couleurs incitent à philosopher³⁵.

De son côté, Deleuze parlera de « pénétrer dans l’épaisseur colorée d’un problème³⁶ ». Ce qui nous envoie sur la question de l’activité philosophique mais ouvre effectivement le territoire d’une *philosophie chromatique*³⁷.

V. LA RIVALITE DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE

Si Wittgenstein voit la philosophie comme investigation des transcendants, pourquoi ne le proclame-t-il pas ? La réponse est dans le fait que Wittgenstein lui-même n’a pas inscrit de titre à la conférence qui contient cette définition. S’il ne l’a pas intitulée « Sur la Philosophie », ce n’est pas à cause de quelque insuffisance quant à l’objet de la philosophie, c’est parce que cet objet, la Sagesse, a plusieurs *prétendants*, dont la philosophie est seulement le plus déclaré, en tant qu’*ami*.

C’est ce que, à sa façon, racontait déjà la loi des trois états d’Auguste Comte : la philosophie a une « mère », la religion, et une *filles*, la science. C’est la raison qui fait que la conférence de Wittgenstein se tient entre la « question scientifique » (p. 142) et les « expressions religieuses » (p. 151).

D’après Diogène Laërce³⁸ « Pythagore proscrivait l’usage des fèves à cause de leur ressemblance avec les testicules ou avec les portes de l’Hadès³⁹ ». Pythagore n’est donc pas seulement le philosophe qui pense que « tout est nombre » et le mathématicien qui a démontré le théorème portant son nom, mais aussi le fondateur d’une secte religieuse.

Parmi les transcendants, la science ne s’intéresse qu’à l’Être. C’est probablement pourquoi l’émancipation successive des sciences hors de la matrice philosophique a pu se faire sans conflit, dans le processus progressif raconté par Comte. Mais la question se pose tout autrement pour la religion. Ce qui peut s’observer de deux manières.

Nous pouvons d’abord en faire un constat empirique. Comme Freud l’a vu d’un seul regard⁴⁰, une religion prononce trois sortes d’énoncés (accomplissant trois *actes illocutionnaires* au sens de J.L. Austin) : Elle émet des *enseignements* cosmogoniques, des *promesses* consolatrices et des *préceptes* moraux. Or les enseignements portent sur l’être et

35 *Remarques mêlées*, p. 80

36 Différence et Répétition, p. 214.

37 Voir *Le Jeu de Wittgenstein* par J.C. Dumoncel, cap. « Mathématiques multicolores » ; et « La couleur comme caravansérail philosophique. Les fondements de la Phénoménologie et l’inventaire de Romano » par J.C. Dumoncel dans *L’Unebêvue*, n° 28, 2011.

38 Vie, *Doctrines et Sentences des philosophes illustres*, VIII, cap. 2, § 34 (GF, tome 2, p. 136). Cf. p. 129.

39 Cf. J.P. Dumont, *Éléments d’Histoire de la Philosophie Antique*, Nathan, p. 55, n. 1 : « n’ayant pas de nœud, leur tige communique directement avec les entrailles de la terre ».

40 *Nouvelles Conférences*, nrf, 7^e Conférence, pp. 214-215.

l'un ou le *multiple* dans la sphère du divin (par exemple sur le nombre des dieux, zéro compris) ; les promesses exigent d'être tenues et posent donc le problème de leur *vérité* ; enfin les préceptes concernent ce qui est *bel*⁴¹ et *bon*. La religion elle aussi, prétend donc à la connaissance des transcendants qui constituent la Sagesse.

Avec les transcendants, nous avons bien défini la Sagesse. Mais avec la prétention à la Sagesse nous n'avons donc pas encore défini la philosophie. Il nous reste encore à découvrir ce que c'est que d'être *ami* de la Sagesse.

Selon Wittgenstein, cependant, la rencontre de la religion et de la philosophie n'est pas une simple question de fait : la religion et la philosophie sont *conceptuellement* articulées toutes les deux par l'élément mystique, ce qui se révèle quand l'étonnement philosophique devant l'existence du monde s'exprime en décrivant l'existence du monde comme un 'miracle'.

