

# Autour de Jocelyn Benoist



Actes de la journée organisée par Raphaël Ehrsam le 4 juillet 2013.

Textes rassemblés et présentés par Florian Forestier

Publication en mars 2014



**ISSN 2105-0864**

## SOMMAIRE

Avertissement	5
Introduction – Florian Forestier	6
En avoir ou pas : la mise en suspens de la phénoménologie chez Jocelyn Benoist – Pierre-Jean Renaudie	12
Introduction	12
Des Concepts, toujours des concepts, et rien que des concepts	13
Du bon usage des limites	14
Accède-t-on jamais au réel ?	16
La phénoménologie, le réel et son concept	17
Réponse de Jocelyn Benoist	20
Que signifie « intentionnalité » ? – Raoul Moati	22
Réponse de Jocelyn Benoist	33
Conceptualité et sensibilité dans la carte sensible, <i>Concepts</i> au prisme de l'épistémologie de la géographie – Élise Olmedo – Jeanne-Marie Roux	36
Introduction	36
Le statut épistémologique de la carte sensible	37
La carte sensible, « agent provocateur » de la dualité du sensible et du conceptuel	48
Réponse de Jocelyn Benoist	58
Le champ du conceptuel – Florian Forestier	63
Introduction	63
Réalisme et concepts	63
Le concept comme <i>faire</i>	65

Le concept comme corporéité des formes de vie _____	67
Le concept, sa sensibilité et la question de la <i>force</i> _____	69
Conclusion : Le dilemme de la genèse _____	70
Réponse de Jocelyn Benoist _____	72
Réalisme et réalité des théories. La quête d'un nouveau sens du mot <i>encyclopédie</i> – Fausto Fraisopi _____	76
Réponse de Jocelyn Benoist _____	87
On the North Sea Shore – Charles Travis _____	89
Thinking Things _____	89
Whole Thoughts First _____	91
Publicity _____	95
Counting Thoughts _____	99
Epilogue _____	105
Réponse de Jocelyn Benoist _____	110
Le contextualisme, entre philosophie du langage et philosophie de l'esprit – Raphaël Ehram _____	120
Introduction _____	120
La distinction entre mots et concepts n'est pas une distinction entre des types d'entités, mais une distinction <i>grammaticale</i> . _____	121
Le contexte comme déterminant commun des mots et des pensées ? _____	123
Quelques difficultés _____	126
Ouverture _____	129
Réponse de Jocelyn Benoist _____	130
A contextualist conception of philosophy of mind – Sophia Miguens _____	135
Concepts and minds _____	135
Lists of necessary and sufficient conditions versus occurrences _____	136

<b>Flexibility and the given</b>	<b>138</b>
<b>The logic of exemplification</b>	<b>140</b>
<b>John McDowell on the given: openness and unboundedness in <i>Mind and World</i></b>	<b>143</b>
<b>A conclusion – from the flexibility of concepts to the outline of the principles for a contextualist philosophy of mind</b>	<b>146</b>
<b>Réponse de Jocelyn Benoist</b>	<b>150</b>
<b>Crédits</b>	<b>158</b>

## **Avertissement**

Actes de la journée autour des travaux de Jocelyn Benoist, organisée par Raphaël Ehram le 4 juillet 2013 à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Centre de Philosophie Contemporaine de la Sorbonne.

L'ensemble des textes ont été rassemblés et introduits par Florian Forestier (docteur en philosophie de l'université Paris IV-Sorbonne)

Jocelyn Benoist a souhaité répondre à chacun de ces textes. Vous retrouverez ses réponses à la fin de chaque article.

## Introduction

Jocelyn Benoist s'est d'abord imposé comme l'un des principaux spécialistes de Husserl, dont il a analysé dans plusieurs ouvrages<sup>1</sup> les décisions inaugurales dans le contexte de la philosophie autrichienne de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, à la racine du divorce de ce qu'on appela plus tard philosophie analytique et philosophie continentale.

Insistant alors sur la spécificité de ce que Husserl désigne comme la visée *signitive*, dans son hétérogénéité radicale à la perception et à l'imagination, Jocelyn Benoist s'intéresse dès cette époque à la *distinction catégorielle et logique majeure* du sensible et du *signitif*, de l'expérience sensible et du langage qui est, pour lui, le *point noir* de toute perspective phénoménologique.

C'est cependant à travers une perspective *réaliste*, s'intéressant en particulier à la spécificité des actes *indexicaux*, qu'il affronte la difficulté. Certes, le « carré rond » est d'une certaine façon pensable, certes, la phrase « l'actuel roi de France est chauve » est grammaticalement irréprochable, mais ce sont dès lors les *contextes de prononciation effective* de ces phrases qu'il faut interroger. Quand et comment prononce-t-on précisément une phrase de ce type ? Quand est-il concevable de la dire, de l'entendre, d'en subir l'efficace ?

Dans *Les limites de l'intentionnalité*<sup>2</sup>, Benoist exhibe ainsi la nécessité de penser une *intentionnalité* (et non plus intentionnalité) contextualisée, et ne pouvant jouer qu'au sein d'une telle contextualisation. Dans *Sens et sensibilité*<sup>3</sup>, il réexamine la conception que la phénoménologie se fait du réel, en mettant d'une part en exergue son *silence constitutif*, et d'autre part en insistant sur le caractère dynamique de notre relation à lui (en lui) qui est toujours aussi un *faire*. Ainsi, l'intention, qui n'est plus du même ordre que l'intentionnalité (ni même que l'intentionnalité) *joue* avec le réel pour se réaliser. Elle n'est pas en deçà ou en amont de lui, mais à même l'étreinte de mon inscription en lui. Elle est intrinsèquement ouverte à une *accidentalité* sur laquelle elle fait fond pour se déployer.

---

<sup>1</sup> Jocelyn Benoist, *Représentations sans objet : aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, Puf, 2001, *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, Puf, 2001.

<sup>2</sup> Jocelyn Benoist, Paris, Vrin, 2005.

<sup>3</sup> Jocelyn Benoist, Paris, Cerf, 2009.

Dans *Concepts* et dans les *Éléments de philosophie réaliste*<sup>4</sup>, ce réalisme, dont le langage et le terrain semblent conquis, est développé sur ses deux versants : celui de l'appartenance des concepts au réel, de leur poids de réalité constitutive, d'une part, de la façon dont cette appartenance peut être déclinée à partir des thématiques de l'intentionnalité, du contexte, de la perception, etc., d'autre part, chacune caractérisant à sa manière des modalités de la façon dont, étant au réel, nous avons les choses et *faisons avec* les choses.

La complémentarité des deux ouvrages est forte, car une philosophie du réel est tout autant une philosophie de l'esprit, et réciproquement, une philosophie de l'esprit ne peut être qu'une philosophie réaliste, le réel étant conceptuellement ce par rapport à quoi notre esprit « dans ses attitudes et ses contenus, a seulement un sens<sup>5</sup>. »

Cette approche, cependant, ne portera plus le nom de phénoménologie, mais bien celui d'*analyse*, qui s'en distinguera moins sans doute par l'affirmation positive de différences méthodologiques irréductibles que par l'estompement et l'abandon d'un certain nombre de questions (ou de forme de questionnement) implicitement logée dans la perspective phénoménologique, et dont toute réforme interne ne fait que refermer la béance. Tant la question de l'accès que celle du fondement seront ainsi récusées, et, non tant niées qu'ignorées, le péché irréductible de la phénoménologie logeant sans doute, pour Benoist, dans son affirmation même comme phénoménologie et dans l'implicite transcendantal projeté par cette affirmation, dont aucune déconstruction et aucun dépassement ne pourra fuir l'ombre jetée avec laquelle elles seront au contraire indéfiniment condamnées à *ruser*.

Si, dans *Concepts*, et encore d'une certaine façon dans les *Éléments de philosophie réaliste*, la façon dont quelque chose pourra être dit de ce que la phénoménologie abandonne – c'est-à-dire, précisément, le concret dans sa concrétude – reste indéterminée, ce sera au plus proche de celle-ci et de la pensée merleau-pontyenne, en rupture avec ce que cette dernière comporte encore de phénoménologie que, dans *Le bruit du sensible*, sera ouvert le lieu de sa reprise.

Toute discursivité du sensible récusée, il redeviendra ainsi possible d'écouter le bruissement matériel qu'est le sensible, au sein duquel œuvrent les arts, de goûter la texture prégnante fourmillante de ce qui *ne parle pas*.

Un mot enfin sur l'horizon social et politique ouvert au sein de *Concepts*, peu abordé dans le cœur des exposés, mais omniprésent dans les discussions.

---

<sup>4</sup> Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011.

<sup>5</sup> *Ibid.*, quatrième de couverture.

L'écriture de *Concepts*, explique Benoist dans une longue introduction indispensable si l'on veut comprendre le sens de son propos, a été motivée par la demande de Salim Abdelmadjid venu lui proposer d'intervenir dans son séminaire consacré au concept d'*Afrique*.

Et en effet, pourquoi précisément un *concept* d'Afrique ? Et de facto, tout autant, pourquoi la question se posait-elle de savoir s'il peut bien y avoir un concept d'*Afrique* ? Certes, « le simple fait de vouloir penser quelque chose en produit déjà un concept<sup>6</sup> », mais l'Afrique représente bel et bien un « défi conceptuel », et ce défi même pose en retour la question de la nature des concepts et de leur inscription concrète.

Or, si l'Afrique résiste au concept, où présente ce type de résistance qui justifie qu'un séminaire s'attache à en circonscrire un concept, c'est bien à *nos* concepts qu'elle résiste *ici* et *maintenant*.

Dès lors, l'idée même de circonscrire un concept d'Afrique renvoie à la dimension toujours déjà politique qui loge au sein du conceptuel, car « pour pouvoir penser certaines choses, il faut parfois se mettre en position d'être tel ou tel, de passer par certaines expériences, de s'immerger dans certaines formes de vie<sup>7</sup> », et la question du concept posée comme telle ne peut qu'appeler le sujet à la *responsabilité* qu'implique toujours l'usage qu'il peut en faire.

Tout aussi bien, c'est le sens de la démarche philosophique, comme analyse des concepts, de la sphère du conceptuel, de la logique *sous-jacente au conceptuel* qu'il s'agit d'explicitier, de déplier. Trop souvent, écrit Benoist, la philosophie a substitué aux concepts du sens commun des pseudos concepts qui n'avaient pas été pensés jusqu'au bout, « exemptés de leur cohérence ou de leur terrain d'application », quand le seul rôle qu'elle peut revendiquer est celui d'une analyse de ce champ du conceptuel, de son fonctionnement, de ses implicites.

La philosophie travaille à *la frontière indécise du conceptuel et du non conceptuel*, et c'est précisément là que réside encore son efficace, à mille lieux aussi bien de l'absolutisme philosophique des grandes théories que du scepticisme relativiste et déflationniste de la *pensée faible*, dans ce qu'elle implique nécessairement, malgré sa modestie nouvelle, de dureté et de *décisions tranchantes*.

Nous ne sommes donc pas, philosophes, tout à fait condamnés au silence et tenus dans les limites du langage avec lequel aucun espace de jeu ni de négociation serait possible. Notre rôle, cependant, sera le plus souvent d'explicitier, parfois de dévoiler les forces et les violences qui œuvrent sous l'écume des représentations, et certes pas de fonder. Bien plutôt que le retrait et l'abandon de sa tradition, la philosophie est invitée à ressaisir ses concepts, à les

---

<sup>6</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts*, Paris, Flammarion, 2013, p. 16.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 211.

penser jusqu'au bout d'eux-mêmes, à les pousser parfois à leur point de dissolution ou de renversement. Malgré tout, donc

« (...) la pratique de la philosophie ne peut faire l'économie d'un fort coefficient technique, à commencer par celui de l'acquisition de la langue vernaculaire dans laquelle elle se fait. Tout se passe comme si le philosophe avait à réapprendre sa propre langue, à entrer dans la technique implicite de celle-ci, pour faire ressortir ce qui s'y trouve de toute façon mais n'apparaît pas nécessairement comme tel, et qu'il peut devenir important de déceler là où on ne sait plus trop si on s'y trouve ni comment on s'y trouve : ce que nous appellerons "la forme du conceptuel"<sup>8</sup>. »

Organisée par Raphaël Ehram et Raoul Moati à l'initiative de Sandra Laugier, consacrée spécifiquement à *Concepts*, mais n'excluant pas les incursions dans les ouvrages ultérieurs de Jocelyn Benoist parus voire, comme *Le bruit du sensible*<sup>9</sup>, encore à paraître à l'époque, la journée du 4 juillet 2013 réunissait plusieurs générations de philosophes, pairs et collègues pour certains, anciens élèves ou élèves actuels pour d'autres, ou encore chercheurs issus d'autres orientations, interpellés ou inspirés par les travaux de Jocelyn Benoist.

Trois axes semblent s'être spécifiquement dégagés à cette occasion et ont articulé les échanges :

1) La question du rapport de l'*analyse* à la *phénoménologie* et du statut de la sortie de la phénoménologie que revendique Jocelyn Benoist. Qu'est-ce qui, dans l'évolution de cette pensée, congédie *pour de bon* la phénoménologie, et comment se marque spécifiquement cette sortie ? La phénoménologie est-elle rejetée comme *méthode* (assumant, comme déjà Wittgenstein, qu'il y a certes des problèmes phénoménologiques, mais qu'il ne saurait y avoir de phénoménologie), comme *disposition*, fatalement vouée à se perdre dans des apories ouvertes par sa propre posture, ou encore comme *onomastique* introduisant ambiguïté et obscurité dans ce qui, tel le réel dont il n'est pas même sens d'affirmer que j'y suis ou que j'en suis, ne devrait en toute rigueur chercher à se dire ?

Pierre-Jean Renaudie, dans « En avoir ou pas : la mise en suspens de la phénoménologie chez Jocelyn Benoist », entend ainsi cerner en quoi consiste la rupture inaugurée par la publication de *Concepts*, à savoir un rigoureux dépassement du mode de questionnement phénoménologique. Les deux ouvrages engagent selon lui une *mise en suspens* de la phénoménologie, dans la mesure où il y va de la *suspension* de sa dimension thétique et de la charge théorique dont elle prétend être porteuse. Pour Raoul Moati, dans « Que signifie *intentionnalité* ? », la pensée de Jocelyn Benoist décèle une alternative à la déconstruction et ouvre, dans une acception toute autre que les phénoménologues de l'excès que sont Marion ou

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>9</sup> Jocelyn Benoist, *Le bruit du sensible*, Paris, Cerf, 2013.

Henry, la possibilité d'une *philosophie de la présence*, passant en particulier par la symptomatisation de la déconstruction par la philosophie des actes de langage<sup>10</sup>, assumant ainsi une tâche que la phénoménologie, par sa position, est structurellement amenée à biaiser et manquer. Il n'y a pas, contre toute tentative de génétisation phénoménologique, de stratification de l'apparaître, de structures sous les choses, et, comme y insiste Jocelyn Benoist à propos de l'expérience des flèches de Müller-Lyer tant commentée par Merleau-Ponty, de primat ontologique de l'indétermination sur la détermination, mais seulement des prises toujours contextuelles – ni donc détermination absolue ni indétermination absolue du perçu.

2) En lien immédiat, la question réciproque de la dimension praxique et concrète que recèlent les concepts et de la façon de rendre compte de cette concrétude, qui ne signifie en rien une récusation du formalisme et de l'abstraction, mais comme l'illustre l'exemple répété de la pratique mathématique, d'une *autre façon* de concevoir le geste impliqué par cette abstraction ou son application.

Ainsi, Élise Olmedo et Jeanne-Marie Roux, dans « Conceptualité et sensibilité dans la carte sensible », envisagent *Concepts* au prisme de l'épistémologie de la géographie. Elles présentent en particulier le principe de la carte sensible visant ici à représenter l'espace vécu des femmes dans la ville de Marrakech, et constituant un très bel exemple de matérialisation du conceptuel. Florian Forestier, dans « Le champ du conceptuel », s'intéresse à la dimension praxique des concepts. L'analyse tranche avec le transcendantalisme en tenant pour acquis qu'il y a une infinité de façons d'entretenir une pensée, et en considérant le champ du conceptuel comme un champ problématique à analyser, qu'il n'y a pas de sens à fonder dans un autre champ, mais qu'il n'y a pas de sens non plus à autonomiser en refusant de tenir compte de l'épaisseur propre qu'il implique. Enfin, Fausto Fraisopi, dans « Réalisme et réalité des théories. La quête d'un nouveau sens du mot *encyclopédie* », entend quant à lui mettre en relation les issues fondamentales du réalisme et du contextualisme radical de Benoist avec la possibilité, de la part du réalisme, d'ouvrir une nouvelle phase de recherche de la (forme de la) *Mathesis*.

3) Enfin l'idée d'une théorie contextualiste de l'esprit, résume à la fois en une formule le projet de Jocelyn Benoist, en cela inspiré de l'œuvre de Charles Travis dont le texte « *On the North Sea Shore* », expose ici les grands traits de sa pensée réaliste. S'il est courant

---

<sup>10</sup> Raoul Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, Paris, Hermann, 2014. La présence n'est pas nécessairement la présence métaphysique, la compréhension d'un acte de langage n'est pas la pleine possession d'un sens dominé, mais elle n'en est pas moins contextuellement compréhension pleine.

d'insister sur la dimension contextuelle de l'expression langagière, c'est, insiste Benoist avec Travis, au sein de *la pensée elle-même*, de manière distincte, qu'il faut introduire et comprendre cette contextualité. Contrairement à Travis, cependant, Benoist fait le pari d'une *approche positive d'un esprit contextualisé*, précisément à travers la sphère du conceptuel et de sa concrétude spécifique, qu'il ne faut pas traiter comme un langage « sous » le langage, mais comme le *lieu même* de la pensée en contexte.

Ce sont les modalités d'une telle pensée que Raphaël Ehram s'efforce alors de dégager dans « Le contextualisme, entre philosophie du langage et philosophie de l'esprit », spécifiant les modalités de la contextualité du langage et de celle des concepts et les articulant l'une avec l'autre. À son tour, Sofia Miguens, dans « *A contextualist conception of philosophy of mind* », discute les principaux traits de la philosophie contextualiste de l'esprit développée par Jocelyn Benoist. Il faut, insiste-t-elle, considérer sous des angles différents la contextualité du langage et la contextualité des concepts. Comme le souligne fermement Jocelyn Benoist, les concepts n'ont pas de contexte, comme les mots peuvent être dits en avoir ; ils *sont directement pris en contexte*, et la grammaire du conceptuel implique déjà une contextualité dont il n'y a aucun sens de vouloir l'extraire.

Florian Forestier

# En avoir ou pas : la mise en suspens de la phénoménologie chez Jocelyn Benoist

Pierre-Jean Renaudie

## Introduction

*Concepts* a représenté un tournant très manifeste dans l'œuvre de Jocelyn Benoist, lui permettant de prendre de façon beaucoup plus radicale que par le passé ses distances à l'égard de l'inspiration phénoménologique initiale de ses travaux. Il y a de ce point de vue un lien particulièrement fort entre les deux derniers livres publiés par Benoist, que l'on peut me semble-t-il comprendre comme deux étapes d'un plaidoyer discret mais tenace pour une philosophie résolument anti-phénoménologique.

C'est ce que je voudrais essayer de montrer dans les lignes qui suivent, en m'efforçant de cerner précisément en quoi consiste la rupture inaugurée par la publication de *Concepts*. Or, ce tournant ne me semble trouver sa véritable mesure qu'avec la parution des *Éléments de philosophie réaliste*, et ce alors même que le thème de l'intentionnalité y revient en force. L'erreur serait de croire que ce regain d'intérêt pour une question que la phénoménologie a placé

au cœur de ses analyses signifie une forme de retour vers elle, faisant en quelque sorte machine arrière après avoir pour un temps délaissé les questions phénoménologiques. C'est au contraire la thèse symétrique inverse que je voudrais défendre ici, en montrant comment les *Éléments de philosophie réaliste* entérinent précisément ce qui était pris en vue de façon implicite par le précédent ouvrage, à savoir un rigoureux dépassement du mode de



questionnement phénoménologique. *Concepts* me semble en d'autres termes avoir rendu possible une analyse neuve de l'intentionnalité, n'ayant plus à justifier sa distance à l'égard de la phénoménologie, y compris là où est reprise à nouveaux frais l'élucidation de son concept-clé. Le réalisme original que Benoist propose dans *Concepts* est aussi celui qui est à l'œuvre dans les *Éléments*, où se déploie une réflexion sur le réel qui constitue le pendant de l'étude du mode de fonctionnement des concepts développée dans le précédent ouvrage. J'essaierai ici de faire apparaître en quoi ce réalisme est le fruit d'une critique de la phénoménologie qui ne deviendra véritablement intelligible que dans les *Éléments de philosophie réaliste*, mais qui trouve ses racines en amont.

### **Des Concepts, toujours des concepts, et rien que des concepts**

De nombreux lecteurs de Jocelyn Benoist ayant d'abord aussi été, comme moi, ses étudiants ont pu être quelque peu déconcertés, lors de la parution de *Concepts*, par l'absence totale de référence à la tradition phénoménologique, alors que celle-ci était restée plus ou moins à l'arrière-fond des réflexions menées dans les précédents ouvrages. Plutôt qu'une critique explicitement adressée à la phénoménologie, *Concepts* se présente comme une façon de lui tourner ostensiblement le dos. On peut retenir trois signes manifestes de cet effort pour installer la réflexion philosophique sur une nouvelle base :

a/ Tout d'abord, contrairement aux ouvrages précédents, *Concepts* se définit explicitement comme un « traité de la méthode<sup>11</sup> » empruntant un chemin manifestement opposé à la méthode phénoménologique : celui d'une *analyse* ayant vocation à rendre compte de l'ancrage de nos pensées dans le réel ou de la portée réelle de nos concepts. Il s'agissait ici très clairement de venir concurrencer la prétention de la phénoménologie à se définir elle-même par la rigueur de sa méthode philosophique.

b/ Un second aspect tout à fait remarquable de l'ouvrage tient à la mise à l'écart d'un problème qui avait joué un rôle central à la fois pour la phénoménologie et dans les précédents travaux de Jocelyn, à savoir la question de l'intentionnalité. Il serait faux de dire que la question que pose l'intentionnalité est absente de *Concepts* ; mais le problème auquel renvoie l'intentionnalité se voit à la fois redéfini et dépassé, puisqu'il est pris en charge au moyen de la question de la prise des concepts sur le réel, c'est-à-dire de ce que l'auteur appelle leur « portée réelle ». L'intentionnalité est donc en un sens bien présente, mais sur un

---

<sup>11</sup>Jocelyn Benoist, *Concepts* (désormais noté *C*), Paris, Flammarion, 2013, p. 11 ; on trouve la confirmation de l'importance de cet aspect de la réflexion de Benoist dans *Éléments de philosophie réaliste* (désormais noté *EPR*), Paris, Vrin, 2011, p. 8-9.

mode qui permet, de façon assez spectaculaire, de se passer y compris de sa seule mention : l'intentionnalité en tant que telle n'est plus alors qu'une question, en un sens, *locale*, qui se voit absorbée dans un problème plus fondamental, dont la méthode d'analyse doit venir à bout sans mobiliser l'attirail théorique et les difficultés qu'emporte traditionnellement dans son sillage la notion d'intentionnalité.

c/ Dernier point, symptomatique de cette prise de distance très nette : le type d'enquête que Benoist nomme « analyse » et qui constitue l'objet de son ouvrage pose une question que la phénoménologie ne peut par principe jamais se poser, en interrogeant précisément la *nature conceptuelle* des outils dont la pensée dispose et les limitations que celle-ci leur impose. Cette question, en dépit des efforts incessants accomplis par Husserl afin de donner des gages de légitimité inconditionnels à sa méthode, la phénoménologie ne peut pas se la poser, précisément parce que cela supposerait qu'elle puisse tenir un discours non-phénoménologique sur la *nature conceptuelle* de ses concepts (alors qu'elle peut seulement justifier leur pertinence phénoménologique). Or, pas plus qu'elle n'a le monopole du concept, la philosophie ne conceptualise nécessairement en connaissance de cause, contrairement à ce qu'une tradition ayant voulu insister sur la dimension créatrice de la conceptualité philosophique a pu nous faire croire. La philosophie n'est peut-être même en un sens jamais aussi conceptuelle que lorsqu'elle conceptualise comme monsieur Jourdain fait de la prose : sans s'en apercevoir. La phénoménologie n'échappe pas à ce piège, elle qui, ayant passé tant de temps à définir avec la plus grande rigueur méthodique et descriptive chacun de ses concepts, ne peut pourtant pas tirer les conclusions nécessaires du fait que ceux-ci restent des concepts, toujours des concepts, et rien que des concepts.

## Du bon usage des limites

L'une des lignes de force du livre de Benoist tient au contraire dans le refus d'accorder *a priori* aux concepts « un empire sans limites sur le réel<sup>12</sup> », ce qui vient apporter une restriction très forte à la tendance d'une philosophie satisfaite et sûre d'elle-même à conceptualiser sans retenue. Plus qu'une méthode, l'« analyse » au sens défini par Jocelyn Benoist est en quelque sorte une tâche qui enjoint au philosophe de toujours garder à l'esprit les limites des concepts en tant que concepts, le fait qu'ils ne sont, après tout, que des concepts et rien de plus : ce sont des façons de se donner une prise sur le réel qui, comme telle, est nécessairement et irréductiblement située, ce dont la conceptualité philosophique

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 35.

s'accommode bien souvent (et la phénoménologie n'y fait pas exception, comme je vais essayer de le montrer).

Cette dimension critique de l'approche analytique défendue dans *Concepts* est intrinsèquement liée à la détermination négative que Jocelyn Benoist propose de la pensée, en la comprenant toujours à partir des limites qui lui sont propres : « notre incapacité à conceptualiser certaines choses est un aspect intrinsèque de la physionomie de ce que l'on appelle le conceptuel<sup>13</sup>. » Les concepts ne peuvent faire sens que sur fond d'une limite qu'ils présupposent – limite qui « n'a rien de métaphysique » et qui n'est liée qu'aux conditions à chaque fois particulières sous lesquelles ces concepts ont été posés comme des normes de la réalité (de la saisie du réel). C'est pourquoi une telle limite, n'étant justement pas de nature métaphysique, ne s'éprouve nulle part mieux que dans l'analyse du rapport au réel ou de la portée réelle de nos concepts (ce que Jocelyn Benoist appelle encore « interroger le fond de réalité<sup>14</sup> » de nos concepts).

Cette thèse constitue une sorte de pilier d'angle de l'ouvrage, dans la mesure où c'est elle qui permet de sortir de la dramatisation philosophique (et phénoménologique) du problème de l'intentionnalité, en prenant à sa charge la question de la « portée réelle » des concepts, de leur articulation avec la réalité : « la condition même de la portée réelle des concepts est leur *dépassement par le réel*<sup>15</sup>. » Ce n'est pas une thèse qu'il faut lire en un sens simplement négatif, comme s'il y avait là lieu de le déplorer et de s'en lamenter, mais comme une détermination positive du rapport entre les concepts et la réalité : le débordement du réel sur le conceptuel ne doit pas être compris comme un défaut que les concepts auraient à corriger, mais au contraire comme ce qui permet de décrire ou d'analyser leur façon de s'articuler au réel.

Or, on pourrait penser qu'il y a là un reste de phénoménologie, et entendre cette thèse en un sens phénoménologique, en s'efforçant de décrire ce débordement du réel comme un trait de sa manifestation, comme sa charge phénoménologique ou son sens d'être révélé dans son mode d'apparaître spécifique (après tout, nombreux sont les phénoménologues qui seraient susceptibles de souscrire à une thèse ressemblant de près ou de loin à celle que je viens d'énoncer). Mais une telle interprétation se voit justement et explicitement récusée dans *Concepts*, qui renvoie dos à dos les tenants du « tout-conceptuel » et ceux qui s'efforcent de

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 35-36.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>15</sup> *Idem.*

penser ce qui échappe au concept sous la figure encore éminemment philosophique de l'inconceptualisable, c'est-à-dire d'une forme de résistance au concept que l'on peut encore déterminer philosophiquement et dont on peut sans état d'âme faire une phénoménologie<sup>16</sup>. Le « débordement » du réel ou la façon qu'a la réalité de toujours dépasser nos concepts ne tient pas plus à son mode de manifestation qu'à une thèse métaphysique sur les limites de la pensée, ils traduisent seulement le fait que les concepts ne sont rien en dehors de leur « mise en œuvre<sup>17</sup> », de l'application spécifique qui leur permet de fonctionner comme normes permettant de penser la réalité, de se donner une prise sur elle.

### Accède-t-on jamais au réel ?

C'est la raison pour laquelle on trouve le pendant de cette réflexion sur les concepts dans le dernier livre de Jocelyn Benoist consacré à la question du réalisme, et où la notion d'intentionnalité revient cette fois très explicitement sur le devant de la scène. La critique de la phénoménologie devient alors beaucoup plus frontale, puisque celle-ci tombe sous le coup des philosophies qui ont à tort cherché à poser à travers la notion d'intentionnalité la question dépourvue de sens de l'accès. Le réel est précisément ce qui rend vains et superflus nos efforts pour nous mettre en rapport avec lui et établir un lien qui ne soit pas déjà actualisé de fait, ce qui ne peut manquer de discréditer et de ridiculiser toute tentative philosophique cherchant à analyser notre implication dans le réel sur le mode d'une relation, comme si le réel était quoi que ce soit que nous puissions avoir à trouver sans l'avoir déjà d'une façon ou d'une autre.

Précisons tout de suite que cela ne signifie nullement que nous ne puissions risquer de *perdre* le réel, ce qui est inévitablement le cas lorsque l'on s'entête obstinément à le chercher sans être capable de reconnaître que nous l'avons déjà. Sans doute y a-t-il bien des façons de *perdre* le réel, qu'il s'agisse de perdre le sens de la réalité, d'avoir l'impression d'y « perdre pied » ou le sentiment de ne plus parvenir à la distinguer du fantasme..., mais toutes ces formes pathologiques de rapport au réel et les innombrables autres que nous pourrions recenser sont précisément bien, encore une fois, des façons d'entretenir un certain rapport au réel, et elles décrivent des modes d'être qui présupposent toujours que le réel était bien, au départ, *ce que l'on avait*. La question de l'accès au réel est donc une question qui ne peut pas se poser, ou qui ne le devrait pas (puisqu'elle ne peut l'être qu'à la faveur de certaines

---

<sup>16</sup> Voir à ce propos l'argument mis en place par l'auteur contre ceux qu'il appelle les « ineffabilistes » (C, p. 119), lesquels valident à leurs dépens la thèse de McDowell en faisant de l'ineffable... un concept !

<sup>17</sup> C, p. 36.

pathologies ne relevant plus de la juridiction de l'analyse philosophique). C'est pourquoi Benoist écrit que « l'intentionnalité, ou tout dispositif représentatif qui la mettrait en jeu, loin de constituer la condition d'un "accès" au réel – comme s'il y avait lieu pour un tel accès – suppose au contraire, très fondamentalement, le *contact* avec lui et ne se déploie que sur la base de ce contact et pour ainsi dire à même lui<sup>18</sup>. »

Cette remarque est très importante parce qu'elle met bien en évidence le déplacement du problème que mettent en place les deux derniers ouvrages de Jocelyn Benoist : décrire le réel comme « ce que l'on a » représente justement une façon d'ôter toute pertinence à la question de savoir si le réel est tel que nous puissions nous demander à son égard si nous l'avons ou pas, si nous y avons accès ou non, et comment il peut être *possible* d'y accéder<sup>19</sup>. Ajoutons que c'est très précisément parce que ces questions ne peuvent plus se poser que celle de savoir si cet accès devrait être qualifié de conceptuel ou de pré-conceptuel (antéprédicatif) ne peut pas légitimement être posée non plus. La question ne consiste donc plus à se demander « ce qui est donné », pour reprendre le titre d'un article écrit à une époque où Jocelyn Benoist rattachait encore explicitement son travail à un questionnement de type phénoménologique<sup>20</sup> ; seule subsiste la question de savoir « ce que nous faisons de ce que nous avons<sup>21</sup> », question à partir de laquelle il faut reprendre l'analyse du partage que l'on effectue entre les concepts et la réalité. Il s'agit de déterminer comment, dans quelles conditions et à l'intérieur de quelles limitations se négocie une prise sur ce que l'on a, c'est-à-dire sur ce que l'on a déjà, et par rapport à quoi la question de l'accès a perdu toute pertinence.

## La phénoménologie, le réel et son concept

On assiste ainsi à une requalification de la question de l'intentionnalité qui n'a plus à prendre en charge la question de l'accès ou du contact avec l'être et qui se voit ramenée aux situations à partir desquelles se construit un « point de vue » déterminé sur l'être : si intentionnalité il y a, au sens d'une façon déterminée de se donner une prise sur ce qui est, elle est « comme telle nécessairement située<sup>22</sup>. » Le réel s'entend toujours eu égard à la façon que nous avons de nous ménager une certaine prise sur lui, que l'on peut qualifier d'intentionnelle, et qui est éminemment normative, imposant une certaine norme de description relative à la situation

---

<sup>18</sup> *EPR*, p. 89.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>20</sup> Jocelyn Benoist, « Qu'est-ce qui est donné ? », in *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001 (l'article en question date de 1995).

<sup>21</sup> *EPR*, *op.cit.*, p. 10.

<sup>22</sup> Jocelyn Benoist, *EPR*, p. 65.

depuis laquelle cette description s'exerce. Ce déplacement de la question de l'intentionnalité va de pair avec une critique de l'usage subrepticement métaphysique que fait la philosophie du concept de réel lorsqu'elle se refuse à reconnaître qu'il n'y a d'approche que locale de la réalité, relative à un point de vue déterminé : « une théorie de la réalité *en général* – donc qui ne se serait pas ménagé un angle d'attaque dans la réalité même – constitue un projet absurde<sup>23</sup>. »

De ce point de vue, le discours phénoménologique devient particulièrement problématique dès lors qu'il prétend avoir quoi que ce soit de positif à dire sur la réalité et pouvoir rendre compte de sa supériorité sur d'autres approches philosophiques du réel – l'approche naturaliste par exemple. Le déplacement opéré par les travaux de Jocelyn Benoist suppose au contraire que l'on renonce à demander à la phénoménologie d'assumer la responsabilité d'une thèse à proprement parler sur le réel. La phénoménologie n'a en toute rigueur rien à nous dire au sujet du réel, parce qu'elle ne peut rien nous dire qui ne soit déjà présupposé dans le type de prise qu'elle se donne sur lui, c'est-à-dire dans le type de norme qu'elle lui impose en le décrivant (qui est parfois justifié, mais ne l'est pas toujours et ne peut l'être *absolument*). C'est la raison pour laquelle ce qu'elle atteint n'est jamais le réel lui-même (ce qui supposerait que sa prise sur le réel soit la seule possible, ou du moins qu'elle soit *la bonne*) mais son *concept*. La grande naïveté de la phénoménologie tient avant tout, comme l'écrit Jocelyn Benoist, à sa volonté de faire « des déterminations phénoménologiques les “vraies” déterminations des choses (par opposition à d'autres), comme s'il y avait là une vérité *absolue* sur celles-ci<sup>24</sup> » ; son erreur consiste à entretenir le mythe d'une redescente possible jusqu'au « niveau d'un contact pré-normatif avec la réalité<sup>25</sup> » et à feindre d'ignorer qu'elle ne peut atteindre qu'un concept du réel qu'elle-même détermine relativement aux normes qui lui sont propres. Comme cet hégélianisme triomphant que Benoist critiquait dans *Concepts*, la phénoménologie tend à oublier la dimension conceptuelle de ses concepts<sup>26</sup>. Elle n'a rien à nous apprendre de plus que la reconnaissance d'un « fait de grammaire » concernant l'usage du *concept* de réalité, en vertu duquel l'expérience est *eo ipso* expérience de la réalité.

Les deux derniers ouvrages de Jocelyn Benoist (*Concepts* et *Éléments de philosophie réaliste*) constituent ainsi deux étapes dans la révélation de la nature *conceptuelle* de l'entente phénoménologique du réel, laquelle apparaît dès lors que l'on reconduit l'intentionnalité à la

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 113 : « Il faut se garder d'ignorer la nature proprement conceptuelle du concept phénoménologique. »

réalité non pas de son objet mais des *situations* dans lesquelles se décident et se justifient les normes de la description adéquate des phénomènes. Mais de ce point de vue, la méthode descriptive de la phénoménologie doit être conduite jusqu'au point où elle ne peut plus avoir le sens spécifique et technique que les phénoménologues lui prêtent (permettant de circonscrire l'unité de la phénoménologie) : peu importe en définitive la façon que nous avons de décrire les phénomènes, dans la mesure où, comme l'écrit Benoist, « à chaque fois, le descriptif donné, s'il est correct, les cerne bien exactement pour ce qu'elles sont<sup>27</sup>. »

En conséquence, il me semble que ces deux ouvrages engagent une « mise en suspens » de la phénoménologie, dans la mesure où il y va de la suspension de sa dimension thétique et de la charge théorique dont elle prétend être porteuse. L'enquête phénoménologique ne peut avoir de légitimité qu'à condition de renoncer à toute thèse substantielle sur la réalité comme sur la méthode de la description, de sorte que la phénoménologie est en quelque sorte court-circuitée et conduite hors d'elle-même : elle n'est pas à proprement écartée ou réfutée, comme si elle ne pouvait rien avoir à nous dire de valable, mais ce qu'elle a à nous dire de valable ne peut l'être qu'à condition que la phénoménologie renonce à être la philosophie qu'elle voulait être.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 117.

## Réponse de Jocelyn Benoist

L'article de Pierre-Jean repère à juste titre, dans *Concepts et Éléments de philosophie réaliste*, une sortie de la problématique phénoménologique. Dans *Les limites de l'intentionnalité* (2005) et dans *Sens et sensibilité* (2009), où un écart fort était déjà marqué par rapport à cette tradition, j'adoptais en effet une attitude plus ambiguë : on pouvait avoir le sentiment qu'il s'agissait encore de corriger ou de compléter son projet, non d'y renoncer. À partir de *Concepts* (2010), ce n'est plus le cas.

Ce n'est pas qu'il s'agisse, Pierre-Jean a raison de le souligner, d'abandonner toute dimension phénoménologique dans l'analyse. Il y a des « concepts phénoménologiques », c'est-à-dire irréductiblement calés sur la possibilité de faire certaines expériences en première personne – même si, tout compte fait, je préférerais maintenant les appeler « expérientiels », car que dit-on quand on les nomme « phénoménologiques » ?

Cependant la reconnaissance de l'existence de tels concepts et du rôle qu'ils jouent dans le champ d'ensemble du conceptuel n'a jamais suffi à constituer en soi une phénoménologie. Quelle est la condition d'une telle « phénoménologie », si ce n'est que tous ses concepts précisément soient « phénoménologiques » ? « Tout le donné, mais rien que le donné. »

Je ne crois plus qu'une telle perspective soit possible ni qu'elle soit cohérente. Raisonner en termes de « donné » ou d'« apparaître » n'a de sens que selon un dispositif qui va au-delà du donné, et qui ne se dit pas lui-même en termes de « donné ». Autrement dit, il n'est pas toujours pertinent de déterminer quelque chose en termes de donné, et là où une telle détermination est pertinente, elle est soumise à des conditions qu'il ne revient pas à la phénoménologie d'analyser. La qualification de quelque chose comme « apparaissant » ne peut jamais être primitive : la grammaire de l'apparaître est fondamentalement dérivée, adossée à celle de l'être. La prétention qui s'est fait jour dans les derniers soubresauts de la phénoménologie de l'autonomiser par rapport à celle de l'être sous le nom de « donation » est tout juste dépourvue de sens. Rien n'est absolument donné. Il ne le devient que selon un jeu de langage bien particulier, qui est celui du don ou, suivant l'usage philosophique moderne de cette notion de « donné », de la manifestation. L'un comme l'autre ont des conditions bien précises et supposent qu'une norme ait été établie suivant laquelle quelque chose peut être qualifié de « donné » ou non. L'idée d'un donné inconditionné est purement et simplement

dépourvue de sens, puisque dire d'une chose qu'elle est « donnée », c'est placer un certain type de condition sur elle.

On trouve, de ce point de vue, une erreur de principe dans une ligne d'argumentation d'un versant, qu'on peut qualifier sans polémique d'irrationaliste, de la tradition phénoménologique qui consiste à jouer le donné contre le concept, comme s'il pouvait y avoir donation des choses en-deçà et indépendamment de toute norme, alors que l'idée même de traiter certaines choses comme « données » ne renvoie à rien d'autre qu'à une normation. Or l'idée d'une norme qui n'aurait pas la généralité du concept, c'est-à-dire qui ne pourrait pas être mise en œuvre en une série ouverte d'occasions, est inconsistante.

Bien sûr, dans certaines circonstances, lorsque nous disons qu'est donné plus que nous ne pouvons penser, nous voulons exprimer notre incapacité à déterminer conceptuellement une certaine expérience. Cependant, premièrement, une telle impossibilité n'a rien d'intrinsèque : elle est *notre* impossibilité. Deuxièmement, il faut remarquer que cette expérience n'est alors qualifiée comme « donnée » par rien d'autre que par cette même impossibilité, c'est-à-dire que par la norme que constituent certains concepts. En elle-même l'expérience n'est pas « donnée », elle est ce qu'elle est. Elle ne devient « donnée » qu'en tant qu'on la jauge à la mesure d'une norme, fût-ce pour proclamer l'échec de cette norme à la normer. Le « donné » est une détermination fondamentalement épistémique. Toute tentative de le faire sortir de ce cadre normatif est une imposture.

Il n'y a pas de « donné » avant les concepts. Il n'y en a qu'après et en vertu d'eux. Par après, une fois ce cadre posé, tous les débordements et retournements sont possibles. Mais ils supposent un espace conceptuel, et n'ont sens que par rapport à lui – y compris là où il s'agit de faire résonner sa fragilité – loin de s'en exempter.

En ce sens-là, après avoir longtemps recherché « la grammaire de la phénoménologie », je serais maintenant tenté de dire que la phénoménologie, en tant que « pensée du donné », « de rien que le donné, mais tout le donné », est fondée sur une erreur de grammaire.

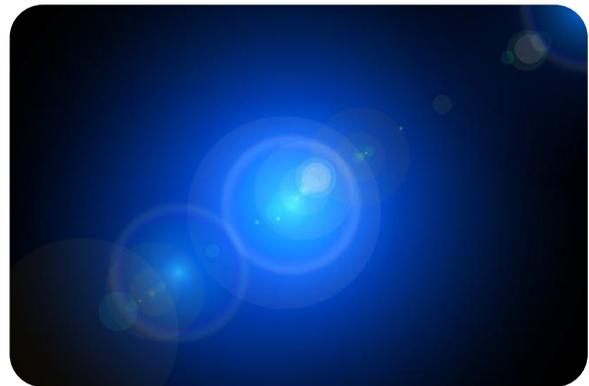
## Que signifie « intentionnalité » ?

Raoul Moati

Je voudrais aujourd'hui tenter de cerner dans toute sa radicalité le tournant que représente *Concepts* dans l'économie globale de l'œuvre de Jocelyn Benoist. Cette œuvre me semble prendre des distances infiniment plus radicales vis-à-vis de la phénoménologie, avec laquelle commence la trajectoire philosophique de Jocelyn Benoist, que des œuvres précédentes – déjà, pourtant, en conflit explicite avec nombre des thèses constitutives de la discipline phénoménologique.

Une lecture superficielle pourrait même laisser penser que Jocelyn Benoist serait revenu de sa première critique de l'intentionnalité<sup>28</sup>, élaborée dans *Les Limites de l'intentionnalité* et *Sens et sensibilité*, pour renouer avec la phénoménologie dans *Les Éléments de philosophie réaliste*, lesquels, consacrent, il est vrai, un chapitre entier à

l'élaboration d'une philosophie positive de l'intentionnalité. Ce qui caractérise cette dernière élaboration, et frappe le lecteur des *Limites de l'intentionnalité*, c'est que les *Éléments de philosophie réaliste* ne paraissent plus frontalement entrer en conflit avec le concept d'intentionnalité, mais bien lui aménager un espace d'intelligibilité propre et positif. Or, précisément, il semble que cela soit au moment où Jocelyn Benoist raisonne précisément le moins en termes de limites de l'intentionnalité *qu'il s'avère justement le moins phénoménologue*.



---

<sup>28</sup> Le terme d'« intentionnalité » est ici orthographié avec un seul « n » conformément au choix de Jocelyn Benoist qui entend ainsi souligner l'inspiration anglo-saxonne de son usage.

J'essaierai de le montrer en m'appuyant sur les métamorphoses du concept d'intentionnalité d'un bloc d'œuvres à l'autre, des *Limites de l'intentionnalité* et de *Sens et Sensibilité*, à *Concepts* et aux *Éléments de philosophie réaliste*.

J'essaierai d'expliquer en quoi le réalisme des dernières œuvres de Jocelyn Benoist, *Concepts* et les *Éléments de philosophie réaliste*, par sa radicalité, se démarque de celui des *Limites de l'intentionnalité* et de *Sens et Sensibilité*. En quoi autrement dit, *Les limites de l'intentionnalité* et *Sens et Sensibilité* développent un réalisme encore compatible avec la phénoménologie, ce qui n'est plus le cas, selon moi, pour les œuvres de 2010 et 2011.

Le fil conducteur que je propose de suivre sera consacré à l'élucidation du caractère résolument non phénoménologique du dernier réalisme défendu par Jocelyn Benoist par contraste avec le premier. Pour ce faire, je commencerai par remonter très en amont dans l'œuvre de Jocelyn Benoist pour y voir à l'œuvre sinon une première élaboration, du moins un premier questionnement portant sur le thème de l'avoir - si important dans *Concepts*.

Il s'agira pour moi de tenter de montrer en quoi *Concepts* rompt avec la première philosophie de l'avoir développée par le jeune Jocelyn Benoist. Dans un second temps, je reviendrai sur le concept de contact élaboré dans *Concepts* et le sens de la critique que Jocelyn Benoist lui adresse un an plus tard dans *Éléments de philosophie réaliste*, afin de suivre les linéaments de la philosophie de la perception qui se dégage de ces deux livres. Enfin, dans un dernier temps, j'essaierai d'expliquer en quoi Jocelyn Benoist n'est plus un phénoménologue à la mesure du fait qu'il n'est justement plus exactement un penseur des limites de l'intentionnalité, si l'on continue d'entendre l'intentionnalité dans un sens *constitutif*, lequel, me paraît abandonné d'un diptyque à l'autre. Le réalisme actuel de Jocelyn Benoist se démarque définitivement de la tentative de circonscrire les limites de l'intentionnalité, projet caractéristique des œuvres des années 2000.

J'essaierai donc de mesurer l'écart qui sépare l'œuvre de 2005 de celles de 2010 et 2011 et les deux versions du réalisme qui se développent d'une séquence philosophique à l'autre.

