

<b>Zeitschrift:</b>	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
<b>Band:</b>	27 (1967)
<b>Artikel:</b>	Catégories et existence
<b>Autor:</b>	Zaslawsky, Denis
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-883310">https://doi.org/10.5169/seals-883310</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 22.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Catégories et existence

par Denis Zaslawsky

L'échec du néo-positivisme est un fait établi. Sans doute un jour cet échec se révélera-t-il pour ce qu'il est vraiment: une victoire importante, et peut-être décisive, sur un préjugé qui aura mis du temps à mourir. En prétendant, d'une part, démontrer l'impossibilité d'une discipline qui a longtemps représenté la partie essentielle de la philosophie – la métaphysique –, et en exigeant d'eux-mêmes, d'autre part, une rigueur encore jamais atteinte dans ce domaine, les positivistes modernes ont réussi à nous convaincre que la première de ces deux ambitions n'est pas compatible avec la seconde, et que la thèse empiriste, contrairement à ce qu'ils croyaient à la suite de Kant, n'est pas susceptible d'une démonstration sérieuse. Bien plus, leur expérience nous a suggéré – et tel est leur mérite à nos yeux – que la démarche philosophique n'est peut-être pas une démarche démonstrative; que peut-être la philosophie n'est ni une science *a priori* ni une science *a posteriori*, parce qu'elle n'est pas une science; enfin, et surtout, que si elle n'est pas une science, elle n'est pas forcément non plus une croyance ou un art, mais quelque chose qui se situe en-deçà de la science et de ce qui n'est pas science.

Cependant, dans une perspective plus restreinte, le néo-positivisme offre des ressources uniques à ceux qui s'intéressent, non pas à ce que disent les philosophes, mais aux instruments – pas nécessairement linguistiques – qu'ils emploient pour le dire. Et c'est l'un de ces instruments que nous allons étudier ici.

Cet instrument, c'est l'idée que telle ou telle question est mal posée, ou absurde, pour telle ou telle raison, et que le philosophe doit par conséquent y répondre par une prise de position neutre qui constitue en fait une sorte de dépassement du problème en litige. Notre propos sera d'éprouver l'efficacité de cette méthode de dépassement, et de montrer que lorsqu'elle échoue, c'est pour des causes profondes qui tiennent plus à la forme générale de l'instrument qu'aux modalités de son application. Dans la mesure du possible, nous ferons donc abs-

traction de toute donnée matérielle, et ne prendrons jamais des cas particuliers qu'à titre d'exemples. Tout au plus nous limiterons-nous ici au terrain qui se prête le mieux à un tel examen: travaillant sur des notions philosophiques précises pour en dégager le mécanisme, nous nous adresserons de préférence à l'héritier le plus récent, et d'ailleurs le plus original, des formes de pensée positivistes, Gilbert Ryle. Il nous conduira immédiatement à notre objet: les concepts de *catégorie* et d'*existence*.

## I

C'est à travers une théorie d'origine logique, et d'abord formelle, que s'est transmise à la philosophie analytique entendue au sens large l'idée positiviste de l'absurdité – absence de signification, *Bedeutungslosigkeit, meaninglessness* – de certains domaines philosophiques. Cette théorie est celle des catégories<sup>1</sup>.

Son utilisation la plus brillante, et la plus connue, est celle qu'en a faite Ryle dans le *Concept of Mind*<sup>2</sup>. Bien que très indépendant de l'analyse linguistique et de ses antécédents positivistes, ce livre reprend et affine l'instrument que leur avait procuré le logicisme russellien: s'attaquant à la psychologie philosophique, Ryle se propose de montrer que les termes dans lesquels on la présente traditionnellement, et qui, depuis Descartes en particulier, sont foncièrement substantialistes, donnent lieu à des conceptions qui ne sont pas fausses, mais ni vraies ni fausses. Son argumentation est remarquablement sobre: peu variée, et poursuivant d'un bout à l'autre une seule idée, un seul motif, elle ponctue régulièrement une longue série de chapitres dont l'allure générale évoque l'image d'une description phénoménologique restée sans théorie de la phénoménologie, et qui, comme celle-ci, irritent un peu par leur minutie. Cette idée directrice – ce leitmotiv – est fort claire, parce qu'elle-même générale et formelle: la manière dont nous concevons ordinairement les actions et les passions de l'âme, comme disait Descartes<sup>3</sup>, souffre d'une *erreur de catégorie (category-mistake)*, c'est-à-dire, en somme, d'une erreur de classification. Cette erreur – que Ryle, d'une façon injuste mais commode, appelle l'erreur

<sup>1</sup> Comme on le verra assez dans ce qui suit, le sens du mot *catégorie* n'a qu'un rapport indirect avec celui que lui ont donné les traditions aristotélicienne et kantienne: catégorie veut dire ici *catégorie de signification*.