Selon Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, entre la religion et la philosophie tout se joue (p. 50) dans le croisement d'un axe vertical de la *transcendance* et des *plans d'immanence* horizontaux (I, 2) qui doivent d'abord être *construits* à partir de cet axe qu'ils recoupent, et donc d'abord *conquis* sur lui (le plus souvent de haute lutte).

2^e section : QU'EST-CE QUE PHILOSOPHER ?

Remarquons que, quand Platon a énuméré les transcendants, c'était comme « les représentations que l'âme aspire par elle-même à obtenir ». Or, avec *l'âme qui aspire par elle-même à certaines représentations*, Platon a probablement décrit à sa façon *l'ami de la sagesse*. Par conséquent Platon ne nous a pas donné seulement l'inventaire le plus complet, le plus riche, de la sagesse ; par surcroît, il a aussi esquissé la définition de ce qu'est l'amitié qui la prend pour objet. De sorte qu'il nous a ainsi donné la première définition exacte de la philosophie, qu'il nous reste seulement à développer.

Le Penseur de Rodin s'est placé dans une certaine *posture*, adoptant une certaine *attitude*. Ainsi la question *Qu'est-ce que philosopher ?* se trouve souvent posée comme demandant de définir 'l'attitude philosophique'. Mais il y a probablement quelque chose de trop passif et figé dans une attitude. Aussi, dès le *Tractatus* (4.112.2), Wittgenstein décrit le philosophe comme une *activité*.

I. LE PHILOSOPHER COMME REFLEXION □ (HEGEL)

Le 25 juin 1820, à Berlin, Hegel écrit :

La philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation. Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre avec la même nécessité : c'est dans la maturité des êtres que l'idéal apparaît en face du réel et après avoir saisi le même monde dans sa substance, le reconstruit dans la forme d'un empire d'idées. Lorsque la philosophie peint sa grisaille dans la grisaille, une manifestation de la vie achève de vieillir. On ne peut pas la rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement la connaître. Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol⁴².

Dire que *l'oiseau de Minerve ne s'envole qu'au crépuscule*, c'est dire que la philosophie est à comprendre comme réflexion. Il y a d'abord l'histoire du monde, et c'est seulement cette

41 Cf. Hans Urs von Balthasar, *La Gloire de la Croix*, tome 1, p. 11 sur le transcendantal *pulchrum*.

42 *Principes de Philosophie du Droit*, Préface.

histoire accomplie que la philosophie peut la réfléchir⁴³. Si elle refait le monde, c'est seulement « dans la forme d'un empire d'idées ».

Cette conception du philosophe contient entre autres une solution au problème de la démarcation entre la religion et la philosophie.

Selon Hegel, « philosophie et religion ont même contenu⁴⁴ » : « la religion se confond avec la philosophie en un même objet » (p. 32) et « cet objet est celui de la philosophie et de la religion » (p. 126) ; « la philosophie n'a elle non plus pas d'autre objet que Dieu et est ainsi essentiellement théologie rationnelle et, en ce qu'elle est au service de la vérité, service divin permanent⁴⁵ ». La philosophie, pour Hegel, n'est pas autre chose que la religion prenant conscience d'elle-même. Cette élévation à la conscience de soi est effectuée par la réflexion (*Notion*, pp. 19, 21). La philosophie, selon Hegel, est donc identique à la *réflexion de la Religion dans la Raison* (même si, par ailleurs, « la religion se défie de la réflexion », p. 29). D'ailleurs Hegel identifie 'la raison' et 'la réflexion' (p. 29), l'organe et son activité.

Cependant cette réflexion philosophique ne fait qu'accomplir ce qui était dès l'origine dans la religion. Car « il y a un rapport essentiel entre la connaissance rationnelle et la religion » (p. 53). De sorte que « la philosophie est elle-même en fait le service divin » (p. 32). « La philosophie est donc la théologie et s'occuper d'elle ou plutôt en elle, est pour soi service de Dieu » (p. 33).

La thèse de Hegel se heurte à deux objections principales, portant respectivement sur la *partenaire* de la philosophie dans le problème, la religion, et sur la *relation* différenciatrice que Hegel pose entre les deux, la réflexion de la plus ancienne dans la plus tardive. Ce sont des objections par anticipation, à savoir l'objection *scolastique* et l'objection *socratique*.