Dans un texte de 1995 intitulé « Qu'est-ce qui est donné ? » Jocelyn Benoist affirme :

« Ce qui caractérise la tradition philosophique dans laquelle j'ai fait mes premières armes (la phénoménologie) comme un certain empirisme qui m'attire, c'est la référence au donné. Quant à moi, je ne suis pas vraiment sûr de rester phénoménologue ou de l'avoir jamais été, *mais je*

*n'en continue pas moins de tenir à ce thème philosophique du "donné" et je crois qu'il y a encore beaucoup à faire pour l'exploiter<sup>29</sup>. »*

Dès le départ, en un sens, à travers le thème du « donné » c'est bien une pensée de *l'avoir* que cherche à élaborer Jocelyn Benoist. Loin de s'exclure mutuellement la seconde notion est fréquemment présentée dans ce texte comme indissociable de la première. Or c'est bien leur incompatibilité fondamentale que fait ressortir, à rebours de ses premiers travaux d'inspiration phénoménologique, le dernier réalisme de Jocelyn Benoist. Une philosophie de *l'avoir* ne pourra plus se dire phénoménologique, seul un réalisme compris comme une « réflexion sur ce que l'on a » permettra de rendre compte de cet avoir que Jocelyn Benoist contraint par les outils phénoménologiques alors à sa disposition, avait commencé par assimiler à la donation, à ce qu'il appelait en 1994 dans « Égologie et donation » : « la profusion inentamé de *l'avoir* comme don<sup>30</sup>. » La donation était alors définie par Jocelyn Benoist comme l'événement détotalisant le monde<sup>31</sup>. La question rétrospective que l'on peut se poser est alors celle de savoir pourquoi il est apparu finalement nécessaire à Jocelyn Benoist de dissocier *l'avoir* du donné, en quoi, autrement dit, une telle assimilation de *l'avoir* au donné entrave plus qu'elle n'autorise une réflexion digne de ce nom sur ce que nous avons.

Un premier éléments de réponse consisterait à dire que nous n'avons pas la réalité au sens où nous l'aurions reçue sur le mode du don, sous peine de perdre le fait massif et radical que le réel est là *de toutes les façons*, que nous ne pouvons pas faire comme s'il existait un degré zéro de l'engagement par rapport à lui, une situation qui nous placerait en deçà de notre adhérence perceptive à la réalité. Nous ne pouvons pas faire, je cite ici Jocelyn Benoist dans un entretien à paraître, « comme si nous pouvions penser indépendamment de cet avoir et il était sensé de nous demander *comment nous pouvons avoir ce que nous avons* (de fait)<sup>32</sup>. » Le réel est là pour nous de toutes les façons parce que fondamentalement il n'y a pas moyen de se soustraire à la perception, laquelle, consiste, en effet, en ce que Jocelyn Benoist appelle dans les *Éléments de philosophie réaliste* « une forme d'épreuve irréductible de notre appartenance » à la réalité, « tellement irréductible qu'il semble difficile de donner un sens à cette appartenance indépendamment de ce fait massif de la perception<sup>33</sup>. »

<sup>29</sup> Jocelyn Benoist, *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001, p. 45, je souligne.

<sup>30</sup> Jocelyn Benoist, *Autour de Husserl*, Paris, Vrin, 1994, p. 90.

<sup>31</sup> Sur ce point voir notre recension des *Éléments de philosophie réaliste* parue dans *ActuPhilosophia*.

<sup>32</sup> Entretien avec Jocelyn Benoist à paraître : "Context, Realism, and the Limits of Intentionality", in *Quiet Powers of the Possible: Interviews in Contemporary French Phenomenology*, Tarek Dika, W. Chris Hackette eds., New-York, Fordham University Press, 2015.

<sup>33</sup> Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, op. cit., p. 99.

Le réel est donc ce que nous *avons* au sens d'un préalable si absolu que cela n'aurait pas de sens de vouloir le traiter comme quoi que ce soit de donné : « faire comme si le réel avait à être donné d'abord pour que nous en disposions, pour que nous puissions nous prévaloir d'être en contact avec lui, c'est une fois de plus le placer sous le régime de la distance<sup>34</sup>. » Le concept phénoménologique de « donné » n'a rien d'absurde en lui-même, mais il ne saurait en aucun cas être identifié à ce que nous avons. Notre contact perceptif aux choses n'a rien d'un donné, et ceci précisément parce que l'intelligibilité de celui-ci dépend de celui-là, ainsi que Jocelyn l'affirme dans les *Éléments* : « sur quel fond le concept selon lequel quelque chose peut être traité comme “donné” ou non pourrait-il lui-même avoir un sens, si ce n'est encore une fois le réel, un réel qui est là et où nous sommes de toute façon, sans qu'il y ait de sens à dire qu'il est, en quoi que ce soit, “donné”<sup>35</sup> ? » Si c'est bien le motif du contact perceptif aux choses qui permet de rompre avec toute entente de l'avoir en termes de donation, on voit se dessiner de *Concepts* aux *Éléments*, une évolution critique de Jocelyn Benoist vis-à-vis du concept clé de *Concepts* : celui de contact. Dans *Concepts* la notion de contact est présentée comme une alternative à la mythologie de l'accès. Cependant, dans les *Éléments*, l'auteur ne semble plus croire à la rigidité d'une telle distinction. Il est possible en effet qu'une compromission secrète avec la mythologie de l'accès se loge au cœur du concept même de contact. Comme Jocelyn Benoist le reconnaît dans un geste auto-critique par rapport à *Concepts* : « la métaphore du contact n'est probablement pas la meilleure. Comme s'il y avait là lieu pour un contact à nouer, à réaliser – figure d'un accès en quelque sorte immédiat, mais d'un accès tout de même. En toute rigueur nous ne sommes pas en “contact” avec le réel, cela ne veut rien dire : nous y sommes et en sommes, ce qui n'est pas du tout la même chose<sup>36</sup>. »

Or, le point de vue de l'accès, médiat ou immédiat, est faussé dès le départ. Ce dernier place l'agent dans un ailleurs mythique, celui d'une immanence close, à partir de laquelle on tenterait d'élaborer sa prétendue ouverture à un monde transcendant. À rebours d'une telle conception, Jocelyn Benoist propose de penser la perception comme une épreuve, *celle de la réalité que nous avons*, à rebours de l'accès, lequel, présuppose une position mythique de l'agent *qui n'aurait pas ce qu'il a déjà, et dont on se demanderait comment il parvient à l'obtenir*. Fondamentalement, la réalité n'est pas quelque chose qui s'obtient, mais qui s'éprouve dans le fait massif de la perception : « la perception, en un certain sens, fait partie de ce genre de choses *en-deçà* de quoi cela n'a pas de sens de vouloir remonter. En ce même

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 90.

sens, plutôt qu'accès à la réalité, elle n'est rien d'autre que la préséance de cette réalité<sup>37</sup>. » Cependant, ce n'est donc pas parce qu'on ne saurait rendre compte de notre adhérence au réel indépendamment de la perception, que tout ce qui ne relèverait pas directement de la perception, comme le langage, attesterait une quelconque perte de contact avec la réalité et témoignerait d'un quelconque déficit dans notre contact de plain-pied avec elle. Qu'il soit constitutif de notre concept de réalité qu'il tire son sens du fait de la perception - que le réel ne soit pas pensable indépendamment du fait qu'il est ce dont nous ne cessons de faire l'épreuve perceptive, ne veut pas dire qu'il n'y ait que dans la perception que le contact avec la réalité s'atteste. C'est ce qui fait toute la différence entre une « priorité épistémique » accordé à la perception et ce que Jocelyn Benoist appelle « une priorité grammatical du perçu dans le concept de ce que nous appelons "réalité"<sup>38</sup>. » Dans une relecture géniale de la *Krisis*, Jocelyn Benoist affirme à propos de la perception qu'elle représente « une dimension basale de la construction de notre idée même de "réel" – telle même qu'elle peut être en jeu y compris là où il s'agit de ce qui ne serait pas, en propre, objet de perception<sup>39</sup>. » Autrement dit, même les concepts qui ne renvoient pas à des objets perçus, comme les objets de la physique mathématisée, tirent leur pleine référentialité du fait même que nous sommes bien ces êtres pour qui le réel s'éprouve massivement dans la perception. Si les objets physiques sont tout aussi réels que les objets perçus suivant des modalités référentielles fortement contextualisées, c'est aussi bien parce que notre concept de réalité dépend du fait qu'il s'applique *d'abord à ce que nous percevons*. Ce qui ne veut certainement pas dire qu'il n'y a de description pertinente du réel que du réel perçu justement. Ce trait est simplement grammatical non phénoménologique.

On voit donc également par là le gouffre philosophique qui sépare une telle approche de toute approche conceptualiste sur la perception, pour laquelle la perception d'objet dépendrait de la mobilisation de « capacités conceptuelles ». Cette dernière approche reste intégralement prise dans le mythe de l'accès déconstruit par Jocelyn Benoist, il présuppose un point de vue désengagé de l'agent par rapport à la réalité qui exigerait de la perception qu'elle aménage un accès au réel par le biais des concepts. L'agent est de toutes les façons enfoncé depuis le départ dans le contact perceptif avec les choses. Autrement dit, ce n'est pas le contact qui présuppose la saisie conceptuelle, mais au contraire, la saisie conceptuelle qui fait fond sur l'existence du fait de l'épreuve du réel à laquelle en tant qu'être perceptifs nous sommes

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 107.

inexorablement contraints : « le perçu est un absolu au sens où on ne peut pas s'en évader. De toute façon on commence par lui, et avec lui. On ne peut pas faire comme si on ne l'avait pas<sup>40</sup>. » Le concept n'intervient donc que dans un second temps, lorsqu'il s'agit de déterminer ce que l'on « a », à savoir *d'emblée* ces choses que nous percevons. Jocelyn Benoist montre dans *Concepts* qu'il existe bien des cas où une telle détermination s'avère insatisfaisante, ou manquante, comme pour le concept d'Afrique. Or on ne manque jamais autant d'un concept que là où se pose le problème de notre dénuement *par rapport à ce que nous avons*, à savoir les choses elles-mêmes, autrement dit, là où nous demeurons dans l'incapacité de déterminer *ce à quoi nous avons affaire*. L'exemple du concept d'Afrique montre à rebours du néo-hégélianisme de Pittsburgh, que le caractère constitutivement conceptualisable de la réalité – mais que pourrait-on conceptualiser d'autre sinon la réalité même ? – n'implique jamais, le moins du monde, son caractère *déjà conceptuel*. Comme l'écrit Jocelyn Benoist dans une formule de *Sens et Sensibilité* qui annonce déjà le programme théorique de *Concepts* : « Je résiste et je ne suis toujours pas hégélien, n'arrivant pas, notamment, à me faire à l'inférence qui semble aller du caractère “conceptualisable” de quelque chose à son caractère “conceptuel” – pas plus que je ne crois que tout, dans le monde, soit “esprit objectif”<sup>41</sup>. »

Si le réel est ce qui est constitutivement conceptualisable, rien ne dit qu'il soit toujours conceptualisé. Mais inversement, rien ne permet *d'inférer de là qu'il soit inconceptualisable*. Le conceptuel intervient là où nous faisons quelque chose de ce que nous avons de fait. Il en est de même pour l'intentionnalité : « si le réel ne se déploie jamais, et ne s'identifie, que sur un mode intentionnel, selon un certain format, ces identifications, loin de *permettre* un hypothétique contact avec le réel, *supposent* constamment celui-ci et ne prennent sens que sur son terrain propre : elles ne sont que la mise en scène (la “représentation”) des tournures que peut prendre celui-ci<sup>42</sup>. » Il faut donc poser l'intentionnalité en aval de l'avoir et non en amont du réel.

Le projet constitutif des *Limites de l'intentionnalité* et de *Sens et Sensibilité* était de lester l'intentionnalité d'une clause contextuelle ramenant l'activité intentionnelles à ses conditions d'effectivité, d'établir, autrement dit, pour reprendre les mots de l'avant-propos des *Limites de l'intentionnalité*, que l'intentionnalité « ne peut en aucun cas constituer un empire dans un empire ». En réimmergeant l'intentionnalité dans les contextes effectifs de sa réalisation et de ses

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>41</sup> Jocelyn Benoist, *Sens et sensibilité*, Paris, Cerf, 2009, p. 10.

<sup>42</sup> Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste, op.cit.*, p. 72.

échecs possibles, *Les Limites de l'intentionnalité et Sens et sensibilité* me paraissent en somme défendre un réalisme fondé sur l'irréductibilité du réel vis-à-vis de l'intentionnel, ou rendre ses prérogatives à la réalité par rapport à la pensée. Le réel étant présenté, à cette époque, comme le tissu d'insertion de nos prises cognitives sur le monde, pouvant toujours venir les défaire, de par l'exposition de ces dernières à la contingence irréductible du réel – en tant que secteur de l'être fondamentalement non résorbable *a priori* dans un idéalisme de la corrélation intentionnelle. En ce sens, le projet du livre de 2005 est explicitement présenté par son auteur comme « développant une sorte de “phénoménologie réaliste”<sup>43</sup>. » Ce réalisme se veut encore phénoménologique. À cette étape de la pensée de Jocelyn Benoist, en effet, la référence au concept d'intentionnalité, aussi limité soit-il par la clause contextuelle auquel l'auteur se proposait de le soumettre, restait encore constitutive. Il s'agissait en effet par l'élaboration d'un tel réalisme intentionnel de parvenir à ce que Jocelyn Benoist appelle dans *Sens et sensibilité* : un « usage correct, non mythologique, du concept d'“intentionnalité”<sup>44</sup>. »

La contrainte réaliste paraissait donc pouvoir encore à l'époque s'accommoder de la phénoménologie, voire relancer le programme phénoménologique lui-même, et c'est bien ainsi que Jocelyn Benoist présente son projet dans les « avant-propos » des deux livres de 2005 et de 2009. Loin d'annuler la référence à la phénoménologie, le projet visait plus précisément : « une critique sévère et systématique des pouvoirs du “sens” au profit de sa limitation et de la découverte constante de ce qui se décide, y compris pour lui, en deçà et au-delà de lui – de ce “entre” quoi il est – si ce n'est un abandon, en tout cas une recontextualisation de l'intentionnalité, fait acte réel, et non plus idée<sup>45</sup>. » Dans un entretien à paraître, Jocelyn Benoist souligne à propos d'un tel programme qu'il « supposait encore la justesse de principe de la démarche phénoménologique. Il s'agissait bien, tout en faisant peser sur elles une contrainte de réalité, de déployer les structures de la manifestation, de l'apparaître de quoi que ce soit, qu'il soit linguistique ou perceptif. La phénoménologie était ainsi corrigée, mais non pas annulée<sup>46</sup>. »

Or c'est bien un pas de plus vers l'annulation, et non plus cette fois la correction, d'un tel programme phénoménologique, que me semblent accomplir aussi bien *Concepts* que les

---

<sup>43</sup> Jocelyn Benoist, *Les Limites de l'intentionnalité*, *op.cit.*, p. 10.

<sup>44</sup> Jocelyn Benoist, *Sens et sensibilité*, *op.cit.*, p. 6.

<sup>45</sup> Jocelyn Benoist, *Les limites de l'intentionnalité*, *op.cit.*, p. 10.

<sup>46</sup> Entretien avec Jocelyn Benoist à paraître, in "Context, Realism, and the Limits of Intentionality", Tarek Dika / W. Chris Hackett (eds.), 'Quiet Powers of the Possible : Interviews in Contemporary French Phenomenology' (sic), Fordham University Press, 2015.

*Éléments de Philosophie Réaliste*. On assiste donc entre 2005 et 2011, entre les *Limites de l'intentionnalité* et *Les Éléments de philosophie réaliste*, à une refonte radicale du programme réaliste défendu par Jocelyn Benoist. Le premier livre visait l'élaboration, en effet, d'un réalisme phénoménologique, limitant l'intentionnalité par le contexte, là où le second, après *Concepts*, se propose de défendre un intentionalisme non phénoménologique, un intentionalisme qui n'aurait plus besoin de s'éprouver aux limites de la phénoménalisation, autrement dit, un intentionalisme dont le réalisme implique d'annuler la clause de phénoménalisation, laquelle constitue l'ADN de toute doctrine phénoménologique quel que soit le degré de limitation du concept d'intentionnalité qu'elle se révèle prête à accorder. C'est en ce sens, à mes yeux, que Jocelyn Benoist a fait à partir de *Concepts* un pas définitivement hors de la phénoménologie. À rebours du programme encore phénoménologique des *Limites de l'intentionnalité*, *Les Éléments de philosophie réaliste* rompent avec l'exigence phénoménologique minimal consistant à s'établir sur la notion de phénomène, compris comme fait universel auquel pourrait et devrait correspondre l'élaboration d'une doctrine possible.

Pour le dire d'un mot, ne peut vouloir limiter l'intentionnel que celui qui reste encore pris dans l'économie globale du problème transcendantal. Une fois ce problème désactivé comme faux problème, le concept d'intentionnalité ne porte plus la charge problématique que lui faisaient encore porter *Les Limites de l'intentionnalité* et *Sens et Sensibilité*, mais se révèle opérant pour désigner cette fois-ci, dans le cadre d'un réalisme refondu, des formats de description. Une tentation du réalisme phénoménologique, tant qu'il continue de raisonner en termes de phénoménalisation, serait d'opposer à l'idéalisme transcendantal, une distinction entre la représentation de la réalité et la réalité elle-même en tant qu'indifférente à sa représentation. Cette distinction est certes fondamentale, il est constitutif du concept de réalité en effet, que la réalité soit ce qu'elle est, qu'elle soit ou non représentée. Mais en se basant sur un constat juste, une certaine philosophie en tire une conclusion parfaitement erronée en proposant d'hypostasier le réel sous la forme d'une sorte de seconde réalité, subsistant en-deçà des prises identifiantes que nous exerçons sur lui. Un réel en blanc, en deçà de toute détermination, reléguant le monde intentionnel à un monde spéculaire, qualifiant des choses qui, en elles-mêmes, seraient fondamentalement soustraites et indifférentes aux dispositifs représentationnels par lesquels nous les identifions comme étant telle ou telle. Une telle position postulerait à l'existence, par-delà la multiplicité possible des identifications contextuellement déterminées que nous mettons en œuvre, d'une réalité univoque elle-même

soustraite à de telles déterminations changeantes au gré des contextes et des prises identifiantes que nous exerçons sur lui. On inférerait de la distinction entre la représentation du réel et le réel, l'idée d'un réel neutre, que l'on ne pourrait approcher que par la neutralisation de nos formats de descriptions par rapport à lui, et que la quête d'un discours lui-même présenté comme neutre permettrait d'atteindre en deçà de nos systèmes ordinaires de représentations. Un tel réalisme prétendu, ne jouerait donc le jeu de la contextualité qu'en surface, puisqu'il laisse supposer qu'un monde neutre se cacherait derrière les identifications multiples que nos prises contextuellement situées exercent sur lui. Il faudrait donc opposer aux identifications contextuellement déterminées de livre et de parallélépipède l'objet neutre, qui pourrait être décrit comme un livre ou comme un parallélépipède en fonction des cas, et tenter de découvrir le discours adéquat permettant d'atteindre ce réel dissimulé sous la peau de ses différentes identifications.

Le problème de ce genre de théories, aujourd'hui en vogue aussi bien dans l'espace analytique à travers ce qu'on appelle « réalisme métaphysique », que dans l'espace continental, à travers le développement du réalisme spéculatif, reste que leur quête d'un discours neutre sur le réel ne reflète en aucun cas ce qu'elle prétend établir, à savoir un discours neutre portant sur un réel lui-même prétendument neutre et dissimulé sous la peau de ses identifications. En réalité, elle procède tout autant d'un genre de représentation parfaitement déterminée, mais qui prétend s'exonérer des contraintes logiques impliquées par le fait d'aménager un point de vue déterminé sur le réel. Pour le dire autrement, la prétention d'atteindre le réel indépendamment de tout format procède bien d'un format de description qui refuse de payer le prix de la démarche mise en œuvre. Il y aurait donc une erreur logique à inférer de l'indifférence définitionnelle du réel par rapport à sa représentation ; l'existence d'un être intentionnel, double de l'être réel : c'est tout simplement se méprendre sur la clause de *transparence constitutive* de l'intentionnalité, laquelle, rappelons-le, est un trait simplement *logique*. Cela signifie donc qu'à la question de savoir ce qui est vraiment on ne saurait, au nom de l'indifférence constitutive du réel par rapport à sa représentation, écarter le point de vue de la représentation, et ainsi opposer l'être réel à l'être-intentionnel. Il y va en effet de l'intelligibilité même de la notion d'intentionnalité que cette dernière soit faite pour capturer l'être *tel qu'en lui-même*, à savoir, *justement*, l'être *dans son indifférence constitutive* vis-à-vis de la représentation qui le capture, sans quoi on ferait de l'intentionnalité un second type d'être redoublant le premier, comme si l'identification ajoutait quelque chose à l'être des choses. C'est exactement en ce sens selon moi qu'il faut entendre la thèse fondamentale de Jocelyn

Benoist formulée dans les *Éléments de philosophie réaliste* suivant laquelle : « ce qu’“il y a”, c’est très exactement *ce qui est représentable d’une certaine façon*<sup>47</sup>. »

En ce sens, nos formats de descriptions sont faits pour saisir le réel en son être, il y aurait une erreur de grammaire à poser à côté du réel décrit ou représenté, un réel en soi non représenté, *comme si la représentation n’était pas faite pour représenter le réel lui-même*. Jocelyn Benoist rappelle en effet qu’« il n’y a pas de façon de poser la question sur ce qu’il y a sans la déterminer d’une manière ou d’une autre et adopter une perspective intentionnelle<sup>48</sup>. » L’auteur de *Concepts* fait remarquer dans son entretien de Juillet 2012 avec Florian Forestier, paru dans *ActuPhilosophia* que « Merleau-Ponty est probablement le phénoménologue qui est allé le plus loin dans l’exploration des limites de l’intentionnalité. À son crédit il faut mettre au premier chef, l’idée que la perception n’est pas une connaissance, et qu’elle a plus à voir avec la réalité qu’avec la vérité<sup>49</sup>. » Pour autant, l’approche grammaticale de la notion de réalité laisse planer un malentendu à travers l’expression « primat de la perception ». Car cette dernière suggère qu’il y aurait en-deçà des formats représentationnels sur le réel, un sens du perçu purement *transcendant* et ainsi *isolable* de celles-ci, et dont il y aurait lieu de parler *pour lui-même*. S’il est bien vrai qu’il y a une portée substantielle de la perception, et qu’à aucun moment on ne saurait confondre la perception avec ce que nous disons d’elle, pour autant, il y a dans la phénoménologie une tendance à hypostasier cette différence *purement grammaticale*. Car s’il est vrai que l’on ne saurait assimiler la perception avec ce que nous disons de notre perception, il est faux de chercher un sens du perçu qui se présenterait comme une sorte de *degré zéro de la détermination* comme l’isolation – parfaitement fictive – du *perçu pour lui-même*. Ce serait tout bonnement mal comprendre le fait grammatical suivant lequel il n’y a pas de *sens* du réel *indépendamment* des prises déterminantes qui sont les nôtres. En d’autres termes, il n’y a pas de référent hors des prises effectives qui rendent *substantiellement compte* du réel *pour ce qu’il est effectivement*. C’est là tout le sens du « réalisme intentionnel » dont se réclame Jocelyn Benoist, et suivant lequel « ce qu’“il y a” c’est très exactement *ce qui est représentable d’une certaine façon*<sup>50</sup>. » Il s’agit donc pour l’auteur des *Éléments de philosophie réaliste* de combattre la mythologie d’une description absolue qui aurait court-circuité tout format, toute perspective, tout point de vue adopté sur le réel. Il y a tout simplement une erreur de grammaire à inférer du caractère substantiel de la

---

<sup>47</sup> Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, *op.cit.*, p. 54.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>49</sup> Florian Forestier, Entretien avec Jocelyn Benoist, *ActuPhilosophia*, juillet 2012.

<sup>50</sup> Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, *op.cit.*, p. 54.

perception la possibilité de décrire celle-ci indépendamment de toute prise normée sur ledit « donné ». Il n’y a rien de plus à dire sur le réel que ce que nous en disons et pensons, autrement dit, pas d’espace phénoménologique pour un discours neutralisé sur le « donné » ou le « perçu » comme tel. Il y a dans cette dernière position une faute de raisonnement consistant à vouloir la description *sans jouer le jeu de la description*, à vouloir autrement dit, les acquis de la description sans assumer l’activité descriptive elle-même, laquelle obéit à des dispositifs normés de la représentation.

C’est là sans doute ce qui est à l’origine de la fameuse thèse merleau-pontienne d’un prétendu sens positif de l’indétermination. Concernant l’exemple fameux des flèches de Müller-Lyer, Merleau-Ponty peut affirmer que nous sommes confrontés à quelque chose qui du point de vue de la perception est positivement et intrinsèquement indéterminé, comme s’il y avait une transcendance du perçu par rapport à toute détermination. Ici en revanche, Jocelyn Benoist souligne que « pas plus qu’une détermination absolue du perçu, il n’y a donc *d’indétermination absolue* de ce perçu ». C’est encore d’un certain point de vue – où leurs aspects « ni égales ni inégales » *compte* par rapport à un régime de description adopté – que les flèches sont *effectivement autre chose* qu’égales ou inégales, mais certainement pas en vertu d’un quelconque accès phénoménologique au perçu *comme tel*, en deçà de toute détermination. Cette illusion a pu longtemps alimenter le discours phénoménologique, voire donner sa raison d’être à la discipline phénoménologique en tant que telle. Décrire en se soustrayant aux contraintes de la description, telle pourrait être l’origine d’une telle hypostase phénoménologique ou de la phénoménologie comme art sans pareil de l’hypostase avec lequel, Jocelyn Benoist nous propose, désormais, de rompre.

## Réponse de Jocelyn Benoist

L'analyse aussi subtile que fidèle proposée par Raoul Moati de l'évolution du concept d'« intentionnalité » dans mes recherches m'invite à préciser certains points restés obscurs dans ma construction.

Je ne sais pas si j'ai jamais prêté à l'intentionnalité un pouvoir « constitutif ». Je n'ai jamais trop aimé ce mot, qui offre son motif à la phénoménologie transcendantale, ou dont l'emploi qualifie toujours déjà la phénoménologie comme transcendantale.

À vrai dire, s'il s'agissait seulement de « donner du sens », on ne voit guère ce qu'on pourrait opposer à cette idée. Autant il n'y a pas de sens à traiter les choses en général comme par principe « données », autant il est fondamental que le sens ait à être « donné », et, plus précisément, que *nous* ayons à le donner. Le sens ne pousse pas aux branches des arbres. Celles-ci, si complexe et variée soit leur structure, ne sont jamais que ce qu'elles sont – autrement dit : elles sont réelles. Alors que le sens est ce par quoi une chose se voit qualifiée, à tort ou à raison, *comme* étant une certaine chose, qu'elle pourrait être ou non. Or les choses ne sont pas ainsi par nature qualifiées : elles ne sont pas « comme », *elles sont*. Elles ne le deviennent qu'en tant que *nous* les qualifions.

Mon évolution par rapport à la question de l'intentionnalité a essentiellement consisté à prendre conscience du fait que, en un certain sens, quand nous faisons cela, nous ne faisons « rien ». En un certain sens l'intentionnalité n'est « rien » – ce qui ne veut pas dire la nier, comme le font certains réductionnistes : il n'y a, à proprement parler, « rien » là à nier.

L'idée est simple mais elle suppose quelque médiation si on veut en mesurer la portée exacte.

Fixer des « limites » à l'intentionnalité, c'est, partant d'une conception internaliste qui la détermine indépendamment du monde et la conçoit comme appliquée à lui pour ainsi dire de l'extérieur, la réinscrire dans la réalité, en mettant au jour pour elle des *conditions réelles* : des scénarios dans lesquels une intentionnalité donnée est possible, au sens où il y a un sens à décrire les choses suivant le format de cette intentionnalité. Si telle ou telle de ces conditions réelles vient à manquer, alors l'intentionnalité en question n'est plus « possible », et vouloir appliquer ce format intentionnel à la situation conduit au non-sens.

La limite théorique d'une telle représentation est qu'elle suppose en un sens ce qu'elle veut annuler, à savoir l'intentionnalité comme une sphère ontologique autonome sur laquelle s'exercerait, en quelque sorte, la pression du réel. Cependant, il y a là une erreur de grammaire : en effet, le réel ne peut exercer de pression que sur du réel. Penser l'intentionnalité comme « contrainte » par le réel, c'est lui accorder une forme d'existence qu'elle n'a pas, et se méprendre sur le statut exact – grammatical et non ontologique – de ce concept.

En ce point, un certain type de réalisme protestera avec raison qu'il y a bien des *processus intentionnels* : des fragments de réalité dont, dans certains contextes, la caractérisation intentionnelle fait partie de la définition même. L'intentionnalité peut être un format de description, mais parfois la description ferait, en quelque sorte, partie de la chose même. Ainsi, il fait partie de telle ou telle action, par exemple « lever le doigt » au sens de lever le doigt pour demander la parole, qu'elle se décrive comme telle l'action – et non comme un simple mouvement de mon bras. En ce sens-là, l'intentionnalité peut bien avoir une réalité.

On ne le contestera pas, mais il faut alors être plus précis. Ce qui est réel, dans ce cas, c'est l'action en question, qui n'existe qu'en vertu de la mise en œuvre pertinente, dans des circonstances données, d'un certain format de description. Le format de description lui-même n'est rien de réel : il n'est que langage. L'intentionnalité n'est rien d'autre que le *cadre logique* dans lequel on détermine une action, comme quoi que ce soit. Comme telle, elle n'est « rien », elle est transparente : rien d'autre qu'un fait de grammaire. En tout cas certainement pas quelque chose qui serait fait par quelqu'un – un « acte » – ou qui, par soi, énigmatiquement, ferait quelque chose. « L'intentionnalité » ne « fait » pas quoi que ce soit ; nous faisons quelque chose, et ce que nous faisons se dit – nécessairement - dans les termes d'une certaine intentionnalité.

De ce point de vue, je pense que mes tentatives de faire redescendre l'intentionnalité sur un sol « réaliste » ont pu, jusqu'à *Concepts* compris – même si, Raoul a raison, la notion n'y joue plus un rôle central – souffrir d'une certaine ambiguïté. Il est important de saisir qu'un format intentionnel est toujours celui d'une prise sur le réel qui a elle-même des conditions réelles, qui renvoient à des scénarios réels et à des formes d'interaction concrètes avec le monde au sein du monde même. Cependant, ce qui est réel, en la matière, c'est le scénario ou l'interaction, non le format intentionnel, qui est pure idéalité.

Faire redescendre cette idéalité sur la terre, c'est mieux comprendre sa signification, aller plus avant dans son *analyse*. Ce n'est pas la nier ou la diminuer en tant qu'idéalité. Ne peut croire

cela que celui qui commet une erreur de catégorie et prend les idéalités pour *une autre forme de réalité*. Alors peut exister le risque d'une concurrence entre une forme de réalité et une autre et peut se poser le faux problème de limiter l'une par l'autre. Comme s'il s'agissait de choses de même nature qu'il y aurait un sens à départager. Alors que d'un côté il ne s'agit pas du tout de « choses », mais des sens variés selon lesquels on mesure les choses.

L'erreur de la phénoménologie a été de faire de ce sens une forme de réalité – cette dernière dût-elle se définir, précisément, par sa transcendance par rapport à toute « réalité ». En d'autres termes, de faire de l'intentionnalité un concept substantiel. Ce faisant, elle l'a à son corps défendant rendu par là-même vulnérable à ce qui, *logiquement*, ne devait pas pouvoir l'atteindre, à savoir le choc en retour du réel. Toute la difficulté est de comprendre que l'immunité de l'intentionnalité à la contingence du réel ne la protège de rien car de rien qui pouvait constituer une menace pour elle, et n'est la marque d'aucun absolu : il ne s'agit de rien d'autre que d'une immunité *logique*, sans portée réelle.

La deuxième remarque que la belle analyse de Raoul me fait venir à l'esprit a trait au concept d'« avoir », si c'en est un. Je n'ai pas de théorie de « l'avoir » et si la façon dont j'ai présenté les choses dans mes *Éléments de philosophie réaliste* laisse penser que j'en ai une ou que je devrais en avoir une, je le regrette. Il s'agit d'un grave défaut de présentation. Il ne s'agit pas de dire que, plutôt que les choses nous soient « données », nous les « avons », et un concept ne se substitue pas à l'autre, contrairement à l'ambiguïté bien relevée par Raoul qui régnait encore de ce point de vue dans mes *Frühe Schriften*. On ne peut séparer le verbe « avoir » tel que je l'emploie dans les *Éléments* de la grammaire dans laquelle il est pris. À l'arrière-plan de mon usage du verbe, alors, il y a cet adage de bon sens qu'on ne peut vous donner ce que vous avez déjà – c'est-à-dire ce qui est en place au moment même où il s'agit de vous donner quelque chose, et dont l'antériorité est une condition même de la grammaire du don. Ici le contraste entre avoir et don est directeur et en dehors d'un tel contraste, on aurait tort d'accorder à la notion telle que je l'emploie un sens particulier : elle n'a pas de signification absolue, et encore moins celle de désigner un absolu de rechange.

# Conceptualité et sensibilité dans la carte sensible, *Concepts* au prisme de l'épistémologie de la géographie

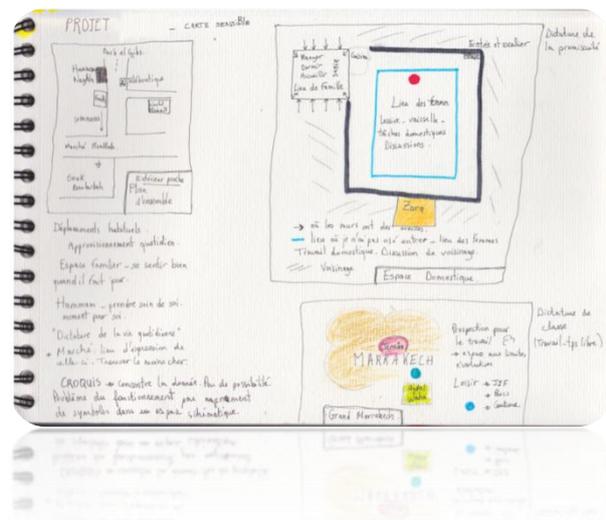
Élise Olmedo et Jeanne-Marie Roux

« Et pour les multiples choses qui sont belles, hommes, chevaux, vêtements par exemple, ou pour n'importe quelles choses du même genre pouvant être dites égales, ou belles [...] ? Est-ce qu'elles restent les mêmes ? Ou bien [...] ne sont-elles pour ainsi dire jamais et en aucune façon les mêmes, et pas davantage vis-à-vis d'elles-mêmes que dans les rapports qui les relient les unes aux autres ? »

Platon, *Phédon*<sup>51</sup>

## Introduction

On sait à quel point le sensible et le conceptuel ont été opposés dans l'histoire des sciences. On a longtemps suspecté que le conceptuel, quand il s'imprimait d'une quelconque sensibilité, se trouvait détourné des voies de la rationalité et que le sensible ne pouvait, en tant que tel, faire l'objet d'une conceptualisation. De nombreuses rhétoriques ont ainsi contribué à les opposer jusqu'à les rendre incompatibles, et à dessiner une frontière impénétrable entre ces deux pôles. Cet article présente un travail partagé sur la question de la tension entre conceptualité et sensibilité, mêlant la voix d'une philosophe et d'une géographe. En partant d'une expérience de recherche cartographique, la « carte sensible », issue d'un travail de recherche en géographie visant à représenter les espaces vécus des Marocaines d'un quartier de Marrakech (Sidi Youssef Ben Ali), il sera question ici de conceptualisation du sensible et de sensibilisation des concepts. Ce sont certaines des thèses centrales élaborées par Jocelyn Benoist dans *Concepts* que nous nous proposons par là même d'éprouver.



Interrogeant dans *Concepts* la relation du conceptuel et du non-conceptuel, Jocelyn Benoist y dénonce en effet une certaine manière, courante, de les opposer : à rebours de toute « rhétorique de l'inconceptualisable<sup>52</sup> » ou de tout « motif ineffabiliste<sup>53</sup> », l'auteur met

<sup>51</sup> [78d-e], trad. Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991.

<sup>52</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts. Introduction à l'analyse*, Paris, Cerf, 2010, p. 31.

l'accent sur la capacité du conceptuel à saisir le non-conceptuel, à avoir prise sur le monde et déconstruit ainsi une certaine conception radicale – qui creuse un fossé entre eux – de la dualité du sensible et du conceptuel, dont il propose une entente renouvelée. Notre projet consiste à éprouver la fécondité théorique de cette conception nouvelle de la distinction entre conceptuel et non-conceptuel sur un objet à plus d'un titre, nous semble-t-il, intrigant théoriquement, et qui constitue, de fait, un nouvel objet de l'univers géographique, la « carte sensible ». Les cartographies du sensible ont en effet fait irruption depuis quelques années dans le monde des géographes. Ces cartes, qui sont la plupart du temps produites par des non-géographes, sont très éloignées des représentations cartographiques classiques et visent à représenter les spatialités affectives. En s'intéressant aux affects des femmes du quartier dans les espaces de la ville de Marrakech, la carte qui va nourrir cet article visait précisément à comprendre les liens affectifs qu'elles tissent avec les lieux qu'elles traversent quotidiennement.

Notre proposition ne consiste donc pas en un exposé synthétique sur *Concepts* ou sur l'œuvre de Jocelyn Benoist – cela a en partie déjà été fait ailleurs –, mais en une sorte de mise en application de certaines des thèses centrales de *Concepts* à un objet singulier et porteur de questions propres à toute démarche cartographique. C'est l'attirail théorique mis en œuvre dans *Concepts* pour penser la distinction du conceptuel et du non-conceptuel dont nous souhaitons ainsi éprouver la fécondité. Si l'analyse de la carte sensible semble valider les positions théoriques soutenues dans *Concepts*, quels aspects de l'ouvrage apparaissent, à cet usage, particulièrement éclairants ? Réciproquement, quelles analyses du texte semblent, dans cette perspective, mériter d'être précisées ou, peut-être plus justement, interprétées avec particulièrement de soin ? Comme nous le verrons, au-delà de la question de la conceptualisation possible du sensible, c'est celle de la matérialisation du conceptuel que nous allons être amenées à mettre en avant.

## **Le statut épistémologique de la carte sensible**

### *Cartographier le sensible*

La recherche géographique présentée ici a conduit à la réalisation d'une carte sensible en tissu (ou carte textile). Cette recherche est issue d'un travail de Master 1 en géographie, réalisé durant l'année 2009-2010 sous la direction des géographes Marianne Blidon et Béatrice

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 84.

Collignon, qui avait pour objectif d'étudier comment certains lieux font l'objet d'un attachement ou au contraire font figure de repoussoir pour les femmes de Sidi Youssef Ben Ali (plus couramment appelé « Sidi Yusuf »). Au cours de celle-ci, s'est posée la question de la pertinence de la représentation cartographique de ces espaces vécus, question plutôt coutumière pour un géographe. Ont ainsi surgi tout un ensemble de problèmes autour de la figuration de données sensibles et qualitatives, qui n'apparaissent habituellement pas dans les cartes. Cette cartographie du sensible se présente comme l'inverse des cartes habituelles qui se prétendent neutres, abstraites générales et sont comme « désensibilisées » au sens où elles sont coupées de la sensibilité particulière des auteurs qui les élaborent. En effet, il a été admis et entériné par les sciences positivistes du XIX<sup>e</sup> siècle que la carte doit se référer à la réalité extérieure qu'est l'organisation matérielle de l'espace. Le champ de pertinence du mot « carte » a alors été considérablement réduit puisque ne pouvait être désigné par ce terme que certaines images spatiales euclidiennes et géométriques, ce qui évacuait tous les autres types de représentations et toutes les autres spatialités, dont celles du sensible. Au XX<sup>e</sup> siècle, les innovations cartographiques contemporaines ont poursuivi dans ce sens, encouragées par le développement d'une géographie quantitative intéressée notamment par la représentation statistique des phénomènes culturels. Un verrouillage du terme de carte et de cartographie s'est opéré depuis lors, nous incitant à penser qu'une carte, pour être vraie, doit reporter proportionnellement les éléments matériels présents sur le terrain (bâtiments, routes, villes...). À l'opposé de ce mouvement « positiviste », la représentation des valeurs affectives dans ce travail a nécessité une émancipation complète de la spatialité topographique, matérielle et euclidienne. Cette cartographie représente en effet l'espace selon Naïma, cas exemplaire de l'échantillon des femmes enquêtées, et tente ainsi de montrer la configuration à la fois mentale, cognitive et affective d'un espace de vie. Cette représentation individuelle est nécessairement relative à l'histoire de vie de la personne dont il est question, à sa mémoire, à ses capacités cognitives pour déchiffrer l'espace urbain. Notamment, Naïma, en tant que femme analphabète, construit des repères qui lui sont particuliers.

Les données sensibles recueillies pendant l'enquête de terrain sont le fruit d'entretiens semi-directifs et d'observations participantes focalisés sur les espaces de vie, les lieux fréquentés et non-fréquentés, les lieux de bien-être et d'attachement affectif. Pour tenter de rationaliser et de synthétiser la représentation de ces espaces de vie féminins, de nombreux croquis analytiques, fidèles au départ à l'organisation spatiale matérielle existante, ont été réalisés. Au fur et à mesure, il est apparu de plus en plus clairement que la configuration matérielle

existante se superposait difficilement à une spatialité affective car, dans la représentation de la spatialité affective, les localisations euclidiennes des lieux sont comme « déformées ». Plutôt que de représenter la distance proportionnelle et métrique entre les espaces, choisir une échelle affective permettrait de représenter la distance ou la proximité affective que Naïma créait avec les lieux. C'est ainsi que certains lieux ont été comme expulsés de la carte, et que d'autres y prennent une place particulièrement importante. Par exemple, les rives de l'*Oued Issil* qui bordent le quartier à l'Est, considérées comme dangereuses, sont délaissées par les femmes et ne sont pas représentées. En revanche, la maison est le lieu où Naïma passe la majeure partie de son temps, ainsi sa représentation occupe une majeure partie du pôle domestique de la carte.

Dans *L'Empire des cartes*<sup>54</sup>, Christian Jacob explicite bien le fait que la carte « met en ordre » un réel qui se présente de manière relativement désordonnée. Cette carte sensible en tissu est née d'une nécessité, celle de comprendre, de rationaliser et de reconstruire intellectuellement la spatialité affective des Marocaines de « Sidi Yusuf ». Pour cette opération, la cartographie s'est imposée comme une herméneutique. Elle permettait de croiser et d'interpréter des données sensibles récoltées durant près de trois mois, et fut ici un vecteur de pensée, le support de l'opération de rationalisation des espaces vécus. Elle a permis de conceptualiser le rapport affectif des Marocaines au quartier de Sidi Yusuf et à la ville de Marrakech. On aurait pu classiquement utiliser le langage verbal, réaliser un croquis de synthèse avec légende comme les géographes le font habituellement. Mais la plupart des enquêtées étant analphabètes, il s'agissait d'élaborer un langage plastique qu'elles puissent comprendre sans aucun bagage théorique. La couture est une activité structurante dans leur vie, elles l'apprennent par le biais d'une association. Le tissu fut choisi car il possède une signification pour elles. Pour bien comprendre cette carte, il faudra donc aussi saisir les valeurs culturelles des tissus qu'elle contient.

Cette carte se présente donc d'abord comme une recherche, une tentative de représenter des données sensibles. Si elle peut, de prime abord, paraître étrange et surprenante, elle déroute simplement son lecteur parce que celui-ci n'en possède pas encore le code. Tout le travail cartographique a été de trouver un langage pour traduire d'autres types de données en conservant leur nature qualitative et sensible afin de figurer synthétiquement les espaces vécus. Les clefs de son déchiffrement ne pourront se livrer qu'à condition d'explorer le

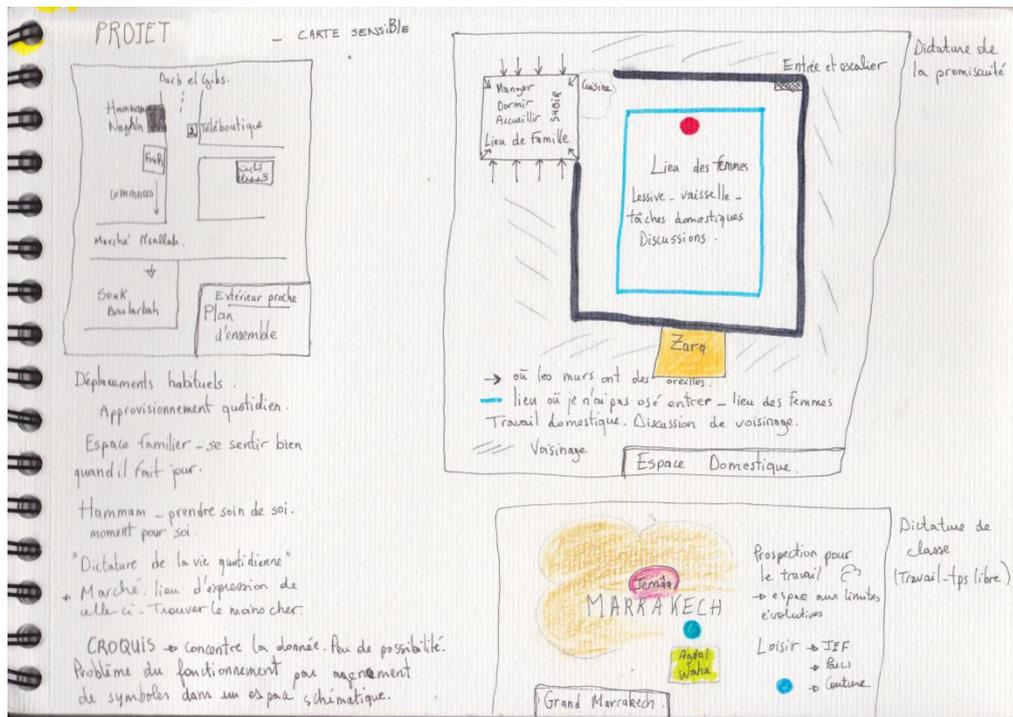
---

<sup>54</sup> Christian Jacob, *L'Empire des cartes*, Paris, Albin Michel, 1992.

processus et le contexte qui ont présidé à sa production.



Voir le film : [Représenter l'univers d'une femme marocaine à travers une carte sensible.](#)



Croquis préparatoire, mars 2010, É. Olmedo

## Géographie du vécu de Naïma<sup>55</sup>

Naïma est une femme du quartier du Sidi Youssef Ben Ali. Elle fait partie d'une frange très pauvre de la population. Son travail est informel comme celui de la majeure partie de la population active de son quartier, irrégulier et spatialement éclaté. Il faut bien dire que sa condition de femme lui donne un accès restreint aux espaces publics de la ville, qu'elle fréquente le jour essentiellement. Cette carte présente donc une géographie diurne.