<sup>2</sup> London, 1949. Désigné dorénavant par *CM*.

<sup>3</sup> Cf. *Traité des passions de l'âme*, art. 17.

cartésienne – consiste à placer l'âme et l'intellect dans la même catégorie que les *choses*; et à faire des événements psychiques une espèce du genre *événement*, dont une autre espèce serait les événements physiques. D'où l'idée que l'âme, étant une sorte de chose, mais essentiellement différente des choses ordinaires, doit être une chose *immatérielle*: invisible, intouchable, non localisée<sup>4</sup>; que ses actions et ses passions, étant des espèces du genre événement, mais des espèces différentes de l'espèce physique, doivent être des actions et des passions également immatérielles, c'est-à-dire des événements qu'on ne peut pas observer, ou qu'on peut observer par introspection seulement. Mais comment ne pas voir, demande Ryle, que la conception cartésienne repose sur un présupposé contestable? Quelles sont les évidences qui nous obligent à traiter les actions et les passions de l'âme comme des événements, et l'âme elle-même comme une chose? Sa thèse est que nous n'en avons pas, et qu'il faut corriger ici justement une faute de classification: ce que nous considérons comme deux espèces d'un même genre, ce sont en réalité deux genres distincts. Autrement dit, les actions et les passions de l'âme ne sont pas des événements invisibles, parce qu'ils ne sont ni visibles ni invisibles: ils n'appartiennent pas à la catégorie de ce qui est visible ou invisible, ils ne sont pas des événements *tout court*. De même, l'âme n'est pas une chose spirituelle parce qu'elle n'est ni matérielle ni spirituelle: elle n'appartient pas à la *catégorie* des choses, elle ne saurait donc recevoir un de ces prédictats qui n'ont de sens que rapportés aux *choses*.

On verra plus loin que l'intérêt du *Concept of Mind* réside peut-être moins dans son contenu doctrinal que dans la précision avec laquelle la théorie des catégories permet de le formuler – et, indirectement, de poser d'autres questions fondamentales pour toute philosophie. Toutefois, en marge de cette critique de la psychologie substantialiste, qui rejoint souvent des conclusions déjà fermement établies et même classiques, Ryle aboutit à un certain nombre de résultats nouveaux, et séduisants, par l'application systématique de sa théorie à quelques-uns des grands problèmes traditionnels de l'épistémologie. Evoquons-en deux ici, qui serviront d'introduction au problème plus général que nous aurons à discuter ensuite.

---

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, art. 30: l'âme «est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'éten-  
due ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est  
composé». Une telle formule est évidemment ambiguë, et ne donne pas né-  
cessairement prise à la critique de Ryle.

Hume, dans sa théorie de l'imagination et de la mémoire, s'est heurté à une difficulté bien connue, et qui s'est répétée, sous une forme légèrement différente, dans les empirismes modernes: comment distinguer avec netteté les représentations réelles et les représentations imaginaires? La réponse humienne consiste à séparer les *impressions* et les *idées*, les premières étant des représentations fortes ou vives, les secondes des représentations faibles ou moins vives<sup>5</sup>; et ces dernières se subdivisent à leur tour en idées de mémoire et idées d'imagination, celles-ci étant plus faibles encore que celles-là<sup>6</sup>. – En gros, Ryle objecte qu'il y a là aussi une erreur de classification. Admettons avec lui que les «impressions» de Hume correspondent à nos «sensations», et ses «idées» à nos «images» mentales: le problème est alors de savoir comment ces deux sortes de «perception»<sup>7</sup> se diffèrent l'une de l'autre. Or rien ne servira ici, aux yeux de Ryle, de préciser ou d'approfondir les notions de «force» et de «faiblesse»: même si on parvenait par ce moyen à une opposition satisfaisante entre les sensations et les images, il resterait encore à examiner une présupposition qui conditionne l'ensemble de l'argumentation et à laquelle Hume ne semble pas avoir pris garde. En effet, pour qu'une même qualité serve à distinguer deux choses, il faut que ces deux choses appartiennent à deux espèces d'un genre commun; en l'occurrence, que le mot *perception* soit «le nom d'un genre comportant deux espèces, à savoir les impressions et les ombres, ou les échos, de ces impressions»<sup>8</sup>. Et en effet, si les idées sont bien le résultat mémoriel des impressions et l'invention imaginative d'impressions nouvelles, il n'est pas évident qu'elles soient de même nature que les impressions elles-mêmes. Prenons le cas de l'imagination: la «perception» peut-elle vraiment réunir sous un même chef les sensations et les images? Sûrement pas: *car imaginer quelque chose, ce n'est pas sentir d'une manière particulière, c'est imaginer qu'on sent*. Il ne saurait donc être question d'attribuer aux sensations et aux images une même propriété, que les premières auraient simplement à un plus fort degré que les secondes. En conséquence, Hume doit avoir commis l'une des deux erreurs suivantes. Soit il a compris l'adjectif *vif* (*lively*) dans le sens où ce qui est vif