1° L'objection scolastique

On appelle scolastique le mouvement de la foi en quête de l'intelligence (*fides quaerens intellectum*), suivant la formule classique de St Anselme⁴⁶. Ici c'est la foi qui cherche elle-même sa raison. C'est-à-dire qu'il existe une réflexion sur la religion interne à la religion elle-même, où la religion cherche elle-même et d'elle-même à se comprendre⁴⁷. Hegel lui-même distingue « *réflexion de la foi et réflexion profane* » (Ph de la R, Intro, 2^e section, I, pp. 19 sq.). Donc l'attitude réflexive ne peut distinguer la philosophie de la religion puisqu'elle est déjà dans la religion.

2° L'objection socratique

En 399 avant JC, Méléto, Anytos et Lycon lancent contre Socrate l'ordre d'accusation ainsi rédigé : « Moi, Méléto fils de Méléto, du dème de Pithée, j'accuse sous serment Socrate, fils de Sophronisque du dème d'Alopèce. Socrate est coupable du crime de ne pas reconnaître les dieux reconnus par l'Etat et d'introduire des divinités nouvelles ; il est de plus coupable de corrompre la jeunesse. Châtiment demandé : la mort⁴⁸ ».

Le texte d'une telle accusation montre, en premier lieu, que nous sommes là parmi les démêlés de la philosophie avec la religion. Or, quelle est la réponse de Socrate dans son

43 Cf. *La Réflexion* par Philippe d'Arcy, PUF, 1972.

44 *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, tome 1, avant *Notions de la Religion* (Vrin), p. 33.

45 *Cours d'Esthétique*, I, pp. 139-140.

46 *Proslogion*. Koyré traduit « La foi cherchant la raison ». Sur le rapport à St Augustin, cf. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, 1928, p. 39, n. 4.

47 Cf. Kierkegaard, *Post scriptum*, p. 8 sur l'offense faite à la foi en présupposant qu'elle a besoin de se comprendre.

48 Ap. Xénophon et Favorinos. Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 24bc et la n. 6 de Léon Robin dans sa traduction de Platon (Pléiade, tome 1, pp. 157 et 1267).

Apologie où Platon lui donne la parole ? Il se réclame d'abord de sa soumission « au service du Dieu » (30a)⁴⁹. Toutefois il ajoute qu'il a été « attaché par le Dieu au flanc de la Cité, comme au flanc d'un cheval puissant et de bonne race, mais auquel sa puissance même donne trop de lourdeur⁵⁰ et qui a besoin d'être réveillé par une manière de taon » (30 e). Or les piqûres que ce taon fait « partout et le jour entier » (31a), ce sont « les questions » (29 e) dont Socrate importune ses concitoyens sans relâche, c'est-à-dire les *actions caractéristiques de son activité philosophique*.

L'activité de Socrate n'est donc en rien une réflexion de la religion établie. Là où Méléto écrit « les dieux » Platon fait dire à Socrate « le Dieu » (*Apologie*, 30d). Et à la place d'une réflexion, relation réflexive de la forme □, Socrate multiplie les interrogations comme autant de flèches □□□. Socrate est à la SFIO. – Ménon, de son côté⁵¹, compare Socrate au poisson-torpille qui « plonge dans la torpeur aussitôt qu'on s'en approche et qu'on y touche ». Les questions de Socrate sont donc des questions gênantes.

II. LE PHILOSOPHE COMME QUESTIONNEMENT (SOCRATE)

La religion et la philosophie ont effectivement un même objet, la Sagesse, en tant que territoire des transcendants. Mais sur cet objet, la religion donne des réponses, et même, plus précisément *des réponses avant les questions*. Comme le dit Hegel, la religion est « la région où se trouvent résolues toutes les énigmes du monde » (Ph de la R, I, p. 9). La philosophie, elle, n'apporte que de nouvelles questions, à convertir en problèmes. Les questions de Socrate

L'exemple de Socrate contient ainsi une définition du philosophe : l'activité propre au philosophe est l'*interrogation* ; et les questions de Socrate sont gênantes parce qu'elles portent sur les transcendants.

C'est la conception *erotétique* du philosophe. Mais elle rencontre une difficulté décelée par Aristote.