La carte distingue deux grands espaces dans la géographie de Naïma : l'espace de travail et l'espace domestique représentés cartographiquement par deux grandes pièces de tissu

<sup>55</sup> La description de la carte sensible reprend et/ou complète certains éléments explicités dans les publications suivantes :

- Élise Olmedo, *Femmes de Marrakech. Pour une cartographie émotionnelle des récits des femmes de Sidi Youssef Ben Ali, Marrakech, Maroc*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, [À paraître].
- Élise Olmedo, « Cartographie sensible, émotion et imaginaire », site *Visions Cartographiques*, Blog du Monde Diplomatique, septembre 2011. URL : <http://blog.mondediplo.net/2011-09-19-Cartographie-sensible-emotions-et-imaginaire>

circulaires, reliées par un nœud de ruban symbolisant le point de passage entre l'espace de travail et l'espace domestique : la place Jemaâ-El Fna. L'espace de travail représente les quartiers riches du centre de la ville de Marrakech, comme la Médina ou le Guéliz, où elle se rend pour réaliser des services ménagers. Ce travail est irrégulier et s'effectue par intermittence, car les riches Marocains font appel à elle par relation d'interconnaissance, pour faire le ménage, servir ou faire la cuisine dans des mariages. Il n'y a donc pas de lieux de travail habituels repérables. La surface de cet espace est donc relativement indistincte, parsemée de manière indicative de boutons brodés répartis sporadiquement pour représenter les lieux de service ménager. Le tissu employé, habituellement utilisé pour des mariages, est orné de fleurs brodées avec des tons vifs. Par contraste, le tissu choisi pour le pôle domestique est utilisé pour coudre des *Djellabah*, vêtement quotidien des Marocaines. L'aspect est beaucoup plus souple et évoque une certaine simplicité. Les deux tissus n'ont pas la même plasticité. Ils tentent de désigner deux réalités géographiques différentes pour Naïma, deux espaces dont la traversée ne sollicite pas les mêmes capacités cognitives. L'espace géographique du pôle domestique fait partie du monde connu et familier pour elle. Elle connaît son quartier à force de l'avoir pratiqué seule ou accompagnée. Il nous faut préciser que « son quartier » est celui où se situe l'espace domestique et l'extérieur immédiat de ce lieu. Il ne se superpose pas à la délimitation institutionnelle de Sidi Youssef Ben Ali mais représente une partie du quartier, celle du vieux Sidi Yusuf, prenant la forme typique d'un *derb*, reconnaissable par son plan anarchique et ses rues tortueuses héritées de l'habitat spontané. *A contrario*, Naïma travaille presque exclusivement à l'extérieur de Sidi Yusuf. Du fait qu'elle mène une vie de labeur, elle possède peu de temps libre pour se familiariser avec les espaces urbains en dehors de ceux de son quartier. Elle doit nécessairement y demander son chemin et retenir ce que le passant lui donne comme indications orales pour se rendre sur des lieux de travail chaque fois différents. Ces espaces lui paraissent complexes et difficiles à appréhender du fait de son analphabétisme. Elle trouve des points de repères stables comme la ligne du bus n°6 ou la place Jemaâ-El Fna, qui fait figure de point de passage entre les deux pôles.

L'espace domestique est complexe et on doit s'efforcer de le comprendre du point de vue de l'appropriation, car la dichotomie usuelle privé/public n'a aucun sens dans notre cas d'étude. Naïma loue une chambre dans un ancien hôtel relativement délabré, où chaque pièce a été transformée en un foyer pour une famille. La promiscuité et le contrôle social sont le lot quotidien. Tout ce qui s'y passe est soumis au regard extérieur des voisins. Naïma, en tant que

mère de famille de quatre enfants, habite (vit, mange, dort et réalise les activités quotidiennes) avec sa famille dans cette pièce d'environ 9 m<sup>2</sup>. Cette densité de l'espace habité nous fait dire que la sphère domestique n'est pas réductible à la sphère de l'intimité. L'espace domestique est composé d'espaces emboîtés aux statuts et fonctions diverses que l'on peut résumer par cette typologie :

- *L'espace domestique familial* (le foyer privé, une pièce carrée) qui empiète sur la partie collective de l'espace domestique. Quand une dispute éclate, les paroles, les bruits, se répandent partout dans la cour de l'immeuble depuis le foyer.

- *L'espace domestique collectif* empiète sur l'espace domestique personnel. La cour offre un accès à toutes les maisons. Quand on se place au milieu de cette cour, étant donné sa taille relativement réduite, on voit les intérieurs de chaque foyer. Le regard peut donc entrer dans la maison depuis la cour, ce qui peut constituer une intrusion dans la sphère intime.

L'espace domestique est un lieu familier, un repère affectif pour Naïma, ce qui ne signifie pas que cet espace soit entièrement connoté positivement pour elle. En effet, loin de ressembler à « la coquille » dont parle Gaston Bachelard dans *La Poétique de l'espace*, ou à une quelconque bulle protégée, il s'y déroule des moments qu'elle considère comme douloureux et qu'elle ne m'a livré qu'après de nombreuses semaines. En effet, la sphère intime est aussi la sphère conjugale. Dans la campagne environnante de Marrakech, à proximité d'Aït Ourir, Naïma a été mariée dès sa jeune adolescence à un mari violent duquel elle obtint de divorcer quelques années après. Après cet épisode de sa vie, elle migra à Marrakech dans la perspective d'un nouveau mariage, et son frère la fit épouser un nouveau mari, d'environ quinze ans son aîné, qu'elle caractérise comme un homme très absent et parfois violent. L'espace domestique familial est donc un espace de souffrances, représenté sur la carte par un carré de tissu suturé de parts en parts, et traversé de lignes de couture telles des cicatrices.



La carte textile. É. Olmedo, 2011.



Légende de la carte textile. É. Olmedo, 2011.

Enfin, Naïma effectue des allers-retours fréquents en dehors du foyer, dans l'extérieur immédiat, c'est-à-dire l'espace public autour du foyer. Dans cet espace, seuls trois lieux sont

habituels mais non quotidiens : le boucher, l'épicier, le hammam. Elle se rend quotidiennement au souk de la Msallah pour s'approvisionner en nourriture. Elle fait d'abord le tour du souk afin de trouver le meilleur rapport qualité-prix pour les produits qu'elle achète. Elle s'approvisionne en général chez les vendeurs ambulants qui fournissent des prix peu élevés. Cet espace se caractérise par une flexibilité. Contrairement à l'intérieur du souk où les vendeurs louent de petits stands, les emplacements des vendeurs ambulants ne sont pas fixes. Les prix et les produits évoluent en fonction des saisons et des arrivages. Ils sont représentés par de petits modules de tissu que l'on peut déplacer sur une bande scratch. Les déplacements de Naïma, symbolisés par le ruban jaune, ne suivent pas un itinéraire précis et rigide, ils sont intentionnellement flexibles par stratégie économique.

### *Le sensible, un objet scientifique ?*

Cette carte est pleinement empreinte du contexte dans lequel elle a été produite et porte les marques de sa propre fabrication. Il ne faudrait surtout pas lire cette carte comme la représentation généralisée, immuable et figée des espaces vécus des femmes de Sidi Yusuf, d'une part parce que l'échantillon d'enquête reste trop réduit pour être généralisé, d'autre part parce que cette carte se donne comme une « tentative de représentation », la recherche d'un langage, beaucoup plus que comme un objet parachevé ne devant subir aucun amendement. Bien loin de chercher la neutralité, cet objet assume ses propres limites de généralisation. De ce point de vue, cette carte est avant tout un projet scientifique, qui dessine et pose les jalons en 2009 de ce qui sera l'objet d'une thèse commencée en 2011<sup>56</sup>. Cette carte sensible est donc, semble-t-il, par nature « intrigante ». L'apprenti-chercheur qui l'a produite l'a conçue comme une tentative de réponse à un problème épistémologique crucial sur lequel elle met le doigt, invitant par là même le géographe comme le philosophe à interroger à nouveau des pans de la science ayant pu être négligés, et que l'on peut résumer ainsi : (1) Peut-on faire du sensible un objet de science ? (2) Comment peut-on traiter scientifiquement du sensible sans le vider de son contenu émotionnel ? Intégrer des données sensibles dans un parcours de recherche scientifique semble en effet, à certains égards, présenter le risque de désensibiliser ces données.

Pour ne pas rester du côté d'un discours intellectuel, formalisé par ailleurs dans le texte écrit du mémoire de Master, la tentative de réponse à cette question a pris la forme concrète et

---

<sup>56</sup> Élise Olmedo, Thèse de doctorat en cours sous la direction de Jean-Marc Besse, « Le geste, la trace. Cartographier le sensible », Université Paris 1-Panthéon Sorbonne, UMR Géographie-Cités.

synthétique d'une carte. Plus particulièrement, cette réponse s'est élaborée dans le geste cartographique réalisé : par un geste circulaire, il trace les contours de l'espace vécu de Naïma, dessine une ligne incluant ou excluant certains lieux de la représentation de son espace vécu et circonscrit ainsi la spatialité affective de cette femme marocaine. À la question, « peut-on faire du sensible un objet de recherche en géographie ? », la carte textile se donne comme une réponse performative, car elle donne à voir un objet de science au sens concret et abstrait du terme. La carte fait exister l'objet de recherche qu'est la spatialité affective et le concrétise dans un objet en trois dimensions. En se présentant devant les géographes comme un objet concret, la carte sensible cerne ainsi un enjeu primordial, l'intérêt que le monde scientifique doit porter aux affects. À la seconde question, la carte textile constitue une réponse qui postule que la cartographie est un médium pouvant permettre le traitement scientifique des données sensibles sans les « désensibiliser » complètement à travers le processus de leur traitement, ménageant ainsi l'enjeu fondamental de la carte sensible.

Par le geste cartographique de coudre un espace vécu et de le donner à percevoir et à lire par le sens du toucher, la carte textile semble procéder d'une double intention, celle de concrétiser l'idée de faire des affects « un objet d'étude », sans perdre de vue le fait qu'ils sont tirés de l'expérience et du vécu. Ainsi, cette carte traduit avant tout la volonté de ne pas s'absoudre du sensible dans le processus scientifique. Au contraire, il s'agit de tendre un fil de l'abstrait au concret, afin que la recherche des significations affectives de l'espace ne soit pas déconnectée de la réalité de ceux qui la vivent, et que ceux-ci puissent à travers la carte sensible, non en « prendre connaissance », mais en « extraire le sens ».

### *Conceptualiser et exprimer la spatialité affective en géographie*

Qu'est ce qu'une spatialité affective ? Il faut bien dire qu'aujourd'hui cette notion est peut-être tout aussi exotique pour le géographe que pour le philosophe. Il convient donc de l'éclairer et de l'expliquer. Il nous faut préciser ce que nous entendons d'abord par « spatialité ». La géographie n'étudie pas l'espace en soi, elle étudie des spatialités. Plus précisément, elle décrit et explique des écritures (graphies) plurielles de la Terre, c'est-à-dire les multiples manières dont les groupes humains conçoivent le monde à travers un langage, des pratiques, une production d'images (de cartographies entre autres) qui véhiculent des savoirs géographiques. La géographie tente de conceptualiser ces spatialités. Elle s'intéresse aux « manières de faire des mondes », pour reprendre l'expression du philosophe de l'art

Nelson Goodman. Pluralité des mondes géographiques, pluralité des écritures géographiques, la carte ne désigne pas l'espace en soi, mais une spatialité donnée, c'est-à-dire une manière d'appréhender l'espace. Elle l'appréhende, le schématise en sélectionnant des informations. La carte sensible, comme toute carte, est partielle : elle tente de décrire la spatialité affective comme une spatialité « possible ».

Dans *L'homme et la Terre* paru en 1952, le géographe Éric Dardel donne une acception possible de ce que pourrait être cette spatialité affective en décrivant une réalité géographique « existentielle », c'est-à-dire l'espace où se déploie la première activité humaine, celle d'habiter. L'espace géographique étudié par le géographe est un espace « pâteux » écrit-il, c'est l'espace du sensible où se déploient d'abord les perceptions. Pour en donner un exemple, la géographe Béatrice Collignon décrit comment le savoir géographique des Inuits est construit en relation avec leurs perceptions individuelles et personnelles :

« Chacun construit un savoir personnalisé issu de sa propre expérience. (...) La pratique, l'expérience personnelle, sont les seules véritables mesures des capacités d'un chasseur. (...) Les Inuits sont liés à leur territoire par une relation où l'émotionnel occupe une place de choix. Peu enclins à partager leurs émotions, à confier leurs sentiments, cette relation se devine plus qu'elle ne s'exprime. (...) La plus grande confiance que j'aie jamais reçue à ce sujet est plus que laconique, mais très significative. Alors que je discutais avec une dizaine de jeunes hommes (18 à 25 ans) de mon sujet de recherche (...), l'un d'eux lâcha comme une sentence : "ce qui concerne le territoire, c'est très personnel" ("When it comes to the land, it's very personal"). (Buddy Alikamek, Holman)<sup>57</sup>. »

On voit bien à travers cet exemple comment, à travers un savoir géographique, la réalité géographique décrite se place du côté d'une relation personnelle.

Cette question semble de taille pour les géographes. Selon la formule de Lucien Febvre que rappelle Éric Dardel, le géographe est avant tout un « géographe de plein vent », et « la géographie, par sa position, ne peut manquer d'être tiraillée entre la connaissance et l'existence »<sup>58</sup>. Si la géographie a délaissé cette question du sensible pendant plusieurs décennies, lui préférant l'étude des villes et des réseaux, la carte sensible nous remémore à certains égards qu'elle est une science « très » humaine, dont le premier dessein demeure l'approche de la relation entre l'homme et l'espace. Elle ramène aussi clairement à notre esprit que si les géographes sont sans cesse confrontés au monde par les expériences géographiques qu'ils réalisent continuellement sur le terrain, ils ont accordé une grande

---

<sup>57</sup> Béatrice Collignon, *Le savoir géographique des Inuinnait*. Thèse de doctorat sous la direction de Denise Pumain, Université Paris 1-Panthéon Sorbonne, 1994.

<sup>58</sup> Éric Dardel, *L'homme et la terre*, Paris, CTHS, 1952, p. 109 et p. 133.

importance au développement d'outils pour la comprendre et la conceptualiser, telle la cartographie.

Mais comment représenter la relation avec l'homme et l'espace ? Pour ce faire, la carte sensible procède par des rapports de correspondance. Dans la carte, l'appréhension de la matière nous permet en effet d'évoquer le concept : en ce sens, pour reprendre l'expression de René Char, ce serait une « matière-émotion<sup>59</sup> ». Comme dans toute métaphore, il y a en effet un déplacement opéré d'une entité à une autre, mais le sens est préservé dans le mouvement. Par exemple, dans notre carte sensible, la métaphore des « loisirs qui se situent dans les interstices du travail<sup>60</sup> » s'incarne et se concrétise par des interstices en tissu dont la portée plastique et visuelle vise à concrétiser le concept. La matière incarnant le concept offre une surprenante concrétisation de l'idée et lui donne corps.

Conceptualiser la carte sensible, c'est construire un lien fort entre une matière et un concept. À ce sujet, la lecture de *Mille Plateaux* de Gilles Deleuze et Félix Guattari peut éclairer la carte textile. Le chapitre intitulé « Le lisse et le strié »<sup>61</sup> offre une analyse très poussée de la texture de deux types de tissus : le feutre auquel correspond le concept du « lisse » et le tissu formé par une trame qui renvoie au concept du « strié ». Les auteurs travaillent de manière très approfondie la question de la plasticité de la matière et le potentiel de significations qu'on peut lui attribuer jusqu'à déterminer que le matériau serait le double analogique du concept. À ce sujet – mais nous reviendrons sur ces problèmes – l'ouvrage de Jocelyn Benoist, *Concepts*, réfute le lien puissant entre matériau et concept tel qu'il est déterminé par Gilles Deleuze et Félix Guattari : relativement à *Concepts*, leur conception est problématique en cela qu'ils attribuent à la matérialité une forme de naturalité conceptuelle, comme si sa conceptualité lui était consubstantielle. Au contraire, *Concepts* nous offre l'occasion de réfléchir sur le caractère contextuel de la conceptualité. En tout cas, et c'est le cœur de ce que nous voulons dire ici, pour comprendre le cadre théorique de la carte sensible, il faut conserver l'idée d'une forme de plasticité des concepts, qui sont le produit d'une opération intellectuelle, mais que l'on peut exprimer par des correspondances matérielles.

En définitive, cette cartographie du sensible semble nous interroger sur deux points importants, sur lesquels nous allons revenir dans la suite de l'article. La carte sensible nous

---

<sup>59</sup> René Char, *Moulin premier*, Paris, G.L.M., 1936.

<sup>60</sup> *Idem.*

<sup>61</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 592-625.

renvoie d'abord à la question de la conceptualisation du sensible à travers une écriture géographique de la spatialité affective. Mais, ce faisant, c'est le statut de la carte qu'elle nous amène à interroger. Car si la carte est traditionnellement pensée dans les termes de la géométrie euclidienne, quel peut être le statut d'une représentation d'une réalité géographique aux contours bien plus invisibles ? Par son originalité, la carte sensible nous plonge donc dans un questionnement relatif à ce qu'est une carte, cette originalité ne constituant évidemment *a priori* aucune restriction valable pour dire qu'elle ne peut en être une. La méfiance que cette carte sensible suscite nous semble en réalité surtout révéler un fait particulièrement signifiant, celui d'une défiance envers la conceptualisation de la spatialité affective qu'elle désigne.

## La carte sensible, « agent provocateur » de la dualité du sensible et du conceptuel

### *La carte sensible contre la « rhétorique de l'inconceptualisable »*

Pourquoi ce nouvel objet géographique, la « carte sensible » nous a-t-il paru apte à faire résonner les questions soulevées par Jocelyn Benoist dans *Concepts* ? Comme son nom le fait pressentir, il constitue un étrange « agent provocateur » de la dualité entre sensible et concept qui est l'une des cibles principales de l'ouvrage, dans la mesure où, pour être plus précis, Jocelyn Benoist y interroge une manière courante d'opposer le conceptuel au sensible, comme à ce qui ne peut pas être conceptualisé. La carte sensible se situe en réalité dans une position paradoxale par rapport à cette position théorique.

En effet, les géographes contemporains incluent fréquemment dans leurs écrits des développements traitant de la relation qu'ils nouent avec l'espace de leur terrain et plus particulièrement, avec les ambiances de cet espace. Cette relation n'est pas toujours évoquée explicitement – elle peut l'être – mais, dans une remarquable continuité avec la longue tradition de géographie « objectiviste » décrite dans la première partie de cet article, l'écriture et la description des lieux traversés manifestent souvent l'idée d'un sensible ineffable, purement idiosyncrasique et pour le dire clairement, inconceptualisable. En contraste avec cette rhétorique, la carte sensible participe, dans le contexte de la géographie culturelle, au développement du concept d'« espace vécu », qui fut initié dans les années 1970 par le

géographe Armand Frémont<sup>62</sup>. Cette perspective suppose, comme nous l'avons vu, qu'il est possible de conceptualiser, et plus précisément de penser grâce à des concepts géographiques tout un ensemble de phénomènes relatifs à l'espace en tant qu'il est « vécu », et donc en tant qu'il est sensible. Ce mouvement de conceptualisation du sensible contribue donc à faire reculer l'idée d'un « exotique absolu »<sup>63</sup> à la conceptualité géographique. De ce point de vue, la carte sensible semble bien contribuer concrètement à la critique du « motif ineffabiliste » dont Jocelyn Benoist montre la possibilité théorique dans *Concepts*.

### *L'ambiguïté d'une conceptualisation sensible du sensible : pourquoi la carte sensible est-elle dite « sensible » ?*

Mais il nous semble que, par rapport à cette conquête du concept géographique sur « l'exotique absolu », la carte sensible constitue une avancée qui peut paraître paradoxale. D'une part, la conceptualisation dont elle représente le progrès s'exprime sur une carte dont la plasticité, remarquable, inhabituelle, ne peut être ignorée. D'autre part, l'adjectif même qui la qualifie, « sensible », pourrait indiquer une forme de retour à la dualité du concept et du sensible qu'elle semble subvertir par ailleurs. Ces deux points suscitent l'interrogation : la démarche dont procède la carte sensible, si elle fait fond sur une certaine « sensibilité », repose-t-elle sur une déception envers nos concepts ? Une autre possibilité – qui nous semble en réalité, comme nous le verrons, plus pertinente – serait évidemment que la sensibilité de la carte ne soit pas contradictoire avec sa conceptualité, mais qu'elle en soit, tout au contraire, le moyen. On doit en tout cas s'interroger sur cette caractérisation – « carte sensible » – et sur le statut exact, eu égard au conceptuel, de la plasticité qu'elle désigne ainsi. Si la carte est ici « sensible », est-ce parce qu'une carte « non-sensible » n'aurait pas suffi à transmettre ce que la carte sensible transmet ? Dans la mesure où toute carte est nécessairement sensible – on la touche, on la voit, on l'entend (se plier, se déplier, se froisser), on peut même, pour les plus cartophiles, la humer – on doit s'interroger sur ce qui est « sensible » dans la « carte sensible », sur ce qui justifie ce nom.

La question paraît alors double : elle concerne en effet la spécificité de la carte sensible dans l'univers cartographique (1), mais surtout, plus fondamentalement, elle interroge le statut de la carte, de n'importe quelle carte, dans l'univers conceptuel, et scientifique en particulier (2).

---

<sup>62</sup> Armand Frémont, *La région, espace vécu*, Paris, Flammarion, 1976.

<sup>63</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts*, *op. cit.*, p. 19.

(1) Pourquoi faire une carte dont les signes paraissent si exotiques au commun des mortels et, probablement aux géographes eux-mêmes plutôt qu'une carte plus conventionnelle dans un alphabet cartographique usuel ? La nature sensible de la carte sensible est-elle l'indice de son originalité fondamentale par rapport à ce que l'on juge devoir être une carte géographique et de son caractère *sui generis* ? En d'autres termes, la « carte sensible » est-elle bien une carte géographique ? Ou alors, ce serait l'autre terme de l'alternative, ne fait-elle que mettre en évidence et interroger, par cette originalité et le pouvoir qu'elle a de susciter l'étonnement, ce qu'est par essence une carte, et la manière dont sensibilité et conceptuel sont en elle articulés ? C'est alors un deuxième type de question, plus générique, qui s'impose.

(2) Pourquoi faire une carte, passer par l'image, plutôt que par un discours exprimé dans ce que l'on appelle le langage ? C'est la question de l'utilité de la carte et, plus précisément, de son statut conceptuel qui est ici en jeu. Quelle est la teneur conceptuelle d'une carte ? De quel type sont les concepts en jeu dans une carte, et comment le sont-ils ? Est alors interrogée la dimension sensible de l'expression des concepts, cette dimension qui contribue peut-être, ou qui, pour le moins, met en évidence la « réalité » des concepts dont parle Jocelyn Benoist à la fin de son ouvrage<sup>64</sup>.

Tels seront les deux axes problématiques qui guideront la suite de notre propos.

### *La carte sensible, un « concept réalisé »*

Que se passe-t-il avec la carte sensible et plus précisément, avec ses signes ? Les différentes matières utilisées, les boutons, les fils sont des signes ; sur cela, il n'y a guère de doute. De ce point de vue, nous avons affaire à une carte traditionnelle, avec une légende de nature conventionnelle : à des concepts sont attachés des signes, qui doivent les représenter sur la carte, il y a fixation conventionnelle d'une correspondance entre concepts et signes, que l'on peut comprendre sur le modèle proposé par Wittgenstein dans les premiers paragraphes des *Recherches logiques*<sup>65</sup>. Élise Olmedo est explicite à cet égard : pour réaliser une carte sensible, on procède en plusieurs étapes : (1) faire des expériences spatiales, ce que l'on appelle « faire du terrain » ; (2) généraliser ces expériences, les conceptualiser, notamment à l'aide de dessins, de schémas, de cartes, qui aident à fixer la pensée ; (3) faire correspondre enfin ces concepts à des signes plastiques, et réaliser une légende.

---

<sup>64</sup> Il consacre à cette question le sixième et dernier chapitre de l'ouvrage.

<sup>65</sup> Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. Françoise Dastur, Maurice Elie *et al.*, Paris, Gallimard, 2004, §1-2.

De ce point de vue, nous avons bien affaire avec la carte sensible à un objet empreint de concepts, qui procède, pour reprendre les termes de Jocelyn Benoist, de « *l'application* d'une grille d'évaluation à une situation<sup>66</sup>. » À ce titre, on peut considérer que la carte sensible est, de même que le *Reliance Building* analysé dans le cinquième chapitre de l'ouvrage, un « produit », et donc un « un concept réalisé<sup>67</sup>. » Finalement, la carte sensible serait davantage de l'ordre de l'hyper-conceptuel que du pur sensible. On pourrait à cet égard juger que sa dénomination est trompeuse, dans la mesure où elle semble entériner la dualité qu'elle tend à effacer.

Il y a cependant une difficulté qui s'oppose à ce jugement et justifie le nom de cet objet, au moins comme indication d'un problème : la carte sensible est empreinte de concepts, elle résulte d'une expérience sensible conceptualisée, mais il n'est pas du tout trivial, nous semble-t-il, pour celui qui la regarde, d'identifier le ou les concepts dont la carte serait « le concept réalisé », et cela ne peut que susciter en lui l'impression que cette carte ne se réduit pas aux concepts qu'on pourrait lui associer, qu'elle leur est donc irréductible. De ce point de vue là, c'est la « rhétorique de l'inconceptualisable » qui est alors alimentée. À moins que la nature conceptuelle d'un objet ou d'une expérience n'implique pas que celui-ci soit réductible au concept dont il est la réalisation ? C'est la nature précise de l'intrication du sensible et du conceptuel dans un « concept réalisé » que l'ambiguïté conceptuelle de la carte sensible exige de spécifier.

### « *Concept réalisé* » ou « *expérience conceptualisée* » : une alternative déterminante

Pour comprendre au mieux ce que Jocelyn Benoist entend par l'expression « concept réalisé », il nous semble ainsi nécessaire de rappeler l'une des thèses fondamentales de *Concepts*, par rapport à laquelle l'expression « concept réalisé » semble légèrement en deçà et potentiellement trompeuse. Cette dernière semble en effet suggérer qu'il y a des choses dont la nature intrinsèque serait d'être, ou non, un « concept réalisé », que cela constituerait l'une de leurs qualités propres. Mais la vraie frontière, nous dit par ailleurs clairement Jocelyn Benoist, ne sépare pas le sensible et le conceptuel, qui seraient alors considérés comme deux « en soi » de types différents, mais l'expérience conceptualisée et l'expérience non conceptualisée. Entre les deux, précise l'auteur, il n'y a pas de « changement substantiel dans

---

<sup>66</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts*, *op cit*, p. 58.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 157.

l'expérience<sup>68</sup> », aucun changement de « *qualité* » mais un changement de « *statut* ». À cet égard, le *Reliance Building* serait donc un « concept réalisé » de gratte-ciel non pas en lui-même, indépendamment de toute expérience que l'on puisse en faire mais, précisément, comme « produit », et donc dans le cadre d'une expérience conceptualisée que l'on en ferait – celle de l'architecte qui l'a conçu ou, beaucoup plus généralement, de celui qui s'interroge sur le « produit » qu'il est.

L'intérêt de cette précision pour notre objet est que la nature conceptuelle d'une chose n'est pas due à l'association intrinsèque d'un ou de plusieurs concepts précis à cette chose mais au statut que prend cet objet dans une expérience donnée, et donc dans un certain contexte, relatif, précise encore Jocelyn Benoist, à un certain « point de vue<sup>69</sup>. » Or, dans le premier cas, si l'objet nous semble intrinsèquement énigmatique et irréductible par nature à tel ou tel concept qu'on pourrait lui associer, sa qualité conceptuelle est mise en cause, mais dans le second cas cela n'exclut nullement qu'il puisse être par ailleurs l'objet d'une expérience conceptuelle. Penser la conceptualité d'un objet en termes de *statut* et non de *qualité* permet donc de penser de manière beaucoup moins exclusive la relation du sensible et du conceptuel.

Cette distinction de *Concepts* apparaît ainsi tout à fait fondamentale, même si certains des énoncés de l'ouvrage ne nous semblent pas tout à fait à sa hauteur, au sens où ils ne la contredisent évidemment pas, mais sont de nature à susciter, si l'on n'y prend garde<sup>70</sup>, de fausses interprétations, infidèles à cette précision salutaire. Nous pensons par exemple à l'analyse des sorbets de la via dei Gracchi menée dans le troisième chapitre de l'ouvrage. Y est en effet énoncé clairement que le fait de goûter ces sorbets constituerait nécessairement une expérience conceptualisée<sup>71</sup>, ce qui pourrait laisser supposer que cette nécessité procède d'une qualité intrinsèque de ces sorbets, cette interprétation étant confortée, pensons-nous, par leur identification à des « concepts vivants<sup>72</sup> », qui semble suggérer qu'il s'agit là de leur nature, de leur essence propre. Pourtant, selon l'argument que nous venons de rappeler, le caractère conceptuel de cette expérience de dégustation ne peut nullement ressortir d'une *qualité* de ces sorbets, mais uniquement de leur *statut* dans telle ou telle expérience que l'on

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 63. La citation entière ne laisse place à aucune équivoque : « La qualification comme "conceptuelle" d'une expérience est encore une fois une question de point de vue, et donc comme tout ce qui met en jeu un point de vue, elle a des conditions assez strictes. »

<sup>70</sup> On pourrait bien sûr nous rétorquer : « eh bien, prends garde ! »

<sup>71</sup> L'auteur décrit par exemple ces expériences « offertes par une *gelateria* italienne supérieure » comme étant « déjà paradigmatiques », voir *ibid.*, p. 91.

<sup>72</sup> Voir *ibid.*, p. 90 : « Les sorbets de la *gelateria* de la via dei Gracchi [...] constituent en quelque sorte des concepts vivants ou concrets. »

en fait. L'auteur nous propose d'ailleurs des analyses qui, en mettant en exergue la spécificité de l'expérience qui consiste à entrer chez un glacier, vont clairement en ce sens. Lorsqu'il écrit par exemple que « [f]ait partie du charme du sorbet, en effet, qu'il soit sorbet *de* tel ou tel fruit, pour ainsi dire représentant le fruit<sup>73</sup> », il nous montre bien qu'il n'est pas indifférent à l'expérience que nous faisons lorsque nous dégustons une glace ou un sorbet – en particulier lorsque nous l'avons acheté chez un excellent glacier romain – que nous l'ayons choisi parmi une dizaine (ou plus) de parfums de couleur plus ou moins caractéristique, alignés dans des bacs et désignés par des étiquettes, qui indiquent un lien essentiel entre cette glace, ce sorbet et un fruit (la pêche, le citron, la poire), un type de chocolat (blanc, noir, aux noisettes), une herbe aromatique (le basilic, la menthe)... Du reste, si la nature conceptuelle de cette expérience est particulièrement manifeste lorsqu'il s'agit d'une expérience de dégustation précédée d'un choix chez le glacier, le simple fait de goûter un sorbet dont on sait qu'il a été fabriqué à partir d'un fruit, ou en lien avec lui, peut être une expérience conceptualisée (l'argument que nous venons d'évoquer englobe à ce titre bien plus de cas que celui de la dégustation de sorbets venant d'un glacier particulier). Finalement, il semble bien que la *nécessité* qui préside au caractère conceptuel de *toute* expérience gustative des sorbets de la via dei Gracchi ne procède pas d'une *qualité* intrinsèque de ces sorbets, mais de la *forme* même de l'expérience qui consiste à entrer chez un glacier pour choisir non pas n'importe quel sorbet mais tel ou tel sorbet qui a tel ou tel goût, indiqué par telle ou telle étiquette, forme qui serait telle qu'on ne pourrait goûter un sorbet de la via dei Gracchi sans se demander si son goût correspond bien à notre idée du citron, de la pêche... sans donc appliquer une « grille d'évaluation » à la situation. S'il y a une conceptualité nécessaire ici, elle ne s'applique pas au sorbet lui-même, mais au contexte dans lequel on le déguste – et c'est à ce titre seulement que la qualification du sorbet comme étant lui-même un « concept vivant » nous semble pouvoir être trompeuse.

### *Le statut équivoque de la carte sensible au sein de notre expérience*

Pour en revenir à l'objet qui nous occupe dans cet article, la détermination de la nature conceptuelle ou non de la carte sensible dépend donc de son statut au sein de notre expérience. Or, précisément, et tel serait la véritable équivoque qui justifie son nom, ce statut est extrêmement ambigu.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*

Ce qui frappe et qui interroge, en effet, lorsqu'on observe cette carte sensible est que les signes qui y sont employés sont conventionnellement associés à des concepts grâce à une légende qui doit permettre de « lire la carte ». À ce titre, il semble que l'expérience d'une carte sensible soit nécessairement une expérience conceptualisée, où le contexte – la lecture d'une carte – nous invite à nous demander ce à quoi nous avons à faire, à donner un sens à ce que nous voyons, à chercher à appliquer des concepts à ce que nous touchons. La lecture d'une carte, voilà qui détermine conventionnellement un certain type de contexte où la pensée s'impose, où des questions conceptuelles se posent. Cela étant dit, cette détermination suppose évidemment un apprentissage : savoir lire une carte est loin d'être évident, encore moins en reconnaître une, mais cela s'apprend, d'abord au primaire puis tout au long de la scolarité, certains types de carte – comme la carte topographique – pouvant du reste demeurer étranger à certains élèves inscrits en première année de licence de géographie. Le mémoire de Master, le film et la légende qui accompagnent la carte sensible fonctionnent alors comme autant d'indices qui construisent le contexte dans lequel nous allons faire l'expérience de la carte : celui de la lecture d'une carte.

Pourtant, cette expérience de la carte sensible pose un problème flagrant : en dépit du fait que de nombreux signes indiquent que cette carte, précisément, en est bien une, les signes dont elle est constituée ne sont en rien conventionnels. Ce sont bien au contraire des signes cartographiques extra-ordinaires et intrigants pour la plupart de ceux qui sont habitués, professionnellement ou non, à lire des cartes, mais aussi, dans un autre registre, pour ceux qui n'ont guère de familiarité avec le monde de la couture. Ils sont d'ailleurs d'autant plus intrigants que les signes en question sont des tissus et des matières marocaines – l'étrangeté se redouble –, participant de tout un univers culturel et symbolique inconnu ou mal connu de la plupart de ceux qui ont l'occasion de regarder cette carte.

Le tissu recouvrant la partie gauche de la carte, par exemple, est un tissu de luxe, qui signifie l'opulence mais cela n'apparaît pas nécessairement à l'observateur occidental ignorant, à qui il évoquera peut-être un tissu en polyester utilisé pour coudre les déguisements ou les tenues exotiques à bas coût. De ce point de vue, la carte sensible intrigue plus qu'elle n'indique ou, pour être plus précis, elle intrigue en cela que celui qui la regarde et la touche se demande ce qu'elle indique. L'amateur de cartes IGN aura en tout état de cause du mal à y retrouver ses petits. Peut-être fait-il alors une expérience comparable à l'expérience, imaginée par Charles Travis, et reprise par Jocelyn Benoist, de quelqu'un qui verrait pour la première fois un

« cochon qui vole<sup>74</sup> » ? L'expérience de la carte sensible serait ainsi nécessairement conceptuelle en un premier niveau, en cela qu'elle inviterait celui qui l'observe à déterminer sa nature. Il ne faudrait pourtant pas négliger la possibilité que celui qui l'observe en fasse une pure expérience plastique, sensorielle et in-interrogée, sans essayer de la penser. Cette possibilité nous semble cependant improbable, tant l'objet est intrigant et, par bien des aspects, non familier<sup>75</sup>.

### *L'impensé de la pensée : la leçon générale de la carte sensible*

Mais nous abordons alors un second niveau de difficultés : quand bien même nous identifions la carte sensible comme étant bien une carte, l'expérience qu'elle nous invite à faire n'est pas évidente à déterminer, son statut reste problématique. Car le fait de lire une carte sensible peut-il être une expérience complètement conceptualisée ? Il semble clair que non. La carte sensible nous invite clairement à prendre position conceptuellement, à prendre des risques pour interpréter ce que nous y voyons et en tirer des conclusions sur la réalité (en l'occurrence, sur la réalité de l'expérience vécue de Naïma) ; nous disposons pour cela de la légende, à laquelle nous pouvons nous référer pour commencer à comprendre ce qu'elle indique, pour apprendre à « lire la carte ». Mais celui qui regarde cette carte sait bien qu'elle n'est pas réductible aux concepts indiqués dans la légende. Dans la mesure où nous n'avons pas devant les yeux une carte « classique » mais une carte « textile », l'originalité de ses matériaux « nous » met immédiatement dans une sorte de dénuement conceptuel par rapport à l'expérience sensible que nous faisons. La détermination du « nous », est évidemment particulièrement importante en ce sujet, éminemment relatif au fait qu'il n'y ait parmi « nous » aucun couturier, même amateur, aucun créateur de mode et aucun spécialiste du textile marocain ou maghrébin.

La carte sensible serait donc « sensible » et mériterait ce nom en cela qu'elle nous met dans un état tel que nous sommes bien en peine de déterminer ce que nous voyons et touchons, que nous éprouvons nécessairement devant elle un état de « manque de concept<sup>76</sup> », comme l'écrit Jocelyn Benoist, et ce malgré l'aide de la légende dont nous disposons. Cependant, et cela constituerait l'un des intérêts épistémologiques majeurs de cette carte, il semble que la carte sensible n'est pas *sui generis* sur ce point, mais qu'elle potentialise plutôt la richesse de toute

<sup>74</sup> L'analyse de cet exemple, issu de *Unshadowed Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, p. 140-141, est faite aux pages 181-184 de *Concepts*.

<sup>75</sup> Il faudrait ici traiter à part le cas de la conceptrice de la carte qui, dans certains contextes – mais certainement pas dans celui d'un colloque philosophique – doit pouvoir faire une expérience impensée de sa carte.

<sup>76</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts*, *op. cit.*, p. 35.

carte par rapport à tout discours et, en réalité, de tout discours par rapport à lui-même. L'ambiguïté du statut de la carte sensible, dont on ne peut ignorer qu'elle ne peut être l'objet d'une expérience totalement conceptualisée, serait ainsi le signe de l'ambiguïté de toute expérience conceptuelle ou, pour le dire plus spécifiquement, du fait qu'aucune expérience n'est jamais totalement conceptualisée (mais qu'est-ce que cela voudrait dire qu'elle le soit totalement ?)

Il semble utile, à ce sujet, de faire le lien entre les analyses de *Concepts* et un article que Jocelyn Benoist a consacré en 2001 à la question de la géographie<sup>77</sup>. L'auteur propose alors une analyse comparée de l'image et de la proposition et précise la nature de la distinction entre carte et discours. La carte sensible accuserait cette différence, mais ne la déplacerait pas fondamentalement. « Dans la cartographie, tout est donné d'un seul coup », les traits constitutifs du réel semblent être dépliés tous ensemble, déployés devant nos yeux. La carte, en tant qu'elle est sensible, est donc l'objet d'une expérience qui ne se laisse jamais réduire aux concepts qui ont pu participer de sa fabrication, et cela nous semble donc vrai de la carte « classique » tout autant que de la carte « textile », mais aussi, en réalité, de toute expression linguistique des concepts. La légende elle-même, à ce titre, ne serait pas le concept exprimé « à l'état pur », tout simplement parce qu'il n'existe nulle expression « à l'état pur » d'un concept, et ce parce qu'un concept n'est jamais « pur », qu'il contient toujours une part d'impensé<sup>78</sup>, que l'on peut, et doit, bien sûr analyser<sup>79</sup>, mais que l'on ne peut jamais analyser *totalemment*. La prudence est ici particulièrement de mise : l'irréductibilité du sensible, du réel au conceptuel (et en fait, comme on l'a vu, du conceptuel à lui-même) n'est la marque d'aucune ineffabilité, ni d'aucune *insuffisance* de principe du conceptuel comme tel, mais de la *différence* qui sépare l'ordre du conceptuel de l'ordre de l'expérience (dont il est souvent – mais pas toujours – tributaire).

Le cas de la carte est sur ce point manifestement complexe parce que le sensible y joue clairement un double rôle : il est le support d'une conceptualité bien déterminée, mais il manifeste aussi les limites de cette détermination ou, pour le dire autrement, la détermination conceptuelle y est manifestement réelle *et* manifestement limitée. L'un des intérêts

---

<sup>77</sup> Jocelyn Benoist, « En quoi la géographie peut-elle importer à la philosophie ? », in Jocelyn Benoist, Francesco Merlini (dir.), *Historicité et spatialité : recherches sur le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2001, p. 221-247.

<sup>78</sup> Il faut reconnaître, lit-on dans le dernier chapitre, « en chaque pensée [un] noyau d'impensé » (p. 187).

<sup>79</sup> Le dernier chapitre de *Concepts* étant littéralement une invitation à l'analyse – à une analyse concrète, qui interroge la « suture » du concept avec la réalité –, cela constituerait bien sûr un grave contre-sens que de croire que l'impensé que Jocelyn Benoist débusque derrière toute pensée est un motif pour ne pas analyser cette dernière.

philosophiques majeurs de la carte serait donc, comme nous l'écrivions plus haut, qu'elle manifeste haut et fort cette dualité : l'ambiguïté de son statut n'est ainsi que le signe, particulièrement visible, de cette nécessaire part d'indétermination de toute détermination conceptuelle.

### *Le tissu de la carte textile, le corps du concept fait corps*

Nous aimerions avancer pour conclure une dernière idée : la carte sensible ne fait-elle pas ainsi clairement signe vers l'épaisseur et, pour reprendre un terme de Jocelyn Benoist, « la réalité » du concept, qui constitue une prise sur le réel qui reste toujours en partie contingente, étrangère et obscure à elle-même ? N'en est-elle pas la marque flagrante ? Les tissus de la carte sensible seraient ainsi le signe, non seulement des concepts géographiques auxquels ils correspondent, mais du fait que ces concepts ont un « corps », qu'ils correspondent à une certaine vue, nécessairement située, sur le monde, à certains présupposés, qu'ils ont une densité sociologique, conceptuelle, expérientielle, vitale... qu'aucun concept n'épuise mais dont tous se nourrissent et se constituent. C'est la contingence et l'épaisseur de toute prise conceptuelle sur le monde, contingence et épaisseur que nos conceptualisations ordinaires – nos cartes ordinaires – ou plus encore bien sûr nos expériences ordinaires nous font parfois oublier, que la carte sensible nous fait ressentir avec intensité. L'objet plastique aurait ici l'intérêt de mettre sous une lumière presque brutale, clinique (malgré son apparence chatoyante), le fait que tout concept porte essentiellement, intrinsèquement une part d'impensé. Lorsque nous cherchons notre chemin sur une carte IGN, le bleu de la mer est-il davantage délivré de tout impensé que la matière de cette carte textile ? Cela ne semble pas être le cas mais, alors que nous avons tendance à l'oublier avec la carte IGN classique, la carte textile semble constituer en elle-même une interrogation de la détermination de la conceptualité dont elle est porteuse. Nous pourrions ainsi presque dire que le tissu est le concept fait chair, au sens où sa matérialisation elle-même, son expression matérielle ne serait que le reflet de sa matière réelle, de sa matérialité *en tant que concept*. Le tissu de la carte sensible serait le corps du concept fait corps, la matière du concept matérialisée. *Mapp*, la traduction anglaise du terme de carte, ne désigne-t-elle pas initialement un morceau de tissu ? La conceptualité, géographique ou non, semble bien devoir puiser à la source d'une certaine matérialité.

## Réponse de Jocelyn Benoist

L'analyse proposée par Élise Almedo et Jeanne-Marie Roux me touche particulièrement. Tout d'abord parce qu'elle répond parfaitement à ce qui était l'intention fondamentale de *Concepts*, à savoir, en tant qu'esquisse méthodologique, de nouer un dialogue avec les sciences et en particulier les sciences humaines. Ensuite, parce que, parmi ces sciences, la géographie a toujours occupé, pour moi, une place tout à fait particulière, et, dans le passé, j'ai déjà eu l'occasion d'y consacrer des essais qui signifiaient quelque chose par rapport à mon projet<sup>80</sup>. Et les raisons qui m'ont conduit à m'y intéresser ont tout à fait quelque chose à voir avec le besoin d'incorporation, de concrétion qui s'exprime dans l'idée de « carte sensible », même si, pour entrer directement dans le vif du problème, je pense que l'interprétation avancée de cette idée dans le texte d'Élise et Jeanne-Marie témoigne d'une nostalgie phénoménologique que je ne partage pas : la géographie, bien plus qu'en tant que discours d'une « expérience », m'a en effet intéressé en tant que discours d'une *réalité*, et pour moi il ne saurait être question de réduire la seconde à la première – j'en suis plutôt arrivé à situer la première du côté et pour ainsi dire *au sein de* la seconde. C'est exactement, mes textes sur la géographie des années 2000 en témoignent déjà, ce contre quoi je me suis toujours inscrit en faux, et ce qui me conduit en définitive à tourner le dos à toute phénoménologie.

La « carte sensible » ne m'en intéresse que d'autant plus, car précisément elle est une réalité : représentation d'une réalité sensible par un fragment de réalité sensible, par un *arrangement du sensible*. De ce point de vue, la référence à la problématique goodmanienne de l'échantillon me paraît bonne.

La dernière raison pour laquelle cet exposé me concerne si directement est qu'il touche plus particulièrement le ressort caché de *Concepts*, la problématique géographique ayant eu un rôle directeur dans l'écriture de ce livre encore, même si cela n'apparaît pas ou peu dans la version finale, éditée en France. La première version, sur la base de laquelle la traduction italienne a été réalisée, s'appelait : *Concepts et frontières. La carte de notre monde*<sup>81</sup>, et, dans la conférence où s'annonce le projet du livre<sup>82</sup>, le problème des frontières est déterminant,

---

<sup>80</sup> Voir : « En quoi la géographie peut-elle importer à la philosophie ? », in Jocelyn Benoist, Fabio Merlini (dir.), *Historicité et Spatialité. Recherches sur le Problème de l'Espace dans la Pensée Contemporaine*, Paris, Vrin, 2001, p. 221-247 et « Sur la mutation des espaces géographiques », *Cahiers philosophiques*, n° 93, décembre 2002, p. 9-22.

<sup>81</sup> *Concetti e frontiere. La mappa del nostro mondo*, Turin, Rosenberg & Sellier, 2011.

<sup>82</sup> « Sur un possible concept d'Afrique : politique des concepts », *Fenomenologia e Società* (Turin), XXXIII, 2010, n°2, p. 50-74.

suivant la métaphore frégréenne de la délimitation du domaine d'un concept comme district (*Bezirk*), mais aussi au sens très concret des frontières politiques et historiques, visibles ou invisibles – problématique qu'on retrouve, mais dans un certain retrait, à la fin de la version française du livre. La question du partage de l'Afrique, notamment, avait pu me servir au départ de paradigme, l'interpellation qui m'avait été adressée par Salim Abdelmadjid dans sa recherche propre d'un « concept d'Afrique » ayant joué un rôle central dans la genèse de ce projet.

Les éléments d'analyse présentés m'intéressent donc à plus d'un titre. Par bien des côtés Élise et Jeanne-Marie m'offrent ici un cas d'école. Une des thèses que, dans *Concepts*, je cherche à étayer, est qu'une pratique du genre de celle qu'elles décrivent – l'élaboration d'une « carte sensible » – est une forme typique de pratique conceptuelle. En d'autres termes, une pratique conceptuelle peut mettre en jeu des matériaux sensibles, et les mettre en jeu *comme tels*, notamment dans leur puissance paradigmatique.