<sup>5</sup> *Treatise on Human Nature*, I, i, 1. (Edition Ayer and Winch, *British Empirical Philosophers*, London, 1952, p. 298–9).

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, i, 3; I, iii, 5 (p. 304–5 et 367).

<sup>7</sup> *CM.*, p. 249.

<sup>8</sup> *CM.*, p. 250.

imité avec force le réel: en ce sens on dira d'une œuvre d'art qu'elle est vivante, et même d'un peintre qu'il a une vision vivante des choses; mais la vision est ici un talent qui se traduit dans le tableau, et non pas le processus physiologique de la vision. Vouloir comparer la vision au sens physiologique et la vision picturale, et dire justement que l'une est plus vive que l'autre, c'est commettre la confusion évidente de celui qui dirait que telle poupée est plus vivante que telle autre, mais qu'un enfant l'est encore davantage: en ce sens-là de *vivant*, seules les poupées sont plus ou moins vivantes, parce que seules elles imitent la vie. De même encore, en comparant deux acteurs célèbres dans un même rôle de meurtrier, on préférera l'un pour le *réalisme* de son interprétation; mais on ne saurait, pour cette même raison, préférer un vrai meurtrier: un vrai meurtrier n'est ni réaliste ni non-réaliste. – Soit, au contraire, le mot *vivant* est pris au sens où une étincelle, un éclair de lumière, est vif, intense, et un bruit fort, aigu: alors ce seront les impressions qui seront vives, mais plus les images de ces impressions. «Lorsque je m'imagine entendre un bruit très fort, je ne suis nullement en train d'entendre un bruit, fort ou faible; je n'ai pas à ce moment une sensation auditive plus faible que la sensation réelle: car je n'ai aucune sensation auditive tout court, bien que m'imaginant en avoir une. Un cri imaginaire, même strident, ne me fend pas l'oreille; il n'est pas non plus un murmure, et il n'est ni plus fort ni plus faible qu'un murmure<sup>9</sup>.» – Dans le premier cas comme dans le second, Hume a donc eu le tort, en les comparant, d'assimiler l'un à l'autre deux ordres de choses différents; les impressions ou sensations n'ont absolument rien à avoir avec les idées ou images, et le refus de la comparaison conduit à rejeter non seulement la solution du problème, mais ses données mêmes: nul n'est besoin de fournir une limite entre les idées et les impressions, en recourant par exemple au degré d'intensité, si elles n'entrent pas, à titre d'espèces, dans un genre commun.

Une analyse parallèle à celle-là permettra de critiquer aussi la donnée d'un autre problème qui a animé tout un secteur de la philosophie classique, et qui s'est prolongé récemment, après sa reprise par Russell, dans la querelle du *phénoménalisme*<sup>10</sup>. Du point de vue historique, il remonte aux Sceptiques grecs, auxquels il a fourni une arme

<sup>9</sup> *CM.*, p. 250.