La différence entre le problème et la proposition tient surtout à la tournure de la phrase. Si on dit par exemple : *Animal-pédestre-bipède est la définition de l'homme, n'est-ce pas ?* ou : *Animal est le genre de l'homme, n'est-ce pas ?* on obtient une proposition (αφα γε) ; si, par contre, on dit *Est-ce que animal-pédestre-bipède est, ou non, la définition de l'homme ?* c'est là un problème (ποτερον, interrogation double, *utrum* ; ερωτησις αντιφασεως). Et de même pour toutes les autres notions. Il en résulte tout naturellement que les problèmes et les propositions sont en nombre égal, puisque de toute proposition, on peut faire un problème, en changeant simplement la tournure de la phrase.

Les questions risquent donc d'être calquées sur des réponses toutes faites. Et plus profondément, ce que montre l'exemple donné par Aristote, c'est que nos questions sont limitées aux notions dont nous disposons. Est-ce que, par exemple, *Animal-pédestre-bipède*, comme définition de l'homme, répond à la question « Qu'est-ce que l'Homme ? » de Kant. *Les questions que nous pouvons poser dépendent des concepts dont nous disposons*. Donc l'interrogation, pour être philosophique, suppose une autre activité philosophique, portant directement sur les concepts à notre disposition/

49 Cf. *Phédon* 85b.

50 Socrate, comme Sartre plus tard, combat donc l'esprit de lourdeur.

51 *Ménon*, 80a.

III. LE PHILOSOPHER COMME CREATION DE CONCEPTS (BERGSON, WITTGENSTEIN, DELEUZE)

La douleur dans l'enfantement de nouveaux concepts.
(*Die Wehen bei der Geburt neuer Begriffe*)
Wittgenstein
(*Remarques mêlées*, 1946, p. 76)

Bergson explique pourquoi le travail d'accouchement des concepts se fait dans la douleur.
Sur l'exemple du moi (*ego*)

PM 196-197 Le travail est d'une difficulté extrême, parce qu'aucune des conceptions toutes faites dont la pensée se sert pour ses opérations journalières ne peut plus servir. Rien de plus facile que de dire que le moi est multiplicité, ou qu'il est unité, ou qu'il est synthèse de l'une et de l'autre. Unité et multiplicité sont ici des représentations qu'on n'a pas besoin de tailler sur l'objet, qu'on trouve déjà fabriquées et qu'on n'a qu'à choisir dans un tas, vêtement de confection qui iront aussi bien à Pierre qu'à Paul parce qu'ils ne dessinent la forme d'aucun des deux. Mais un empirisme digne de ce nom, un empirisme qui ne travaille que sur mesure, se voit obligé pour chaque nouvel objet qu'il étudie, de fournir un effort absolument nouveau. Il taille pour l'objet un concept approprié à l'objet seul, concept dont on peut à peine dire que ce soit un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose⁵².

Selon Deleuze : « la philosophie est une discipline aussi créatrice, aussi inventive que toute autre discipline, et elle consiste à créer ou bien inventer des concepts ». « Je dis que je fais de la philosophie, c'est-à-dire que j'essaie d'inventer des concepts⁵³ »

Le philosophe est l'ami du concept, il est en puissance de concept. C'est dire que la philosophie n'est pas un simple art de former, d'inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou de produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à *créer* des concepts⁵⁴.

Celui qui est « en puissance de concept » selon Deleuze devra connaître au cours du travail de parturition selon Bergson « la douleur dans l'enfantement de nouveaux concepts » selon Wittgenstein.

Une fois qu'on a défini le philosophe comme création de concepts, on se trouve devant une tâche nouvelle. Deleuze précise en effet qu'il parle ici du « concept comme Idée philosophique ». Et tant que cette notion elle-même n'est pas précisée, on ne sait pas ce qu'est une création de concepts. C'est pourquoi dans *Qu'est-ce que la Philosophie ?* le chapitre 1 s'intitule « Qu'est-ce qu'un concept ? ». Ce n'est pas le lieu ici de traiter cette question. Il suffira d'en donner l'exemple sur lequel Deleuze a inventé sa conception du philosophe⁵⁵ :

52 *La Pensée et le Mouvant*, pp. 196-197.

53 « Qu'est-ce qu'un acte de création ? » (1987), *Deux régimes de fous*, p. 292.