Pourquoi s'agit-il d'une pratique conceptuelle ? Tout simplement parce que, si son produit est une carte, elle peut être vraie ou fausse : elle *représente* la réalité d'une certaine façon. Suivant la définition frégréenne d'un concept, partout où une telle évaluation est possible et a un sens, s'étend la sphère du conceptuel. Le fait que la forme représentative construite mette en jeu des matériaux sensibles ne soulève, de ce point de vue, pas de problème particulier. Il n'en pose que pour ceux qui partent d'une entente préjudicielle des concepts, suivant laquelle ceux-ci devraient nécessairement voir leur contenu déterminé indépendamment de tout usage du monde. Comme si l'idéalité se définissait négativement, par un défaut de réalité ; alors qu'il s'agit tout simplement de termes de catégories différentes, donc que cela n'a pas de sens de traiter comme opposés. Une fois cette mythologie philosophique surmontée, on peut devenir attentif à la variété des formes effectives de conceptualisation, y compris à celles qui passent par un usage qui, pour être concret, n'en est que plus sophistiqué du sensible. Tel était, en tout cas, un des objectifs de *Concepts*. L'idée de « carte sensible » paraît y répondre admirablement.

Évidemment, il est philosophiquement important de garder en vue une distinction : il faut qu'il s'agisse bien d'une *carte*. Ce que je veux dire par là est qu'il ne s'agit pas simplement de l'expérience de Naïma, mais d'une *représentation de la réalité, dans laquelle l'expérience de Naïma joue un rôle*.

C'est très important parce qu'il n'y a « concept » que dans la mesure où il y a du vrai et du faux, une prétention à la vérité. L'expérience de Naïma n'est ni vraie ni fausse, *elle est ce qu'elle est*. En d'autres termes, elle est un fragment de la réalité.

Par là-même, elle n'a rien de conceptuel. Non pas parce qu'elle ne serait « pas conceptuelle » comme quelque chose qui pourrait l'être, mais auquel le concept manquerait, mais parce que, catégorialement, elle ne fait pas partie de ce genre de choses dont cela a un sens de dire que c'est conceptuel ou non. Ce qui est conceptuel, c'est sa représentation – donc par exemple la carte qui en est faite. Cette carte, comme toute carte, est un moyen de connaissance : elle permet au géographe de savoir quelque chose du monde dans lequel circule Naïma et du rôle que joue tel ou tel des aspects de ce monde dans sa forme de vie. Bien sûr, pour comprendre la carte, il faut jusqu'à un certain point rentrer dans la forme de vie de Naïma, savoir quelque chose de son arrière-plan, et, sans doute, faire preuve d'empathie – être capable d'être affecté par le même sensible qu'elle. Mais c'est bien une carte ; donc, si on fait les efforts requis, on doit être capable de la faire fonctionner comme l'outil représentationnel qu'elle est, et de penser, par son moyen, des choses vraies ou fausses de cette réalité qui est l'environnement de Naïma. Et Naïma elle-même, à supposer qu'elle ait à chercher son chemin, devrait pouvoir l'utiliser. Ce faisant, elle l'instituerait comme moyen de connaissance à la disposition de tout agent cognitif ayant les mêmes capacités – c'est-à-dire aussi sans doute en partie les mêmes expériences qu'elle, ou des expériences analogues à elle.

Ce qui ne serait positivement « pas conceptuel », serait quelque chose qui se présenterait comme un tel moyen représentationnel, mais qui ne fonctionnerait pas, un dispositif représentationnel raté en quelque sorte.

Mais une expérience n'est, en elle-même, ni conceptuelle ni non-conceptuelle. Cette notion renvoie tout simplement à quelque chose de catégorialement différent. Croire que ressentir quelque chose soit penser, c'est tomber dans le mythe du langage privé. En revanche, mais c'est bien différent, le fait que j'éprouve certaines choses peut jouer un rôle dans la constitution de pensées. Il y a des pensées « expérientielles », qui ont trait au vécu ou l'utilisent pour déterminer une réalité. Mais, pour nourrir de telles pensées, avoir certaines expériences ne suffit jamais. Encore faut-il les mettre en scène, et les insérer dans une structure où elles jouent un rôle. Le genre de pensées communiquées par une « carte sensible » semble être de cet ordre.

De ce point de vue, il y a une confusion à me prêter l'idée qu'il y aurait des expériences intrinsèquement conceptualisées. Il n'y a pas de place pour cette idée dans la grille terminologique de *Concepts*. Ce que disent les passages cités, qui est bien différent, est qu'il y a des *objets* qu'il y aurait un certain sens à appeler « conceptuels ». L'idée est très classique et ne fait pas vraiment partie des innovations de *Concepts* : il s'agit, évidemment, des objets techniques, comme l'indique clairement l'exemple du *Reliance building*. Comment penser un objet technique, comme un gratte-ciel, si ce n'est comme la réalisation d'un certain concept ? La preuve en est : cette réalisation peut être bonne ou mauvaise et ledit objet peut satisfaire ou non son concept. Cette normativité est le signe que nous sommes entrés dans l'espace du conceptuel.

En revanche, y a-t-il quoi que ce soit de « conceptuel » dans « l'effet que ça fait d'être devant le *Reliance* » ? Bien sûr non : c'est un *effet* et rien d'autre qu'un effet. C'est là ce que j'appelle « expérience », que cela n'a pas de sens de traiter comme conceptuel, même si, mais c'est une autre affaire, cet effet peut, par après, être enrégimenté et rentrer comme *matériau* dans la construction de concepts que j'appellerais « expérientiels » ou « phénoménologiques » :

« Ah non, là, ça ne fait vraiment pas le même effet que le *Reliance* ! »

Ce genre d'énoncés, à supposer que les interlocuteurs aient, dans leur mémoire, un tel « effet », et soient capables de construire sur lui et sur les effets du même genre une norme partagée, sont vrais ou faux. Signe que, *maintenant*, nous sommes passés dans l'espace des concepts.

De la même façon, je n'ai jamais dit que l'expérience du sorbet de la *gelateria dei Gracchi* dans ma bouche fût « conceptuelle ». Ce genre d'énoncés est dépourvu de sens. Une telle expérience ne peut être ni « conceptuelle » ni « non-conceptuelle ». En tant qu'expérience, elle n'est pas concernée par ce genre de distinction. J'ai, et c'est bien différent, attiré l'attention sur une spécificité de *l'ontologie* des sorbets – de *l'objet* « sorbet ». *Ces objets sont des signes* : il fait partie de leur ontologie que, en un sens, ils représentent (plutôt au sens de la *Vertretung* que de la *Vorstellung* en l'occurrence) quelque chose – que d'ailleurs, ils représentent bien ou mal ; d'où les jugements du style : « ce sorbet est raté ». En ce sens, ils sont (les objets) comme des concepts sensibles et de ce point de vue la comparaison proposée par Élise et Jeanne-Marie avec la carte sensible est particulièrement judicieuse. Mais cela ne rend pas l'effet que me fait le sorbet en quoi que ce soit « conceptuel ». Le qualifier ainsi

serait tout simplement une erreur de grammaire. Un « effet » n'a rien de conceptuel ni de non-conceptuel.

En revanche, il y a des *pratiques conceptuelles*. Et, dans ces pratiques, certains effets, parfois, jouent un rôle déterminant. Il faut en effet faire droit au subjectif comme une dimension – logique et concrète à la fois – de détermination de l'objectif.

# Le champ du conceptuel

Florian Forestier

## Introduction

Jocelyn Benoist procède de manière « problématologique », en cherchant à préciser à travers un dialogue serré avec une multitude de conceptions existantes le sens d'un problème dont il faut d'abord comprendre en quoi et comment il se pose. Sa pratique de la philosophie et de l'histoire de la philosophie se fait en glissements. La philosophie y est habitée comme un *espace de positions*, comme un entrelacs de stratégies. Si les thèses énoncées peuvent être radicales sur le fond, la façon de les approcher, de les circonscrire, est nuancée.

Il s'agit toujours de comprendre ce que voit ou manque tel penseur à travers telle batterie de concepts – de saluer une direction en contestant le développement qui prétend la suivre, de repérer les points de bascules, de tensions. En quelque sorte, c'est une pratique qui assume sa dimension de jeu au sein d'un champ de tensions et de forces hors desquels on ne pense pas, mais à partir desquels il s'agit malgré tout de se mouvoir, d'évoluer.



## Réalisme et concepts

Dans *Concepts*, il n'est pas d'abord question de développer une thèse abstraite et sophistiquée sur le concept, mais d'approcher, de comprendre et de caractériser *la sphère du conceptuel*, si tant est que le concept semble bien être ce sur quoi porte le type d'inquiétude propre à la philosophie. L'analyse, telle que la dénomme Benoist, n'explique pas mais décrit. En ce sens, elle présente bien un « air de famille » avec la phénoménologie, étant entendu que la

description est ici au sens propre du terme *topologique*, ne comporte aucun *éléments* de justification, de normativité a priori. Cette description présuppose un certain mode d'usage métaphorique du langage, non cependant pour exploiter la profondeur ou la puissance de concentration de la métaphore, mais pour accéder à une finesse descriptive supérieure où les rapports ne sont plus seulement des relations ou des implications mais des continuités, des champs, des limites au sein d'un espace global sans dehors – même ce dehors intérieur que constitue en phénoménologie l'eidétique.

S'il est en effet une chose à retenir d'emblée du réalisme de J. Benoist, c'est bien qu'il présuppose non pas seulement une déconstruction, mais un effacement de toute structure fondationnelle. Le réel n'a pas de fond – pas même au sens où il serait un abîme, mais parce qu'il est ce en, avec et à partir de quoi se constitue et s'exerce toute normativité, toute prise, toute conceptualité. Il n'y a pas de sens non plus à vouloir comprendre les conditions de possibilité de notre rapport à lui, de nous demander comment nous pouvons l'avoir, l'essentiel étant bien, étant donné que nous l'avons, d'analyser *ce que nous faisons avec ce que nous avons*. Ainsi,

« (...) certains philosophes consacrent toute leur énergie à prouver que nous avons ce que nous avons et comment il peut être possible pour nous de l'avoir ; d'autres réputent une telle démarche inutile et confuse et pensent que le véritable enjeu de l'analyse conceptuelle – qui est le vrai nom de la philosophie – est de nous aider à comprendre ce que d'une façon ou d'une autre (et de façons en vérité très diverses) *nous faisons de ce que nous avons*<sup>83</sup>. »

La philosophie n'assume le réalisme qu'en *dé-problématisant totalement le réel* ; de celui-ci, on ne peut rien dire, non parce qu'il serait ineffable, mais parce qu'il n'y a d'abord aucun sens d'en dire quoi que ce soit en tant que tel, et qu'il est d'une autre façon ce que nous ne cessons de dire, ainsi que ce par rapport à quoi seulement nous parlons, qu'il n'est rien, donc, qu'il ne faille d'aucune façon problématiser, réduire, génétiser, et bien ce dont il faut assumer que nous l'avons toujours déjà parce que nous ne pouvons *grammaticalement* que l'avoir. En effet :

« Que, pour percevoir, il faille faire toute sorte de choses, et, en un certain sens, *jouer* sa perception, la mettre en acte, est un point. Que ce jeu même n'ait de sens que sur fond de présence, *dans* la présence toujours déjà faite (que pourrait-elle être d'autre) où il se déploie, qu'il se nourrisse ainsi de celle-ci et en soit une forme d'*orchestration*) – et non la création – en est une autre. Il y a une forme de vanité de toutes ces "théories de la perception" qui

---

<sup>83</sup> Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011, p. 10.

prétendent constituer ou reconstituer celle-ci depuis un point où celle-ci ne serait pas encore<sup>84</sup>. »

Pour autant bien sûr, ce réel dé-problématisé, infondé parce qu'infondable, parce qu'il n'y a aucun sens à le fonder, qu'il est l'autre nom d'une radicale infondation de ce que nous expérimentons, n'est pas lisse, puisqu'y étant ou en étant, nous y ouvrons un espace de négociation, de jeu et de prises.

## Le concept comme *faire*

Le concept doit ainsi être compris en tant que modalité descriptive ou niveau descriptif : pourquoi parle-t-on de conceptuel ? Qu'est-ce qui justifie la notion d'un plan conceptuel, du conceptuel comme mode d'appréhension ou de description ? En quoi consiste la dimension conceptuelle, ou de quoi rend-on compte en l'évoquant ? Pourquoi doit-on évoquer une semblable dimension ? Une telle perspective ne définit pas *a priori* ce que serait un concept, mais approche pas à pas le *conceptuel*. Ainsi, le conceptuel est *prise* ; il est prise de position.

« Où le “conceptuel” va-t-il se nicher, précisément, si ce n'est dans le fait d'opérer des distinctions ? En tout cas là où celles-ci deviennent typique, et acquièrent une certaine forme de disponibilité<sup>85</sup>. »

Jocelyn Benoist insiste sur ce que la métaphore de la prise a de *non-métaphorique* et de concret. Le concept permet de *faire quelque chose* avec le réel, de prendre position par rapport à lui, de se donner une distance qui est un espace de jeu : « ce que le concept implique [...] c'est une certaine forme de mise à *distance*<sup>86</sup>. » Il répond à un problème. Il intervient là où « ça ne va plus de soi », où le réel lance *un défi à relever*. Ici, il faut bien distinguer la conceptualité de la sophistication que la relation sensible à quelque chose peut elle-même receler. L'antiquaire peut directement voir un meuble Louis XV sans en avoir un concept ; il suffit qu'il soit dans la disposition adéquate et que son regard s'ajuste spontanément à la nature du meuble qu'il considère précisément comme un Louis XV. Le concept intervient là où une discrimination est nécessaire (« oui c'est bien un Louis XV », « oh, quel beau Louis XV ! », etc.).

Il peut certes y avoir du conceptuel partout, mais tout n'est pas pour autant conceptuel dans l'expérience, et le conceptuel ne relève pas nécessairement de la mise en forme ou de la complexité, le regard pouvant très bien être exercé sans être conceptuel, sans qu'il soit besoin

---

<sup>84</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts, op.cit.*, p. 47.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 70.

d'impliquer du conceptuel. Le conceptuel intervient quand il y a quelque chose à *penser*. Ainsi, la capacité du sauteur professionnel à pratiquer le *fosbury* est certes non conceptuelle, mais, comme insiste Benoist contre Dreyfus, celui qui apprend le *fosbury* doit sans doute bien en développer un concept, même si celui-ci finit par se dissoudre

Le concept est appréhendé dans le champ du faire. Mais le faire déborde le champ de la *praxis*. Il est très important de le souligner ici : il y a une orientation manipulatoire et pragmatiste évidente chez Jocelyn Benoist, mais elle consiste précisément à un élargissement très net de ce que la philosophie entend d'ordinaire par là. Il faut insister en particulier sur l'importance et le grand intérêt des références que fait l'auteur aux concepts mathématiques, et plus encore à la pratique mathématicienne, aux échanges avec des mathématiciens (quelle que soit d'ailleurs leur « philosophie »). La façon dont les mathématiciens eux-mêmes<sup>87</sup> appréhendent les opérations d'abstraire, de réunir, de lier, etc., apporte un correctif à la conception que les philosophes développent de l'objet mathématique.

Il ne s'agit pas seulement, précisons-le encore, de souligner ce qu'il y a de pratique, d'habituel, voire de corporel à la base de la pratique mathématicienne. Certes, comme le rappellent bien Natalie Depraz, Franciso Varela et Pierre Vermersch, il ne suffit pas pour faire des mathématiques de maîtriser des connaissances, car pour faire, par exemple, des calculs algébriques,

« [...] il faut une organisation pratique de son brouillon, une manière d'écrire les développements d'expressions pour s'y retrouver, il ne faut pas faire d'erreur d'écriture. À force de faire de tels calculs, on ne développe pas seulement ces connaissances mathématiques, on déploie aussi une habileté pratique qui conditionne la réussite et l'efficacité<sup>88</sup>. »

Jocelyn Benoist considèrerait pour sa part avec méfiance une telle mise en exergue de la pratique *au sein* de l'activité mathématique, selon un usage terminologique qui reconduit les dualités mêmes qu'il veut dépasser, quand il s'agit bien pour lui de considérer la *praxis mathématique* comme faire au sein des connaissances les plus abstraites qu'elle mobilise, en tant qu'elles sont toujours elles-mêmes mises en œuvre (au sens actif d'actes d'*abstraction*). Ainsi, pour les mathématiciens, l'*objet en général* n'a pas nécessairement le même sens ni

---

<sup>87</sup> D'ailleurs le platonisme comme le transcendantalisme des mathématiciens s'expriment le plus souvent à un tout autre niveau. C'est quand une certaine structure revient dans de nombreux contextes, qu'elle a un rôle pivot, que le mathématicien platonicien va lui accorder une existence, que le transcendantaliste va y déceler un *eidōs*, à partir d'une résistance (dit Connes).

<sup>88</sup> Natalie Depraz, Franciso Varela, Pierre Vermersch, *À l'épreuve de l'expérience*, Bucarest, Zeta Books, 2011, p. 230.

même le même impact ontologique que pour les philosophes ; l'objet en général est d'abord un objet appréhendé dans une *perspective de généralité* qui est à construire, *rendu* général. Sans dans le cadre d'une certaine théorie, l'objet en général pas de réalité ontologique.

Dans un autre article, Jocelyn Benoist souligne ainsi la dimension éminemment pratique de la démarche à l'œuvre dans la *théorie des catégories*<sup>89</sup>. La théorie des catégories adopte en effet une nouvelle forme de structure basée sur l'idée de *transformation*, sur des mises en rapport de structures, voire des mises en rapport des mises en rapport. Cette méthode se caractérise par une dimension d'intuitivité *gestuelle*, en dépit de son extrême abstraction. Pour Benoist, ce qui frappe dans l'exposé introductif de Lawvere et Schanuel à la théorie des catégories, c'est son tour intuitif : « cette formalité *n'exclut pas l'intuitivité et même, en un certain sens, est en son fond intuitive*<sup>90</sup>. » La théorie des catégories invite autrement dit à une réforme du sens de l'intuition, celle-ci permettant de rendre « perceptibles » des rapports de structures abstraites en leur donnant par exemple un sens là encore « topologique ». Il y a bien là pour J. Benoist une forme d'intuitivité qui n'est plus essentiellement syntaxique (comme l'est l'*intuition catégoriale* chez Husserl) et semble avoir un caractère essentiellement opératoire : il s'agit moins de saisir des articulations que d'accomplir des gestes.

## Le concept comme corporéité des formes de vie

Cette dimension manipulative du concept – ce qu'on fait avec lui – se double alors d'une dimension *sensible* voire *affective*. Le concept, d'abord, n'est pas *aveugle* : il est cela même qui fait que la pensée n'est pas aveugle, dans le sens qu'elle se touche, se poursuit, s'ajuste. Je sais que je pense quelque chose en lui, je ne sais pas nécessairement exactement quoi – il y a retour sur le concept quand il y a besoin d'en faire quelque chose qu'il ne fait pas tout seul. L'activité conceptuelle présuppose une dimension sensible – qu'il y aurait des risques à dire perceptive – parce qu'il s'agit de la sensibilité de la pensée elle-même. La pensée se sent et même se « vit » : les concepts sont précisément les empruntes, la sédimentation en mouvements, en gestes, de cette sensibilité à soi de la pensée qui se cherchant s'affine, se dote de mode de prises, s'incarne – se fait corps.

---

<sup>89</sup> Jocelyn Benoist, « Mettre les structures en mouvement : la phénoménologie et la dynamique de l'intuition conceptuelle. Sur la pertinence phénoménologique de la théorie des catégories. », Pierre Kerszberg, Frédéric Patras, Luciano Loi (eds), *Rediscovering Phenomenology, Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, New-York, Springer, 2007.

<sup>90</sup> Jocelyn Benoist, *op. cit.*, p. 353.

Certes,

« L'expérience et le concept ne sont assurément pas la même chose : ils sont *logiquement* différents. Ils jouent des rôles distincts dans l'économie générale de nos rapports avec les choses<sup>91</sup>. »

Mais cette distinction grammaticale de niveau descriptif, précisément parce qu'elle est grammaticale, n'implique pas la séparation réifiée des plans. Ainsi,

« L'expulsion du sentiment et de la subjectivité hors du domaine de la raison la laisse exsangue et constitue le symptôme le plus sûr qu'il ne s'agit plus alors de raison, mais d'un motif idéologique et irrationnel<sup>92</sup>. »

La pensée se sent, se touche : elle est en son propre sein travaillée par des tensions et des forces qui sont ce sur quoi les concepts se forgent, comme les gestes du danseur se forgent sur les contraintes physiques et physiologiques du corps. Le langage n'est pas le niveau ultime de la facticité du sens, nous ne sommes pas écrasés sur lui comme des magnétophones. Le plan de la conceptualité est celui sur lequel l'esprit apprend à se mouvoir. En effet, « pour que la pensée d'une chose soit possible, il s'agit d'abord d'une attitude à adopter, il nous est toujours loisible de ne pas l'adopter, et infiniment, d'errer<sup>93</sup>. » Cette mobilité, dont la pratique mathématicienne, répétons-le, offre l'un des exemples les plus fascinants – parce qu'elle développe très finement les possibilités de gestes conceptuels, comme la plus exigeante des danses – implique alors bien aussi une forme d'auto-contact, de proprioception, dont le thème classique de la réflexivité ne serait déjà qu'une transposition.

La dimension de la prototypicité au sein des concepts est également soulignée, car : « la forme la plus obvie de cet ancrage expérientiel à laquelle nous avons fait allusion est celle de la *paradigmatisation* : faire d'un fragment d'expérience un modèle<sup>94</sup>. » Ici, l'espace est aussi un mode de pensée, qui assume une charge de naturalité non thématique (parce qu'il n'y aurait pas de sens de la thématiser, de la distinguer, de la situer) de la pensée<sup>95</sup>. Plus largement, la prégnance dans l'œuvre de J. Benoist de métaphores spatiales, du champ lexical de la

---

<sup>91</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts, op.cit.*, p. 209.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>95</sup> De là aussi un intérêt sur la dimension non « signitive », ou non « réflexivement signitive » du concept : de ce qu'il y a en lui de « diagramatique ». Peut-on accepter quelque chose de l'ordre de la représentation spatiale comme une démonstration ? La forme de la démonstration mathématique a déjà évolué depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'introduction de plus en plus forte du langage symbolique à la place de phrases grammaticales et de définitions (cf. Peirce) – évolution qui au XIX<sup>e</sup> siècle suscita déjà beaucoup de discussions. La représentation de la preuve graphique en pédagogie a souvent été vue comme un support, mais de plus en plus, elle est devenue une démonstration légitime.

manipulation, du jeu, etc., ne me semble pas fortuite. L'*usage* de la langue que fait Jocelyn Benoist et de la métaphoricité qu'elle recèle est réfléchi. Certes, il y a une volonté d'éviter le plus possible de se perdre dans la conceptualité philosophique, mais il y a aussi une assomption du fait que le langage, lui-même inscrit dans le réel, est habité d'une spatialité, d'une gestualité, d'une *dimension volumique propre* à travers laquelle on peut « figurer » celles du champ conceptuel.

## Le concept, sa sensibilité et la question de la *force*

Plus avant, Jocelyn Benoist pointe ici l'ambiguïté de l'espace de jeu que je suis au sein du réel – qui implique certes, non un écart avec le réel, mais dirait-on un écart du réel d'avec soi, écart qui est en même temps une inhérence. C'est là en un sens toute la difficulté du sensible qu'on trahit dès qu'on lui fait porter la moindre mission de donation, de contact (comme s'il y avait un sens à dire qu'il puisse ne pas y avoir contact), mais qui pointe bien aussi vers le champ que me laissent, par leurs tensions mêmes, les choses que j'ai, et que j'ai d'une façon telle que je n'ai pas qu'elles, que je ne suis pas elles. Ici, pourrait-on dire, le sensible est l'écart lui-même, ou encore, l'écart est le contact. Mais le maintien de cette thématique rouvrirait précisément les abîmes transcendants qu'on voudrait refermer.

Tout est bien ici question de mots. Peut-on user sans risque de la terminologie de la *présence* (R. Moati), que le contact ne récuse pas ? Structurellement, on peut certes déceler une certaine proximité de la place du sensible chez Benoist avec le concept d'*éléments* chez Richir, ou avec la conception du sens chez J.M. Nancy. Mais ces auteurs, précisément, disent le sensible comme archi-sensibilité, à l'aide d'un arsenal spéculatif très sophistiqué dans le cas de Richir, avec une écriture spécifique pour l'amener en biais à la pensée chez Nancy, quand Jocelyn Benoist privilégie l'économie conceptuelle maximale, et renonce finalement à le dire, sans renoncer à faire signe vers cette sensibilité. Les thématiques de l'originel, de l'*archi-facticiel* ou de l'archi-hylétique sont en effet abandonnées car l'irréductibilité du sensible au sens doit se formuler à travers une autre position du discours sur le sensible, et non par une volonté de placer le sensible à la racine de l'être – racine qu'il est certes d'une certaine façon, mais sans que sa pureté n'ait un sens quelconque à se dire comme pureté, alors que c'est bien comme *sensibilité* qu'elle doit se dire.

Mais le sensible lui-même, sans doute, ne peut être conçu hors du jeu de *forces* et de *tensions* qu'il est aussi. Il est déjà un espace dynamique, travaillé d'amorces, sillonné de pentes, parcouru de directions, grevé de prégnances, et c'est en cela que le conceptuel loge en lui. Là

est sans doute le point de glissement essentiel avec une pensée comme celle de Merleau-Ponty : le monde n'est pas d'abord (et même pas du tout) pour J. Benoist un *logos* (fracturé ou non) mais un *champ de bataille*, et j'y prends pied en me situant, m'accrochant ou je peux, usant de mon mieux de ce qu'il me propose.

Les concepts tels que les décrit J. Benoist n'ont de sens que sur fond des forces et tensions qui les font « tenir ». Comment, demande-t-il le concept peut-il avoir cette *flexibilité* qu'on ne peut pas circonscrire *a priori*, mais qui n'est pas pour autant infinie, et qui le désigne précisément comme *prise en contexte* ? Parce qu'il se met en place au sein d'un espace de tensions qui le font tenir ou *casser*. Certes, il y a une multiplicité non dominable *a priori* sous le concept de chat. Mais aussi tout une série de préalables assurant la transition de la forme conceptuelle chat vers d'autres usages, plus ou moins inattendus. Si on parle du chat géant dans une bande dessinée, que nous identifions immédiatement, c'est parce qu'il est *dessiné* de telle façon, qu'il est *dessiné pour être un chat*.

## Conclusion : le dilemme de la genèse

Nous terminerons ces considérations par une remarque qui sera aussi bien une conclusion qu'une question. La question génétique est certes évacuée au sens où l'est le modèle de l'accès, mais elle ne l'est pas au sens plus « banal », mais tout aussi complexe, que pour avoir certains concepts, il faut sans doute en avoir eu d'autres, et que peut-être pour avoir certains types de concepts il faut en avoir eu d'autres types – voire, pour avoir à proprement parler des concepts, il faut avoir eu (il faut que l'humanité aie eu, se soit transmise) d'autres types d'expériences préalables sans lesquels le terrain du concept n'aurait pas été préparé, sans lesquels les concepts seraient restés rares et rudimentaires.

Ainsi, il faut déjà avoir un goût développé, une expérience fruitière ou sorbetière assez sophistiquée, pour considérer le goût d'un sorbet au citron comme un concept, *a fortiori* comme un concept paradigmatique. Certes, là où Jocelyn Benoist invite à un déplacement considérable par rapport à la phénoménologie génétique, c'est qu'il souligne bien que cette expérience préalable n'a rien à voir avec l'idée d'une mise en forme différente d'un même contenu sensoriel. Certes,

« La capacité concrète, effective à penser une certaine chose requiert une certaine forme d'ajustement au réel qui ne s'acquiert que par un long exercice et qui lui-même suppose un

certain nombre de liens de fait, multiples et parfois passablement enchevêtrés, avec ce même réel<sup>96</sup>. »

Et en effet, si certains ne peuvent pas comprendre le concept du sorbet citron, c'est qu'ils n'ont pas la même expérience, c'est qu'il y a une histoire différente, neurologique, motrice, mnésique, symbolique qui fait qu'ils ne font pas l'expérience – ou la gamme ouverte d'expériences – qu'exprime le concept.

Mais pour autant, y a-t-il un sens à vouloir élaborer une philosophie génétique, fatalement transcendante, au-delà ou en-deçà des disciplines positives dédiées à une telle enquête que sont la psychologie génétique, la sociologie, l'anthropologie, la linguistique, etc. ? Que peut faire, en effet, une philosophie sur ce terrain, sinon cloner en les réifiant et les transcendantalisant, les enchaînements *factuels* révélés par ces disciplines, si tant est que le fait qu'il soit nécessaire d'avoir certaines expériences pour en avoir d'autres n'implique en rien qu'on puisse (ni qu'il y ait un sens à vouloir) établir de *chemin nécessaire*, ni même d'*étapes nécessaires* au sein de nombreux chemins ?

Que les concepts soient toujours aussi concrets, qu'ils relèvent d'une genèse n'implique précisément pas, et au contraire, que la philosophie puisse pénétrer cette genèse pour en éclairer le contenu conceptuel, qu'elle puisse regarder « sous la jupe » du concept pour le voir se profiler au sein de ce qu'il met en œuvre, alors que, comme Jocelyn Benoist l'a appris de Charles Travis, il y a *une infinité de façons de nourrir une certaine pensée*<sup>97</sup>, qui, si elles sont chacune concrètes, n'ont précisément pas autre chose en commun que de nourrir *cette pensée-là*.

La balle est à présent dans le camp des transcendentalistes, à leur charge de montrer, s'il est possible, quel intérêt et quel sens peut receler une telle recherche d'étapes et de seuils que traverseraient tous les chemins, ces étapes et ces seuils n'ayant sens à leur tour qu'en étant *multiplés* et *provisoires*, en proposant une infinité de balisages et de quadrillages, en tant que philosophie ou *phénoménologie-fiction*.

---

<sup>96</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts*, *op.cit.*, p. 205.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 116.

## Réponse de Jocelyn Benoist

Les éléments d'analyse proposés par Florian Forestier touchent des problèmes centraux pour moi, et sur lesquels, dans *Concepts*, sans doute, je ne suis pas parvenu à toute la clarté requise.

Florian met avec raison en avant le lien établi par le livre entre l'idée de « concept » et celle de « faire ».

Une telle connexion, cependant, ne doit pas s'entendre comme une identité. Il y a des *pratiques conceptuelles*, c'est-à-dire éclairées de l'intérieur et déterminées par des concepts. Mais un concept ne s'identifie jamais au fait de faire quelque chose. Il détient le sens de cette pratique, ce qui est fort différent.

Un concept, par lui-même, ne « fait » rien : il n'est pas ce genre de choses dont cela a un sens de dire qu'elles font quelque chose.

En revanche, tout d'abord, il est important qu'on puisse *faire quelque chose avec les concepts*, à savoir les appliquer. Les concepts sont faits pour être mis en œuvre. Tout traitement philosophique qui fait abstraction de cet usage dans lequel il est essentiel aux concepts d'intervenir ne les appréhende pas en tant que tels et, sous couleur de « concepts », parle en fait d'autre chose.

Ensuite, mais c'est une question distincte, j'ai en effet souligné que certains de nos concepts semblent avoir une vocation intrinsèquement pratique, au sens d'être essentiellement liés à des formes d'action, qu'ils déterminent comme telles. Ainsi par exemple le concept de « lever le doigt » (pour poser une question) ou de « sauter le *fosbury* ». Le premier cas renvoie à un scénario bien déterminé : il ne s'agit pas de « lever le doigt » en général, mais de le faire dans un contexte donné et à une fin précise. Donc effectivement, un tel concept suppose une composante pragmatique forte : un ancrage dans un certain type de situation de la vie réelle où la question peut se poser de faire certaines choses, de certains projets d'action. Dans le second cas, on remarquera également qu'il ne s'agit pas de faire un saut en général, mais de le faire *d'une certaine façon*. Le résultat ainsi obtenu pourrait probablement l'être autrement. Cependant, la modalité d'action compte, et le concept mobilisé y a précisément trait. Autre façon, pour un concept, d'être « pratique ».

Toutefois, je dois dire que, si je crois toujours qu'il est très important qu'une part non négligeable de nos concepts soit tournée vers la pratique et s'en nourrisse, je suis de moins en moins convaincu – si je l'ai jamais été – que certains de nos concepts n'aient de sens *que pratique*. Je veux dire par là que si celui qui saute le *fosbury* délibérément, à l'exclusion d'autres façons de faire le même saut, met bien en œuvre un concept et le met en œuvre pratiquement, au sens où il en fait la norme de son action, il paraît essentiel que le même concept puisse être mis en œuvre par le juge ou le commentateur qui jugera si ce saut est bien un *fosbury*. Le fait que certains concepts soient essentiellement concepts d'action ne les rend pas exclusivement pratiques. Car, pour qu'il y ait concept, il faut bien qu'une norme de vérité soit introduite. Or une telle norme, inévitablement, ouvre l'espace d'un jugement théorique possible. De « je l'ai bien fait » à « ce que j'ai/il a fait, c'était *vraiment* un *fosbury* ».

Sans doute l'ouverture, tout juste indiquée dans *Concepts*, en direction d'une conception, illustrée par les recherches de Jean-Yves Girard, qui n'identifierait la vérité et la fausseté qu'à l'écorce de la normativité logique et situerait celle-ci à un niveau plus structurel, comme celui où se décide la possibilité ou non de tirer une certaine inférence, semble aller plus loin. Passer d'une définition strictement sémantique à une entente pragmatique des concepts ne suffirait pas : il faudrait plutôt pousser jusqu'au bout, jusqu'à une détermination inférentielle des concepts. Alors, ce serait le fait que nous raisonnons de telle ou telle façon avec lui qui fixerait le sens de tel concept.

On remarquera au passage qu'une telle idée n'est pas si incompatible avec le point de vue frégéen, pour lequel le « contenu conceptuel » s'identifie strictement à « ce qui fait une différence pour l'inférence ».

Cependant, justement, il semble encore qu'il faille distinguer deux choses. Le raisonnement est certainement quelque chose que l'on fait. Une pratique certes théorique, et « formelle » au sens où elle ne vise pas en elle-même la transformation effective de la réalité (même si on peut raisonner pour agir, mais c'est une autre question), mais une pratique tout de même. D'un autre côté, le « contenu conceptuel » qu'on peut attribuer à tel ou tel temps du raisonnement n'est pas quoi que ce soit que nous « ferions » : il s'agit plutôt précisément d'une façon de représenter l'efficacité normative de chacune de ces étapes, la norme suivant laquelle il est possible de « faire », c'est-à-dire de continuer ou non.

Un tel point de vue, certainement, instaure un lien plus fort que le précédent entre la pensée et un certain type de « faire » : à savoir raisonner, au sens plus général d'effectuer des

opérations. « Penser », en ce sens-là, comme le souligne Florian, peut revêtir la figure d'une opérativité très concrète.

Il n'en reste pas moins que la « conceptualité » de ce faire est alors liée à sa capacité d'instaurer, par son opérativité réglée, sa propre norme. C'est dans la seule mesure où il n'est pas possible de faire n'importe quoi – où, à ce jeu, tout n'est pas un « faire » – que cela a un sens de le traiter comme « conceptuel ». Et il n'y aurait logiquement pas de sens à traiter cette normativité d'un faire que représente alors le concept comme étant elle-même de l'ordre du faire : il s'agit de termes de catégories différentes. On raisonne avec des concepts ou, peut-être, dans le raisonnement, des concepts se constituent. Mais les concepts ne raisonnent pas. Ils ne « font » rien.

Plus brièvement, je dois avouer ma réserve devant des formules telles que celles, traditionnelles, suivant lesquelles la pensée « se sentirait » et « se vivrait ». Je pense que de telles formules recèlent une erreur de grammaire. Que l'on puisse faire de la pensée avec du vécu, et que celui-ci ait un rôle central à jouer dans certaines formes de pensée est en effet une thèse de *Concepts*, que je rappelle dans la postface contre les partages trop simples d'un certain positivisme qui, tout simplement, ne veut pas considérer la variété de ce que nous appelons nos pensées. Ce serait cependant bien autre chose de dire que la pensée, comme telle, pourrait se vivre ou s'expérimenter. Dans le sens, post-frégéen, où j'emploie le mot « pensée », il n'y a pas d'expérience de la pensée, ou il ne peut y en avoir que suivant une amphibologie qui confond la valeur substantive dénombrable et la valeur infinitive ou substantive indénombrable de ce terme.

Bien sûr, selon certains usages psychologisants du mot « pensée », il y a un sens à invoquer une telle « expérience » et à se demander ce qu'elle est. Mais pas dans la façon que j'ai d'employer ce terme, qui renvoie toujours au vrai ou au faux, ou en tout cas à la capacité de *penser correctement*, en tant que question non pas optionnelle, mais définitionnelle de la notion même de « pensée »<sup>98</sup>.

En revanche, de nombreuses expériences nous faisons des pensées, au sens où nous leur faisons jouer un rôle dans certaines pensées. Et ce fait contribue puissamment à donner à ce que nous entendons par « conceptuel » la physionomie qu'il a.

---

<sup>98</sup> Voir « Frege psychologue », in Maria Gyemant (dir.), *Psychologie et psychologisme*, Paris, Vrin, 2015, p. 231-251.

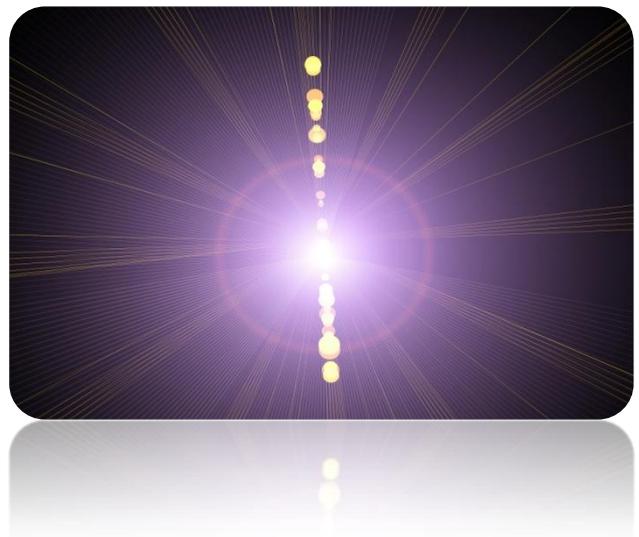
Quant à la question sur laquelle débouche la belle réflexion de Florian – dont j’apprécie tout particulièrement l’emphase qu’elle met sur le caractère « volumique » de l’espace du conceptuel et du langage nécessaire pour l’évoquer – ma réponse y est claire et sans doute décevante : je ne crois pas qu’il y ait lieu pour d’autre genèse que les genèses empiriques. Poser la question de la genèse, c’est s’interroger sur les conditions d’apparition de quelque chose. En différents sens, les concepts apparaissent : historiquement, au sens où à une certaine époque on se met à utiliser certains concepts qui n’avaient pas cours auparavant et qui disparaîtront ensuite de la circulation ; et développementalement, au sens où, à un certain âge de la vie, l’agent pensant se met à utiliser des concepts dont il ne semblait pas disposer auparavant. Un cas comme l’autre ouvrent de riches champs d’investigation empirique. En revanche, la grammaire des concepts eux-mêmes – et non de *l’avoir des concepts* ou de *l’acquisition des concepts* – n’est pas celle de la genèse, mais de la dépendance logique. Un concept peut logiquement dépendre d’un autre : c’est ce que son analyse prouvera. En revanche, le fait que, pour être capable de *mettre en œuvre* un certain concept, il faille déjà être capable d’en *mettre en œuvre* un autre est un fait empirique, et seule une science qui étudie les faits pourra l’établir.

## Réalisme et réalité des théories. La quête d'un nouveau sens du mot *encyclopédie*

Fausto Fraisopi

Dans *Concepts*, en parlant de « l'incroyable misère théorique dans laquelle est plongée aujourd'hui ce qu'on appelle la "philosophie des sciences"<sup>99</sup> », Jocelyn Benoist affirme – de façon très directe – qu'il faudrait renoncer à « l'illusion encyclopédique ». Cependant, l'illusion encyclopédique à laquelle il faudrait renoncer n'est pas la recherche de la forme ou des formes (au moins possibles) de l'encyclopédie mais l'idéal encyclopédique qui ressort de la *Neuzeit* et qui traverse les formes cartésienne, leibnizienne de *Mathesis universalis*, les esquisses d'architecture kantienne et de construction logique du monde de Carnap ainsi que l'ontologie de Hartmann.

Nous essayerons, dans cet article, de mettre en relation les implications fondamentales du réalisme contextuel de Benoist avec l'épistémologie et, de manière plus spécifique, avec la possibilité pour la théorie de la science (*Wissenschaftstheorie*) d'ouvrir une nouvelle phase de dialogue avec la *Mathesis*. En ce sens, nous essayerons d'élargir la thèse du réalisme contextuel sur les concepts (ou sur le conceptuel) aux théories elles-mêmes, en montrant que la recherche de la forme (ou des formes possibles) de la *Mathesis* ne peut que partir d'un réalisme conceptuel – le *kuklos* de l'*en-kuklos-paideia* n'étant que l'horizon à l'intérieur duquel nous faisons expérience des formes de savoir, de leur changements, de leurs interactions « dans leur réalité » propre. À travers ce sens d'interaction dynamique des structures théoriques, on parvient à la libération



<sup>99</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts*, Paris, Flammarion, 2013, p. 24.

du sens de « métathéorie » comme expérience des savoirs en tant que « choses mêmes », d'une forme bien définie d'approche au réel.

La tâche apparaît donc bien difficile, indépendamment de son noyau théorique, en raison de ses circonstances : s'il est déjà difficile de ne pas traiter les grands philosophes du passé comme des « chiens morts », il l'est d'autant plus de le faire avec un philosophe vivant et extrêmement actif comme Jocelyn Benoist, bien vivant et prolifique, qui protège – pour ainsi dire – l'*hortus conclusus* de la démystification philosophique. Nous n'argumenterons pas, par conséquent, *sur* Jocelyn Benoist, comme si nous voulions être ou prétendre être, pour ainsi dire, les vestales du feu sacré qu'est devenu son réalisme. Nous essayerons tout simplement de philosopher *avec* ou *à partir de* Jocelyn Benoist, sans la crainte de développer une hérésie ou une forme quelconque d'hétérodoxie, cette disposition n'étant que la configuration nécessaire et inévitable (bien heureusement) d'un dogme.

Car il ne faut pas tant penser ou repenser la philosophie de Jocelyn Benoist que réfléchir sur ce que devient le réalisme en suivant la méthode fondamentalement critique qu'il esquisse et qu'il met constamment (et de façon systématique) en pratique.

Il s'agit, bien évidemment, d'une critique contre la métaphysique, moderne tout d'abord, mais ensuite d'une critique contre la métaphysique dissimulée dans les positions de la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne, ainsi que de la critique du mythe du donné à l'œuvre dans un grand nombre de démarches analytiques. Il s'agit aussi d'une critique plus générale de la métaphysique qui se cache dans et opère à la base de certaines configurations contemporaines du réalisme, comme s'il suffisait de laisser le champ libre aux hypostases ontologiques pour réaffirmer l'indépendance du réel par rapport à l'interprétation et, de manière plus générale, à la pensée.

Le seul problème de ce genre de métaphysiques réalistes cachées, qui se dissimulent derrière des ontologies fleurissantes ou proliférantes, est que, plutôt que rendre le sens de réalité plus solide – comme si le réel en avait besoin ! – elles le rendent plus flou. Le réel n'a aucun besoin de sauvetage, *ex definitione*. En ce sens, le réalisme fait face à deux options : celle de prouver que nous avons ce que nous avons et de prouver comment il peut être possible pour nous de l'avoir – la démarche métaphysique ou transcendantale (entendue comme fondation par les conditions de possibilité) – ou bien celle de « comprendre ce que, d'une façon ou

d'une autre (et de façon en réalité très diverses) nous faisons de ce que nous avons<sup>100</sup>. » Il n'y a aucune évidence du réel à prouver : le fait même de projeter une démarche de « preuve » de l'évidence du réel ne serait qu'un autre « essai » de fondation transcendante : « l'évidence du réel paraît si forte qu'il y a lieu de se demander comment nous pouvons jamais en venir à la remettre philosophiquement en question. Tous les mouvements que nous effectuons, représentatifs autant que présentatifs, ne se font-ils pas “à même” le réel et dans son immanence ? Ne s'identifient-ils pas à autant d'attitudes adoptées en lui<sup>101</sup> ? »

On s'efforcera en vain de trouver, dans les *Éléments de philosophie réaliste* (mais aussi dans *Concepts*) une définition de la réalité sur la base de laquelle exhiber une thèse fondamentale ou fondatrice du réalisme, une thèse à partir de laquelle rédiger des manifestes programmatiques : définir le réel serait toujours imprédictif, une fiction de vision allocentrée qui ferait consciemment abstraction de la situationnalité de toute « vision », de tout « voir » au sein du réel. Il s'agit alors de reconnaître une « réalité », consistance indépassable, à certains traits de notre « faire expérience » (*Erfahren*) – nécessairement égocentrée, mais jamais egologiquement fondée – du réel.

Il faut tout d'abord faire droit à notre expérience des choses. Ce « faire droit à notre expérience des choses » n'équivaut pas à une légitimation transcendante mais bien plutôt au fait de reconnaître que cette fondation – parce qu'il s'agit bel et bien d'une fondation, dans sa prétention illusoire – est en elle-même superflue et dépourvue de toute prise ! Il y a, donc, des choses dont on fait l'expérience, sans que cette expérience soit continuellement menacée par un certain caractère illusoire du monde ou par la suspicion – héritage postmoderne de l'herméneutique et propre à l'herméneutique – que l'interprétation occulte le réel tel qu'il est, qu'elle le couvre par une couche indélébile, fixée sur le réel de façon irréversible.

En ce sens, ce n'est que la mauvaise conscience ressortant d'un abus de l'herméneutique qui laisse aisément opposer un système d'ontologies proliférantes aux fantômes de l'interprétation.

La thèse ou tout simplement la prise de conscience du fait que nous faisons l'expérience de certaines choses est, si l'on veut, plus lucide et minimale. Plus lucide parce qu'elle n'a aucun arrière-plan herméneutique post-moderne ni aucun abus herméneutique à se faire pardonner. Plus minimale parce que cette thèse réaliste – en un sens profondément

---

<sup>100</sup> Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011, p. 10.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 45.

« phénoménologique » – demande tout simplement d’expliciter la manière dont on fait l’expérience du « réel » en tant qu’expérience des choses.

En ce sens, ce qu’il s’agit de faire, c’est de comprendre ce « faire expérience de » comme intentionnalité.

Le réalisme devient alors un « réalisme intentionnel » : issue presque naturelle mais tout de même radicale, dans son être « minimale », absolument éloignée de toute mégalomanie philosophique (qui consisterait dans des solutions absolument symétriques dont l’une serait d’affirmer la toute-puissance de l’*ego* phénoménologico-transcendental dans la constitution de l’expérience de la chose, et l’autre d’affirmer son impuissance la plus totale face à la donation). Il en découle l’idée du sens (comme identification de la chose) comme central et absolument fondamental de l’expérience, sans faire droit à aucune ontologie, notamment à aucune ontologie intentionnelle :

« Faut-il faire droit à une véritable ontologie intentionnelle ? Telle est la question autour de laquelle semble tourner indéfiniment le débat philosophique contemporain, avec un certain sentiment de circularité – l’être intentionnel s’avérant impossible à congédier, sans pour autant qu’on parvienne jamais à établir complètement les droits qu’on le croit réclamer<sup>102</sup>. »

En ce sens, l’intentionnalité ne se laisse jamais congédier par le réalisme, dans toutes ses formes métaphysiques, précisément parce que c’est le sens même des choses desquelles nous faisons l’expérience qui s’avère être irréductible ; irréductible à la chose (donc non susceptible d’être réinséré dans l’ontologie, absorbé par elle) et irréductible aux fonctions cognitives telles qu’elles sont présentées dans des versions aussi bien transcendantales que tout simplement génétiques de la théorie de la connaissance.