54 *Qu'est-ce que la Philosophie ?* par Gilles Deleuze et Félix Guattari, 1991, Introduction.

55 « Bergson, 1859-1941 »

Un grand philosophe est celui qui crée de nouveaux concepts : ces concepts à la fois dépassent les dualités de la pensée ordinaire et donnent aux choses une vérité nouvelle, une distribution nouvelle, un découpage extraordinaire. Le nom de Bergson reste attaché aux notions de *durée*, de *mémoire*, d'*élan vital*, d'*intuition*.

Cet exemple nous apprend cependant que Deleuze, ici, a expressément défini, plus précisément, le *grand* philosophe. La création de concepts n'implique pas nécessairement que la philosophie soit systématique⁵⁶, mais elle est solidaire du concept de *système* et se vérifie à la mesure de l'envergure déployée par la création conceptuelle.

Or, entre l'amour de la sagesse et l'esprit de système, Russell a décelé une forme d'antagonisme : « le désir de vérité s'obscurcit, chez les philosophes professionnels, par amour du système. Le petit fait qui n'entre pas dans l'édifice du philosophe, on le poussera, on le torturera jusqu'à ce qu'il paraisse y consentir. Cependant le petit fait est probablement plus important pour l'avenir que le système avec lequel il est incompatible. » Et Russell va illustrer ce point sur l'école qui a inventé le rôle d'ami de la sagesse : « Pythagore inventa un système qui convenait admirablement à tous les faits qu'il connaissait, sauf à l'incommensurabilité de la diagonale d'un carré par rapport au côté. Ce petit fait tint bon et demeura un fait après qu'Hippasos de Métaponte eut été noyé pour l'avoir révélé. Pour nous, la découverte de ce fait vaut à Pythagore son titre principal de gloire⁵⁷, tandis que son système n'est plus que matière à curiosité historique⁵⁸ ». Le « faiseur de systèmes » risque donc d'étouffer l'ami de la sagesse. Inversement, selon Russell, on peut obtenir « le même progrès en philosophie que celui introduit par Galilée en physique » par « substitution de résultats partiels et de détail, mais vérifiables, à de vastes généralités sans fondement, se recommandant uniquement de certain appel à l'imagination⁵⁹ ». *The devil is in the detail*. C'est l'idée directrice⁶⁰ de la *philosophie analytique*.

Le 23 mars 1911, Russell parle devant la Société Française de Philosophie⁶¹. « La philosophie dont je suis partisan est », y déclare-t-il, « *analytique* », cela « parce qu'elle soutient qu'il faut chercher les éléments simples dont se composent les complexes, et que les choses complexes présupposent les choses simples, tandis que les choses simples ne présupposent pas les choses complexes ». Ce disant, pour parler devant un aréopage parisien, il ne fait à sa manière qu'adopter diplomatiquement, dans la *Discours de la Méthode*, les deux règles robustes de la méthode cartésienne, celles qui sont calquées sur l'analyse et la synthèse en mathématiques⁶² : « diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait » puis « conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objet les plus simples », « pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composées ». Mais ce faisant, dans le *distinguo* entre l'*activité* philosophique et la *méthode* en philosophie, Russell s'éloigne ici de notre sujet pour passer à un autre.

56 La thèse deleuzienne comporte que les concepts « en philosophie » peuvent « résoudre une situation locale » (« La méthode de dramatisation », *Île*, p. 196).

57 Sa démonstration est en tout cas plus savante que celle du théorème de Pythagore et ouvre une nouvelle voie aux mathématiques.

58 *La méthode scientifique en philosophie*, 1914 ; Payot, PBP, p. 241.

59 *La méthode scientifique en philosophie*, p. 28.

60 Le 22 mars 1911, à la Sorbonne, Russell « L'importance philosophique de la logique mathématique ».

61 Prononçant une conférence intitulée « Le réalisme analytique ».

62 Celles qui, dans l'algèbre que Descartes a introduite en géométrie, pourraient se condenser en disant : « Commencez par les équations du premier degré, puis passez au second, etc. ».

Si l'on revient à l'idée que le démon est dans le détail, reste à se demander pour quoi faire. Ainsi Vailati supposait « que la philosophie consiste modestement à reconnaître, puis à préciser et affûter les instruments, à vérifier les poids et mesures » de la pensée. Il comparait « le philosophe à un rémouleur⁶³ ». Plus généralement nos concepts demandent certainement à être *travaillés*. D'où, indépendamment de l'école analytique, une pratique de l'analyse philosophique où le rémouleur est seulement un cas particulier du *travailleur*, dans une activité décrite par Georges Canguilhem :

Travailler un concept, c'est en faire varier l'extension et la compréhension, le généraliser par l'incorporation des traits d'exception, l'exporter hors de sa région d'origine, le prendre comme modèle ou inversement lui chercher un modèle, bref lui conférer progressivement, par des transformations réglées, la fonction d'une forme⁶⁴.

Russell, cependant, ne se contente pas de prôner une pratique du philosophe au cas par cas. Il donne finalement à son tour sa propre description de la création conceptuelle dans l'exercice de sa fonction :

Ce qui est requis, en principe, c'est un nouvel effort d'imagination logique pour découvrir une possibilité jamais conçue auparavant, et aperçue dans un éclair, et enfin la perception directe que cette possibilité se réalise dans le cas envisagé⁶⁵.

Russell rejetait les généralités comme « se recommandant uniquement de certain appel à l'imagination ». Maintenant il demande *un nouvel effort d'imagination logique*. Nous débouchons donc sur un *consensus caché* entre Bergson et Russell quant à la création conceptuelle. Dans ce consensus, de surcroît, Russell ajoute *la place du possible* : la création d'un concept nouveau comporte une *nouvelle possibilité pour la pensée*.

Il nous faut donc maintenant dégager les implications du consensus.

Le point capital en est donné par Deleuze. Il est double. D'abord

Tout concept renvoie à un problème, à des problèmes⁶⁶

Ensuite il le concept est ainsi relatif « aux problèmes qu'il est censé résoudre⁶⁷ »

Russell, alors, explique Deleuze :

243 la possibilité correcte, en principe, dès qu'elle est conçue, se justifie rapidement par son pouvoir étonnant d'absorber des faits en conflit.

Russell nous dit comment le nouveau concept, en créant une nouvelle possibilité, *résout* les problèmes auxquels il « renvoie » : c'est en *expliquant* les faits dont le conflit faisait problème.

III. LE PHILOSOPHE COMME PROBLEMATISATION (BERGSON, WITTGENSTEIN, DELEUZE)

63 Jean Paulhan, « Vailati », *Œuvres*, IV, pp. 249-250.

64 Ce programme était inscrit en exergue des *Cahiers pour l'Analyse*, publiés dans les sixties par un Cercle d'Épistémologie où cohabitaient entre autres Alain Badiou et Jacques Bouveresse.

65 *La méthode scientifique en philosophie*, p. 243.

66 *Qu'est-ce que la Philosophie ?* 2005, p. 24.

67 *Qu'est-ce que la Philosophie ?* 2005, p. 30.

Un problème philosophique est un des *problèmes portant sur les transcendants*. Le premier des transcendants est l'Être. Aussi, selon Leibniz, « la première question qu'on a droit de faire sera : *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?* Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose ». Et déjà, donc, nous voyons comment, selon Deleuze, « les deux instances du problème et de la question » se rejoignent dans « leur complexe⁶⁸ ». C'est le *complexe question-problème* décelé par Deleuze.

La question pourquoi de Leibniz est la question enfantine adoptée par la philosophie et se signale par la possibilité de la répéter pour sa réponse. Cependant elle prend place dans une panoplie de problématiques dont Deleuze a donné un premier inventaire :

Il n'est pas sûr que la question *qu'est-ce que ?* soit une bonne question pour découvrir l'essence ou l'Idée. Il se peut que des questions du type : *qui ?*, *combien ?*, *comment ?*, *où ?*, *quand ?*, soient meilleures – tant pour découvrir l'essence que pour déterminer quelque chose de plus important concernant l'Idée⁶⁹.

Deleuze dévoile en particulier comment Platon a parcouru toute cette panoplie : posant la question 'Qu'est-ce que ?' sur le Beau dans l'*Hippias majeur*, mais aussi les questions « qui ? dans le *Politique*, combien ? dans le *Philèbe*, où et quand ? dans le *Sophiste*, en quel cas ? dans le *Parménide*. Comme si l'idée n'était positivement déterminable qu'en fonction d'une typologie, d'une topologie, d'une posologie, d'une casuistique transcendantales ».