Faire droit aux choses comme faire droit à l’expérience des choses (le sens des choses qui se révèle dans notre expérience même) équivaut à faire droit à l’intentionnalité en dehors de toute démarche fondationnelle, dans l’admission de sa non éliminativité la plus radicale :

« L’intentionnalité, c’est le simple fait que, en chaque occurrence où est posée la question de savoir ce qu’il y a, la réponse qui peut être donnée à cette question est indissociable d’un certain point de vue. Si, par exemple, on pose un certain objet devant moi, dans certaines circonstances, il sera normal de répondre qu’il s’agit d’un livre ; dans d’autres d’un parallélépipède. Il n’y a pas de réponse à la question “il y a” qui ne soit ainsi qualifiée. Un réalisme est intentionnel à partir du moment où il intègre une contrainte logique d’intentionnalité<sup>103</sup>. »

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 54.

Le réalisme intentionnel, qui consiste dans le fait d'accepter une contrainte logique (et non transcendantale) apparaît strictement lié, de façon *essentielle*, à la prise de conscience de l'impossibilité de biaiser le point de vue sans pour autant retomber dans la litanie assez stérile de la primauté de l'interprétation sur le donné. Il ne s'agit pas non plus d'affirmer un « en soi » qui serait encadré, après-coup mais nécessairement, dans l'interprétation, ni d'affirmer cet « en soi » comme résidu de l'exhaustion des interprétations dans leur partialité. Il s'agit plutôt de faire de l'expérience quelque chose de contextuel ou de reconnaître la contextualité de toute expérience : « toute expérience du réel a son horizon propre<sup>104</sup>. »

Or, le fait de biaiser, cette fois intentionnellement, toute idée de *theory ladenness* et, également, toute idée d'un en soi (métaphysiquement affirmé) touche bien évidemment la question des sciences, sous plusieurs points de vue. Car, le réalisme intentionnel, ou le réalisme contextuel, justement parce qu'il représente une thèse non seulement épistémique mais générale, permet de changer notre point de vue sur la science et de dépasser la dichotomie entre *theory ladenness* et réalisme telle qu'elle est saisie en épistémologie.

Ce changement de point de vue consiste justement à sortir de la dichotomie classique, en épistémologie (mais pas encore dépassée) entre une charge de théorie et un réalisme ontologique dur, comme s'il s'agissait d'un manichéisme radical, comme si – dans la pratique effective des sciences – il s'agissait vraiment de cela. Le réalisme contextuel ne fait finalement que montrer que non seulement cette dichotomie est fautive mais qu'elle bloque l'accès à la chose même des savoirs « positifs », précisément parce qu'elle pose une alternative de l'accès à la chose même de chaque savoir particulier – laquelle est clairement illusoire. L'idée que certaines propriétés épistémiques, qu'elles relèvent d'une interprétation préformée ou qu'elles soient extrinsèques à la consistance ontologique de la chose qu'aucune théorie ne saurait saisir par une pensée spéculative, est presque ridicule. Cette idée est inutile du point de vue scientifique. C'est comme si, par exemple, dans la modélisation simulée informatiquement de variations structurelles de certains écosystèmes, il y avait possibilité d'isoler un *theorein* qui ne soit pas contextuellement configuré ou une réalité qui, par le fait même de n'être pas « sous les yeux », ne serait susceptible d'être l'objet d'aucune perspective, de n'entrer dans aucun point de vue de cette simulation.

---

<sup>104</sup> Edmund Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, Puf, 1970, p. 36.

Cette dichotomie est toutefois utile (négativement) à une certaine forme de pensée qui croit pouvoir réduire la dynamique très complexe du savoir lui-même – comme si les concepts et les donnés étaient ou devraient être nécessairement partagés et comme s’il fallait en chercher une réconciliation, si non ancestrale, néanmoins « mythique ». Il s’agit d’une hypothèse très claire et facile à accepter : « il y a bel et bien un donné pur » – mais uniquement au-delà, ou en-deçà de la compénétration, tout autant mythique, entre le donné et le concept : statique et hypostasié, l’un et l’autre.

C’est alors de cette homogénéisation du donné dans un réalisme métaphysique d’un côté – toujours nécessairement fondé sur une ontologie formelle (ou sur le présupposé, extrêmement grossier, selon lequel une ontologie formalisable est déjà, *ipso facto*, formelle) – et de l’homogénéisation des concepts de l’autre, que se nourrit le débat, extrêmement stérile, qui concerne la dichotomie épistémologique entre *theory ladenness* et réalisme épistémique.

C’est en mobilisant, en dynamisant notre approche des concepts que nous pouvons dépasser l’impasse épistémologique que nous venons de décrire. C’est en effet – et non par hasard – dans le premier chapitre de *Concepts* qu’on soulève la question de « l’incroyable misère théorique dans laquelle est plongée aujourd’hui ce qu’on appelle “la philosophie des sciences”<sup>105</sup>. » On poursuit : « Dans quelques cas isolés, cette misère relève de la croyance de pouvoir et l’arrogance de prétendre pouvoir intervenir<sup>106</sup> », de la part de la philosophie, dans le domaine extrêmement riche des concepts scientifiques et « d’y remplir de toute la plénitude de son exigence mais aussi de son autorité la fonction critique que nous venons d’attribuer à la philosophie (qui, pas plus que le monopole du sens, certainement, n’a celui du non-sens)<sup>107</sup>. »

Dépasser l’impasse de l’épistémologie et sa misère équivaut alors tout d’abord à changer de disposition philosophique face à l’analyse conceptuelle, à repenser la façon par laquelle il faut aborder la vie intime des concepts, des idées, des regroupements structurels de concepts (les théories) qui prennent forme au cours de l’usage que nous en faisons. Ce qu’il s’agit de faire, à notre avis, est d’élargir la texture ouverte, l’idée de « texture ouverte » de nos concepts (et non seulement des concepts empiriques) à l’échelle des structures et des théories, c’est-à-dire d’élargir le réalisme conceptuel à ce dont il est fait, façonné, construit et reconstruit à partir des concepts : les structures théoriques.

---

<sup>105</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts*, *op.cit.*, p. 24.

<sup>106</sup> *Idem.*

<sup>107</sup> *Idem.*

Le fait de reconnaître, d'affirmer et de définir la réalité des structures théoriques se fonde finalement sur la reconnaissance, sur la prise de conscience de la réalité des concepts, à savoir du fait que les concepts ont une certaine nature :

« Un concept a une nature, qui n'est pas, ou n'est que très partiellement, représentée en lui, et que c'est en vertu de cette nature qu'il se découvre après coup adaptable ou non à un nouveau contexte. » [Benoist poursuit :] « que nommons-nous “nature d'un concept” ? Certainement pas une essence qui en ferait un en soi dé-contextualisé, transportable *ad libitum* d'un terrain à l'autre, pour produire uniformément son résultat de vérité ou de fausseté. Il n'y a pas, c'est un de nos résultats majeurs, de concept applicable partout<sup>108</sup>. »

Ce qui pourrait paraître assez banal pour un non philosophe, apparaît en revanche à nos yeux d'une radicalité inouïe car le concept, tout concept, est affirmé comme limité par un champ d'action limité, ce qui en fait la force plutôt que la faiblesse et qui permet d'en saisir la capacité de prise, de pertinence. Et il n'y a pas de pertinence conceptuelle déracinée d'une situation, à savoir d'un contexte :

« La nature d'un concept est...ce qui l'ancre dans un certain type de situation : ce sont l'ensemble des fils par lesquels le concept est toujours déjà rattaché à la réalité, d'une façon telle qu'il y plonge profondément ses racines, comme des conditions de possibilité de la prise cognitive qu'il prétend exercer sur un certain réel donné – précisément sous ces conditions là<sup>109</sup>. »

La radicalité de la thèse du réalisme conceptuel, l'affirmation – intentionnellement vague – du fait que les « concepts » ont « un certain type d'être », passe ici par le bouleversement, difficilement percevable, d'une image très classique et somme toute très banale, celle de la trame, du réseau : la grille, le tissu conceptuel. Cependant, ici, le concept, pourvu du type d'être qui lui est propre, n'est pas la maille, la trame qui enveloppe l'objet comme dans une pêche miraculeuse. Le concept, ici, est dans la trame elle-même.

On pourrait ici entreprendre une longue analyse de cette image, en l'inscrivant dans la thématique – souvent abordée de façon trop superficielle – de l'inscription de la pensée dans la complexité du réel. Cela nous amènerait trop loin et affaiblirait la compréhension de la radicalité de la thèse. Ce sont les fils de la trame qui permettent au concept une certaine marge de prise, qui lui donnent sa force et qui représentent les conditions de possibilité d'accomplir sa tâche.

Cependant, nous ne sommes pas ici dans une démarche transcendantale d'indication de conditions de possibilité, puisque la condition de possibilité signifierait, dans ce cas, la

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>109</sup> *Idem.*

constitution elle-même de la trame, c'est-à-dire de la réalité aux fils de laquelle le concept est attaché, ce qui serait circulaire et, dans le cadre de la fondation transcendantale, entièrement dépourvu de sens. Il s'agit ici bel et bien de l'exhaustion de la perspective transcendantale. Le raisonnement en termes de conditions de possibilité est en effet entièrement renversé, puisqu'il s'agit de la pensée, du concept, de ce qui devrait être, dans cette perspective, la condition elle-même. Contre la nature extrêmement diaphane des concepts telle qu'elle apparaît dans la plupart des configurations du représentationalisme, il faut reconnaître et affirmer le *corps*, ce qui est capturé ou enchevêtré dans la réalité par ces fils :

« C'est un corps – un corps impensé – qui les rends capables de penser non seulement ce qu'elles pensent actuellement, mais ce que, au départ, elles ne pensaient pas, ce que dans leur intention initiale elles ne pouvaient pas penser. Car ce corps lie une pensée au monde par les liens complexes qu'une situation différente pourra à son tour solliciter, quelle que soit l'étrangeté de ce qui y sera donné<sup>110</sup>. »

Or, le bouleversement opéré par l'affirmation du corps des pensées, des concepts, s'explicite précisément dans la négation, dans le refus d'une démarche transcendantale – aussi bien pour légitimer leur prise que pour penser leur transposition – comme si la gamme des possibilités de leurs applications différentes constituait une classe de possibilités pré-tracées :

« Ce n'est donc pas en dépit, mais en vertu de leur ancrage que les pensées sont dans une certaine mesure transposables. Elles le sont cependant d'une façon telle qu'il est impossible de fixer a priori les limites de cette transposition<sup>111</sup>. »

L'inscription de la pensée au sein même de la réalité en démontre toute sa facticité, sa porosité à l'égard des événements, leur type d'être les expose, en tant que pourvus d'une épaisseur, à un frottement continu avec la manifestation. De là à en affirmer le caractère – plus qu'évident – d'outil, il n'y a qu'un pas. Le franchissement de cette frontière révèle alors clairement l'idée d'analyse dont *Concept* affirme – à bonne raison – être une introduction :

« L'analyse d'un concept ne peut en rester à sa définition formelle. Il faut nécessairement qu'elle rentre dans les conditions concrètes, effectives, de sa mise en œuvre. Car, si elle veut comprendre réellement le concept, il faut qu'elle interroge sa suture même avec la réalité, le type de pacte constitutif qu'il passe avec celle-ci et la façon dont il émerge, comme un certain type de partage possible, d'un certain nombre de conduites, d'attitudes et de dispositifs réels, dans lesquels un espace de jeu est créé pour ce partage<sup>112</sup>. »

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>111</sup> *Idem.*

<sup>112</sup> *Idem.*

Cette analyse se fonde nécessairement sur un principe : « il faut rendre leur réalité aux concepts, et c'est donc dans la réalité qu'il faut les étudier<sup>113</sup>. » Il est alors nécessaire de se demander à présent dans quelle mesure et à quel point ce principe peut devenir un principe aussi et surtout épistémologique, un principe qui puisse reconfigurer notre approche aux formes et aux concrétions du savoir pour en fournir une vision d'ensemble (laquelle, justement en vertu du bouleversement contextualiste du transcendantal, ne sera pas une position « architectonique »).

Le principe du réalisme s'applique-t-il alors aux théories ? Demandons-nous : faut-il rendre leur réalité *aux théories* ? Est-il possible d'étendre ce principe aux structures théoriques ? Serait-il un principe méthodologique capable de reconfigurer une épistémologie réaliste sans pour cela devoir encore recourir au réalisme épistémique comme hypostase d'une réalité du terme de l'accès épistémique ?

Benoist lui-même, en effet, semble esquisser l'application du principe aux théories elles-mêmes. Si, en effet, « on ne peut ignorer que ce réel n'est précisément pas un simple spectacle fait pour être représenté, mais un champ de forces<sup>114</sup> », il n'y aura jamais une théorie extérieure à ce champ de forces qui puisse décrire tout le monde, d'un seul coup, comme représenté à partir d'une position d'excédence totale :

« il n'y aura de théorie "pure" (donc conceptuelle) du droit digne de ce nom que celle qui aura sucé le lait de la sociologie du droit, de l'histoire du droit et, en dernier ressort, de la sociologie et de l'histoire tout court. Ici, comme ailleurs, il n'y a de concept "hors sol"<sup>115</sup>. »

Ce dernier passage laisse entendre que la disposition essentiellement critique du réalisme conceptuel s'applique sans aucun effort, en allant de soi, aux théories elles-mêmes, aux parties des théories ainsi qu'à l'interaction des théories, leurs genèses, leurs évolutions etc.. L'enjeu de nos réflexions est alors tout simplement d'explicitier et de refuser, si nécessaire, cet « aller de soi » pour voir en quel sens le réalisme conceptuel peut ouvrir une voie pour repenser un nouveau sens du mot *encyclopédisme*, ou de la *Mathesis*.

Si les pensées ont leur « corps », les théories l'ont aussi, elles ne peuvent être jamais en dehors du champ des forces qu'est le réel. En un certain sens, la conscience de la réalité des théories apparaît déjà chez Husserl :

---

<sup>113</sup> *Idem.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 177-178.

<sup>115</sup> *Idem.*

« Tenons-nous en à ce qui se présente dans notre expérience comme une forme spirituelle établie, précisément grâce à ce caractère unilatéral qui a une motivation naturelle ; tenons-nous en donc au noyau des théories qui dans les différentes formes d'appropriation et les différents modes d'interprétation qui peuvent se présenter reste cependant visible et stable : alors nous pouvons tenter d'explicitier graduellement le sens épistémologique de ce noyau en dirigeant constamment notre regard vers les ébauches des sciences positives, anciennes et nouvelles, auxquelles ce sens était rapporté dans les temps anciens et est encore rapporté dans ces temps modernes<sup>116</sup>. »

Ce regard sur les théories, sur les noyaux des théories – ou aussi sur leurs corps – comme formes spirituelles établies, donc sédimentées, ne peut qu'être un regard interne à la perspective réaliste.

Au sein de cette perspective, qui empêche tout autant une platonisation des théories qu'une platonisation des concepts, on dispose d'une ouverture thématique, nécessairement contextuelle, sur les théories, d'une *dimension métathéorique*. Finalement il s'agit de prendre au sérieux, dans l'immanence de l'usage, notre *parler* des théories lui-même.

Cependant, le sens épistémologique profond de la saisie de ce noyau, du corps même des théories, ne peut pas s'arrêter à la simple saisie. L'analyse, si elle peut s'appliquer aux théories comme aux concepts, si elle peut effectivement penser les structures théoriques dans leur réalité, dans leur interaction dynamique avec le réel, doit s'élargir à la description des comportements de ces théories – de leur dynamique. Ce passage avait déjà été esquissé par Stegmüller<sup>117</sup> dans son ouvrage de synthèse entre la perspective de Kuhn et celle d'une épistémologie structuraliste.

En ce sens, la structure même des théories, mais surtout leur dynamique, deviennent l'objet d'une tâche descriptive très vaste, qui élargit le réalisme contextuel au « métathéorique » comme contexte dans lequel on fait expérience des théories elles-mêmes. Car, ce qui est « métathéorique » en ce sens, ne peut qu'être une *perspective*, donc un *contexte* à l'intérieur duquel prend forme, et s'articule, la disposition analytique et une nouvelle forme de regard. Cette forme de métathéorie ne pourra qu'être inscrite dans ce même réel comme ils le sont les objets qui se manifestent, avec leur corps, leurs comportements, leurs morphologies et leurs morphogénèses typiques dans une ouverture contextuelle. L'horizon métathéorique n'étant qu'une *ouverture thématique*, ne permet pas d'ontologiser les structures mais offre la possibilité de développer une tâche descriptive de la plus haute importance, une sorte de

---

<sup>116</sup> Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, op. cit., § 12.

<sup>117</sup> Voir Wolfgang Stegmüller, *Probleme und Resultate des Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Band II/2, *Theorie der Erfahrung, Theorien Strukturen und Theoriendynamik*, Berlin, Springer, 1985.

*topographie du savoir* qui n'a rien de normatif. En effet, si la dynamique du savoir était assujettie à une normativité quelconque de la part de la pensée philosophique, elle ne serait qu'un monde imaginaire, élaboré, encore une fois, à partir de la prétention misérable de vouloir dire comment les sciences *doivent* évoluer.

Le réalisme contextuel appliqué aux théories, à leur structure et à leur dynamique, à leurs géométries variables, dépasse alors aussi bien le transcendantalisme – avec son architecture plus ou moins articulée – que cette idée, finalement assez pauvre, selon laquelle une épistémologie doit se limiter aux preuves et aux « protocoles » expérimentaux des sciences isolées.

La vision globale de la perspective métathéorique s'écarte alors, comme *contexte d'une disposition analytique*, de la misère de la philosophie des sciences comme répétition ou comme imposition normative. Elle échappe à l'illusion encyclopédique – comme prétention de pouvoir tout dire sur le savoir (sur sa forme et sur son contenu, sur ce qu'il pense et sur ce qu'il devrait penser) à partir de la myopie d'une philosophie immobile qui ne manège qu'un nombre toujours plus limité de concepts. Cependant, le fait d'échapper à l'illusion encyclopédique ne signifie pas laisser tomber l'idée d'un encyclopédisme en tant que *Mathesis*, effort constant de parvenir à une *synopsis* des formes d'expressions humaines dans la science. Car l'encyclopédisme, libéré des illusions narcissiques de la métaphysique n'est qu'une exploration et une observation toujours plus large du *kuklos*, de l'horizon, à l'intérieur duquel une *paideia* peut acquérir un sens. Et la *paideia*, consiste, entre autre, à savoir acquérir des perspectives toujours nouvelles de questionnement<sup>118</sup>.

---

<sup>118</sup> Sur ce point voir Aristote, *Métaphysique*, Gamma, 1006 a.

## Réponse de Jocelyn Benoist

L'essai de Fausto Frisopi pose la question de la possibilité d'étendre la perspective contextualiste en philosophie de l'esprit (contextualisme des concepts) au niveau des théories mêmes, dans un retour critique et positif sur la philosophie des sciences.

Cette question n'a rien de trivial, car, de toute évidence, il ne s'agit pas d'entités de même nature. Il est certainement définitionnel de toute théorie de mettre en œuvre des concepts : l'idée de théorie renvoie au minimum à un *savoir conceptuel* – même si le fait d'être conceptuel ne suffit pas à constituer celui-ci en théorie. Il ne semble cependant pas pour autant justifié de dire qu'une théorie soit « faite de concepts ». Le caractère contextuel des concepts ne suffit donc pas, *a priori*, pour inférer celui des théories.

Bien sûr, si l'on prend au sérieux l'idée d'une « théorie » en tant que « système déductif », telle qu'on peut l'hériter par exemple de Husserl, il en est peut-être autrement. Alors, suivant la perspective inférentialiste que j'ai esquissée dans ma réponse à Florian Forestier, il est possible de dire si ce n'est qu'une « théorie » est faite de concepts, en tout cas que, par son réseau d'inférences, elle institue un certain nombre de concepts. Mais alors la contextualité desdits concepts s'identifie précisément à leur inhérence dans le réseau de preuves qui constitue une telle « théorie ». Les dé-contextualiser – et les perdre – c'est les retirer à ce réseau de preuves.

S'agit-il exactement de ce que Fausto a en vue au titre de la contextualité des théories ? Je ne le pense pas. Son analyse, si je la comprends bien, vise la finitude des théories elles-mêmes, plutôt que de leurs termes : le fait que chacune présuppose toujours plus que ce qui est représenté en elle, et met en jeu comme allant de soi notre capacité de faire certaines choses qui ne sont pas réductibles aux seuls actes – aux seules procédures – de cette théorie. Il n'est pas forcément illégitime d'identifier une théorie à un système de preuves. Mais pour prouver quoi que ce soit, il faut toujours aussi être capable de, et effectivement faire autre chose que prouver. Nos preuves ont toujours un arrière-plan de cheminement silencieux dans la réalité. Si les preuves sont comme des chemins, alors il faut rendre sa profondeur de réalité à cette métaphore et prendre en vue le prix qu'il y a à se frayer chaque chemin – ou chaque réseau de chemins – dans sa particularité. Penser, et faire une théorie aussi, ne se fait pas en dehors de la réalité.

Vers quelle « philosophie des sciences », ou en tout cas « philosophie des théories », nous conduirait une telle perspective ? Fausto insiste sur le fait que la critique de l'illusion encyclopédique n'implique pas la renonciation au projet encyclopédique, une fois celui-ci expurgé de son fantasme totalisant et décontextualisant. Il a raison bien sûr : rien de plus beau que l'idée d'une encyclopédie, pourvu qu'elle soit conçue comme un guide pour le voyageur qui s'arrête à des endroits divers et écartés les uns des autres, et non une somme à l'usage de celui qui ne veut rien lâcher et ne tient donc en définitive rien dans ses mains.

Comment une telle encyclopédie ayant pris la mesure de la nature contextuelle du savoir et des savoirs se présenterait-elle ? Le modèle qui me vient immédiatement à l'esprit est celui de Bolzano : non pas *un* livre de la science, mais des livres de la science, distingués et articulés suivant leurs arêtes naturelles, c'est-à-dire aussi l'historicité des savoirs qui y sont exposés, qui résultent toujours d'une interaction déterminée avec le monde. Les « théories » dont on dispose ne se déduisent pas *a priori* : elles se reconstruisent, en faisant fond sur la réalité d'un savoir historiquement constitué et inséparable aussi de sa tradition. On prend toujours le savoir en un certain *état*.

Cependant, Fausto veut plus que cela. Il veut la méta-théorie, qui représente théoriquement les arêtes de ce savoir, d'une façon qui tienne à la fois compte de la contextualité des différentes parties de ce savoir (des différentes « théories ») et de celle de leur mise en ordre méta-théorique elle-même. Cela au-delà du fantasme moderne d'une déduction *a priori*, acontextuelle, des différentes formes possibles du savoir depuis la formalité de « l'objet en général » (cela, ce serait ce que j'appellerais « la métaphysique dans la philosophie des sciences »).

Une telle recherche, parfaitement légitime, n'est pas, là encore, sans rappeler le projet de la *Wissenschaftslehre* bolzanienne, qui, tout en arrachant parodiquement son titre à la plus extrême des tentatives de fondation transcendantale de la science, lui tourne radicalement le dos, et entreprend une analyse de la science dans sa facticité, c'est-à-dire aussi sa diversité, qui se trouve dans les livres et non dans un énoncé soustrait par principe à l'historicité du savoir – ce genre d'énoncés qui ne s'écrivent pas. Une telle historicité, Bolzano l'avait compris, ne menace à aucun titre l'idéalité du contenu de chaque théorie, en tant que système (déductif) de vérités. En bonne grammaire, les deux choses n'ont purement et simplement *rien à voir*.

# On the North Sea Shore

Charles Travis

There is no thought without a certain demand for generality ... Now the question is to know to what extent this generality is identified or not in the recurrence of the words in which, in one context or another, the thought is expressed. ... The recurrence of thoughts from one context to another is ... not of the same sort as that of words from one context to another—from the one thing to the other the relation to context is not the same. But then what is the proper generality of thoughts? And what relation is there here with contextuality? (*Concepts*: 10-11)

## Thinking Things

Frege wrote,

“Number is as little a topic for psychology, or a product of psychological processes as, say, the North Sea. The objectivity of the North Sea is not compromised by the fact that it depends on our arbitrary choice which part of all the water covering the earth we mark off and to which we want to allot the name ‘North Sea’. Such is no reason to want to investigate this sea by psychological means. So, too, is number something objective. If one says, ‘The North Sea is 10,000 square miles large’, neither by ‘North Sea’, nor by ‘10,000’, does one refer to a condition or process in his inner life, but one states something entirely objective; entirely independent of such things as our *Vorstellungen*. If, say, we were, on some other occasion, to want to draw the boundaries of the North Sea differently, or wanted to understand something else by ‘10,000’, the same content would not thereby be false which formerly was correct, but rather, a true content would perhaps be replaced by a false one; by which the truth of that first one would be in no way abolished.” (1884: 34)



The main idea here is that the phenomenon of *being* true is in no sense psychological, and not amenable to psychological investigation. Two further ideas are worth noting. First, there is *some* room for free choice as to how one will represent things as being; but no corresponding

room for choice as to how what was thus represented as something is. Where things were represented truly as such-and-such, things may be represented falsely in representing them as being something else. One thus changes *how* things were represented. One cannot change what there is to represent as one thing or another. Nothing one can do can change what would have been representing truly into what would not be. Changing how one represents Sid is not changing Sid. Such is objectivity. The core of this idea of it might be pushed in various directions. Some version of it, worth exploring, lies in young Wittgenstein's idea that tautologies and contradictions are not properly thoughts (truth-evaluable) at all.

A second idea is this. How one draws the boundaries of the North Sea is, to an extent at least, up for grabs. But for anyone to think about the North Sea boundaries must be drawn somehow. It must be determinate enough what it is, e.g., on whose being saline or cold the truth of some given representation is to depend. There must be *how* we think things to be in thinking the North Sea to be such-and-such; hence *what* it is we are thinking to be that such-and-such. One might thus think: whatever its boundaries may be, to think that the North Sea is saline one must have the (a) concept of the North Sea. We must grasp what it is that would count as saline if what we thus think is true.

This last idea is *prima facie* not implausible, even though developed one way it would lead straight to a vicious psychologism. Consider, though, Catriona, who, from a *very* isolated part of the mainland, has never heard spoken of such a thing as the 'North Sea', though she makes an annual expedition to its shores, hoping to pass her summer (both days) by the sea (having no idea whatever of any bounds to this sea, or none more than that, most likely, it has some). Dipping her toe into the surf, she notes that the sea seems much colder than usual this year, and (observing the waves as she pulls her sou'wester closer around her) much rougher as well. Cat has no idea of drawing any bounds, especially any arbitrary ones, around any area of the earth's water-covered surface, or of calling the sea in which she dips her toe anything except, perhaps, 'the sea'. Nonetheless it *is* the North Sea into which she dips her toe. And it seems not unfair to report her as thinking that the North Sea was unusually cold and rough that summer (both days).

If that parcel of ideas with which we started is what points to what it would be to have a concept, then it seems that Cat can have no concept of the North Sea. Her mind is empty *in re* where boundaries should be drawn around that in which she dipped her toe; she is quite innocent of the idea that there is any such thing as 'the North Sea'. She (or her toe) is simply in it. So, it would seem, having the, or even a, concept of the North Sea is incidental at best to having thoughts

about it. In light of all this, the idea that *having* concepts has any significant, let alone central, role to play in either a psychology, or a philosophy of mind, whatever exactly having a concept is going to be, appears threatened. Or rather, perhaps, the right role for it is not yet in sight.

## Whole Thoughts First

There is a certain class of mental phenomena which consist in standing in some determinate way or other towards some way there is for things to be. One may take this to be a way things are, or resent its so being, or lament its not. Or one may break into cold sweats at night when beset by the thought that it is a way things may become. And so on. Such is a wide, though not exhaustive, area of the mental. It may feel to one, lying too long in the sun, as though a swarm of ants is crawling across the back of his bare thigh. Such falls in the class. Or he may simply feel a swarm of ants so crawling. Such does not. Anyway, the class is wide enough to be important. In my *Unshadowed Thought* I discussed a few of the objects of members of this class, and standing towards them in at least *some* of the ways which fall within it. Part of the idea was that it is an occasion-sensitive matter how the (grammatical) objects of members of this class are to be counted. At that time, though, I still read Frege as a target. In the interim I got to know him better. Reading came to replace hearsay at various crucial points. I now see Frege as font of just those ideas which generate contextualism in this domain; crucially of the right non-psychologicistic conception of having concepts. His two most crucial ideas for this purpose are: first, the idea of putting *whole* thoughts first, and second, the idea of the essential publicity of thought.

First the idea *whole thoughts first*. One early expression of this idea is in a letter to Anton Marty in 1882. Here the central point is put thus:

I do not believe that concept formation can precede judgement, because this presupposes an independent existence of concepts, whereas I think a concept arises through the decomposition of a judgeable content. (1882: 118)

‘Judgeable content’ is Frege’s early term for ‘that by which truth can come into question at all’. It fits a particular conception of this which Frege would come to reject, thus replacing ‘judgeable content’ with ‘Gedanke’ for the core idea rightly conceived. Frege often speaks of concepts as not capable of having an ‘independent existence’. Sometimes he seems to associate this idea with their unsaturation, or need of completion: there must be objects which fall under them or not. Sometimes, though, the point is more that one can identify a concept only by the role it would play in a thought. The idea goes through versions. The simplest will

do here. To grasp what any given concept is one must grasp what it would be for it to be *true of something* (or, in a variant, for it to take on the value true for that thing as argument). ‘True’ expresses precisely that notion which it is a thought’s business to bring into question: being true, thus being true *outright*, is just what it is the business of a *thought* most fundamentally to be.

Several ideas go with this conception of the relation of whole thoughts to concepts. First, there is a classical philosophical problem which simply disappears on this way of looking at things (though, as we shall see, at a price). The presupposition of this problem is that it is possible to specify the elements in a thought while leaving over a residual question what it is that binds these elements into a *thought* (rather than, e.g., merely a list of elements), where this question would require some sort of substantive answer. But, if we begin with a whole thought and carve it up—break it up into parts—then, as with a goose, if it is only carving that we did, the result should just be the *whole* thought, carved up. The parts can do no other than, jointly, constitute the whole thought. What did not do this would not be a (mere) decomposition.

A good comparison here would be this. If the thing in question is whitewashing a *casita* in a *Pueblo Blanco*, the finished product is a whitewashed *casita*. If you have that product then you have a whitewashed front façade, a whitewashed rear façade, and, for any other part of the *casita*’s exterior you care to mark off, that will be whitewashed too. (Bracket shutters, window frames, doorknobs, etc.) Mark off parts as you like. But if the *casita* is whitewashed, any such part will be white. To have a decomposition of the whitewashing would be to have some set of surfaces such that for them all to be whitewashed is for the whole *casita* to be.

Here we are thinking of a task, or its completion, as what is to be decomposed. Such is a good way to think of a thought. A whole thought has a mission: to be that by which truth can come into question at all. (See, e.g., 1918: 60.) To perform that mission is to make truth turn in some determinate way on how things are. It is, one might also say, to fix a determinate question of truth, something admitting of the answers, ‘True’, or ‘False’. Such a mission can be decomposed into sub-tasks. Each of these, would be making truth turn, partially, on such-and-such. For example, if the whole thought makes truth turn on whether Sid smokes, a sub-task might be making truth turn on how Sid is; another might be making truth turn on who smokes. The idea applies in this guise. You *have* a decomposition of the thought that Sid smokes only if those ways of making truth turn partially on such-and-such, all engaged in

simultaneously, just would be making truth turn on whether Sid smokes. The parts of a decomposition would then be thought-elements as I will use that term here.

The core idea here could be put: a thought is not constructed out of some pre-existing stock of potential elements as a sentence is constructed by a syntax out of some pre-existing vocabulary. If not, then multiple decompositions of the same thought are in the cards. On which Frege tells us,

I do not think that for every judgeable content there is just one way in which it could be decomposed, or that one of the possible ways can always claim priority for serious purposes.  
(*Ibid.*)

The *casita* above illustrates perfectly the idea here. There are indefinitely many ways of dividing the outer surface of the *casita* into subsurfaces. Any way of doing this would be a way of decomposing the whitewashing, just so long as it leaves no part of surface out. Which leaves many ways this might be done. A whole thought has a certain generality about it. In brief, there is an indefinite range of possible circumstances for which the answer to its question of truth would be yes, and/or to which the answer would be no. Such generality can be thought of as the resultant of all the contributions to generality of its constituents (on a decomposition). For any given thought there are many ways for constituents, on some way of carving them out, to add up to the generality of the whole thought as their resultant. For the moment, such indicates the underlying idea well enough.

One more point. Suppose you set out to whitewash the *casita*, forgetting that it has one exterior sidewall. When you are finished, the front and back façades are whitewashed. But the *casita* as a whole is not. It is only partly whitewashed. No one can set out to construct a thought. There is no such thing as that. But it is worth stressing that nor can there be something which is a partial decomposition of a thought (except as marked out within some *whole* decomposition of a thought). Truth may turn on how things are, e.g., on whether Sid smokes. It can turn on who smokes *in* turning on whether Sid does. But it cannot turn on who smokes *simpliciter*. There is no such thing as a partial turning of truth on how things are, where there is such a thing as a partially whitewashed *casita*. Such is a version of Frege's context principle.

So far, the term 'concept' lacks a role. At one time or another Frege suggests various things a concept might be. Best here to avoid getting bogged down in sorting through them. I think it will serve present purpose to think of a concept as follows. Where there is a way for a thing to be, there is, correspondingly, the concept of (a thing) being that way. Someone may be such as to smoke, so there is the concept of (a thing) being a smoker. Similarly for a way for a pair of things

to be, or more generally for an n-tuple of things to be, for any n including zero. On this conception, the *concept* of being such-and-such is *intrinsically* tied to the relevant way for a relevant n-tuple to be: being *that*. For an object to fall under a given concept is just for it to be that way which that concept is *of* an object's being.

Thought-elements as presently conceived are not concepts on any of the usual conceptions of one. A thought-element (on a decomposition) is in the same line of work as the whole thought it is part of: making truth turn on how things are. The element does part of *this*. Such is essential to the disappearance of the problem of the 'unity' of the thought. A concept is not in that business. On our present conception of one, it does not represent at all. It may relate to Sid in this way: he may 'fall under', or 'satisfy' it: he may be that way for a thing to be which it is a concept of. If you like, you may then say that the concept is true *of* him. But it does not represent Sid as anything. It does not do anything it could not do but for Sid. The concept of being a smoker fixes a condition *Sid* may, or may not, meet—as a thought does in representing things *as* some way there is for them to be. If Sid falls under the concept *smoker*, such is simply the way things are, whether so represented or not. Such is reflected in the fact that whereas a decomposition of a thought provides a list of tasks such that performing each of these in performing all the others just is doing what the thought does, moving from it to those objects and concepts (ways for things to be) on which it makes truth turn yields only a list.

One might see concepts as aloof from the objects to which they may (or may not) relate. Such aloofness is essential to that particular generality which they contribute to a thought. In general (not always) concepts are liable to be satisfied by other than what does, or by nothing, or by just one thing, without thereby ceasing to be perfectly respectable concepts. Thought-elements, where they occur, are not thus object-independent.

One more notion still remains to be introduced. It is that of (someone) *having* a concept. Such, one would think, is a form of knowledge, or understanding. To have the concept of being a smoker is to grasp what it would be for someone to be, or fail to be, that; that is, to be equipped (and prepared) to recognise what would, what would not, count as a case of someone being that. It is thus, one would suppose, to have a certain capacity, one to navigate the relation between the concept (or its relevant way for a thing (or n-tuple) to be) and those conditions of the things there are which are their being such as to fall under the concept, or not to.

Understanding *having a concept* on some such lines, it may seem at first sight that we have made little progress with Catriona. For she conspicuously lacks the capacity that would make for her having the concept *being the North Sea*. But we do now have the idea that a thought is something

decomposable in many different ways. Decompose the thought that the North Sea is cold into an element which binds it in the singular way to a certain object, namely the North Sea, and Catriona's lack of a concept of the North Sea may seem to put thinking that thought out of her reach. Who knows, though, in what other ways that thought may be decomposable? On some other decomposition, perhaps, no such obstacle appears to her thinking it: there is no mention of the North Sea. Perhaps, if given concepts *are* needed to think a thought, then which these are is relative to a decomposition, where (trivially) thinking it on *some* decomposition will do for thinking *it*. *Perhaps* this is the way to think of things. But it is no help yet. We must see in what ways the *same* thought may be decomposable. And *this* we will not see without a proper understanding of the notion *same thought*. This, I will suggest next, requires understanding the essential *publicity* of thought.

## Publicity

The idea that having thoughts requires having concepts, misunderstood, can lead us straight back into a fruitless psychologism, or, in other words, into the scientism of our times. But the idea itself need not do this. Frege's idea of the essential publicity of thought is a good prophylactic against this. Here are two expressions of it:

By thoughts I understand, not the subjective goings-on in thinking, but its objective content, which is capable of being the common property of many. (1892 (USB): 32fn)

One can understand by the existence of a thought that the thought can be grasped as the same by different thinkers. (1919: 146)

*Vorstellungen* in Frege's sense are what are essentially attached to some given bearer: the life of a *Vorstellung* is exhausted in its life as an object of consciousness of such-and-such thinker. Two thinkers cannot share a *Vorstellung*. Its life is over when it ceases to belong to so-and-so's consciousness. A *Vorstellung* cannot be an object of judgement (of thinking something so) in this sense: no thought can make truth turn (ineliminably) on how such-and-such *Vorstellungen* are—on whether they are *thus*, or rather *so*. There is no such thing as that for truth to turn on. Thoughts, then, are always about what does not belong essentially to any given thinker's consciousness. Nor, then, do they themselves so belong. Thus thoughts are intrinsically shareable.

To say, then, that Cat takes Sid for a Sassenach is to say her to have a feature liable to be in common to her and an indefinitely extendible range of other thinkers. (Sid may go down in

history, inaccurately, as one of the last great Saxons, as the Scots understood that epithet.) One need not be her to think what she does in thinking Sid to be a Sassenach. What feature *must* one share? One way to answer this question would be to identify all the thinkers who would count as thinking this thing of Sid. Just as one might investigate all the ways there are for the contents of a glass to count as beer—what variations are permissible—so, in the same spirit, one might investigate what variations are permissible within the range of those who would count as thinking Sid a Sassenach.

The idea here generalises to a general plan for ascribing belief, or judgement. If such is our project, we might begin with a list of ways for things to be. These may be of interest for any of various reasons. We are sure these are ways things are; we are interested in knowing who else is so enlightened. Or the opposite: we are interested in who is so benighted. Or, again, we do not know whether things are these ways. Someone else's taking them to be (depending, of course, on how this is) might give us good reason to think so. *Mutatis mutandis* for thinking not. If *Obama* says the US bugged the EU, well, he ought to know. We thus identify a range of possible objects of belief. We identify these as it is open to *us* to do so. We may then encounter a multitude of reasons for counting others as believing these or not.

Often those reasons which would sway us have to do with bearing. Take Cat, for example. Suppose the thing to be believed or not is that the North Sea was unusually cold this summer. Cat is rather authoritative on that issue. Her memories of tingling toes as sensation slowly came back in them are fresh and salient. Her thinking what she does of what is, as it happens, in fact the North Sea gives us most excellent reasons for thinking the same of it. And *that* gives us excellent reason for counting her as thinking that the North Sea was unusually cold this summer. Such explains the initial example's working as it did.

The idea so far might be put thus: whether Cat believes such-and-such may depend in *some* way or other on what is 'in her head'; but what is in her head does not identify what there is for her to believe or not. There is a route from what there *is* to be believed or not to what, in particular, Cat does. But there is no route from what is in her head—from her way of thinking of the world—to what it is that she believes. The goings-on within her head under-determine what there is to be believed: *they*, on their own, do not fix how the ways there are for things to be may be identified. Bracket Cat and find something there is to be believed or not. Now unbracket her. The reasons there may be for counting her as a believer or disbeliever are, as one might put it, legion. Which ones tell depends in general on *non-psychological*

considerations. Whether her thinking as she does bears in a given way on what one *is* to think, or on whether she is benighted or enlightened—a question on what *bears* on what—is, if not exactly a *logical* question, at least a question of what *reason* dictates as to the thing to think.

Misreading the idea that thinking thoughts requires having concepts might send us off searching in a quite different direction. If to think that the North Sea is cold one needs to ‘have a concept’ of the North Sea, then, lured in this direction we would hope, by closer examination of Cat, to find, or fail to find, in her head that particular mental construction which merits the title ‘having the concept *North Sea*’. If we find it, then perhaps she thinks the North Sea was cold this summer. If we fail to find it, then she *cannot* think this. Such is a picture of the way for belief to be in the head. But, the suggestion now is, it is a bad picture. Frege’s idea of publicity forces on us another. Whether Cat’s standing as she does towards things is her thinking the North Sea cold is liable to depend on considerations entirely extraneous to her subjective goings on—e.g., on what expertise as to the North Sea’s status might require.

Other things matter besides bearing. ‘Sassenach’ is pejorative. It is no longer so that thinking someone a Sassenach is just, or even, thinking him Saxon. If Al were to say, ‘Cat thinks Sid is a Sassenach’, with whom would responsibility for the pejorative lie, Al or Cat? Must Cat be seeing Sid pejoratively for the attribution to be true? Well, there are various ranges of thinkers to whom one may be assimilating Cat in so describing her. There are those who would merely classify Sid as with south-of-the-border origins. There are those who would do so disparagingly. (And significant sub-ranges of each sort.) There are, correspondingly, various understandings of thinking Sid a Sassenach, and occasions for each. The answer to our question then depends (as, on reflection it does depend) on in what way *Al’s* words are to be understood. Here is another way in which how Cat must be to be as said to be in words such as *Al’s* depends on considerations quite different from ones of what is in her head.

The picture publicity thus mandates can be seen as an adaptation of Frege’s idea of putting whole thoughts first. Just as concepts cannot have an independent existence, but arise only through the decomposition of a whole thought, so, on our new picture, particular holdings of a belief cannot have an independent existence but arise only through the decomposition of a thinker’s *whole* way of standing, his whole posture, towards the world. It is his whole posture which makes him count, or fail to count, as thinking some thing there would be to think anyway, with or without any attitude on his part towards its being so; in general, with or

without his thinking at all. Correspondingly, particular things to be believed arise through the service to be performed in a given situation by distinguishing one thing to be believed from another; the point there is in ascribing a given belief, so *that* one rather than others. Just as a whole thought is decomposable in many different ways, so that what is an element of it on some of these ways may well fail to be on others, so a whole posture towards the world—taking things to be as a given thinker does at a time—can be decomposed in many different ways into thinking this, that and the other, where the particular things one thinks on one such decomposition will not be those one thinks on some other. Such gives content to the idea that beliefs are not in the head (or at least are underdetermined by what is there).

Suppose we allow ourselves to speak of ‘the way Cat takes things to be’. Think of this, perhaps still more broadly, as her picture of the world—the way she sees it as treatable. Then, just as a thought may be decomposed into elements, so, too, this picture of the world may be decomposed into elements. Where our interest is in such stances as taking something to be so, these elements would be taking things to be such-and-such *ways* there are for things to be. In finding elements in the way Cat takes things to be we would be under an obligation to be sufficiently fair to her. This obligation, among others, may move us to the view that something can be an element in the decomposition of Cat’s *thought* (into *thoughts*) only in the context of a wider plane for decompositions. Suppose Cat does not use ‘Sassenach’ as pejorative, but would use the term of Sid. In her case all she means by the term is, affectlessly, *English*. So she has been raised. Here again counting Cat as thinking Sid a Sassenach calls for understanding as to what so thinking would involve, and *sometimes* would be just wrong. The general point, though, is just that there are *alternative* ways of carving particular beliefs out of Cat’s belief. How her belief *is* to be carved up on an occasion is fixed in one way by what we, the carvers would anyway count as *different* ways of describing belief.

One might see a reverse side to this coin. Suppose Cat does think that the North Sea is unusually cold this summer. By hypothesis she cannot recognise *this* as an expression of what she thinks. But she *can* express herself—plainly and clearly as a rule. And here, at least, it is in the ways she can express her thought that we find what qualifies her as thinking what she does about the North Sea. She might, e.g., say, ‘How cold it is this summer!’, referring by that ‘it’ to the sea in which she dunked her toes. What this suggests is: perhaps there must be other ways of expressing that thought which is the thought here that Cat thinks, and also the thought that *we* expressed above in ‘The North Sea is unusually cold this summer.’ On this way of

thinking of Cat and her place in the universe of thinkers, there is *one* thought, expressible in the last-mentioned way and also in various ways Cat is prepared to express herself. Such is one way in which a thought would be multiply decomposable. But it is so only on a notion of *same thought* which permits such multiple expressions.

The notion *same thought* belongs intrinsically with a thought's publicity. It is we the ascribers, and not Cat the subject, who decide how thoughts are to be counted (on some occasion) in saying what it is that *someone* believes. When the same thought would be mentioned, or expressed, twice is not a psychological question. What sort of question, then, is it? What, if anything, about it might make *same thought* occasion-sensitive?

## Counting Thoughts

Where do we find one thought expressed, or mentioned, twice? To answer this is to fix the notion *same thought*. Within a Fregean framework, this is the first point at which occasion-sensitivity enters an account of thinking, or more exactly, that perviously mentioned class of stances, or postures, including thinking-so. It is not the only point. Nor am I suggesting that Frege himself would endorse the idea that the answer to the question is occasion-sensitive. But good enough reasons for saying so are found in what he does say. I will now sketch them briefly.

First, for Frege the question how to count thoughts is intimately connected with issues of proof. Perhaps this stands out most clearly in his discussion of a sort of generalisation on the notion *same thought*, that of one thought being contained in another. For example, he suggests (1914: 230-231) that we can see that the thought that Cato is mortal is *not* contained in the thought that all men are. This shows in the fact that to infer that Cato is mortal from the premiss that all men are we need an intermediate premiss, namely (he suggests) that Cato is a man. If that Cato is mortal were contained in the thought that all men are—as it would be if 'Cato' were a (highly polysemous) name—then this should follow immediately from the supposition that all men are.

I called the notion of containment here a generalisation on that of *same thought*. I meant: for A and B to be the *same* thought can be seen as a special case of this, namely, one where A is contained in B and B in A. We *can* see this, I think, in his 1891 introduction of the idea that a concept can be conceived as a function from objects to truth-values (an extension of the

means by which a function might be expressed). Here he tells us, e.g., that ‘ $(2^2 = 4) = (2 > 1)$ ’ is the expression of a true thought, identity being a relation between objects, and both ‘ $(2^2 = 4)$ ’ and ‘ $2 > 1$ ’ denoting the same object, namely, *The True*. One can say this about denotation, he suggests, because saying it is compatible with the (obvious) fact that each of these expressions expresses a different thought. How do we know this? Frege makes a comparison with a more mundane, non-arithmetical, case. We can, he suggests, see ‘The Morning Star has an orbital period smaller than the earth’, and ‘The Evening Star has an orbital period smaller than the earth’ as expressing two different thoughts. Why say so? Well, he suggests, “One who did not know that The Morning Star is The Evening Star could hold the one true and the other false.” (p. 14) For such a one, proof that The Evening Star has an orbital period smaller than the earth’s would not come immediately from the Morning Star’s having an orbital period smaller than the earth’s, but would require an intermediate premiss. Where such was so, the first-mentioned would not be contained in the second, so that these must count as two different thoughts.

In mathematics (e.g., in set theory) if one asked whether something followed immediately or only mediately from something else, the question might sometimes be as to whether it was derivable immediately within some particular system (formalisation); or if it is not yet such a question, then it would have to become so for it to have a definite answer. But if one thought that there were a good sense in which some mathematical propositions just do follow immediately from (or depend precisely on) such-and-such others, where others just do require longer paths of derivation, then the relevant sense of ‘follow from’ would involve one in the epistemology of mathematics—in something like the way in which one *is* immediately involved in epistemology if he asks whether the thought expressed thus: ‘The Morning Star burns bright’ follows immediately from the thought expressed thus: ‘The Evening Star burns bright.’ Here where we talk about following from, or being proved, what we have in mind is a notion of proof on which one can have, or be offered, or be provided proof. In the visible presence of that pig standing across my path I can sometimes have (or count as having) proof that there is a pig before me. Sometimes things cannot work that way: for one reason or another, in offering me the visual awareness it does, in fact awareness of a pig, sight cannot *then* thereby be furnishing me with *proof* that there is a pig before me.

Where I do thus have proof, that a pig is present is revealed to me by its palpable, visible presence. Where not, though the pig may still be ever so visibly before me, that sort of proof is not thereby on offer. Where the question is in this way epistemological, all of the

vicissitudes, and all of the fluidity, of enjoying an epistemological status come on the scene. Briefly put, epistemology *must* work on terrain in which what is proof of what must be distinguished from questions of how things might *conceivably* be, or have been. And work within that sort of territory must, in the nature of the case, be occasion-sensitive work.

At midnight, over what they swear will be their last glass of the night, Pia asks Sid whether Venus is burning bright tonight. Sid, butter knife in hand, steps outside to see. At 12:02, staring at the clear sky above Marvão, he is confronted with Venus burning bright. He thus gains (we will suppose) immediate proof of the truth of a thought, of Venus, that it is burning bright—a thought which he inwardly expresses to himself, say, in those words just used. But does he also thus gain proof of the truth of that thought about whose truth Pia asked? Here is a way for things, just barely conceivably, to have been. At the time Pia asked her question Venus was, in fact, not burning bright. Some strange chemical reaction on that planet briefly blocked it from reflecting sunlight. Or it was eclipsed by a hitherto unknown astronomical phenomenon, on its one and only occurrence. No such thing did, or, perhaps, even could, have happened. Sid observed Venus on a perfectly ordinary night in its career, and thus *did* gain proof of the truth of the thought he expressed to himself silently. If the thought he thus expressed to himself just *is* the thought about whose truth Pia asked, then Sid also gained proof of the truth of that thought (since there is only one thought in question). So Pia, too, can gain proof of the truth of the thought she asked about when (old reliable) Sid tells her what he saw. But Pia could not have such proof if it might have been that at midnight there was a weird astronomical event of the genre just described. In which case the thought about whose truth she asked cannot be the same thought as the one for which Sid gained proof. For one might have proof of the one without (absent intermediate steps) proof of the other.

So, it seems, *if* every way we can (even barely) conceive of things having been is, straight out, a way things might have been, then no one ever has expressed, or ever could express, the same thought about Venus (or about anything) twice. Such would lose for us, as Frege puts it, an environment about which for us to make ourselves liable to risk of error in judging the things we do. Which, given the essential publicity of objects of judgement, would lose for us judgement *überhaupt*. On the other hand, it is hard to see how any conceivable eventuality could ever be ruled out absolutely as something the possibility of which (such as it is) might, in unusual enough circumstances, bear on such things as whether Sid offered Pia proof of that of which she asked. There is no invariably right answer to the question what would be proof for Pia then as to—what would make her a knower of—that of which she asked. The only

alternative to that which preserves for us an environment of which we judge is an occasion-sensitively correct answer to such questions on particular occasions for ascribing to Pia a certain epistemic status as a knower (or not) of some given thing there is to know. This, in turn, entails that *same thought* is an occasion-sensitive notion.

Here, then, is one point of entry at which occasion-sensitivity becomes an obligatory part of any adequate philosophy of mind. But to cast this point in its proper light one further point is needed. It concerns one particular place, among others, at which there is room for there to be two thoughts rather than one. Suppose we ask how many thoughts there are, all of Sid, all of the same way for an object to be—say, of (someone/a thing) being a smoker. From what perspective is this question to be answered (assuming, for the moment, that it is a sensible question at all)?

One point to make here is that the answer to this question is not to be read off of the means involved in some particular expression of some such thought. By which I mean the following. Suppose Pia now expresses some thought, of Sid, that he smokes. She might do that in uttering any of a variety of different words. She might, e.g., say, ‘That bemused looking guy sitting on the settee with a stuffed tomcat under his arm smokes.’ One lesson we should all have learned by now is that such details of the manner of expression of a thought are more or less irrelevant (or anyway in no way directly relevant) to what identifies the thought expressed as the thought it is. To recapitulate in brief, *expressing* a thought (an act of creating representing) *is* an act of representing only insofar as it is recognisable as the representing it is (as *to be* understood as representing things as being as it does). The words we use to express a thought have this as their mission: to make such representing recognisable as what it is. The function of such words as ‘The bemused looking guy ...’ in this mission is to make it recognisable *who* it is who is being said to smoke. They achieve this mission just in case there is something—presumably a guy—which is the thing of whom one would suppose the thing in question to be said. That different words might achieve the same end in different ways is compatible, so far as it goes, with there being precisely *one* thought, of Sid, that he smokes.

The role of language, the idea is, is to serve in achieving recognition. David Kaplan, as I read him, exploits this point to defend Russell’s view of the matter as against Frege’s. Russell was always suspicious (to say the least), of the idea that there is such a thing as a thought-element whose work is to make the truth of that thought turn on how such-and-such object is. He was then doubly suspicious of the idea that two thoughts could differ precisely and only in

containing two such different elements, while remaining about the same object. In a slogan, if there are such *Sinne* as just mentioned, the relation between them and objects thus picked out cannot be many one.

Russell's suspicion rests on the idea that such a thought-element would need to be descriptive, in a sense of 'descriptive' in which a description is, intrinsically, something which might have identified something other than what it does (or nothing rather than something, or vice-versa). Russell thus misses a possibility which Frege underlines. There is nothing wrong with the idea of a concept of being (in Frege's terms) that very object such-and-such—e.g., that very man Cato. Such a concept would differ from, e.g., that of being a smoker in at least two respects. First, but for Cato there would be no such concept at all. (An exceptional case *in re* object-independence). Second, if there is such a concept then one and only one thing *could ever* satisfy it, namely, Cato. For, trivially, whatever satisfied it would *be* Cato. A thought-element which put such a concept to work would not be descriptive in the above sense. Such thought-elements once allowed for, there is then also room for the idea of many such for each object. Russell's suspicions were simply misplaced.

One may thus, agreeing with Kaplan, take the point that the mission of language is recognition, while still allowing, first, that Frege is right about thought-elements which make a thought singular (which bind it to a given object in the singular way), and second, that there may be different such ways of binding a thought to a given object. Whether there are is simply a matter of what distinctions are needed between one thought and another if our way of counting thoughts is to mesh as it must with the facts of what would (and what not) be proof of what. To see how this purpose would be served, we need to see from what perspective such verdicts might be delivered, or, again, in just what sorts of circumstances there would be such a purpose to be served. Here we return to Frege's insistence on the *publicity* of thoughts, that is, of the things there *are* to think. That point can now be generalised to cover both main forms of representing-as: representing in the form of a stance or posture, e.g., taking something to be so; and representing in the form of an act—*expressing* a thought, e.g., in taking something to be so. Pia performs the act she does, or holds the (whole) posture towards the world she does. There are then occasions for ascribing to her particular beliefs, such as some one to the effect that Sid smokes, and, similarly, the expression of particular thoughts—e.g., one or another to that effect. Such ascriptions begin with an independent fix in place already on what things there are to serve as the objects of belief, or of expression. They thus already presuppose some way of counting thoughts. Which

is to say: how thoughts are to be counted is not something to be discovered in viewing the details of particular expressions of thought, or of engagement in it. It may belong, e.g., to the circumstances in which there is call for us (or someone) to say what it is that Pia said that in them there is call to make given distinctions between things which may require proof, according to what would be proof of them. There may be some specific need, e.g., to recognise the possibility of having proof of the truth of some thought to the effect that a certain person—in this case, Sid—is, while yet lacking proof of the truth of some other which also happens to be a singular one of that same object, Sid, to that same effect. On other occasions there may not be.

We now have a parallel for saying things to our prior point about thinking them. What Pia believes—which thoughts she holds true—is, the prior point was, underdetermined by what (else) is in her head. Let her be as she is at a time. Still, we have no answer to the question until it is first settled, independent of her, in what ways *one* might count as believing one thing rather than another—just what sorts of distinctions there are to be drawn here. Similarly, suppose that, on an occasion, Pia expresses a singular thought, and suppose further—with Frege—that this thought, so decomposed, contains an element—a *Sinn* in Frege’s sense—which binds that thought to some individual—say, to Sid. Suppose further, with Frege, that, given the individual thus bound to, there *may* be room for this *Sinn* to be any of many things. Then fix all the factors in the occasion of Pia’s speech act which might be relevant to identifying how her words were to be understood. These, by themselves, do not yet fix any one such *Sinn* to figure as an element in (what would then be) the thought she expressed; so nor (where this is a question) which thought she expressed. For such depends, again, on when anyway *we* would need to recognise two different such *Sinne*, two different things for *all* those facts to choose between. In the sense in which belief is not in the head, one might say, nor is assertion (purely) in the circumstances of its making.

Often there is no call to distinguish different thoughts, all of *Sid*, all to the effect that he smokes. It is enough to think of questions of truth as distinguished from one another in a way which leaves just one thought—the one of *Sid*—to the effect that he smokes. But that this is *sometimes* the right way to count thoughts does nothing to suggest that it always is; even less to suggest that there is *anything* which is, occasion-independently, *the* right way of counting thoughts. We *can* construct cases (we should not be overly impressed merely by this possibility) in which we can get someone’s thinking, or talking, properly related to that of the rest of us only by recognising something for there to be proof of as to Sid’s habits, proof of

which would not be immediate proof of (what then must be) something *else* there is about these for one to have proof of. Sometimes this need remains with Sid, and the relevant habit (e.g., smoking) fixed. That there is sometimes such need should not suggest that there is a given stock of thoughts which are, precisely, those there are to think in thinking of Sid that he smokes. The right conclusion is rather that counting thoughts correctly is an occasion-sensitive matter.

For the sea around Cat's toes to be frigid is one thing. For the North Sea to be frigid is quite another. Or so we should sometimes say, sometimes correctly. Depending on the distinctions which need drawing on some occasion for speaking of such things, taking the North Sea to be frigid may or may not require some capacity, and proclivity, to mark off some aqueous part of the earth's surface as the North Sea. What Cat counts as believing on the one sort of occasion for saying of her what she thinks—how her whole stance towards things might then be decomposable—need not be what she counts as believing on another (though there is only one occasion of her standing on the beach). Different ways for a thought to bind itself to the North Sea are *one* point at which such occasion-sensitivity can enter, but not the only one. A philosophy of mind cannot remain coherent while blind to such phenomena.

## Epilogue

In this essay, following Frege's method of separating the logical (questions of being true) from the psychological (questions of holding true) I have followed out one strand in the notion of a concept. Concepts (now a purely logical notion) are, by nature, true *of* things. There is obvious priority here to the notion of truth, hence to a thought, in Frege's sense: that by which truth can come into question at all. (What determines a specific question of truth.) On this line of thought, concepts are carved out of whole thoughts. Their life is their role in contributing to what each of a range of thoughts would do.

The main body of this essay followed out the psychological implications of that idea. What I mean by 'psychological' in this case is the question just when someone would count as holding some particular thought true (as taking such-and-such to be so). Here is an idea about this: for each thing there is for one to think, there is a battery of concepts such that 1) these are the ones out of which the thought is built, so that 2) to be capable of having the thought—for it to be something one *could* believe or disbelieve—one would have to 'have' (whatever having is) just those concepts. Such is a special case of a more general idea. The more general idea is that we can discover what someone believes by, metaphorically, 'looking in his head'.

What we need to see is the details of his psychological organisation, as fixed, perhaps by what he would *say*, perhaps by serious psychological investigation. Frege has led us to dispose of both the special idea and its generalisation.

The key point in Frege is that the same thought may be decomposed in many ways. Immediately, then, the *most* one could say on the lines of the special idea is that to have an attitude with a given thought as its content one must ‘have’ *some* battery of concepts into which the thought could be decomposed on some decomposition of it.

However, following out the above line of thought, and looking a bit more closely at *why* we credit people with thinking things, we came to a second—and much deeper and pregnant—conclusion. This second conclusion is that there is not—and could not be—just one right way of counting thoughts. By ‘counting’ I mean: answering the question where there are two thoughts, where one. The reason is, again, that a way of counting thoughts has particular purposes to serve. But most broadly, that way must get things right as to the epistemic status of both thinkers and things they think. For Frege, the stress here was to get things right as to what would be a proof of what.

In any event, here is one way that what thoughts there are is an occasion-sensitive matter. *This* being so, we get our conclusion right away. If what Catriona believes is fixed by what is in her head, according to that general idea above, then there should be *one* thing which is the thing it fixes. But there cannot be. What true answers there are to questions as to what she believes depends on the occasion for posing them.

I am afraid, though, that all of this leaves us short of what really interests Jocelyn Benoist the most about concepts. This is because I have said too little about what concepts *are* good for. But it has set us on the right track. What we need to ask at this point is to ask *why* we decompose thoughts at all, and then why in the particular ways we do. To find an element in a thought, whether a concept or something else, is to present that thought as falling under some given generality, as the thought that Sid bathes falls into the category *thoughts about Sid*. To locate a given concept in a thought is to identify a sense in which it is the same as a range of other thoughts. Of course, given that thoughts are multiply decomposable, for a thought to be a member of some such range is just for it to *have* a decomposition that places it there.

So if a concept can be carved out of one thought, it can be carved out of a range of them. It identifies something shared in common by all members of that range. (This is not to say that it

is determined context-independently what belongs to this range—just which thoughts are decomposable in the required way). There is *point* in carving out a concept from a thought, as, in general, there is point in decomposing it into, *inter alia*, some given element, just where there is some issue which arises, or arises in the same way, for any thought in the range thus identified, or, perhaps better, where for a thought to belong to that range would be for this issue to arise (in that way). The most central point in decomposing a thought in a particular way, for example, is to exhibit its inferential, or truth-preserving, relations to other thoughts; most particularly, those cases where truth is preserved merely by virtue of being true being the phenomenon it is. For example, there is a range of thoughts—that Pia folds paper, that Sid folds paper, that Leo folds paper, and so on—which all have the feature that if they are true then so, *ipso facto*, is the thought that someone folds paper. What these thoughts have in common is, first, that they involve the concept *folding paper*, and then how they do.

Now, one important feature of thoughts is that, in general, they are world-involving. Frege was aware of this point, though not as attentive to it as he might have been. One way they are world-involving is: what thoughts there *are* is a world-involving matter. Had Frege not existed, there would have been no thoughts about him. Had evolution not resulted in marsupials, there would have been, not only no thoughts about kangaroos (since they *are* marsupials), but no such thought as the thought that oxen are marsupials—as it stands, a perfectly good thought except for being false. But, if a thought's job is to make truth turn in a determinate way on how things are, then thoughts are also (in general) world-dependent in that how a given thought makes truth turn on how things are is liable to depend on how things are (beneath the stars, as they once said, or 'in the red dust', as the Chinese put it).

The idea can be put this way. A thought is identified by its way of making truth turn on how things are. If it is a thought *that* such-and-such, it is also a thought *of* (things being) some particular way for things to be—e.g., such that smokers are outdoors, like *coureurs de bois*, are (today) both outdoorsmen. It is intrinsic to the thought to make truth turn on whether things are that way. But it may belong to a way for things to be that what things need to be to be that is to be decided, in certain ways, by how things are—in the way that what you must do to have table manners like Sid's depends on what Sid's table manners are.

The leader in showing us why we *must* recognise this sort of world-dependence, and how it works, is Hilary Putnam. A case might work like this. Pia insists that Sid keep a distance of at least 20 meters. Very well. But what would it be for Sid to be 20 meters from her? Such

depends on how distance may be determined, which, in turn, depends (*inter alia* on the geometry of space. The geometry of space is, anyway, *one* determinant of how it is *possible* for the truth of ‘the distance between Sid and Pia is less than 20 meters.’ And one thing we know: there is such a thing as two things being 20 meters apart. There are plenty of cases of two things so relating. If not, then in an afternoon we could produce some. Here is a simple example, borrowed (at some remove) from Hans Reichenbach. One way to settle whether Sid is 20 meters from Pia would be to take a folding rigid measuring rod, carry it over to Pia, set it on the floor, unfold it in Sid’s direction until it touches him, and look at what it says. Such a procedure would not work if the length of rigid objects changed under spatial translation (change of location)—not by being acted on, but just by virtue of the structure of space. In that case, the sort of thing which *does* count as two objects being 20 meters apart is no longer even a coherent way for anything to count as anything. If there being such a *thing* as Sid and Peter being 20 meters apart, hence there being such a thought as the thought that they *are* that, is to be indifferent to such vicissitudes of the way things are—as we would typically suppose it is—then, like how you must behave at table to be behaving like Sid, how two objects must be to count as a case of being 20 meters apart must admit of depending on how things are.

I think we are now at least closer to what matters to Jocelyn most. The truth of the thought that Sid slurps soup is certainly a world-dependent matter. Or so at least we hope. If not, we have nothing at all to think about. The present point can be put as one about, as Americans put it, ‘going meta’: we now want, not merely to represent things (e.g., Sid) as being various ways, but, standing back from that, to discuss the most general apparatus, or structure, of representing-as. For that purpose we want to make assertions such as: ‘The way Sid now stands towards Pia is *one* thing which would count as one object being 20 meters from another.’ Our topic is now not, or not just, Sid and Pia, but the phenomenon of representation itself. And the point is: the truth of such thoughts, too, is world-involving.

Now, where there is world-involvement there is, *per se* room for occasion-sensitivity. Are Sid and Pia an item? Well, it all depends on what you call *being an item*. (When, and *why*, are you asking that?) But the phenomenon of occasion-sensitivity seems to some to threaten the idea of objectivity, hence the very idea of truth itself. The idea would be this. A thought makes truth turn in some determinate way on how things are—or at least is meant to. The way things are then presents us with the result of things so turning. There is, on the one hand, what it is that is represented as something, and, on the other, what it is thus represented *as*; and those two things together—and *alone*—must decide truth or falsehood if *truth* is to be decided at

all. Now the circumstances of asking whether something is some given way can appear in this picture as an impermissible third factor.

But the outline of an answer to that threat is already contained in the very idea of representing-as. What there is to represent as being something, and what there is to represent something as being, are two categorically distinct sorts of things. What appears on one side of the representing-as relation is not the sort of thing which could *ever* appear on the other. Objectivity resides in the very idea that when we represent something as something, *what* we so represent—what must be, or not, as we represented it (if anything is) is something whose being as it is is totally distinct from, and independent of, both the way we represent it, and the fact of our so representing it. Occasion-sensitivity in *representing*, so far as it goes, leaves that idea untouched. As long as *that* idea is untouched, objectivity remains. Not just ‘all that we can attain to or our frame requires’, but objectivity *pur sang, an sich*—the real thing. If occasion-sensitivity spreads to the ‘meta’—to questions as to where there are two thoughts, where one, or as to *exactly* how some given thought makes truth turn on how things are—we need only ask ourselves whether we can still make sense of the idea of representing-as at all. *Can* we recognise (often enough) when what was represented is so is so? *How* do we tell this? By, e.g., unfolding a rigid measuring stick, or substituting for this whatever the world dictates should be substituted? Or by seeing how we feel about it, or how we are inclined to represent things? So long as we *can* thus make sense of the idea of representing-as, we need not worry that, in some other way, objectivity might turn out to be all a sham.

This epilogue merely sketches a territory. Voyages of discovery are still to be made. Thankfully, we have Jocelyn Benoist to make them with us.

## Réponse de Jocelyn Benoist

Charles Travis me fait l'honneur de poursuivre, dans ce dossier, sa réflexion personnelle sur la nature de la pensée. Ses réflexions comme toujours m'inspirent et sont une invitation pour moi à aller plus loin. Il est inutile de souligner ici combien mes interrogations philosophiques, depuis une dizaine d'années, doivent à sa perspective. *Concepts* en est un témoignage parmi bien d'autres. Le projet même en porte la marque : jamais l'idée d'une *philosophie contextualiste de l'esprit* en un sens radicalement non herméneutique ne me serait venue à l'esprit sans l'influence illuminante de Charles qui pour moi, à partir de 2003, a redéfini le format même des problèmes philosophiques. Comment en serait-il autrement ? Le contextualisme est une *méthode* et non une doctrine, et son impact sur la philosophie est donc global : il permet de, et oblige à poser les problèmes autrement.

La magistrale leçon d'analyse donnée ici par Charles en constitue la preuve : ce qui, au départ, pouvait passer pour un point mineur, ou en tout cas relativement localisé, de philosophie du langage, se découvre entraîner une redéfinition – ou une clarification considérable dans la définition – des concepts fondamentaux de la philosophie de l'esprit. Je ne sais pas s'il y a vraiment un sens à développer un « contextualisme » au sens doctrinal du terme en philosophie de l'esprit, mais il apparaît ici en tout cas que le contextualisme, en tant que méthode d'analyse linguistique, a des conséquences massives sur la façon dont l'analyse philosophique doit approcher l'esprit.

L'existence de ce lien a évidemment, nous reviendrons sur ce point, quelque chose à voir avec le fait que la problématique contextualiste présuppose une conception de la relation entre le langage et l'esprit suivant laquelle l'analyse du langage, en réalité, est toujours référée à l'esprit et la philosophie du langage, en dernier ressort, est toujours aussi philosophie de l'esprit.

Pour instruire ce problème, Charles entreprend des variations sur l'exemple frégéen de la mer du Nord – qu'est-ce que se référer à la « mer du Nord » ? J'ai moi-même séparément abordé cet exemple<sup>119</sup>, dans un esprit qui doit encore beaucoup à Charles. Son style s'avère toutefois,

---

<sup>119</sup> « Realismus ohne Metaphysik », dans Markus Gabriel (hg.), *Der neue Realismus*, Berlin, Suhrkamp, 2014, p. 133-153.

une fois de plus, inimitable : alliant loufoquerie et attention au détail, il projette le langage au cœur du réel.

Charles, dans cette analyse, offre une contribution théorique décisive à plus d'un titre. Il fournit, une fois de plus, la démonstration de la radicalité de la perspective contextualiste. Sa discussion lève pour moi un certain nombre de malentendus, et me pousse au-delà des limites théoriques de *Concepts*, dont les présupposés me paraissent, à lire Charles, encore trop traditionnels.

L'idée centrale que je trouve dans cette contribution est que l'identification d'une pensée comme telle est elle-même quelque chose d'essentiellement contextuel. C'est-à-dire non pas que ce qu'un agent pensant donné pense dans des circonstances données serait « déterminé par le contexte », comme si cela l'était univoquement – comme si donc au fond, il n'y avait qu'une seule réponse, acontextuelle, à la question de savoir ce que pense cette personne dans des circonstances données – mais que *l'identification même de ce qu'elle pense dépend du contexte dans lequel on l'identifie.*

Ainsi, suivant les circonstances, il peut importer *ou non* que Cat sache que le bain d'eau glacée dans lequel elle trempe ses doigts de pied soit la « mer du Nord », et l'attribution de pensée : « Cat pense que la mer du Nord est froide » s'avère correcte ou incorrecte. S'il est important qu'il s'agisse de cette mer que l'on nomme « Mer du Nord », alors il est important que ce soit de la mer du Nord en tant que « mer du Nord » que Cat pense qu'elle est froide et le fait qu'elle sache qu'il s'agit de la « mer du Nord » devient une condition de la vérité de cet énoncé. Cependant il y a toute sorte de cas où nous dirions de Cat qu'elle « pense que la mer du Nord est froide » sans qu'il soit pour autant requis qu'elle sache qu'on appelle cette étendue d'eau dont elle pense qu'elle est froide « mer du Nord ». Dans tous ces cas, cette ignorance de sa part ne rend pas notre caractérisation de sa « pensée » fausse.

L'argument de Charles, pas plus ici qu'en général, n'a rien de « sceptique ». Il ne s'agit pas de dire qu'on « ne sait jamais ce que pense quelqu'un ». C'est peut-être vrai au sens psychologique du mot « pensée », mais pas au sens logique du terme : de ce sens fait essentiellement partie que, précisément, on puisse le « savoir ». Les pensées qui ne peuvent être objets de « savoir » public – quel que soit le prix de ce savoir, mais c'est une autre question – ne sont pas des pensées en ce second sens du terme. En revanche, il s'agit de comprendre qu'on ne peut prétendre savoir ce que quelqu'un pense dans des circonstances déterminées que dans des circonstances elles-mêmes déterminées. Lorsque je caractérise la

pensée entretenue et éventuellement formulée par quelqu'un en une certaine rencontre, je ne peux le faire que d'une certaine façon et d'un certain point de vue, déterminés par le contexte dans lequel je pose moi-même la question.

Le point n'est dès lors, à première vue, pas tant *qu'il n'y a pas de pensées acontextuelles*, mais *qu'il n'y a pas de détermination de pensée acontextuelle*.

Un point, cependant, communique avec l'autre, parce que, dans une telle perspective, il est essentiel que les pensées puissent être déterminées. Cela fait partie de la grammaire de ce qu'on appelle « pensée », et le fait que la détermination d'une pensée donnée soit nécessairement contextuelle aussi. Dire que c'est le contexte qui détermine les conditions d'identification d'une pensée comme la pensée qu'elle est, c'est dire que c'est le contexte qui détermine tout ce qu'il y a à déterminer dans une pensée, qui n'est rien d'autre que l'idée d'une telle identité – identité de ce que nous pouvons partager, ou sur quoi nous pouvons être en désaccord.

Une telle idée, énoncée ici par Charles avec une clarté particulière, a des conséquences considérables quant à la signification même du *motto* contextualiste en philosophie de l'esprit. En effet, elle implique l'absurdité d'un possible projet de *théorie* contextualiste de l'esprit, si par là on entend quelque chose comme le fantasme d'un répertoire stable des pensées en tant que pensées-en-contexte. Comme s'il y avait un point acontextuel depuis lequel on pouvait déterminer une fois pour toutes toutes les pensées comme elles sont constitutivement entretenues chacune en leur contexte. La pointe du contextualisme tel que le conçoit Charles – donc avant tout comme une *méthode* d'élucidation, appliquée en l'occurrence à la question de savoir à quelle pensée nous avons affaire dans un cas concret où nous considérons l'engagement par rapport au monde d'un certain penseur – est qu'une telle théorie ne peut pas exister. Il n'y a pas de sens à aspirer à une telle théorie car la question de savoir comment caractériser la teneur de la pensée d'un agent donné dans une situation donnée doit être reposée à chaque fois et n'a pas de réponse qui soit indépendante du contexte dans lequel nous la posons. Elle ne peut donc jamais être tranchée *a priori* sur la base d'une théorie selon laquelle, par exemple, le contenu de la pensée entretenue par l'agent serait fonction du contexte dans lequel il l'entretient. Son traitement en appelle bien plutôt, à chaque fois, à ce que Charles, dans certains textes plus anciens, appelait parfois notre *jugement*, en un sens quasi-prudentiel aristotélicien. Il n'y a pas de science de la détermination de ce que pense quelqu'un en une instance donnée, mais un art. (Encore une fois, ce que nous avons en vue ici

n'est pas une forme de détection : « devine ce qu'il y a dans mes pensées », mais la détermination du *contenu logique*, de ce qu'il y a un sens de discuter dans ce que tu penses.) En d'autres termes, la détermination est toujours à *faire* ; elle n'existe pas en amont d'une prise – par définition contextuelle – que nous exerçons nous-mêmes sur la pensée de notre interlocuteur, ou de la personne à la pensée de laquelle nous nous intéressons.

Une des conséquences de ce point est sans doute de lever ou de dissoudre une certaine inquiétude que le motif contextualiste peut faire naître dans un type d'esprit précisément enclin à la théorie<sup>120</sup> : un doute ayant trait au statut théorique – donc, pense-t-on, acontextuel – de l'analyse contextualiste des pensées. En réalité la question ne se pose pas, tout simplement parce que le contextualisme ne prétend pas être une théorie de rechange nous délivrant la vraie détermination des pensées, mais constitue bien plutôt un rappel méthodologique fondamental, à savoir qu'aucune théorie ne déterminera le contour d'aucune pensée à notre place. Celle-ci est toujours de nouveau à effectuer.

Voilà ce que je retirerai, pour ma part, des analyses de Charles, comme toujours illuminantes. Il est possible que j'en pousse les conséquences au-delà de ce que leur auteur serait prêt à faire ou en tout cas dans des termes légèrement différent des siens, mais je crois être, dans l'ensemble, resté fidèle à leur esprit.

Passons donc aux difficultés.

La *première* a trait au décentrement de point de vue que semble induire la perspective exposée dans « On the North Sea Shore » en termes d'individuation des pensées. On pourrait avoir le sentiment que Charles flirte ici avec une position herméneutique ou brandomienne, plus que, pour ma part, je ne pourrais le souhaiter<sup>121</sup>. L'individuation de ma pensée – qu'est-ce que je pense vraiment ? – ne se voit-elle pas déléguée à celui qui essaie de déterminer ma pensée ? Puisque c'est le contexte d'analyse et non le contexte de pensée qui paraît déterminant.

N'est-il pas gênant de dire que Cat pense que la mer du Nord est froide alors que Cat ne sait pas ce qu'est la mer du Nord ?

---

<sup>120</sup> Voir Clinton Tolley discutant les éléments d'exposé du point de vue contextualiste présents dans mon livre *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Ed. du Cerf, 2009 : « Entre sens et non-sens : Benoist sur l'explication réaliste de l'intentionnalité », *Philosophiques*, vol. 37, n° 2, 2010, p. 491-498.

<sup>121</sup> Voir mon essai : « First Person is Not Just a Perspective: Thought, Reality and the Limits of Interpretation », in Sofia Miguens, Gerhard Preyer (eds.) : *Consciousness and Subjectivity*, Frankfurt am Main, Ontos Verlag, 2012, p. 231-244.

Il faut lever un malentendu : Charles ne soutient nullement, me semble-t-il, que ta pensée soit purement et simplement celle que je t'attribue, comme si, en quelque sorte, celle-ci n'existait que dans mon attribution. D'abord, je peux me tromper dans cette attribution. Si je dis que Cat pense que la mer du Nord est froide et que par là je veux dire qu'elle pense que les eaux de ce dont on lui parle quand on lui parle de la « mer du Nord » sont froides, alors je me trompe, car elle ne sait pas que ce dans quoi elle trempe ses doigts de pied est la « mer du Nord ».

L'idée n'est certainement pas que ce que tu penses est ce que je pense que tu penses. Bien plutôt, et ce n'est pas du tout la même chose, ce que tu penses n'est déterminable que là où l'identité en est considérée sous un certain angle. Dans un certain contexte, il peut être tout à fait pertinent, et logique, de caractériser la pensée de Cat en disant qu'elle pense que la mer du Nord est froide ; dans d'autres – là où, par exemple, Cat entretiendrait par rapport à ce qu'on appelle « mer du Nord » des croyances contradictoires avec cette pensée, *et où cela ferait une différence par rapport à ce que, nous-mêmes, contextuellement, nous voulons dire lorsque nous lui attribuons cette pensée* – non.

Selon un tel point de vue, Cat n'a pas – forcément – besoin de savoir ce qu'est la mer du Nord pour penser « que la mer du Nord est froide ». Une telle perspective s'oppose frontalement au représentationnalisme, pour lequel la mer du Nord doit être représentée pour qu'une telle pensée soit possible. C'est qu'en effet, elle privilégie ce qu'on pourrait appeler la portée ontologique de la pensée : une pensée est essentiellement déterminée par *la réalité qu'elle vise* – que chaque méta-penseur se rapportant à cette pensée a, à chaque fois, à redéterminer dans ses termes, redéterminant ainsi la pensée même en question.

*Prima facie*, une telle analyse se heurtera probablement à des résistances. Ne serait-on pas fondé à supposer quelque chose comme une identité minimale de la pensée entretenue par Cat, un « contenu étroit » (« cette eau, là, est froide »), qui constituerait comme la teneur invariable qu'il faut attribuer à cette pensée, le reste représentant une forme de remplissage variable, et extrinsèque à ce qui la constitue vraiment comme « pensée » ? Il y aurait « ce que Cat pense vraiment » *versus* ce que nous, peut-être, devons penser pour nous représenter ce qu'elle pense.

Cependant, l'erreur sous-jacente à ce type de découpage est précisément de croire que ce qui rend vrai ce que pense Cat – et donc ce qui, fondamentalement, définit sa pensée – puisse être soustrait à toute publicité. Si c'est une *pensée* qui est en question, alors elle est constitutivement évaluable. Or, pour l'être, elle doit être logiquement intégrable à des points

de vue variés, y compris d'agents qui en savent beaucoup plus, ou autre chose que Cat. La pensée est un contenu logique, et l'idée de contenu logique suppose une telle disponibilité – à être pensé et évalué par des penseurs variés. Mais cette disponibilité, à son tour, suppose fondamentalement la contextualité. Je peux penser dans des termes très différents de Cat ce que pense Cat. Il est même possible que, compte tenu du contexte dans lequel je le pense, je ne puisse le penser qu'en termes très différents. Ce qui compte alors est de savoir si, dans le contexte d'attribution de la pensée en question, ces termes *font une différence* ou non. Si c'est le cas, alors mon compte-rendu est infidèle et c'est moi qui, étant imprécis dans mon contexte, me mets en position de trahir la pensée de Cat. Au fond, c'est moi qui par exemple, déciderai de façon pertinente ou non (par rapport au contexte où je le fais) s'il s'agit de ce que nous avons appelé « contenu étroit » ou non. Indépendamment de tout contexte – d'attribution – il n'y a aucune raison *a priori* de réduire la pensée de Cat à un supposé « contenu étroit », dont la détermination, à l'analyse, s'avérera tout aussi perspective que celle du « contenu large ».

Le point mis en avant par Charles ne relève donc pas d'un externalisme épistémique. Je ne sais pas mieux que toi ce que tu penses – comme si tu pensais, *a priori*, ce dont tu n'as même pas idée. C'est plutôt qu'il y a toujours de multiples façons de décrire ce dont tu as idée, en fonction du contexte dans lequel on considère cette pensée.

Or, l'existence inévitable de descriptions multiples pour une seule et même pensée nous dit quelque chose d'essentiel sur la nature de la pensée. Telle est la pointe du contextualisme en philosophie de l'esprit, qui met en jeu un rapport bien particulier entre l'esprit – au sens de la sphère des « pensées » – et le langage.

Nous touchons là précisément la *seconde* difficulté. En un certain point de son analyse, Charles avance une thèse extrêmement importante, selon laquelle le détail de l'expression d'une pensée ne jouerait pas de rôle particulier dans l'identification de cette pensée : « One lesson we should all have learned by now is that such details of the manner of expression of a thought are more or less irrelevant (or anyway in no way directly relevant) to what identifies the thought expressed as the thought it is. » Je pense que cet énoncé appelle quelque commentaire. Si on le lit d'une certaine façon, il peut en effet s'avérer égarant.

La remarque est absolument fondamentale. Elle attire notre attention sur l'arrière-plan théorique de l'approche contextualiste en philosophie, qui s'inscrit dans une tradition qui vient de Frege – un Frege critiqué et révisé en quelque sorte. Dans cette tradition, la fonction première du langage, du point de vue épistémique, est *d'exprimer un contenu (évaluable) de*

*pensée*. Le centre de gravité de l'analyse se situe donc du côté de l'esprit, non du langage, en tout cas pas du langage pris « pour lui-même », indépendamment du contenu de pensée qu'il exprimerait.

Dès lors, il n'y a au fond rien d'étonnant à ce qu'on soit conduit à souligner qu'une chaîne donnée de signes n'exprime jamais un contenu de pensée intrinsèquement : on ne dérive pas la pensée des signes. Ce qui compte, c'est la façon dont, contextuellement, on utilise les signes pour exprimer un contenu de pensée déterminé.

Un tel contenu, bien sûr, n'est pas intrinsèquement exprimé. Il y a tout à fait un sens à attribuer une pensée à quelqu'un qui ne l'énonce pas, mais dont le comportement, par exemple, trahit qu'il l'a. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, l'analyse contextualiste suppose donc l'indépendance de la pensée par rapport au langage.

En revanche, et c'est là que j'introduirais peut-être une nuance par rapport à la formule de Charles, il me semble qu'il est essentiel à la perspective contextualiste comme à celle frégéenne en général, dans laquelle elle plonge ses racines, premièrement, que la pensée *puisse* être exprimée et que ce soit dans son expression seulement que ses contours se dévoilent et, deuxièmement, que les termes précis dans laquelle elle doit être exprimée dans certaines circonstances sont souvent de la plus haute importance.

De ce point de vue, il me semble nécessaire de nuancer l'assertion :

« how thoughts are to be counted is not something to be discovered in viewing the details of particular expressions of thought. »

S'il s'agit de dire que le contour de la pensée n'est jamais donné par les seules expressions elles-mêmes, au sens d'une sémantique qui, à telle expression fait correspondre tel bout de pensée suivant un modèle compositionnel, je suis bien d'accord. Ce qui compte, ce ne sont pas les seules expressions (les « expressions nues ») mais la façon dont elles sont utilisées. Cependant, c'est bien la façon dont *les expressions qui sont utilisées* le sont. La façon dont, circonstancielle, nous choisissons nos mots dans l'expression de nos pensées a la plus haute importance dans la détermination de ces mêmes pensées. En effet, là où une pensée est exprimée, ce qui compte, c'est ce qui est dit, ce qui est effectivement dit. Or ce qui est dit est dit avec des mots, et pas n'importe quels mots. À ce niveau, de toute évidence, les mots font une différence.

Cela n'annule pas la portée réelle de ce que dit Charles : en effet, il est essentiel que ce qui est dit d'une certaine façon, contextuellement, puisse l'être et ait à l'être d'une autre façon dans un autre contexte. Il est aussi et surtout essentiel que ce qui compte ou non comme une différence dépende fondamentalement du contexte dans lequel on en parle. Donc, dans certaines circonstances, *peu importe* que Cat représente linguistiquement Sid sous l'espèce de « that bemused looking guy sitting on the settee with a stuffed tomcat under his arm », tout ce qui compte c'est qu'elle pense qu'il est là, et c'est là tout ce qu'exprime son énoncé. Cependant, en exprimant sa pensée sous cette forme, il est indubitable qu'elle ouvre l'espace d'autres différences possibles, qui, en d'autres contextes, peuvent compter. Les circonstances par exemple, pourront être telles qu'on soit conduit à demander : « pourquoi dis-tu qu'il a l'air ahuri ? », parce que, dans le contexte d'évaluation de l'énoncé, *cela fera une différence*.

En d'autres termes, s'il est vrai que la pensée ne se lit jamais simplement à même les mots, mais à même *les mots employés dans un certain contexte*, tels que la question de leur emploi dans ce contexte peut être posée elle-même dans un certain contexte, le fait que, contextuellement, on soit conduit à employer tels ou tels termes dans l'expression de sa pensée ne peut pas être entièrement indifférent là où, dans un autre contexte et dans d'autres termes, il s'agit de déterminer cette pensée. La question : « comment le dirait-il ? » ou « comment l'aurait-il dit ? », en accordant une pleine attention aux termes alors employés, dans leurs nuances fines, est même tout à fait déterminante, là où il s'agit de cerner les contours d'une pensée entretenue par un agent dans certaines circonstances. À charge pour nous de déterminer alors ce qui, dans ces nuances, *compte ou ne compte pas*<sup>122</sup>.

Le *troisième problème* que j'entrevois est que, à lire Charles, on peut avoir le sentiment que, dans sa philosophie de l'esprit, les concepts ne jouent finalement qu'un rôle assez secondaire, voire que ce terme y perd toute consistance théorique. Le dialogue avec un livre expressément intitulé *Concepts* paraît dès lors difficile.

La philosophie de l'esprit telle que l'entend Charles a en effet pour objet les pensées – donc ce qui peut être vrai ou faux – et non les concepts. Elle conteste, du reste, que les pensées soient faites de concepts, ou résultent de l'application d'un concept à un objet, comme si ce concept préexistait aux pensées dans lesquelles il y aurait un sens à le trouver.

---

<sup>122</sup> Question d'ailleurs très frégréenne. Voir le beau livre d'Ali Benmakhouf, *Frege. Le nécessaire et le superflu*, Paris, Vrin, 2002, qui, parce qu'il est un vrai livre de logicien, est un des rares à vraiment faire quelque chose des thèmes de l'éclairage (*Beleuchtung*) et de la coloration (*Färbung*) chez le philosophe allemand.

Cet aspect – frégéen ou disons frégéen radicalisé – de la pensée de Charles ne me gêne cependant pas. Je partage assez largement le point de vue de Charles : la pensée vient d'abord, et les concepts ne résultent de rien d'autre que d'une *analyse des pensées*, et non pas les pensées d'une composition des concepts. Il n'y a pas en tout cas de sens intrinsèque à voir dans une pensée la composition de certains concepts. Ce qui donne son sens à une pensée, c'est plutôt la prise cognitive qu'elle exerce sur le monde (ce qu'elle donne à connaître), ou le rôle qu'elle a dans nos raisonnements – ce qui revient au même dans la mesure où raisonner, c'est établir quelque chose par rapport au monde.

Cependant, premièrement, et je pense que ce que dit Charles va dans ce sens-là, la notion de concept se met à avoir un sens là où il s'agit de comparer des pensées. Elle mesure la comparabilité de certaines pensées : y reconnaître « un même concept » à l'œuvre, c'est les traiter comme une famille de pensées. Par certains côtés, ma tentative, dans *Concepts*, a consisté, contre une tradition qui interprète tout concept comme un genre, et joue la notion de concept contre celle d'air de famille, en cherchant dans lesdits concepts une unité voulue plus forte, à libérer pour le mot « concept » une variété des sens selon laquelle il peut recouvrir y compris un lien aussi « intuitif » que celui d'un air de famille entre des pensées. Encore faut-il, pour que ce soit un concept, qu'il s'agisse de pensées – donc de contenus vrais ou faux – et de plusieurs – en fait d'une liste ouverte, en droit infinie – de pensées. Il y a concept partout où cela a un certain sens de traiter des pensées, que par ailleurs on distingue, comme « la même » pensée. Les concepts résultent donc de notre capacité à mettre en série les pensées et, plus important que tout, de recevoir une pensée nouvelle, inédite, comme poursuite de « la même » série.

D'où l'importance de confronter les concepts aux situations inédites et d'essayer de s'imaginer des pensées où il y aurait un sens à les retrouver mais qui seraient très différentes de celles à partir desquelles on les a construits. Tout en gardant en mémoire qu'il y a un monde entre s'imaginer des pensées et penser, et qu'il n'y a réellement de sens à retrouver un concept donné que dans une pensée effective : on ne saura si cela a un sens d'appeler un cochon volant « cochon » en tel ou tel sens où nous employions précédemment ce terme que le jour où on aura à le faire et dans – toute – la situation effective où la question se posera.

Cependant, peut-être, un tel procédé suppose déjà que l'on outre passe quelque peu les austères limites fixées par Charles. Le mettre en œuvre semble réclamer que l'on accorde quelque consistance aux concepts. Sinon, on ne peut même pas formuler la question de savoir

« ce que donnerait ce concept, appliqué dans une telle situation ». Or, me semble-t-il, on peut poser ce genre de questions – fût-ce pour conclure qu'on n'en connaîtra la réponse, parce qu'il n'y en aura une, que le jour où on aura à appliquer ledit concept à une situation de cet ordre, en un sens ou en un autre, qui sera déterminé par le fait.

Si on peut poser ce genre de questions, alors il faut bien que, jusqu'à un certain point, il y ait un sens à se représenter les concepts comme générateurs de pensées possibles, qu'il y ait un sens à dire qu'*on essaie – avec bonheur ou non – d'appliquer le même concept dans une situation différente*. Que d'une telle tentative il résulte effectivement une pensée (et non une simple parodie verbale de pensée), il n'y a certes jamais de garantie. Et s'il en résulte une pensée, la pensée en question, en vertu du principe de multi-analysabilité des pensées, peut évidemment être analysée à son tour sans aucunement faire usage du concept en question. Autre façon de dire qu'elle peut toujours être comparée et mise en série avec d'autres pensées que celles à partir desquelles on a isolé le concept en question et on l'a pour ainsi dire produite. On ne peut, pour autant, nier cette *générativité des pensées*, que la notion de « concept » permet de formaliser. À condition, toutefois, d'assigner ses limites.

L'analyse développée dans *Concepts* n'a pas d'autre objet que l'exploration de telles limites.

# Le contextualisme, entre philosophie du langage et philosophie de l'esprit

Raphael Ersham

## Introduction

Depuis *Les limites de l'intentionnalité* en 2005, les travaux de Jocelyn Benoist explorent une forme de contextualisme baptisé « réalisme contextuel<sup>123</sup> », dans un dialogue nourri avec les propositions de Charles Travis. De *Sens et sensibilité* en 2009 à *Concepts* en 2010 et *Éléments de philosophie réaliste* en 2011, le rapport de nos énoncés et pensées à leurs contextes constitue un objet d'analyse constant pour Jocelyn Benoist, moyennant des inflexions destinales. De son aveu même, dans *Concepts* : « en quelques années, ma perspective [s'est] profondément modifiée. En 2004, alors que pourtant j'avais déjà pris, sous l'influence de Charles Travis, ce qu'on pourrait appeler un tournant contextualiste, ma façon d'aborder ce problème demeurerait très largement en deçà d'un tel tournant<sup>124</sup>. »



Dans *Éléments de philosophie réaliste*, qui constitue « l'envers<sup>125</sup> » de *Concepts*, c'est le contextualisme qui fait le trait d'union avec l'ouvrage précédent. Contre toute aspiration à l'édification d'un réalisme métaphysique défini comme « réalisme acontextuel », c'est-à-dire prétendant interroger les concepts indépendamment des contextes d'usage des signes, Jocelyn

<sup>123</sup> Jocelyn Benoist, *Les limites de l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2005, p. 11.

<sup>124</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts*, Paris, Cerf, 2010, p. 9.

<sup>125</sup> Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011, p. 7.