Cependant la variété des questions est à côté de leur caractère philosophique. Un catéchisme peut demander qui est le messie, combien il y a de dieux sur l'Olympe ou de personnes dans la Trinité, comment le monde a été fait, où est Dieu et quand le messie arrivera.

C'est Aristote qui transforme officiellement la panoplie grammaticale des questions en programme philosophique, puisque '*combien ?*', '*où ?*' et '*quand ?*' nous envoient dans ses Catégories de la Quantité, du Lieu et du Temps et puisque le *pourquoi ?* se diffracte dans les quatre causes de son étologie. Quant à la question *qu'est-ce que ?* les *Topiques* établiront qu'elle se diffracte quant à elle entre l'Essence, l'Accident, le Propre et la Définition (par le Genre et la Différence spécifique), tels que codifiés dans l'*Isagoge* de Porphyre.

Deleuze déclare : « La dialectique est l'art des problèmes et des questions⁷⁰... ». Il adopte ainsi une définition qui est selon lui celle d'Aristote⁷¹.

Dans le complexe question-problème qu'il a décelée, Deleuze distingue entre ses deux composantes⁷² sur le paradigme du « héros de Proust demandant 'vais-je épouser Albertine ?' mais développant la question dans le *problème de l'œuvre d'art à faire* ».

Les *questions* se caractérisent par le patronage de personnages mythiques ou légendaires, « tel Job, dans son entêtement d'une réponse de première main qui se confond avec la question même (première puissance de l'absurde) », « tel Œdipe, et sa manière de ne pas en finir avec le Sphinx (seconde puissance de l'énigme) », « tel Ulysse et la réponse 'Personne', troisième puissance qui est celle de l'Odyssée philosophique⁷³ »

Nous devons chercher comment les questions se développent en problèmes dans une Idée, comment les problèmes s'enveloppent en questions dans la pensée⁷⁴.

68 *Différence et Répétition*, p. 88.

69 « La méthode de dramatisation », *Île*, p. 131.

70 *Différence et Répétition*, p. 204.

71 « Aristote assignait à la dialectique sa tâche réelle, sa seule tâche effective : l'art des problèmes et des questions » (*Différence et Répétition*, p. 207).

72 Dans *Différence et Répétition*, p. 253.

73 *Différence et Répétition*, pp. 252-253.

74 *Différence et Répétition*, p. 253.

Si Ulysse, personnage épique, nous conduit à une Odyssée *philosophique*, c'est parce que l'*Odyssée* se conclut sur le conflit entre les *prétendants* à Pénélope. Or, nous l'avons vu, la religion et la philosophie sont les *prétendants aux Transcendants*.

Pour cette raison, dans la doctrine deleuzienne des problèmes, la proposition cruciale est celle qui nous dit que

Les problèmes sont des épreuves et des sélections⁷⁵.

C'est ici que Kant va involontairement contribuer à la définition de la philosophie d'après les transcendants. Kant fait en effet la différence grammatologique entre un « quelque chose = x » qui peut être n'importe quoi⁷⁶, et⁷⁷ l'objet « transcendantal = X ». Un quelque chose = x peut être un triangle, un homme, un raton-laveur ou une souche, Dion ou Landerneau. Mais un objet transcendantal = X est par exemple l'Être, le Vrai ou le Beau. Il y a objet transcendantal = X quand, dans le schème des n prétendants à la place d'un objet quelconque x , la variable x prend comme valeur un terme transcendantal X . L'objet transcendantal marque, dans le schème des prétendants, la place privilégiée des termes transcendants.

Un transcendantal étant donné, la fonction d'un problème philosophique est de mettre à l'épreuve ses prétendants afin de sélectionner le meilleur.

Dans le schéma général des n prétendants à un objet X quelconque, pour la place occupée originairement par Pénélope, les transcendants sont d'abord, pour la variable X , les premières constantes placées sur les rangs. C'est à partir de là que se définit d'abord la concurrence entre la religion et la philosophie. Et une fois que, dans cette concurrence, la philosophie est choisie, les problèmes se multiplient d'abord par le nombre des transcendants.