Benoist affirme que « le principe du réalisme [...] s'identifie essentiellement à un principe de *contexte*<sup>126</sup>. »

En quoi consiste dès lors l'ambition spécifique de *Concepts* vis-à-vis de l'importance du contexte ? La déclaration liminaire de l'avant-propos le donne à voir clairement : il s'agit d'affirmer que « le » contexte – ou plutôt les divers types de contextes – ne remplit pas les mêmes fonctions de détermination vis-à-vis des mots (et de leur « signification ») d'un côté, vis-à-vis des concepts de l'autre : « Là où nous pensons, comme nous parlons, c'est toujours en contexte. Et pourtant, notre pensée dépasse toujours le contexte particulier, effectif, qu'elle vient qualifier. [...] La réoccurrence des pensées d'un contexte à un autre n'est donc pas de même type que celle des énoncés d'un contexte à un autre – de part et d'autre, le rapport au contexte n'est pas le même<sup>127</sup>. » Le cahier des charges de *Concepts* consiste donc à montrer que le contextualisme ne possède pas les mêmes implications pour la philosophie du langage et pour la philosophie de l'esprit. Nous nous efforcerons dans cette brève analyse de mettre en lumière la variété de ces implications et les difficultés qui en ressortent.

### **La distinction entre mots et concepts n'est pas une distinction entre des types d'entités, mais une distinction *grammaticale*.**

Il est courant d'estimer que les concepts sont la « signification » des mots et existent dans l'esprit des locuteurs. À la différence du mot « table » dont la réalité est phonique ou visuelle, le concept que j'ai de la table réside dans mon esprit et correspond à ce que je pense ou ce que je veux dire quand j'emploie le mot table. Si on ajoute qu'il n'est peut-être pas possible de former des pensées et de posséder des concepts sans utiliser des signes, on aboutit à l'idée que les concepts sont un objet d'investigation à la croisée du langage et de l'esprit. Certaines formulations de *Concepts* pourraient laisser accroire que l'auteur embrasse une telle perspective :

P1 : « Les concepts sont *ce que nous mettons en œuvre là où nous usons des signes* – penser est ce que fait celui qui manipule les signes<sup>128</sup>. »

P2 : « Les pensées sont exactement le genre de chose que nous exprimons<sup>129</sup>. »

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>127</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts, op. cit.*, p. 10-11.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>129</sup> *Idem.*

Pourtant, un fossé sépare les perspectives classiques, centrées sur le *mode d'existence* des concepts, et la perspective de Jocelyn Benoist. Ce dernier en effet ne formule pas P1 et P2 afin de déterminer le genre d'entités que sont les concepts, mais afin d'explicitier les règles des jeux de langage où il est question des concepts. Qu'est-ce-à-dire ?

Dans la lignée du dualisme cartésien, et en particulier à la suite de la *Logique* de Port-Royal, la distinction entre mots et concepts a été superposée à la distinction entre *signes matériels* et *états de la pensée non-matérielle* ; le principe de l'articulation était moins puisé à la philosophie du langage ou à la philosophie de l'esprit qu'à la plus stricte métaphysique. Même les premiers penseurs ayant affirmé le plus clairement que l'activité de penser ne doit pas être dissociée de la capacité d'employer des signes ont logé ces affirmations dans un cadre encore tributaire de l'ontologie dualiste antérieure. Condillac est à cet égard emblématique : à ses yeux la plupart des idées ne sont pas indépendantes de l'usage des signes, mais cette indépendance demeure pensée comme une *corrélacion entre entités de niveaux distincts*.

Au contraire, pour Jocelyn Benoist, les « concepts » ne doivent pas être abordés comme un certain type d'entités, mais plutôt comme un *aspect d'une certaine activité* – celle de penser. Suivant Wittgenstein, Jocelyn Benoist répudie la question ontologique pour lui substituer une tâche descriptive : il s'agit de décrire ce que nous faisons lorsque nous parlons et pensons, et d'analyser ce que nous voulons dire lorsque nous parlons de « concepts »<sup>130</sup>. De ce fait, le problème du rapport entre mots et concepts n'est pas un problème de « connexion »<sup>131</sup> entre items ontologiques distincts. Les concepts ne sont ni dans les textes, ni dans les têtes, non parce qu'ils seraient *ailleurs*, ou parce qu'ils seraient *dans les textes et les têtes*, mais simplement parce que ce ne sont pas des entités ! Les propositions P1 et P2 n'exposent pas une découverte ou une thèse à propos de certains objets. Le point crucial est plutôt qu'il n'y aurait pas de sens à se demander comment, lorsque nous parlons, nous nous y prenons pour exprimer des pensées (P1), et qu'il n'y aurait pas davantage de sens à demander ce que sont les pensées indépendamment de toute référence à l'activité locutoire (P2).

Si l'on souhaite offrir une distinction philosophique entre mots et concepts, cette distinction devra être « grammaticale » au sens de Wittgenstein. Nous n'employons pas les termes « mots » et « concepts » de la même façon, et il est légitime de mettre aux jours les règles d'emploi respectives de ces termes dans nos jeux de langage.

---

<sup>130</sup> En ce sens, on peut dire que la méthode principale de *Concepts* emprunte aussi bien à la description wittgensteinienne des pratiques qu'à la conception oxonienne de l'analyse du langage ordinaire. Notons que le second emprunt n'implique pas que les concepts soient des réalités linguistiques. Comme on le voit déjà chez Austin ou chez Ryle, le fait de se servir du langage ordinaire comme levier de l'analyse philosophique n'interdit pas de s'intéresser à des domaines non linguistiques (par ex. la douleur, l'action, la perception, etc.).

<sup>131</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts*, op. cit., p. 120.

Or, à ce niveau, à ses yeux seul légitime, de l'analyse philosophique, Jocelyn Benoist pointe un risque. En raison de P1 et P2, il pourrait être tentant de souhaiter projeter la grammaire des mots sur celle des concepts, et de juger ces grammaires globalement identiques. Pourtant, « ce n'est pas parce que les concepts s'expriment dans des représentations qu'ils sont des représentations<sup>132</sup>. » La confusion des grammaires serait le dernier rejeton de la conception classique et de sa perspective ontologique. Car la distinction ontologique (Arnauld et Nicole) aussi bien que la théorie de la corrélation des entités (Condillac) conservaient l'idée que les mots et les concepts possédaient une parenté de structure presque parfaite. Or, pour Jocelyn Benoist, « il est [...] fondamental de distinguer le statut des concepts et celui des mots, auxquels la tradition les a infortunément associés, croyant opportun de redoubler les seconds par les premiers<sup>133</sup>. » Selon une autre formule frappante de l'auteur, « les concepts ne sont pas derrière les mots comme des mots inambigus, des mots qu'on n'utiliserait pas<sup>134</sup>. » Afin de distinguer les mots et les concepts du point de vue grammatical, est-il pertinent de distinguer le rôle de détermination joué par le contexte vis-à-vis des uns et des autres ?

## Le contexte comme déterminant commun des mots et des pensées ?

Si *Concepts* constitue une étape déterminante dans l'œuvre de Jocelyn Benoist, la raison tient en partie au fait que le rôle du contexte, vis-à-vis de la description des grammaires des mots et des concepts, se modifie en profondeur. Afin de bien le montrer, il importe de saisir l'écart séparant le texte de 2010 du texte de 2005, *Les limites de l'intentionnalité*.

Avant *Concepts*, en particulier dans *Les limites de l'intentionnalité*, où Jocelyn Benoist distingue d'ores et déjà le statut des concepts et celui des mots, il entend pourtant faire jouer au contexte un rôle de détermination similaire pour les premiers et les seconds, ou pour les énoncés et les pensées. « L'intentionnalité » est en effet caractérisée en 2005 comme le facteur commun des deux niveaux, si bien que l'effort théorique pour ré-ancrer l'intentionnalité en contexte aboutit à un diagnostic unitaire vis-à-vis du rôle de ce dernier pour le langage et l'esprit. Les déclarations liminaires de l'ouvrage sont sans ambiguïté :

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 125.

« Nous essaierons de remettre en question l'idée d'intentionnalité, et plus particulièrement, de débusquer, extérioriser et mettre en contexte ce "sens" qui est supposé être contenu en elle [...]»<sup>135</sup>.

L'intentionnalité est un « pont entre le linguistique et le non linguistique, l'analyse de l'activité énonciative du locuteur et de sa "vie mentale" »<sup>136</sup>.

« Ce qu'il faut retenir, à mon avis, de la comparaison entre actes mentaux et actes de langage, au-delà de la fausse fenêtre qu'ils constituent les uns vis-à-vis des autres et de ce que l'illusion des uns, en un certain sens, pourrait n'être qu'une projection mentale de la réalité avérée (publique, sociale) des autres, c'est que les uns comme les autres, quelle que soit leur disparité de statut, ont au minimum en commun d'être *contextuels* et *situés*, dans leur sens comme dans leurs modalités »<sup>137</sup>.

Or, à l'encontre de cette thématization du contexte comme facteur de détermination commun des actes mentaux et des actes de langage, la thèse décisive de *Concepts* (reprise dans *Éléments de philosophie réaliste*), consiste à explorer le contraste des grammaires respectives des mots et des concepts vis-à-vis de la notion de contexte.

La première thèse cruciale de cette inflexion consiste à proclamer que le contexte doit avant tout être pensé comme un facteur de détermination des actes de langage. Cette thèse revêt la forme d'une remise en perspective du développement historique du contextualisme :

« Le contextualisme, tel que nous pouvons l'extraire des travaux fondateurs d'Austin et tel qu'il a atteint sa maturité avec l'œuvre de Charles Travis, s'il suppose toujours l'adoption d'une perspective plus large sur le langage, qui le saisit comme l'organe d'un être pensant dans son monde, demeure bien, à la base, une thèse de philosophie du langage, et non de philosophie de l'esprit. La question est de savoir s'il est souhaitable – et possible : si cela a un sens – d'en tirer une quelconque philosophie de l'esprit »<sup>138</sup>.

Ce que nous voulons dire lorsque nous employons tel ou tel ensemble de signes est bien déterminé en contexte. Dans un exemple d'*Éléments de philosophie réaliste* tiré de *La donna della domenica* de Fruttero et Luncentini, Jocelyn Benoist évoque une discussion entre deux snobs qui parlent de « *fare fuori il Garrone* », c'est-à-dire littéralement « tuer, descendre *il Garrone* » (*il Garrone* est un acteur qu'ils jugent médiocre). Pour eux, cette expression signifie qu'*il Garrone* est tellement mauvais qu'il ne mérite absolument aucun intérêt. Mais pour l'inspecteur de police qui enquête, cette déclaration peut éveiller des soupçons quant à une intention criminelle. Jocelyn Benoist commente :

« Ce qui fait la pertinence de l'exemple, c'est qu'il est clair que, ici l'expression n'a pas changé de "signification linguistique". Son sens est demeuré le même. Pourtant [...] on pourrait dire qu'*elle ne veut plus dire* la même chose, et le commissaire a tort d'*entendre* ici un

<sup>135</sup> Jocelyn Benoist, *Les limites de l'intentionnalité*, op. cit., p. 8.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>137</sup> *Idem.*

<sup>138</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts*, op. cit., p. 147-148.

vrai meurtre. Même signification, mais ententes différentes, tel est le principe du contextualisme<sup>139</sup>. »

Un tel exemple propose ainsi une analyse selon quatre niveaux, mobilisant (a) l'expression linguistique, (b) le contexte, (c) la signification, (d) la pensée. Le premier niveau (a) est celui de l'expression linguistique : « *fare fuori il Garrone* ». Que cette expression soit employée dans le contexte (b<sub>1</sub>) d'une planification d'assassinat, ou dans le contexte (b<sub>2</sub>) d'une discussion de critiques littéraires, sa signification linguistique (c) demeure la même. Pourtant, la pensée (d) des locuteurs n'est clairement pas la même. Le contexte doit normalement permettre à ceux qui entendent prononcer l'expression de comprendre directement ce que les locuteurs veulent dire, les pensées qui sont les leurs, ou encore les concepts qu'ils mettent en l'occurrence en œuvre. Le contexte détermine donc *l'entente de l'expression*, sans modifier la signification linguistique des termes, puisque la radicalité de l'intention polémique des critiques dépend précisément de la conservation de cette signification. Pourtant, à dire que le contexte détermine l'entente d'une expression, une ambiguïté demeure. Doit-on comprendre par là que le contexte détermine *les pensées des locuteurs* et *les concepts* que celles-ci mettent en œuvre ? Une telle conclusion est extrêmement tentante, dans la mesure où il semble que de b<sub>1</sub> à b<sub>2</sub>, l'expression et la signification sont restées identiques.

Or, le cœur théorique de *Concepts* consiste précisément à contrecarrer une telle tentation :

« Vouloir “contextualiser” les concepts, c'est faire comme s'il s'agissait de mots. Une séquence de mots, suivant le contexte de son emploi, va prendre une valeur ou une autre [...]. En d'autres termes, cette séquence de mots va se mettre à exprimer l'un ou l'autre de ce que nous avons appelé “concepts”<sup>140</sup>. »

« En revanche, il faut bien faire attention à une chose : *les mots*, eux, passent d'un emploi à un autre ; *pas les concepts*<sup>141</sup>. »

À rebours de la tentation éprouvée dans *Les limites de l'intentionnalité*, le fait que l'identité des séquences de mots soit compatible avec l'expression de divers concepts implique désormais que ces derniers ne sont pas ce qui est déterminé par le contexte, mais bien la marque même de la force de détermination du contexte vis-à-vis des expressions. Tant et si bien que les concepts sont désormais décrits, moins comme ce qui *dépend* du contexte que comme la charge contextuelle elle-même :

« Les concepts, qui sont *le sens réalisé* [...] ne sont pas contextuels, ou, en tout cas, ils ne le sont pas au sens où l'est *le sens des mots*, qui, effectivement, quant à lui, “dépend” du

<sup>139</sup> Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, op. cit., p. 79.

<sup>140</sup> Jocelyn Benoist, *Concepts*, op. cit., p. 148.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 149.

contexte. Cela non pas au sens où ils constitueraient eux-mêmes une espèce de réalité transcontextuelle [...]. *D'abord parce que les concepts n'ont pas de "signification", ensuite et solidairement, parce que, en ce sens même, ils n'ont pas de contexte.* Ils sont des prises-en-contexte<sup>142</sup>. »

Une telle inflexion implique une distinction opérée entre le sens linguistique des termes (le niveau (c) de la « signification linguistique » ré-identifié dans *Éléments de philosophie réaliste*), et le « sens » conceptuel ou « sens réalisé » qui correspond à la façon dont les termes sont employés dans un certain contexte. Le contextualisme n'implique donc plus aucun parallélisme partiel entre la situation des mots et celle des concepts, celle des énoncés et celle des pensées. Les pensées ne sont pas déterminées par le contexte : elle *sont* l'activité de l'esprit exercée en contexte, tandis que la valeur expressive des énoncés, elle, est bien déterminée par le contexte puisqu'elle *varie* en fonction des contextes. La connexion des grammaires aussi bien que leur différence se trouve désormais actée, à la croisée de la philosophie du langage et de la philosophie de l'esprit.

## Quelques difficultés

L'effort pour distinguer la grammaire des termes et celle des concepts constitue donc l'un des acquis majeurs de l'ouvrage de 2010. Nous souhaitons simplement, en guise d'ouverture, indiquer quelques-unes des difficultés issues de cet acquis tel que *Concepts* l'esquisse. Chacune des difficultés en question nous semble résulter en particulier de la dissociation proposée entre le « sens linguistique » et le « sens réalisé » des mots, ou selon les termes de 2011, entre la « signification linguistique » et « l'entente ».

La première difficulté concerne le fait qu'une telle dissociation rend au moins problématique dans certains cas le caractère public ou intersubjectif des pensées. Dans la lignée de Frege, Jocelyn Benoist admet certes que l'une des caractéristiques de la pensée est qu'elle doit pouvoir être la propriété de plusieurs individus. Cependant, pour Frege, par contraste avec la « représentation », pénétrée des actions internes et externes de l'individu, la pensée correspond au niveau de la composition du sens linguistique des signes. Cette correspondance assure la possibilité que la pensée soit la propriété de plusieurs : le sens est donné à qui connaît la langue. Par contraste, la perspective de Jocelyn Benoist dans *Concepts* est plus hésitante. Étant donné la distinction entre le « sens réalisé » et le « sens linguistique », il semble que les pensées soient rendues éminemment dépendantes des actions internes et externes des individus pensants. Jocelyn Benoist prend acte de cette difficulté :

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 150-151.

« Alors, que se passe-t-il si nous introduisons dans les pensées, ou certaines d'entre elles, une référence essentielle à certaines "représentations" au sens où Frege emploie ce terme, c'est-à-dire certaines *expériences* [...] <sup>143</sup> ? »

Si les concepts ne sont plus les significations des termes, ne réintroduit-on pas la possibilité de quelque chose comme des concepts privés ? Lorsque de tels concepts trouvent à s'exprimer au moyen de l'emploi de signes linguistiques, alors certes la question se trouve résolue : « Évidemment, la logique même de l'expression implique d'entrer dans un espace de significations communes, indépendantes de ce qu'on pourrait appeler la particularité *excessive*<sup>144</sup> » ; « cette publicité de principe [...] est intrinsèque à la notion de signification<sup>145</sup>. » Pourtant, le fait que les concepts puissent être simplement associés aux capacités de reconnaissance pré-linguistiques, de même que le fait que ces capacités ne trouvent pas toujours nécessairement à s'exprimer<sup>146</sup>, laissent ouverte la possibilité que certains concepts ou certaines pensées demeurent fondamentalement « idiosyncrasiques<sup>147</sup> ». Peut-on accepter d'accueillir une telle conséquence, et s'accorde-t-elle avec la grammaire des « pensées<sup>148</sup> » ?

La seconde difficulté concerne la question de l'individualisation des pensées (ou, si l'on veut, de l'identité des pensées), pour un seul et même locuteur au cours du temps, ou pour deux locuteurs distincts. En effet, si la pensée se trouve déterminée comme « prise en contexte », et se voit distinguée de la « signification linguistique », de quels critères disposons-nous alors pour affirmer que nous avons affaire, dans deux situations données, ou dans deux actes de locution distincts, à une seule et même pensée ? En 1892, toujours dans « Sens et dénotation », Frege suggérait que de même qu'une expression linguistique peut parfois exprimer plusieurs sens, un sens peut posséder, dans différentes langues et même dans une seule langue, plusieurs signes différents. La raison tient au fait que les rapports entre sens et expressions linguistiques demeurent régis par les conventions de la langue. Or, une telle perspective devient délicate à articuler dans le cadre de *Concepts*. Comment en effet

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>145</sup> *Idem.*

<sup>146</sup> Voir Jocelyn Benoist, *Concepts, op. cit.*, p. 120 : « J'ai bien des ébauches de pensées qui ne parviendront jamais à la parole. » Jocelyn s'oppose aux lectures de Wittgenstein selon lesquelles toute pensée digne de ce nom devrait être exprimée.

<sup>147</sup> *Idem.*

<sup>148</sup> Il ne s'agit pas en l'occurrence de prétendre que Jocelyn Benoist n'admettrait pas l'exigence de rendre compte du caractère public des pensées. Il déclare en effet : « Ce qui est essentiel à un concept, c'est que, si particulière que soit l'expérience, ou plus généralement les expériences dont il se nourrit, il présente toujours une forme de généralité au sens de *disponibilité d'emploi* – à la mesure de la ré-occurrence, ou en tout cas de la possibilité de la ré-application [...] qu'il est essentiellement fait pour affronter. Il est fait pour cela. En ce sens, la publicité fait partie de sa nature » (*ibid.*, p. 124). La difficulté réside plutôt dans le fait que cette exigence paraît difficilement *conciliable* avec la perspective contextualiste de Jocelyn Benoist sur les concepts.

déterminer le fait que je pense la même chose que mon interlocuteur si l'identité des pensées n'est pas gagée sur les rapports d'identité entre le sens linguistique des expressions employées, sur la base des conventions de la langue ? Jocelyn Benoist pourrait être tenté de proposer une solution pragmatiste en accord avec le primat contextualiste des actions, et affirmer que l'individualisation des pensées repose sur l'identité plus fondamentale de ces dernières<sup>149</sup>. Par exemple, s'il s'agit de distinguer un chiot au milieu d'une portée de trois, pour répondre à la question « Lequel est Fido ? », on dira peut-être que la pensée exprimée par la phrase indexicale « C'est celui-ci » et la pensée exprimée par la phrase descriptive « C'est celui qui a une tache blanche sur le museau » sont *dans ce contexte* une seule et même pensée. Pourquoi ? Parce que les deux expressions, en dépit du fait que leurs significations linguistiques sont distinctes, servent à *réaliser la même intention théorique et pratique*, à savoir repérer lequel des trois chiots est Fido. Cependant, cette solution, la seule qui nous semble alors disponible, ne risque-t-elle pas de dissoudre la notion de « pensée » dans celle « d'action » ? Peut-on véritablement dire que l'emploi d'un simple indexical et l'emploi d'une description coïncident avec une seule et même pensée ? On ne souhaitera en tout cas le proclamer que si l'on a effectivement rompu la dépendance de la conceptualité à l'égard de la signification linguistique.

La troisième difficulté concerne la question de l'étanchéité des grammaires. Jocelyn Benoist a certainement raison de distinguer la grammaire des termes et celle des concepts, celle des énoncés et celle des pensées. Il est ainsi clair que certains prédicats couramment appliqués aux concepts ne s'appliquent pas aux termes. Il peut y avoir un sens à dire que les concepts sont *a priori* ou empiriques, clairs ou confus, etc., et que les termes sont homonymes ou synonymes, masculins ou féminins, etc., sans qu'une permutation de ces prédicats paraisse acceptable. Pourtant, cette différence, parmi toutes les différences qui séparent la grammaire des termes de celle des concepts, ne doit pas conduire à estimer que ces deux grammaires *ne connaissent aucune intersection*. Il nous semblerait même plus juste d'affirmer que l'on peut relever une véritable *porosité* des grammaires respectives des pensées et des énoncés. Il est ainsi courant de dire aussi bien des premières que des seconds qu'ils peuvent être « vrais » ou « faux », de même que l'on dit volontiers aussi bien des mots et des concepts qu'ils sont singuliers ou généraux, pertinents ou non, etc. Une marque emblématique de cette porosité correspond au fait que de nombreuses langues naturelles emploient volontiers le terme

---

<sup>149</sup> On trouve un indice d'une définition de la pensée comme mode de l'agir dans un passage de *Concepts* où Jocelyn Benoist estime que les grands singes, capables de résoudre des problèmes, possède des capacités que l'on peut dire conceptuelles alors même qu'elles ne se traduisent que dans de simples « faires » (*ibid.*, p. 113).

« concept » assorti d'un complément du nom « de » pour désigner les significations que nous associons à tel ou tel mot.

## Ouverture

Dans deux pages de *Concepts* qu'il consacre à Austin, Jocelyn Benoist cite l'un des passages clés du « Plaidoyer pour les excuses » :

« Notre réserve commune de mots contient toutes les distinctions que les humains ont jugé utile de faire, et toutes les relations qu'ils ont jugé utile de marquer au fil des générations<sup>150</sup>. »

La citation est précédée d'un aveu sur les difficultés de marquer nettement, au sein d'une théorie des concepts, la frontière entre les propositions théoriques relevant de la philosophie du langage et celles relevant de la philosophie de l'esprit :

« Que l'on songe à la mécanique admirable du langage ordinaire, telle qu'Austin, dans ses investigations fondatrices, a pu lever un coin de son voile. Que ce dispositif soit entièrement conceptuel, voilà certainement une question éminemment philosophique [...]. Ce qui est certain, c'est qu'il comporte indiscutablement *aussi* une charge conceptuelle<sup>151</sup>. »

Quelle est cette charge conceptuelle du langage ordinaire, et en quoi nos concepts trouvent-ils à s'articuler en relation avec les « distinctions que les humains ont jugé utiles de faire » ? Il nous semble que la question ne se trouve pas entièrement résolue par la suite de *Concepts*. L'objectif d'une différenciation des grammaires ayant abouti à l'affirmation que le contexte détermine les énoncés mais non les pensées – qui *sont* des « prises-en-contexte » –, de même qu'à l'affirmation d'une distinction radicale entre le « sens linguistique » et le « sens réalisé », la part de la langue dans l'articulation des concepts se trouve reléguée au second plan. Paradoxalement, *Les limites de l'intentionnalité* mettaient en garde, dans la lignée d'Austin, contre la séparation opérée par Strawson entre le sens (conventionnel) linguistique des énoncés et le rôle du contexte dans la détermination de la vérité des pensées<sup>152</sup>. De 2005 à 2010, le prix de la reconquête de la différence des grammaires n'aura-t-il pas été de minorer la leçon d'Austin pour se rapprocher tacitement de Strawson ?

---

<sup>150</sup> Austin, cité par Jocelyn Benoist, *ibid.*, p. 26.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 25-26.

<sup>152</sup> Voir *Les limites de l'intentionnalité*, *op. cit.*, p. 54-56.

## Réponse de Jocelyn Benoist

Les remarques pénétrantes de Raphaël Ehrsam constituent pour moi une invitation à revenir sur les attendus théoriques de l'approche contextualiste du langage et de l'esprit suggérée dans *Concepts* et ainsi à prolonger les éléments de réponse donnés aux textes de Sofia Miguens et Charles Travis.

À lire Raphaël, je me rends compte de combien, pour une certaine tradition philosophique, il est difficile de recevoir des distinctions grammaticales sans les substantialiser. Mettre en relief, comme je l'ai fait dans *Concepts*, que parler des concepts ou parler des mots n'obéit pas aux mêmes règles, ce n'est, certainement, créer aucune étanchéité d'un type de terme à l'autre – étanchéité de quoi à quoi ?

Il est fondamental, dans la perspective développée dans *Concepts*, que les pensées se définissent comme ce qui est exprimable d'une certaine façon dans certaines circonstances et que ce soit dans cette expression que se révèle leur format. La contextualité de l'expression est donc en ce sens révélatrice – et même le seul révélateur – de celle de la pensée, ce qui n'empêche pas qu'elle ne soit pas de même ordre. Mais l'une est strictement connectée à l'autre. Il ne s'agit donc pas d'opposer le contextualisme en philosophie de l'esprit au contextualisme en philosophie du langage comme deux doctrines différentes. En un certain sens, le premier s'identifie, en dernier ressort, aux conséquences que l'on peut tirer du second en termes d'analyse des « pensées », comme précisément *ce qui peut être exprimé*.

Il y aurait en revanche une subreption à traiter ce dont il est essentiel que cela puisse être exprimé comme l'étant nécessairement et toujours déjà. Il est vrai que ne fait pas partie de la grammaire de la pensée d'être exprimée, mais de pouvoir l'être.

Le point est important. Il faut mesurer toutes ses conséquences. Ainsi, il y a sans doute quelque sens à attribuer des « pensées » à des êtres qui ne peuvent pas les énoncer, à partir du moment où il semble qu'il y ait un sens à leur attribuer des attitudes par rapport au monde qui ont un contenu exprimable qui est une pensée, donc vrai ou faux, les critères pour une telle attribution reposant justement sur leur capacité à faire quelque chose que nous caractériserions comme « la même chose » soit dans des circonstances différentes, soit dans les mêmes circonstances de différentes façons. Ce qui compte alors c'est qu'un tel contenu soit exprimable.

Le problème de la pensée animale n'est toutefois pas central dans *Concepts*. Je n'évoque cet exemple, qui a retenu l'attention de Raphaël, que pour marquer l'écart entre une conception selon laquelle toute pensée devrait toujours déjà être exprimée et celle suivant laquelle elle devrait logiquement être exprimable.

La seconde conception, qui est celle défendue dans *Concepts*, maintient un lien essentiel entre « pensée » et « langage », bien qu'il ne soit pas du même ordre que celui suggéré par la première. Là où il s'agit d'identifier une pensée comme telle, demeure essentiel *ce qu'on dirait si on avait à l'énoncer en telles ou telles circonstances*. Il n'y a, en toute rigueur, pas d'autre moyen d'identifier les pensées.

Il faut cependant préciser ce que signifie ici « langage ». À ce niveau, un certain malentendu peut se faire jour. Raphaël met en avant, chez Frege, les déclarations – essentiellement dans la tentative de définition préliminaire du « sens » (*Sinn*) au début de *Über Sinn und Bedeutung* – qui peuvent favoriser une approche *sémantique*, suivant laquelle une signification serait intrinsèquement attachée à un terme. Il faudrait entendre alors par « langage » *langue*, au sens d'un système de signes ayant intrinsèquement telle ou telle valeur.

Qu'il y ait des langues, et que les mots, qui par définition appartiennent à une langue, ait une signification lexicale, est un point que je n'ai jamais contesté. En revanche, le grand bénéfice de l'approche contextualiste par rapport à d'autres lignes d'analyse en philosophie du langage est d'attirer notre attention sur la différence qui existe entre *signification lexicale* et *signification cognitive*. Les mots d'une langue ont des significations déterminées, résultant de la sédimentation de nombreux usages. En revanche, par eux-mêmes, jamais les mots, fussent-ils appréhendés comme phrase « logiquement » complète, ne sont vrais ou faux. Ils ne le deviennent que là où ils sont utilisés par quelqu'un à propos de quelque chose, dans un certain contexte. La « signification cognitive », dont un autre nom est « pensée », est précisément ce que, sous ces conditions, nous disons de vrai ou de faux. Il est très important qu'une telle signification puisse constituer une réponse à la question de savoir « ce que nous disons ». Il ne s'agit néanmoins que de l'une des réponses possibles : une autre par exemple a trait à la littéralité même des mots proférés ; une autre au sens lexical des mots employés... La question de savoir « ce que nous disons » a elle-même, comme toute question, une portée éminemment contextuelle. Cependant, dans l'une de ses ententes possibles, elle concerne précisément le *contenu de pensée (évaluable) exprimé*. Or, à ce niveau, la signification lexicale ne suffit pas : jamais par elle-même elle ne constitue un contenu de pensée. La

question se pose inévitablement de savoir *en quel sens on l'entend*, c'est-à-dire avec quelle prise sur le réel.

Cette idée n'est pas incompatible avec le cadre frégéen, bien au contraire. Elle résulte des présupposés d'une philosophie qui privilégie l'esprit sur le langage (« libérer la pensée de la domination du mot »), et ne représente en un sens qu'une généralisation de l'analyse de l'indexicalité introduite par Frege dans son texte de 1918 sur « La pensée » (significativement), selon laquelle la capacité d'un énoncé en contexte d'exprimer une pensée définie déborde la seule signification lexicale de ses termes. Ce texte<sup>153</sup>, comme d'autres, conduit à donner raison à Charles Travis : Frege est l'ancêtre lointain de la perspective contextualiste ou en tout cas celui qui la rend possible. On ne peut réduire sa conception du « sens » en tant que quelque chose qui relève essentiellement de la sphère de la pensée (soit une pensée, soit un constituant de pensée) à une approche de type sémantique.

Quant aux « pensées privées » (sans doute aurait-il été plus exact de dire : « subjectives »), qui constituent certainement une des difficultés de *Concepts*, il faut d'abord souligner que ce thème est essentiellement d'inspiration (néo-)frégéenne, puisqu'il repose sur une extrapolation de la lecture proposée par Gareth Evans d'un passage de « La pensée » ayant trait aux modalités particulières de la référence en première personne. Mais il faut surtout rappeler que, dans *Concepts*, lesdites pensées n'en sont que dans la mesure où elles demeurent en droit exprimables, où il y a constitutivement un sens à poser la question de les exprimer. Le point est bien plutôt que certaines pensées semblent requérir, pour être entretenues et pour devenir *pensables*, de la part du penseur le fait de faire une certaine expérience. Cela ne les rend pas inexprimables, mais induit pour elles un certain régime d'expression, puisqu'introduit nécessairement dans leur expression un appel à la subjectivité de tout agent qui essaieraient de les entretenir : cette expression fait alors fond sur la possibilité pour l'agent-cible d'avoir une certaine expérience. Une telle mise en jeu de la subjectivité de l'agent pensant peut être lexicalisée ou non. Peu importe, ce n'est pas à ce niveau que vient se loger le problème de la « publicité ». Ce qui compte, c'est que la dimension subjective convoquée fasse partie du contenu de la pensée en question. Or, dans ce cas pas plus (mais pas moins non plus) que dans les autres, ce ne sont pas les mots seuls qui déterminent la pensée exprimée, mais la façon dont ils sont employés.

---

<sup>153</sup> Disponible dans Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1994.

La crainte que la contextualisation des pensées conduise à leur individualisation radicale et irrémédiable est un problème différent, même si, dans la littérature, on le trouve parfois confondu avec le précédent. Cette inquiétude est fondée sur un malentendu. En effet, le problème de l'identification d'une pensée d'une occasion à une autre est précisément le problème exact du contextualisme. Être contextualiste en philosophie de l'esprit ce n'est pas affirmer qu'une pensée ne peut être entretenue qu'en une occasion unique – dans ce cas-là, par définition, il ne s'agirait pas d'une pensée – mais s'interroger sur les conditions concrètes sous lesquelles, d'une occasion à une autre, cela a un sens de se référer à une pensée comme étant la même. En fait le contextualisme n'est rien d'autre qu'une façon de poser de façon méthodique et réaliste à la fois la question philosophique de l'identité d'une pensée, en étant conscient du fait que cette question est celle-là même de ce qui définit cette pensée comme pensée : les pensées ne sont rien d'autre que des normes d'identité sur le contenu d'attitudes entretenues par un certain type d'agents par rapport au monde – les agents dont cela a un sens de dire que parfois ils sont dans le vrai ou dans le faux.

Soit dit en passant, mais j'ai déjà abordé ce problème dans ma réponse à Florian Forestier, mettre en évidence un lien fort entre un certain type de pensées – et de concepts que cela a un sens d'en extraire – et l'action n'équivaut nullement à identifier les pensées en ce sens substantif dénombrable du terme ou les concepts à des activités. Il y aurait là une confusion grammaticale et si certaines formules de *Concepts* ont pu le suggérer, je le regrette.

Pour revenir à la question de l'identification des pensées, déjà abordée centralement dans ma discussion avec Charles Travis dans ce même dossier, lorsque Raphaël réclame à ce titre des « critères », je pense qu'on touche là la pointe du malentendu. Tout dépend de ce qu'on appelle « critères ». Si une telle exigence signifie que n'importe quoi ne peut pas être identifié à n'importe quoi dans la sphère de la pensée comme ailleurs, et que l'identification d'une pensée comme « la même » d'un cas à un autre doit répondre à une contrainte d'objectivité, alors non seulement elle est légitime, mais elle est essentielle. La réponse à cette inquiétude ne peut précisément être fournie que par une analyse de type contextualiste, car elle est à trouver précisément du côté de *ce qui compte ou non comme différences d'un contexte à un autre* eu égard aux pensées considérées. En revanche, s'il s'agit de définir des propriétés qui échoiraient à une pensée acontextuellement et qui permettrait de la détecter automatiquement comme la même « quel que soit le contexte », alors il s'agit de la mythologie même que le contextualisme vise à dissiper : celle suivant laquelle on pourrait d'un cas à un autre, reconnaître une pensée comme « la même » *sans avoir à en juger*.

En ce qui concerne « l'ouverture » strawsonienne terminale, elle ne me convainc pas car le débat esquissé dans *Les limites de l'intentionnalité* auquel Raphaël fait allusion avait un autre objet : il s'agissait du principe de l'efficacité (normative) des actes de langage. Dans *Les limites de l'intentionnalité*, contre Strawson, je suivais sur ce point l'anti-mentalisme austlinien, qui place au fondement de cette efficacité la convention et non pas l'intention. Je peux vouloir donner un ordre autant que je le veux, pour que ce soit le cas, il faut que je suive les règles du jeu qui consiste à donner un ordre, ou plus exactement les conventions constitutives d'un tel acte. Pour nous rapprocher de notre sujet d'aujourd'hui, on pourrait dire qu'il en est de même pour les actes de langage à caractère déclaratif (les *statements*), qui disent le vrai ou le faux. Que la détermination du contenu avancé comme vrai ne soit jamais le simple résultat des conventions, mais celui de leur *mise en œuvre dans un contexte* est une chose. Cependant, cela ne retire rien de son caractère conventionnel (c'est-à-dire réglé par des conventions) à l'activité qui consiste à dire le vrai. Et du reste, les conventions en question – celles qui régissent un acte de langage comme *acte* – ne se réduisent nullement aux conventions sémantiques, mises en avant par Raphaël dans ses analyses, et supposent que l'on soit passé à une conception du langage selon laquelle celui-ci n'est pas seulement langue, mais usage de mots dans un certain contexte par un agent qui a des choses à dire – donc qui pense. En ce sens-là, c'en est fini « du langage » entendu comme un empire dans un empire :

« L'acte de parole total dans la situation de discours totale est finalement le *seul* phénomène *réel* que nous cherchons à étudier<sup>154</sup>. »

---

<sup>154</sup> John Langshaw Austin, *How To Do Things With Words*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1975, p. 148.

# A contextualist conception of philosophy of mind

Sofia Miguens

## Concepts and minds

“Let us suppose I say to Ulysse: “I will show you a skyscraper” and I show him the Reliance Building. He tells me “No, that is not a skyscraper. It’s shabby, and plus it’s only fourteen storeys high”. He is obviously thinking of the imperial monsters of Michigan Avenue”.<sup>155</sup>

“One might say, in some sense, that Hector, who confronts Achilles and so is heading for a certain death, is an example of courage. One might say, in some (other?) sense, that Andromache who accepts his leaving and suffers it, keeping her strength to protect their son, is another. Now, a friend of instantiation would say that, in Hector, there is an abstract particular (a particular moral property by the way) that is an instance of courage, and that, in Andromache there is another abstract particular that is another instance of courage. Of course, the abstract particular that makes Hector courageous (let us call it Hector’s bravery) is not the same as the abstract particular that makes Andromache courageous (let’s call it Andromache’s bravery). However, both of them are instances of courage, as both of them are exactly a particular embodiment of the very same thing: courage<sup>156</sup>.”



Concepts are central to philosophy of mind: after all, whatever else we may think of minds, they are classifying, or categorizing, devices of what there is, and taking it that such classification or categorization is done via concepts is a natural way to view things. A view of concepts (i.e. a way of conceiving of the nature and workings of concepts) is thus supposed to

<sup>155</sup> Benoist 2010, 156. My translation. It is Chicago’s *gratte-ciel* that are being discussed. One might want to say that Ulysse is ‘linguistically’ wrong, since the Reliance Building was built (in 1890) respecting the building techniques for a skyscraper (and thus, in a way, respecting the ‘concept’ of a skyscraper). Yet the fact is, it is currently dwarfed by much higher buildings. So, one understands perfectly well what Ulysse means by saying that *that building* is not a skyscraper. Benoist’s main point here is that a concept is never necessarily attached to a natural language word (Benoist 2010, 159).

<sup>156</sup> Benoist 2010b, 124. I quote from the original English version (in Mitsushiro Ukada ed. (2009), *Ontology and Phenomenology*, Tokyo, Keio Univ, p. 25-41), which was translated for a volume in Portuguese (Miguens & Teles 2010).

account for ways things in the world count as similar and different for a mind, e.g. for a human subject, such as, in the examples above, being or not being a skyscraper, being or not being courageous. My main purpose in this article is to take Jocelyn Benoist's recent work on concepts and on the conceptual/non-conceptual distinction as a guide to understanding his view of what philosophy of mind should be. Benoist thinks of his view of philosophy of mind as a *contextualist* view; I believe following his analyses of concepts and the main idea according to which concepts cannot be taken to be abstract entities in a mental repository, and thus cut off from the world, we may develop a good grasp of what such contextualism might involve. My background assumption is that a conception of concepts as abstract entities in a mental repository may very well survive, and did in fact survive, all attacks to the classic necessary-and-sufficient-conditions view which have taken place in the last half century in philosophy, psychology and cognitive science. One may very well reject the idea that concepts are sets of necessary and sufficient conditions, or definitions, and still be very comfortable with the idea that concepts are mental representations, only prototypes (Rosch 1978), or atoms (Fodor 1998), or proxytypes (Prinz 2002)<sup>157</sup>. This is one more reason why Benoist's proposals about concepts and prospects for philosophy of mind strike me as so important.

## Lists of necessary and sufficient conditions versus occurrences

Approaches to concepts are often presented, especially in the context of cognitive science, under the guise of alternatives to the so called classic *necessary-and-sufficient-conditions* view. According to such view things in the world, as it were, 'respond' to subject's concepts by satisfying, or not satisfying, such necessary and sufficient conditions. Given that necessary and sufficient conditions are one way to get definitions, G. Murphy calls this *the definitional approach*:

«There are two aspects to a definition that these items illustrate. The first we can call necessity. The parts of the definition must be in the entity, or else it is not a member of the category. So, if a character did not have the check-mark radical, it would not be an oo<sup>158</sup>. Similarly, if something doesn't have a distinctive attribute of chairs, it is not a chair. The second aspect we can call sufficiency. If something has all the parts mentioned in the definition, then it must be a member of the category. So, anything having that radical in Hull's experiment would be an oo, regardless of what other properties it had. Note that it is not enough to have one or two of the parts mentioned in the definition—the item must have all of

---

<sup>157</sup> For two discussions of views of concepts in psychology and philosophy, cf. Murphy 2002 and Prinz 2002.

<sup>158</sup> Referring to Clark Hull 1920 PhD thesis on concept-learning, Murphy had introduced (just before the quoted passage) the example of a supposed type of Chinese character, an 'oo'. All 'oos' share the check-mark radical.

them: the parts of the definition are “jointly sufficient” to guarantee category membership. So, it wouldn’t be enough for something to be as big as a cow and be from Africa to be a wilde-beest<sup>159</sup>; the item must also be an animal, with four legs and horns, if those things are included in our definition<sup>160</sup>.»

In a typical textbook context such as the one from which the quotation above was extracted, we are usually then presented, in contrast with the definitional approach, with (supposedly) less conventional, non-classical ways of thinking of concepts, such as the prototype theory, the theory-theory, or more recently, fodorian atomism, according to which categories in the world are mentally represented, respectively, by prototypes, mini-theories, or atoms without complexity or structure which carry information about the environment<sup>161</sup>. All of these are alternatives to the classic necessary-and-sufficient-conditions view, which try to come to terms with the apparent lack of the clear boundaries required by the classic view in real-world categories. Much is certainly valuable in such attempts, and the clash between theories certainly is an illuminating way of being introduced to debates on concepts – yet here I want to focus on something else. I want to point out the fact that although for a long time now necessary-and-sufficient-conditions views of concepts have been opposed, the idea that concepts are mental representations, i.e. discrete, self-standing, internal, abstract mental entities, whether they be sets of necessary conditions, prototypes, atoms or proxytypes may remain untouched. The idea that a mind is something like a repository of such representations, by means of which minds somehow *access* the world, thereby ‘classifying’ and conceptually organizing it, has a very strong appeal, and in fact one may regard it as a crucial component of representationalism in the philosophy of mind<sup>162</sup>. Notice that abstract mental entities thus conceived are, as it were, cut off from the world, *i.e.* purely mental, purely internal; they keep things in the world at a distance from the mind, thus making the idea natural that the world has to be *accessed* by means of such, as it were, internal templates. The idea that any such ‘bracketing of the world’ may be doing a lot of work in a conception of concepts may seem

---

<sup>159</sup> Also known as a gnu.

<sup>160</sup> Murphy 2002, 12-13.

<sup>161</sup> According to *prototype theory*, not all category members ‘were created equal’ (Prinz 2002, 10): categories are mentally represented by prototypes (conceived along the lines of, e.g. best instances, particularly representative members or typical features, which then ‘anchor’ other members by family-resemblance). According to the *theory-theory*, concepts are ‘mini-theories’ (i.e. mental representations of ‘hidden essences’ or explanatory relations). According to *fodorian atomism*, concepts are atoms, more specifically, mental particulars which are the constituents of thoughts, such that having concept X is being nomologically locked to things in the world which are x. Having concept X is thus not being in possession of the definition of xs, or of a prototype of xs.

<sup>162</sup> Of course another very important reason for being attached to representations, especially when one works close to cognitive science, is that something upon which computations are performed is needed (as Fodor would put it, what else could do the work of thinking but computations?). This is another branch of the discussion which I won’t pursue here. I will just point out that one does not lose the ground for computational modelling of cognition if one defends that only agents or thinkers *represent*, not discrete representations in their interiors.

like a caricature; yet one might also regard such bracketing as a deeply settled intuition lying at the heart of much contemporary philosophy of mind.

But need one indeed think of concepts as abstract mental representations, ‘furnishing’<sup>163</sup> the *internal* realm of the mind? One alternative to thinking of concepts as abstract entities in an internal mental repository by means of which minds access the world is to take the idea seriously that one can never separate concepts’ being the concepts they are from their particular embodiedness, and thus their occurrences and applications in the mental lives of thinkers. This is an idea Benoist takes very seriously, and in what follows I search for its roots and implications. As we will see, Benoist’ rejection of the view of concepts as abstract mental entities cut off from the world comes from surprisingly different quarters of contemporary philosophy, namely husserlian phenomenology and contextualism in the philosophy of language<sup>164</sup>.

## Flexibility and the given

Benoist’s main thesis regarding concepts is what he calls the flexibility (*flexibilité*) of concepts – our concepts, such as ‘skyscraper’ or ‘courage’ in the examples above, are flexible. In order to spell out what Benoist means by flexibility, I will use a variety of sources, at the center of which is *Concepts*, his 2010 book on concepts. I will also consider his article, “A Plea for Examples – phenomenology as sensitive ontology” as well as a commentary on John McDowell’s *Mind and World*, titled “Openness and Unboundedness”<sup>165</sup>.

I should start by saying that one very important concern of Benoist in his approach to concepts is how one conceives of what is given. His idea is that no view of concepts is independent of more general philosophical concerns regarding views of the given, or of givenness<sup>166</sup>. It is in fact particularly important, in order to understand his view of concepts, to follow Benoist’s misgivings about conceptions of the given, of givenness, or of ‘donation’. Some such misgivings are focused on phenomenology, and, in particular on what he regards as ‘over-intentional’ conceptions of givenness (as if ‘things themselves had a language’) which were developed in post-husserlian phenomenology, some others (as expressed in his

---

<sup>163</sup> As in Locke’s metaphor, recruited by Jesse Prinz (Prinz 2002).

<sup>164</sup> In his 2010 book on concepts, as elsewhere, J. Benoist refers mostly to the work of Charles Travis (cf. Travis 2008, *Occasion-sensitivity*).

<sup>165</sup> Benoist, *unpublished*.

<sup>166</sup> These concerns are clearly absent in cognitive science or psychology discussions.

criticism of McDowell) are directed elsewhere, such as, e.g., at the way givenness is conceived of, in *Mind and World* (1994). For present purposes, one should keep in mind that in *Mind and World* givenness is being discussed in the wake of the critique of the Myth of the Given, and that the ideas of openness and unboundedness are the ‘pillars’ around which it is to be conceived anew. These two central theses of *Mind and World* are formulated against quinean and davidsonian views of experience as (proximal or distal) stimulation: McDowell’s idea is that (perceptual) experience is openness (to the world) and that the conceptual is unbounded (i.e. there are no limits to that which can be conceptualized)<sup>167</sup>.

It is thus with flexibility on the one hand, and a conception of what is given<sup>168</sup> on the other that a view of concepts arises in Benoist’s work. And it arises alongside a conception of philosophy of mind: philosophy of mind should be, to use Benoist’s own term, *contextualist*—this is a main agenda of the 2010 book, where such contextualism is exercised in a theory of concepts. So in the following I will be going after what is maybe the central idea in *Concepts*: the idea that a contextualist philosophy of mind is needed, and still needs to be developed, especially since contextualism, ‘even at its best’, as so far known, is practiced primarily in philosophy of language<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Voir McDowell 1994, especially Chapters 1, 2 and 3. The last thesis – that the conceptual is unbounded – is formulated against Gareth Evans’ idea of non-conceptual content (of perception). McDowell’s view is currently much debated in the philosophy of perception. See, for instance, Travis 2013.