Pour leur traitement, puisque, dans le complexe question-problème tel que Deleuze le décrit, la question caractéristique est « vais-je épouser Albertine ? », nous sommes envoyés chez Diogène Laërce, sur le registre où, dans le chapitre consacré à Socrate, nous lisons :

Comme on lui demandait que choisir, se marier ou non, il répondit :

Que tu aies fait l'un ou l'autre, tu t'en repentiras.

Mais cela entraîne que, dans l'art des questions, nous sommes conduits à une discipline dont Descombes⁷⁸ a mis en évidence la pertinence. De même que, selon Deleuze, les problèmes sont le développement de questions, dans un préalable, d'après Descombes, il faut, dans le *distinguo* du *De oratore* de Cicéron (3.109), « passer de la *quaestio finita* à la *quaestio infinita* ». Une question finie est par exemple *Devons-nous procéder maintenant à un échange de prisonniers de guerre avec nos ennemis les Carthaginois ?* Une question infinie est *Que faut-il décider au sujet des prisonniers de guerre ?* Chez Melanchthon, « l'exemple habituel d'une question particulière est 'Faut-il faire la guerre aux Turcs ?' ; celui d'une

75 *Différence et Répétition*, p. 210.

76 « Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumène »

77 « De la synthèse de la reconnaissance dans le concept ». Chez Kant, l'objet transcendantal se définit là comme « l'objet non empirique ». Mais nous donnons à cette locution le nouveau sens qui suit, rapatriant le mot 'transcendantal' dans l'héritage scolastique de Platon.

78 *Les Embarras de l'Identité*, 2013, pp. 125-128. Descombes s'inspire sur ce sujet de Francis Goyet dans *Le sublime du lieu commun* (Champion, 1993) et « Hamlet, étudiant du XVIe siècle » (*Poétique*, n° 113, 1998).

question universelle est ‘Un chrétien doit-il faire la guerre ?’ ». Enfin Descombes rejoint le registre de Socrate chez Quintilien où la question du cas est *Caton doit-il se marier ?* puis la question illimitée *L’homme doit-il se marier ?* pour parvenir à l’alternative de thèses *Vaut-il mieux vivre marié ou non marié ?*

Toutefois ce retour au registre domestique de Socrate semble être là seulement pour y prendre son élan vers les hauteurs éthérées de l’ontologie où est posée *the question* de Hamlet, *To be, or not to be* : « tout se passe », dit Descombes, « comme si la question était doublement infinie ».

Elle est « infinie » une première fois dans le sens de Cicéron et de Quintilien, c’est-à-dire qu’elle a un caractère général. Mais elle est de nouveau infinie au sens d’inachevée, car il y a maintenant un blanc dans la phrase interrogative.

En voyant un blanc dans la question de Hamlet, Descombes l’extrait de son statut shakespearien pour la transformer en philosophème structural, qualifié pour le titre de problème que Leibniz avait laissé à l’état de question.

Dans *La Pensée et le Mouvant*, son dernier livre, Bergson a rassemblé ses principaux textes métaphilosophiques. L’un est intitulé *De la position des problèmes*. Et ce titre indique déjà que nous sommes sur la *méthode* en philosophie. Nous avons ainsi quitté l’interrogation sur la nature de la philosophie.

Le rôle des problèmes dans la définition de la philosophie est dit par Wittgenstein⁷⁹ :

La philosophie, ce sont les problèmes philosophiques, c’est-à-dire les inquiétudes individuelles déterminées que nous appelons “problèmes philosophiques”. L’élément commun qu’il y a entre eux s’étend aussi loin que *l’élément commun* qu’il y a entre différents secteurs de notre langage. (*Grammaire Philosophique*, I, x, § 141)

La philosophie est donc finalement définie comme la *problématisation* des transcendants. Si, pour distinguer la philosophie de la religion, nous appelons aussi cette problématisation l’approche *théorique* des transcendants, nous obtenons finalement la définition que nous cherchions :

La philosophie est la théorie des transcendants.

79 « La philosophie a-t-elle oublié ses problèmes ? », cap. V dans *Le Philosophe chez les autophages* par J. Bouveresse, Minuit, 1984.