<sup>168</sup> In fact, for reasons having to do with his conception of philosophy and of philosophical method, Benoist himself favors *ce que l’on a* [what we have], instead of ‘what is given’.

<sup>169</sup> As I mentioned above, Benoist takes Charles Travis’ work as his central reference for contextualism in the philosophy of language. Still, he comments in *Concepts* even ‘in Travis’ *Unshadowed Thought*, (...) a philosophy of mind appears only in a negative aspect’ (Benoist 2010: 148) (i.e. what Travis does is primarily philosophy of language). There begins, thus, Benoist’s own pursuit. Anyway contextualism in philosophy of language as Travis conceives of it (and prefers to call occasion-sensitivity) takes J. L. Austin and Ludwig Wittgenstein as predecessors and aims at understanding (our) language’s capacity for truth taking action as the framework for such understanding. Thus understood, contextualism in the philosophy of language crosses paths with common language philosophy, and with common language philosophy’s dispute of the priority given to logical analysis in the approach to thought and language (which is obviously not a dispute of logic, or logics). One basic shared intuition of occasion-sensitivity and common-language philosophy is that it is not the world that is given, as it were, ‘within language’, and thus formatted, as it were, according to a logical form, which is then to be the focus of analysis. It is rather language which is *in the world*, takes place in the world, and should thus be considered as *occurring* in particular *occasions*. This is why it is not legitimate to speak of something such as ‘What is said’, which has truth conditions and is independent of use. Only an use determines what is said: for instance, the ‘meaning of a sentence’ cannot by itself determine when such sentence is true or false. Thus considered, truth is not a semantic property of a sentence but rather a property of pragmatic evaluations of an occurrence of it, given circumstances. Cf. for an organized presentation of the history and some of the main texts of common language philosophy and contextualism in the 20th century, Ambroise and Laugier 2011.

## The logic of exemplification

I start by looking at what is going on in Benoist's article "A Plea for Examples – phenomenology as sensitive ontology". What is of direct interest there for Benoist's view of concepts is what he calls *la logique de l'exemplification* [the logic of exemplification], and the way it was explored in phenomenology. Beyond the historical analyses (namely of very early Husserl on the logic and ontology of abstraction) Benoist's main concern in the article is in articulating what he calls *the phenomenological constraint on concepts*. This is a constraint of embodiedness of concepts in concrete cases. Skipping many details we have the following: the focus of phenomenology on the concreteness of what is given made it the case that the idea that concepts should not be taken to be abstract presentations, cut off from the world, came very early (Benoist's reference is a 1893 manuscript by Husserl, which was written as preparation for his *Psychological studies on the elements of logic*, of 1894<sup>170</sup>). The main reason concepts cannot be taken to be abstract presentations, disconnected from the world, is that presence is not by itself conceptual; something else besides presence is needed to explain a concept as a concept, and that is not so much abstraction, but rather a particular cognitive take on what is given. The idea then is that in order for concepts to be the concepts they are, they have to be effective, i.e. they have to be in use for (fragments of) what is given. It is thus paradigmatic applications of concepts – i.e. examples – which determine concepts as the particular concepts they are. In "A Plea for Examples" Benoist's concern is with how this phenomenological constraint, by directing attention to embodiment of concepts in concrete cases, may work as a constraint on ontological analysis (i.e. on what it is, what it should be, to engage in ontology). Yet he is also interested (as elsewhere whenever he is involved in developing a theory of concepts) in what he calls the way concepts work as *norms*.

From the view put forward within phenomenology, by Husserl himself, according to which concepts are not abstract presentations but are, rather, always effective, and thus exemplified, interesting analyses of the complexity of exemplification follow. Benoist goes after some of them – there is a passing reference to Husserl's views on abstract particulars or tropes (one idea being that abstractness as such regards not so much concepts as concepts but the object-dependence of such abstract particulars), reference to connections between these views and a mereologic genesis of predication and an idea of what a predicate may be (a property referred to by a predicate being something like a formal part of an object, which could then be a part of any other object). Yet according to Benoist no matter how interesting an ontological story

---

<sup>170</sup> Husserl 1994.

could be told here, and such stories have been told within both phenomenology and analytic philosophy, a proper reading of the phenomenological constraint on concepts should lead us down a different path. Thus, in “A Plea For Examples”, he extends the logic of exemplification, i.e. the phenomenological constraint initially formulated within phenomenology, in order to propose that a proper reading of such phenomenological constraint should make us realize that in trying to understand concepts, there is no leaving aside (what he calls) *the effort of applying one’s concepts*. In other words, there is no leaving aside thinkers actually thinking. Now, since applying one’s concepts always takes place in particular circumstances, part of the effort of applying concepts is the normative assessment of such circumstances. And if, says Benoist, we take this seriously, we will accept that there is never, there will never be, such a thing as perfect correspondence, i.e. concept-reality ‘exact’ match. Consider my initial examples (which are Benoist’s own examples): how are we to think of someone’s thinking of something as being a skyscraper or of someone as being courageous? First, Benoist’s idea is that such concepts, in their applications, do not reflect natural similarities – saying that they are norms means that they measure as they are put to use. It is part and parcel of the *flexibility* of concepts that they can apply to A or to B in what we could call different ways – think of the example of the courage of Hector and the courage of Andromaca. Still, that Hector and Andromaca be differently courageous doesn’t mean that there are different concepts of courage – rather, it shows that what is at stake in applying concepts is not natural similarity but rather *what counts as the same*. It is not always the same thing, says Benoist, for an x to be F (for an A or a B to be a skyscraper, for C or D to be courageous). Also, what is important here is that this itself – that it is not always the same for an x to be F – is essential for (what he calls) *determining* F (a concept), i.e. making concepts be the specific concepts they are. There is thus no, as it were, world-independence, i.e. independence of applications, of concepts’ being the concepts they are. Finally, there is the fact that occasions for applying concepts keep coming up in the workings of minds, e.g. in the mental lives of humans – thus, determining a concept as the concept it is, is not only world-involving but also something which can never be fully settled prior to all applications of it. Such open texture of empirical concepts Benoist calls, in *Concepts*, taking up a term of the Viennese philosopher Friedrich Waismann, *Porosität, porosité* (porosity)<sup>171</sup>.

---

<sup>171</sup> Benoist is very clear about the relation between this characteristic of concepts, which he is discussing in general, and Hilary Putnam’s views regarding the meaning of natural kind terms such as gold or water. Also in Benoist 2010 the use of concepts in formal science – namely in mathematics – is not left out of the general picture, but I won’t go into that here.

All this being said, it is clear that what Benoist calls the flexibility of concepts involves a certain circularity – such circularity is in fact marked by the very notion of exemplification: the idea is that in thinking of (the nature) of a concept as the concept it is, one should allow for the retroactive effect on (one’s) concepts of applying (one’s) concepts. In other words, this is not a circularity Benoist wishes to refuse, since he thinks one can never separate having a concept and being able to apply it, in the conditions described. Such ‘principle’ – i.e. that one can never separate having a concept and being able to apply it in the conditions described – is in fact a fundamental tenet of anti-representationalism<sup>172</sup>.

To finish this first attempt at spelling out some of the aspects of the nature and workings of concepts according to Benoist, I want to bring up one important remark of his, in chapter ‘Flexibilité’ of *Concepts*. While considering the open texture of empirical concepts and the retroactive effect on empirical concepts of applying one’s concepts, the involvement with occasions for applying concepts brings him close to contextualism in philosophy of language and to questions regarding context. And there he notices the following. Under a superficial understanding of contextualism, pitched as a philosophy of language doctrine, one may want to contextualize concepts as if they were words<sup>173</sup>. Yet if we do that, something is bound to go wrong: «*Cela a un certain sens de s’enquérir de la signification des mots ‘hors contexte’*. [e.g. we could think of ‘skyscraper’ and ‘courageous’ as English words occurring in different sentences]. *Cela n’en a aucun de prétendre identifier une telle signification pour les concepts. Les concepts n’ont pas de contexte: il sont la prise en contexte.*» [We may indeed ask about the meaning of a natural language word outside a particular context. Yet it does not make any sense to do the same thing for concepts: unlike words, concepts do not have a context – they are a take, by a mind, which takes place in a context]. Before, Benoist had just called concepts ‘*la prise réalisée*’ [an actual take, or a taking-as taking place]<sup>174</sup>. Since it challenges the all too easy identification of concepts with meanings of natural language words, this lack of parallel makes for an important difficulty for a contextualist philosophy of mind.

---

<sup>172</sup> Benoist 2010: 142.

<sup>173</sup> Benoist 2010: 148.

<sup>174</sup> Benoist 2010: 150-151.

## John McDowell on the given: openness and unboundedness in *Mind and World*

Benoist tries to come to terms with aspects of the *flexibilité* of concepts not only in “A Plea for Examples” but also in ‘Openness and Unboundedness’, a commentary on John McDowell, which I will consider next<sup>175</sup>.

Benoist’s criticism of McDowell on openness and unboundedness – two very central concepts in *Mind and World* – takes up what we might call ‘the other side’ of a view of concepts, i.e. a view of what is given. Unless one is willing to think of the world as a neatly organized, fixed, set of categories with clear boundaries, which minds unproblematically reflect, and the fact that things are not such was one of the main criticisms addressed to the necessary and sufficient conditions view, one has to make sense of what is given as concepts are applied. “Openness and unboundedness” is a particularly interesting case of Benoist’s many misgivings along the years with notions of the given or givenness<sup>176</sup>. There he formulated such misgivings in terms of doubts about the way openness and unboundedness relate to each other in *Mind and World*, and also provides us with a way of seeing clearly why, and how, a conception of given, or givenness, is anything but indifferent for a view of concepts.

If we think of *Mind and World*, we may feel somewhat disconcerted with the way the heideggerian undertones of McDowell’s appeal to openness – the basic tenet of his philosophy of mind is that ‘experience is openness to the world’ – seem to clash with Hegelian unboundedness, i.e. the idea that mind is capable of coming to incorporate anything, nothing being beyond the reach of concepts. The obvious problem of a certain reading of unboundedness is that that which has no limits does not admit of anything beyond itself. It is, in Benoist’s terms, ‘as if mind had swallowed the world’. Yet mind ultimately engulfing the world, without a residue, may not be what one wants in conceiving of how what is given us is conceptualizable, and conceptualized, which is, after all, what McDowell is interested in explaining. McDowell himself acknowledges the problem, and thus strongly insists on what he calls ‘the external dimension’ of his view<sup>177</sup>, i.e. on the world being external to the exercises of spontaneity. He takes the deliverances of sensibility<sup>178</sup> to guarantee such external dimension. In other words, he believes that his proposal is compatible with there being intake

---

<sup>175</sup> Benoist unpublished.

<sup>176</sup> Whose ultimate result was to make him move farther away from his academic ‘origins’ in phenomenology and closer to analytic philosophy.

<sup>177</sup> McDowell 1994: 146.

<sup>178</sup> Since it is quite familiar, I won’t explain the kantian vocabulary of *Mind and World* here.

from an external world, even if nothing taken in is external to the space of concepts. Benoist's illuminating question here is the following: isn't McDowell, by saying that 'one can receive only what can be one's own' (also Benoist's own terms), doing things as if openness coincided with unboundedness? Doesn't *Mind and World* openness simply coincide with unboundedness? Benoist is led to ask the question because he wants a main point of his view of concepts to come up here: to his mind, the effort of applying one's concepts presupposes *something which is not conceptual*, and there are reasons to doubt that *Mind and World* unboundedness allows for that. Thus, *Mind and World* unboundedness leads us the wrong way in thinking of 'the conceptual'<sup>179</sup>, as it leads us to think that openness and unboundedness do coincide – for Benoist, thinking that there is openness inside the space of the conceptual only, i.e. that mind is open to the world within the limits (though they may be unbounded) of the conceptual, as McDowell does, is not the right way to think of mind-world relations.

Yet Benoist thinks that McDowell, in particular in his early approaches to singular reference and singular thought in articles such as "On the Sense and Reference of a Proper Name" (McDowell 1998a); "Singular Thoughts and the Extent of Inner Space" (McDowell 1998b) and also in *Mind and World*, where he deals with indexicality<sup>180</sup>, has better things to say here – in fact, Benoist thinks that in all the places mentioned McDowell is putting forward a 'brilliant analysis of the very notion of a concept' and a theory of how we use concepts that goes exactly the right way. In all those places McDowell is defending that concepts are not separated from the world, standing on their own, as it were, abstract mental objects 'inside the inner space of minds'. The outcome of the analysis is that there is no such thing as existentially non-committed and thus de-contextualized concepts. In dealing with singular reference, singular thought and indexicality, McDowell is in fact spelling out the way concepts are rooted in engagement with reality. That, according to Benoist, is a general feature of concepts. In other words, in such places McDowell is himself proposing a flexibility theory of concepts. Yet – and that is the important point here – the idea that concepts are rooted in engagement with reality can only be made good if carefully separated from bad understandings of unboundedness, such as McDowell's own understanding in *Mind and World*. Such is, according to Benoist, the difficulty.

Benoist believes more things go wrong in *Mind and World*, having to do, namely, with how first and second nature are understood by McDowell, there and elsewhere. Yet what is, for

---

<sup>179</sup>There are obviously important differences between speaking of concepts and speaking of the conceptual (which McDowell, for instance, identifies with 'the fregean realm'). I take it that in both cases, though, what is at stake is understanding how minds take things to be thus and so.

<sup>180</sup> Cf. Lecture III (*Non-conceptual content*) of *Mind and World* (McDowell 1994, 56-65).

him, ultimately important is that by saying that the space, the realm, of the conceptual is constitutively open to the world, as McDowell does with his view of ‘openness’, one is not by the same token committed to think that the world be itself conceptual. Benoist himself thinks that openness should be conceived as openness to what he calls the non-conceptual<sup>181</sup>. In *Mind and World* the view that openness can only be openness inside the space of the conceptual, within the limits of the conceptual, amounts to what Benoist sees as a unjustified *internalization* of openness. Such reading of unboundedness is associated with, in Benoist’s words, ‘*Une conception paresseuse du concept, comme si sa coaptation avec le réel allait de soi.*’<sup>182</sup> [A lazy conception of concepts, as if their fitness to reality could simply be taken for granted].

Anyway, and this was my point in choosing two examples – “A Plea for Examples” and “Openness and Unboundedness” – of sources other than *Concepts* for exploring Benoist’s work on concepts, it is decisive for understanding prospects and principles for a contextualist philosophy of mind to understand the coming together of 1) *la logique de l’exemplification*, formulated in terms of the phenomenological constraint on concepts and its extension to the effort of applying one’s concepts, and 2) a view of what is given according to which openness and unboundedness *do not* coincide. Both are needed for doing away with what Benoist calls *the rhetoric of access of mind to world* which he thinks goes hand in hand with representationalism. The problem is that when we think of mind-world relations in terms of access of mind to the world, we are already assuming the realm of the mental to be somehow prior or separated, an internal mental realm, so that applying concepts appears as a matter of trying to get from such internal realm to the (outside) world. Getting rid of the very strong tendency for thinking of mind-world relations in terms of access, from *here* (the inside of a mind) to *there* (the outside world), is, according Benoist, crucial for philosophy of mind. And the only way to counter it is, Benoist believes, to fully take in the idea that minds are in the world; if minds are in the world they do not have to *access* the world.

---

<sup>181</sup> For this idea of non-conceptual which is not (mental) content but rather world, Benoist also speaks of ‘the silence of things’. There too he is inspired by Ch. Travis, in particular by Travis’ recent readings of Frege on the conceptual – non-conceptual distinction (cf. Travis 2013).

<sup>182</sup> Benoist 2010, 34.

## A conclusion – from the flexibility of concepts to the outline of the principles for a contextualist philosophy of mind

Although he would be the first to point out that there is nothing anti-scientific in his approach to philosophy (in fact from his origins in phenomenology he keeps a strong interest in understanding science in its doings<sup>183</sup>), Benoist's view of philosophy of mind is worlds apart from the naturalism which is nowadays often simply assumed in large stretches of it<sup>184</sup>. It is important to understand why, and I will try to do it here in terms of the methodological orientations which are in play in his approach to concepts.

What are these orientations then? One first thing to say is that according to Benoist *philosophy of mind should keep something from phenomenology*, something which is not just a vague appeal to the description of mental life<sup>185</sup>. What should be kept is the phenomenological constraint on concepts. From the article "A Plea for Examples" and many other examples in Benoist's work we may conclude that he remains attached to the principles of *facticité* and *effectivité* - these two words (which are particularly hard to translate into English) capture both the nature of the phenomenological constraint and what Benoist's deepest intuitions as a philosopher keep from phenomenology; he believes philosophy of mind, in particular, should be guided by them. This is partly what is explored in *Concepts* and other places under the title of 'flexibility' of concepts. The principles of *facticité* and *effectivité* commit one not to overlook the embodiedness, mundane involvement, existential commitment and open texture of concepts (we may add, if we want to make a connection with a different philosophical tradition, their occasion-sensitivity). Contextualism (under the guise of occasion-sensitivity in the philosophy of language) leads us to think that one cannot have a conception of truth if we leave aside occasions and occurrences of thought and language, so that there is no such thing as the non-actualized being true of, say, a sentence, as there is no such thing as 'what is said' independent of an occasion. Now one thing a contextualist philosophy of mind keeps from contextualism in the philosophy of language is the idea that

---

<sup>183</sup> Voir for instance his work with mathematicians in context of Phenomat: <http://www.math.polytechnique.fr/~paul/phenomath/>

<sup>184</sup> Obviously, there are many, very different, naturalist projects in philosophy of mind; a comparative overview of what is meant by 'naturalism' in philosophy of mind would be in itself a gigantic task. Such naturalisms range from sophisticated and provocative forms of intentional realism (Fodor's approach to concepts, in *Concepts* (Fodor 1998), is part of such a general project) to others that often come to not much more than a generic appeal to evolutionism in the theory of mind (something which Fodor, for instance, rejects). The very association of naturalism with metaphysical monism is not to be taken for granted suffice it to think of David Chalmers' dualistic naturalism. In fact, even McDowell, whose views on openness and unboundedness were referred above, professes a second nature naturalism.

<sup>185</sup> Such as in done, for instance, in Dennett's so-called 'heterophenomenology' (Dennett 2005).

there are no non-actualized concepts, no concepts independent of occasions when they are applied by actual thinkers. Concepts are thus, in Benoist's expression I quoted above, *la prise en contexte*: they exist as they take place, as a thinker thinks, in context, in an occasion.

Another very important orientation for philosophy of mind has to do with a view of openness – I tried to get a first grasp of it by considering Benoist's criticisms of McDowell. It takes shape in what we could call an *In-der-Welt sein* principle for philosophy of mind. I believe that the most important thing Benoist wants to underline here (besides the idea that openness should be conceived as openness to the non-conceptual) is that openness to the world *is in the world*. Did anyone ever think otherwise? Well, one ends up thinking otherwise if and when one thinks of openness to the world as being something like the doing of a prior, as it were, encapsulated, subject. In Benoist's eyes, it is because openness is not the doing of an encapsulated subject, that it should not be seen as coinciding with the unboundedness of the conceptual as McDowell does in *Mind and World*. It is rather its soil, the soil which concepts explore (in Benoist's image, the soil which they 'plough'). In other words, Benoist's words, uses of concepts suppose the world to be open, they do not open it, even if only they can make sense of such opening.

So, these are three principles for philosophy of mind we see exercised in *Concepts: facticité, effectivité*, and, as it were, *In-der-Welt sein* (of openness). These are positive orientations for a contextualist philosophy of mind. But what if we ask what should be rejected in philosophy of mind given this view of concepts? For instance, since the phenomenological constraint is to be kept, let us ask what is not to keep from phenomenology, i.e. from the phenomenological movement as it developed in the 20th century, diverging from its husserlian beginnings<sup>186</sup>. One thing Benoist thinks is not to keep is any idea 'that things speak', i.e. the idea that meaning, or meaningfulness, somehow spreads beyond human thinking. This is an allusion and a criticism, on Benoist's part, to certain developments in the history of post-husserlian phenomenological movement, which led to go after meaning elsewhere in the world than in the thinking of thinkers, and it is also an allusion to current debates in the philosophy of perception. Acknowledging what he calls, in others writings, 'the limits of intentionality', and thus *le silence constitutif de l'être des choses* [the constitutive silence of things]<sup>187</sup>, is, according to Benoist, crucial for philosophy of mind. In fact, such regard for 'the silence of things' underlies his criticism of certain developments within phenomenology and also his

---

<sup>186</sup> This may be the place to recall that in spite of his 'misgivings' about phenomenology, Benoist is a Husserl scholar, and one who particularly favours early Husserl. Yet his philosophical affinities do not extend to the whole phenomenological movement.

<sup>187</sup> Benoist 2009, *Sens et sensibilité*.

criticism of McDowell's *Mind and World* view of unboundedness coinciding with openness which I just have considered.

So what general shape will a contextualist philosophy of mind have? It will be phenomenology-inspired, anti-representationalist, guided by the principles of *effectivité*, *facticité* and *In-der-Welt-sein* of openness. Another very important idea, whose connections with the principles above I will not explore here, is that its method (as the method for philosophy, the spelling out of which is in fact another agenda of Benoist's *Concepts*), will be very much at odds with 'naturalisation', i.e. with any naturalist project, of the many types that can be found within analytic philosophy of mind. The method for philosophy of mind should be what Benoist calls 'analyse', analysis. He sees it as investigations into the conceptual, and a coming to terms with *ce que l'on a* [what we have]. Such conception of method is yet another sign of Benoist's current divergence from phenomenology and his coming closer to (some) ways analytic philosophy (of language) is practised, namely some forms of contextualism and common language philosophy<sup>188</sup>.

## References

- Ambroise, B. and S. Laugier, eds. 2011. *Philosophie du langage – sens, usage et contexte*. Paris: Vrin.
- Benoist, J. 2005. *Les limites de l'intentionnalité*. Paris: Vrin.
- Benoist, J. 2010. *Concepts – Introduction à l'analyse*. Paris: Vrin.
- Benoist, J. 2010b. Um Apelo a Exemplos – a fenomenologia como ontologia sensível. In *Aparência e Realidade*, edited by S. Miguens and M. Teles, 109-127. Lisboa: Colibri.
- Benoist, J. 2011. *Éléments de philosophie realiste*. Paris: Vrin.
- Benoist, J. Unpublished. Openness and Unboundedness.
- Dennett, D. 2005. *Sweet Dreams – Philosophical obstacles to a science of consciousness*. Cambridge MA: MIT Press.
- Fodor, J. 1998. *Concepts – Where cognitive science went wrong*. Oxford: Clarendon Press.
- Husserl, E. 1994. *Early Writings in the Philosophy of Logics and Mathematics* (translated by Dallas Willard). Dordrecht: Kluwer.
- McDowell, J. 1994. *Mind and World*. Cambridge MA: Harvard University Press.

---

<sup>188</sup> An earlier version of this article was presented in the workshop *Concepts* (Université de Paris, July 4th 2013). I thank Jocelyn Benoist for his comments. I also thank my friend Juan Vázquez, from the Department of Logic and Philosophy of Science of the University of Santiago de Compostela, for having introduced me to the many discussions around concepts in cognitive science and philosophy and for having, quite persuasively, defended his own way of opposing both the necessary and sufficient view and representationalism. For a recent version of his views, cf. Vázquez, *The Cognitive Architecture of Perception*, Porto, Porto Univ. Press, forthcoming in the context of Project *The Bounds of Judgement* (PTDC/FIL-FIL/109882/2009).

- McDowell, J. 1998 a. On the Sense and Reference of a Proper Name. In *Meaning, Knowledge and Reality*, 171-198. Cambridge MA. Harvard University Press.
- McDowell, J. 1998 b. Singular Thought and the Extent of Inner Space. In *Meaning, Knowledge and Reality*, 228-259. Cambridge MA. Harvard University Press.
- Murphy, G. 2002. *The Big Book of Concepts*. Cambridge MA: MIT Press.
- Prinz, J. 2002. *Furnishing the mind – concepts and their perceptual basis*. Cambridge MA: MIT Press.
- Rosch, E. 1978. Principles of Categorization. In *Cognition and Categorization*, edited by E. Rosch and B.B. Lloyd. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.
- Travis, C. 2008. *Occasion-Sensitivity*. Oxford, Oxford University Press.
- Travis, C. 2013. Reason's Reach, in *Perception – Essays After Frege*, by C. Travis, 118-143. Oxford: Oxford University Press.

## Réponse de Jocelyn Benoist

Il m'est difficile d'ajouter quoi que ce soit à l'analyse magistrale proposée par Sofia Miguens. Elle rend les termes du problème encore beaucoup plus précis à mes yeux et me donne envie, ô combien, d'aller de l'avant.

Sofia met au jour le ressort fondamental de mon argumentation. En effet, je crois comme elle que les arguments anti-internalistes qui pullulent aujourd'hui en philosophie de l'esprit ne suffisent pas à surmonter le représentationalisme. À vrai dire, une position est tout à fait compatible avec l'autre. Par exemple, un auteur aussi central dans ce débat que François Récanati, qui à bien des titres montre la voie en essayant méthodiquement de tirer les conséquences d'une philosophie du langage de type pragmatique pour la philosophie de l'esprit, et dont les recherches m'intéressent tout particulièrement, peut à la fois soutenir comme une forme de théorie causale de la référence – en tout cas une position qui préserve quelque chose de cette théorie, à travers la métaphore de l'inscription causale de « fichiers mentaux » – et en même temps une théorie clairement représentationaliste – ces « fichiers » devenant la nouvelle figure des « représentations ». Ce n'est pas parce qu'on a relié l'esprit au monde qu'on est sorti du représentationalisme.

En fait, il est probable que l'idée de « relation », ici, ne soit pas meilleure que celle d'« accès ». Dire que l'esprit « est en relation » avec le monde, c'est encore le traiter comme quelque chose qui serait à une certaine distance du monde parce que, tout en n'étant pas le monde, il serait une entité tout comme lui, quelque chose au sens où le monde lui-même l'est.

Ce que j'appelle *contextualisme en philosophie de l'esprit* est aussi d'abord une tentative de désubstantialiser jusqu'au bout l'esprit – en tout cas en tant que siège supposé de « la pensée », mais comment le définir autrement qu'en référence à elle<sup>189</sup> ? Dans une telle

---

<sup>189</sup> L'ambiguïté fondamentale de la philosophie moderne de l'esprit, pointée par Frege, est qu'elle confond ce qui est de l'ordre de la « pensée » en ce sens-là – constitutivement évaluable – du terme et ce qui est de l'ordre de l'état psychologique – ce que nous appelons « expérience ». En un certain sens, le dualisme traditionnel, qui distinguait fermement le sensible et l'intellectuel dans la vie mentale, avait du bon. Il touche juste, si on le relit non pas comme une différence de valeur ou de hiérarchie au sein du même genre, ou une différence substantielle entre différentes parties de l'âme, mais comme une différence de *catégories* : les titres de « penser » et de « sentir » mettent en jeu des grammaires radicalement différentes. Un terme nous fait rentrer dans un espace fondamentalement normé, l'autre non – même si on peut *définir* des normes sur lui, mais c'est une autre affaire, et cela s'appelle encore « penser ». (Voir notre réflexion sur les « cartes sensibles » dans notre réponse à Élise Olmedo et Jeanne-Marie Roux.)

stratégie, l'esprit apparaît essentiellement comme un horizon de normes appliquées à la réalité et qui la mesurent. Dire que le concept n'est déterminé, donc n'est concept, qu'au point de son application, c'est lui refuser toute réalité autonome. En un certain sens, c'est sur des réalités concrètes, dans le monde, qui n'ont rien de spécialement « mental », et seulement sur elles, qu'« il y a » des concepts, c'est-à-dire plus exactement qu'il y a un sens à en invoquer. Un concept n'a pas d'autre existence que celle que lui donne l'analyse de certaines des attitudes normatives que nous adoptons dans le monde par rapport à tel ou tel aspect du monde. Et une des conséquences du contextualisme est que la particularité de ces aspects, le « grain » du réel considéré, en la matière, sont déterminants. Si on veut vraiment comprendre un concept, il faut se montrer beaucoup plus attentif aux choses auxquelles on l'applique qu'on ne le fait en règle générale. C'est là ce que j'entendais, dans *Concepts*, sous le titre dont je me rends compte maintenant qu'il pouvait être équivoque, de « réalité de la pensée ». Car si on adopte le point de vue de l'application, qui est le bon, alors on peut faire droit à une certaine forme d'historicité et de finitude des concepts, qui n'est rien qui leur arrive de l'extérieur, mais qui est plutôt inscrite dans leur nature normative même, au sens où la question de la capacité d'une certaine norme à fonctionner et à donner quelque chose est, dans toute circonstance particulière, à chaque fois de nouveau posée. Il est intéressant de ce point de vue que les concepts, outils théoriques de l'analyse – au sens de l'analyse des *pensées* – ne soient rien d'occurent, et en même temps, suivant qu'on peut en reconnaître la forme ou non dans telles ou telles pensées, entretenues en des circonstances définies, aient une forme d'historicité.

Dans une telle perspective, la réintroduction effectuée par Sofia de la notion de « vie mentale » (*mental life*) me paraît précieuse et offrir un élément de réponse au souci exprimé par plusieurs autres contributeurs de ce dossier (par Florian Forestier notamment). On ne « vit » pas les concepts plus que les « pensées » (si par « pensée » nous entendons ce qui est vrai ou faux). En revanche, il est indubitable que, suivant la ligne d'analyse que j'ai développée dans *Concepts*, il n'y a pas de pensée indépendante de l'attitude concrètement adoptée par un agent cognitif à une certaine occasion par rapport à une réalité. Et l'on peut assurément faire l'histoire de ces attitudes. En un certain sens les pensées s'inscrivent dans une telle histoire. En tout cas, elles n'y sont fondamentalement pas étrangères. Or les concepts ne sont jamais que les constituants dans lesquels on analyse de telles pensées.

En même temps, une dimension constitutive de la notion de « concept », remarquée depuis longtemps par les auteurs anti-empiristes, est son ouverture sur l'avenir. Un concept donné peut, en droit, toujours de nouveau être mis en œuvre. Son caractère « occasionnel » – au sens

du caractère occasionnel des pensées dans lesquelles l'analyse peut le débusquer – comme sa « finesse de grain » ne closent pas *a priori* la liste des pensées dans lesquelles il y aura un sens à le retrouver : en effet, il est définitionnel d'un concept qu'on puisse toujours encore l'appliquer.

Loin de s'opposer à une telle idée, le contextualisme lui imprime un tour spécifique : à savoir que, non seulement, un concept « donné » peut, en droit, toujours s'appliquer en de nouvelles occasions, mais qu'il n'y a, en toute rigueur, pas moyen de savoir *a priori* s'il s'appliquera en des circonstances différentes avant d'avoir concrètement à se poser la question de l'appliquer dans ces circonstances-là. En d'autres termes, la question de savoir s'il s'agit « du même » concept que dans les circonstances précédentes sera elle-même hautement contextuelle. Notre cochon volant est-il un porc ? Il n'y a aucun moyen de le savoir *a priori*, et ce ne peut pas être une question abstraite et spéculative<sup>190</sup>. Il s'agit nécessairement d'une question concrète, en situation – fût-ce dans cette situation bien particulière qui est celle de l'investigation scientifique, qui a ses questions, qui ne sont pas celles de la vie courante.

On comprendra donc que je formule une petite réserve quant à l'idée qu'on ne puisse déterminer un concept comme le concept qu'il est avant « toutes ses applications ». Tout simplement parce que je ne crois pas que ce « tout » existe. Le sens ou disons la teneur d'un concept n'est pas comme le bonheur d'un homme qu'on ne peut évaluer avant sa mort selon les Anciens. En un certain sens il n'est jamais *donné*, puisqu'on ne peut exactement savoir ce qu'il donnerait sur des circonstances que, pour l'instant, nous ne pouvons pas exactement nous représenter – ou que nous ne nous représentons qu'*in abstracto*, suivant ces scénarios de philosophie-fiction qu'affectionne la philosophie analytique : mais ce n'est pas là la même chose que « penser » en situation réelle quelque chose qu'on n'a pas choisi.

Toutefois je n'en tirerais nullement la conclusion qu'un concept, à défaut qu'il puisse y avoir un sens à disposer de « toutes » ses instanciations, resterait par là-même indéterminé. Les concepts sont par définition déterminés. C'est à ce titre qu'ils peuvent normer notre pensée. Cependant, l'idée contextualiste est qu'ils ne le sont qu'*en situation*, que c'est là qu'il faut les trouver et à partir de là seulement que peut se poser la question de leur mise en œuvre dans

---

<sup>190</sup> Ce qui signe la péremption d'un certain mode d'interrogation proprement philosophique, que j'appellerai, pour l'amour de la polémique, « ontologie » - à moins que celle-ci ne se réduise à faire des distinctions catégoriales, auquel cas je suis convaincu au plus haut point de sa nécessité, mais je l'appellerais plutôt « grammaire ».

des situations qui paraissent différentes – mais que la possibilité réalisée de les analyser par « le même concept » qualifie précisément comme « mêmes ».

En ce sens le fait qu'on ne puisse pas savoir *a priori*, avant de le confronter au cas réel, y compris dans son éventuelle complexité et ses éventuelles nuances inédites, si un même concept s'appliquerait dans certaines circonstances, n'introduit aucune indétermination dans le concept, tel qu'il est actuellement appliqué dans des circonstances réelles : ce sont précisément ces circonstances qui le déterminent. Le fait que la question de « la détermination du concept » – c'est-à-dire de son caractère intrinsèquement déterminé – ne puisse pas être résolue en laissant dans l'indétermination les circonstances effectives dans lesquelles le concept, à chaque fois, est appliqué n'est pas un signe d'indétermination, bien au contraire. En amont d'une telle détermination, il n'y a *rien* qui serait en attente de détermination et à déterminer – comme un concept qui ne serait pas vraiment utilisé.

On trouvera sans doute là le principe d'une possible distinction entre les termes dans lesquels la position contextualiste s'énonce en ce qui concerne l'esprit et le langage respectivement. En effet, comme le rappelle Sofia, les mots ont un sens lexical avant – et relativement indépendamment – de prendre une valeur cognitive définie dans leur usage. Il n'y a, en revanche, pas de « sens mental » de cet ordre – c'est-à-dire acontextuel, et à contextualiser. D'où d'ailleurs ma réticence à parler de « sens » dans le contexte de l'analyse de l'esprit. Les signes ont un sens ; les pensées n'en ont pas.

Je ferai une remarque un peu du même ordre eu égard à l'impossibilité d'une adéquation (*match*) parfaite entre réalité et concept. En fait, là aussi, il ne s'agit pas pour moi de proclamer l'échec *a priori* des concepts à faire ce qu'ils devraient faire, à savoir qualifier le réel de façon correcte ou incorrecte, mais de dissiper un fantasme : le fantasme naturaliste métaphysique selon lequel un concept donné (encore « donné » !) trouverait dans la réalité un corrélat univoque, donné une fois pour toute. Alors qu'on ne peut jamais préjuger de la capacité d'un concept de qualifier de façon pertinente dans d'autres circonstances quelque chose que, dans les circonstances actuelles, nous aurions tendance à considérer comme bien différent de ce à quoi nous l'appliquons. Ma critique du « match » ne visait rien de plus que le fantasme théorique de « contreparties » intrinsèques, hors situation de pensée, pour les concepts.

Dans tout ce contexte de discussion Sofia touche une question difficile et centrale, qui n'est pas sans rapport avec une objection qui m'avait été adressée il y a des années par Jean-

Philippe Narboux dans un compte-rendu remarquable des *Limites de l'intentionnalité*<sup>191</sup>. Là où on souligne l'ouverture de tout concept sur des applications futures qui en sont toujours en droit inanticipables, que veut-on dire ? L'arrivée du futur donnera-t-elle lieu à « rétrospection » ou à « rétroaction » ? À tort ou à raison, Jean-Philippe tendait à référer le premier modèle à l'œuvre de McDowell, le second à celle de Putnam. Il est clair que *Les limites de l'intentionnalité*, où l'on rencontre entre autres l'immersion d'une problématique de type putnamien en contexte post-husserlien, penchaient plutôt dans le second sens. J'ai évolué, et à présent les formules de Sofia qui résument ma position dans ces termes – mais sans doute trouve-t-on bien quelque chose comme cela à l'état résiduel dans *Concepts* – me gênent. Je ne crois pas qu'on puisse « modifier » un concept rétroactivement, c'est-à-dire que ce genre de formules ait un sens. Ou alors c'est simplement que, en introduisant un trait de construction supplémentaire, par exemple, on a changé de concept.

En revanche, je dois dire que je demeure gêné également par l'idée de « rétrospection » si elle suggère que rétrospectivement on se rend compte de quelque chose qui était là mais qu'on n'avait pas vu, comme s'il s'agissait là d'une découverte (*Entdeckung* comme dans *Entdeckung* versus *Erfindung*). Derrière une telle perspective – ce qu'il m'est arrivé d'appeler « internalisme logique », et qui en fait m'a toujours rebuté chez McDowell – je soupçonne toujours une forme de retour de Coblence a du platonisme s'étant juste revêtu des oripeaux extérieurs du contextualisme ou en tout cas d'une conception actualiste de la pensée. En effet, je crois qu'il est très important que ce qu'on « voit » dans une application réellement nouvelle d'un concept donné *n'existait purement et simplement pas dans l'application antérieure*, et que la question de savoir si, malgré cette différence – ou parfois à cause de cette différence ! – il s'agit bel et bien du même concept, ne puisse être tranchée qu'à partir de la nouvelle pensée entretenue, cette pensée étant ce depuis quoi seulement une telle identité peut se constituer ou non. En ce sens-là, il ne s'agit pas d'une rétroaction – vous ne pouvez modifier rétroactivement *le sens qu'il y avait à penser que*, en dépit de ce que voudrait une certaine tradition herméneutique – mais pas non plus d'un simple regard rétrospectif : il s'agit, ici et maintenant, de décider d'une identité – pour maintenant, par définition. Cette identité, auparavant, n'était pas donnée : sa question ne pouvait même pas se poser. Il ne s'agit pas d'une simple variation aspectuelle. Il s'agit de la *possibilité effective ou non de penser de nouveau la même chose*. Il n'y a rien là de décidable *a priori*, *in abstracto*. Il faut le *faire*.

---

<sup>191</sup> Voir Jean-Philippe Narboux, compte-rendu sur Jocelyn Benoist, *Les Limites de l'intentionnalité* (Paris, Vrin, 2005), in *Archives de Philosophie*, 2006, 69/2, p. 319-321.

Je ne répondrai que de façon beaucoup plus lapidaire au deuxième versant de l'analyse proposée par Sofia, celui qui a trait au « non-conceptuel ». D'abord parce que, depuis ce débat, j'ai publié *Le bruit du sensible* (Cerf, 2013), qui clarifie en partie ma position sur cette question. Ensuite parce que Sofia utilise beaucoup un de mes textes plus anciens (de 2007, je crois) « Openness and Unboundedness<sup>192</sup> », à la terminologie et à l'esprit duquel je ne souscris plus maintenant.

L'usage qu'en fait Sofia est parfaitement juste et je pense qu'elle y cerne des éléments qui seraient encore constitutifs de ma position. Cependant, sur un point central j'ai bougé. En effet, maintenant je ne jouerais plus la carte post-heideggerienne de l'ouverture (*openness*) préconceptuelle du monde contre le conceptualisme mcdowellien. Me détachant toujours plus de la phénoménologie je suis redevenu sensible à ce qu'il peut y avoir de mauvaise métaphore dans l'idée même d'une telle « ouverture ». Où le monde était-il donc enclos, qu'il ait à s'ouvrir ? Ou, nous-mêmes, où étions-nous donc forclos ?

Bien sûr, tout dépend de ce qu'on appelle « monde ». Si, par là, on entend un univers où les choses ont un sens et sont représentées comme étant telles ou telles, alors ce que dit McDowell est tautologique : évidemment, une telle « ouverture » ne saurait être que conceptuelle. C'est néanmoins tout autre chose que de dire, comme McDowell semble parfois le faire, que nous avons *besoin* de concepts pour l'effectuer, et je demeure réticent envers ce versant « transcendantal » malgré lui (vraiment ?) de son analyse. Cependant, tant qu'on s'en tient à la version grammaticale, analytique, de l'énoncé, alors je ne trouve rien à redire : il ne peut pas être faux.

Pendant longtemps – depuis ma première critique de McDowell, en 2003 à un premier colloque à Amiens – en bon phénoménologue peinant à renoncer aux prestiges de la manifestation, j'ai cru qu'il fallait, pour que les choses puissent être conceptualisées, d'abord qu'elles fussent en quelque sorte rendues disponibles (*available*) à la conscience. C'est une telle « mise en disponibilité » que je plaçais sans nul doute sous le titre d'*openness*.

Jusqu'à ce que je comprenne que c'était précisément là ce que visait McDowell, et à juste titre, sous le titre de « mythe du donné ».

Pourquoi donc ce que nous pensons devrait-il être « donné » ? Ce que nous pensons *est* – s'il s'agit de véritables pensées. Et notre pensée se rapporte à cet être, et non à son supposé « être-

---

<sup>192</sup> Titre de la conférence donnée à l'université d'Amiens le 6 octobre 2007.

donné ». Dans *Concepts*, le face-à-face est celui de la pensée et de l'être, ou d'ailleurs plutôt de la réalité, et non de la pensée et du « donné ». Déjà à l'époque j'avais abandonné le résidu heideggerien de l'*openness*. Sur ce terrain, McDowell me semble avoir toujours déjà gagné – trop facilement, mais ce n'est pas de sa faute. Car qu'est-ce qu'une « présence » des choses qui n'est pas pensée ? Là-dessus d'ailleurs Heidegger ne s'est pas trompé : il a bien plutôt élargi la signification de la « pensée ». Mais, une fois de plus, que serait donc une pensée qui ne serait pas conceptuelle ? Ne peuvent en caresser l'hypothèse que ceux qui ont toujours déjà endossé une entente préjudicielle, théoriciste et restrictive, du concept.

De ce point de vue aussi, sans partager l'enthousiasme de Sofia – je ne crois pas que McDowell ait réellement vu ce que j'appelle, sur les pas de Waismann et de Travis, « flexibilité » des concepts –, je suis en effet sensible aux efforts déployés par le philosophe rhodésien dans le sens d'une entente à la fois plus pratique et prudentielle (tournée vers la philosophie morale) et en général plus « dynamique » (même si Evans sur ce plan est meilleur) des concepts. Il est certain que le conceptuel, chez McDowell, atteint une assiette très vaste. Comment en serait-il autrement, puisqu'il doit être « illimité » ? À ce niveau, la perspective esquissée dans *Concepts*, fondée sur un élargissement systématique de la signification traditionnelle du conceptuel, doit beaucoup, assurément, à *Mind and World*.

Il n'en reste pas moins que, comme le souligne Sofia très justement, la pensée en est très différente et il est clair que, dans la dernière période de mes recherches (depuis *Concepts*) comme avant, je continue d'entretenir des réserves de fond par rapport à la position de John McDowell.

Je pense que l'enjeu ultime du débat n'est pas le caractère conceptuel ou non du « donné », produit de l'épistémologie moderne qui n'a de sens précisément qu'en réponse et en complément à une certaine représentation – erronée – de ce qu'est un concept, mais celui de *l'être même, comme « réalité »*. Le perçu, par exemple – puisque c'est de cela qu'il s'agit – ne devient « donné » que par et pour un concept. En lui-même, il n'est pas « donné », il *est*, comme « sensible »<sup>193</sup>.

De ce point de vue, Sofia a parfaitement raison, il est essentiel à la perspective que j'ai développée depuis *Concepts*, que le caractère intrinsèquement « appliqué » des concepts les renvoie constitutivement au non-conceptuel, c'est-à-dire à ce qui intrinsèquement ne peut pas l'être, comme à ce à quoi ils s'appliquent. Les concepts sont des normes sur la réalité. Mais la

---

<sup>193</sup> Voir Jocelyn Benoist, *Le bruit du sensible*, Paris, Cerf, 2013.

réalité normée n'est pas une norme. Ou en tout cas, pour faire droit aux cas particuliers, elle ne l'est pas seulement, et ce n'est alors pas par là, pas par le fait d'être une norme, qu'elle est une réalité. Elle l'est en tant *qu'elle est tout simplement ce qu'elle est*. Est une réalité tout ce qui est simplement ce qu'il est. À charge pour nous de déterminer cette réalité dans les prises cognitives que nous exerçons sur elle.

La réalité n'a rien de spécialement « conceptuel ». En revanche, c'est en référence à elle, et sur elle que les concepts fonctionnent. Sans cette dualité, on perd le sens même du conceptuel.

Je n'ai – et, en l'occurrence, n'ai jamais eu – aucun problème à concéder à McDowell l'idée que penser, c'est manipuler des contenus conceptuels et qu'il n'y a pas d'autres contenus que conceptuels. Mais je pense que ces contenus n'ont de valeur, et ne méritent le titre de « conceptuels », qu'en tant qu'ils exercent une prise normative sur quelque chose qui n'a rien de « conceptuel » ni de « non-conceptuel » au sens où un prétendu « contenu non-conceptuel » pourrait l'être, et qui s'appelle la réalité.

À ce niveau se situe, me semble-t-il, le point aveugle de la pensée de McDowell, qui le conduit à ignorer que, par exemple, la perception n'est pas seulement représentation – en tout cas, il y a un certain sens à la traiter ainsi, là où on pose un certain type de questions – mais aussi une réalité, et qui, en fait, le conduit à recreuser un fossé entre l'esprit et le monde et à retomber dans le problème de l'accès parce qu'il perd de vue que la pensée est fondamentalement vouée à quelque chose qui n'est pas elle et qui, en toute rigueur, n'a rien à voir avec elle : relève d'une autre *catégorie*.

Ainsi le concept peut, chez lui, devenir *condition d'accès à quelque chose qu'autrement nous n'aurions pas*, et un mythe de la pensée peut se faire jour, symétrique du fameux mythe du donné<sup>194</sup>, comme si, dans un retour du fantasme de la mise en disponibilité, il y avait besoin de la pensée pour rendre disponible à la pensée ce qu'elle pense. *Alors qu'il suffit de le penser*. Ce dont, du reste, McDowell semble sous-estimer complètement la difficulté *de fait*, mais qui ne requiert aucun préalable *transcendantal*.

---

<sup>194</sup> Voir mon article « Mythe du donné, mythe de la pensée », *Études Philosophiques*, 2012/4, p. 515-531.

## Crédits

Page 1 : mikegi © Pixabay.

Page 12 : geralt © Pixabay.

Page 22 : geralt © Pixabay.

Page 36 : *Croquis préparatoire*, © É. Olmedo, 2010.

Page 40 : traude © Pixabay.

Page 40 : *Croquis préparatoire*, © É. Olmedo, 2010.

Page 43 : *La carte textile et sa légende*, © É. Olmedo, 2011.

Pages 63 : geralt © Pixabay.

Page 76 : geralt © Pixabay.

Page 89 : khfalk © Pixabay.

Page 120 : geralt © Pixabay.

Page 135 : geralt © Pixabay.