<sup>10</sup> Ce terme a ici un sens technique, qu'il ne faut confondre ni avec celui de *phénoménalisme* tel qu'on l'entend habituellement en français (Cf. A. Lalande,

constante d'un bout à l'autre de leur évolution. Il a pris d'abord la forme de l'argument antidogmatique fondé sur les erreurs d'optique, les hallucinations perceptives et, plus généralement, sur toutes les illusions des sens. Puis, dégagé du scepticisme lui-même comme de toute utilisation de type cartésien, il est devenu ce qu'il est aujourd'hui: un problème à résoudre, et un problème en grande partie terminologique. En effet, les verbes que nous employons couramment pour décrire nos expériences sensorielles ont ceci de particulier qu'ils portent sur les *choses* et non sur les *apparences* des choses. Reprenons la fameuse rame des Grecs: lorsqu'elle est hors de l'eau, nous disons que nous voyons une rame; et lorsque nous la plongeons dans l'eau, nous continuons de dire que nous voyons cette rame, mais qu'elle semble brisée en raison des lois de la réfraction de la lumière. Cela n'a certes rien de troublant. Mais un phénomène analogue, pour peu qu'il soit rare, nous gênera davantage: les mirages en sont un exemple. Et, de toute manière, là n'est pas la question pour le philosophe: que l'explication des illusions soit aisée ou non, que les doutes qu'elles engendrent soient ou non sérieux, peu lui importe; l'essentiel est que les unes et les autres sont possibles en principe, et justifient donc, en principe également, une révision du vocabulaire de la vision. Etant donné que je puis voir la rame tantôt droite et tantôt brisée, et que cela risque de me conduire à des difficultés, sinon à des contradictions, j'ai de bonnes raisons de me demander si l'usage courant du verbe *voir* est satisfaisant. Or l'opinion du phénoménaliste est qu'il ne l'est pas. Influencé, comme en témoignent les recherches approfondies d'Ayer sur ce sujet<sup>11</sup>, par l'idéal positiviste d'un langage radicalement empiriste et raisonnablement certain, il propose de doubler le vocabulaire des choses d'un vocabulaire des apparences – Kant dirait de l'*Erscheinung* pure – des choses; mieux, des *données de sens* (*Sense-data*). Une telle réforme permettrait d'éliminer jusqu'à la notion même d'illusion: strictement temporalisé, ce vocabulaire distinguerait en effet la rame hors de l'eau et la rame dans l'eau, et cela d'une manière absolue puisqu'elles constituerait deux données

---

*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1960<sup>8</sup>, p. 764–5), ni *a fortiori* avec celui de *phénoménisme*.

<sup>11</sup> Cf. successivement: *The Foundations of Empirical Knowledge*, London, 1940, Ch. I, II et V; *Philosophical Essays*, London, 1954, IV: *The Terminology of Sense-data*, et surtout VI: *Phenomenalism*; enfin *The Problem of Knowledge*, London, 1956, spécialement Ch. III.

de sens d'abord indépendantes l'une de l'autre, et dont la science aurait ensuite à établir les rapports. Dès lors, la description du monde extérieur jouirait d'une certitude totale: plus d'erreur possible dans l'identification des choses – dans l'*Erfahrung* kantienne au sens restreint –, puisqu'il ne serait plus question des choses, mais de l'aspect sous lequel elles nous apparaissent à un moment donné et dans des conditions données. Certes, dans la pratique, les sciences n'ont que faire de cette certitude-là: mais, ici encore, l'intérêt qui anime le philosophe est purement théorique. Le phénoménalisme n'a jamais été réalisé, et, s'il l'était, il resterait inutilisable; sa situation serait celle de toutes les entreprises de fondement, dont l'exemple achevé, et même en un sens le modèle, est celle que Russell et Whitehead ont tentée pour les mathématiques: rigoureux dans leurs bases, mais incommodes, ces systèmes ne prétendent nullement se substituer à ce qu'ils représentent seulement dans une intention théorique.

Or la querelle du phénoménalisme, qui finit par opposer une langue familière, pratique, mais parfois dangereuse aux yeux du philosophe, à une langue nouvelle, difficilement maniable, mais où la notion d'illusion n'a plus de place, cette querelle est issue elle aussi, selon Ryle, d'un faux problème. Non pas que le phénoménaliste ait tort et le sens commun raison: Ryle ne professe pas simplement que le discours que nous tenons sur les choses est suffisamment certain pour rendre inutile la réforme proposée. La vérité est ailleurs, c'est-à-dire hors de cette alternative: elle se trouve dans l'analyse des notions de *sensation* et d'*observation*. – Le phénoménaliste et son adversaire presupposent qu'en observant les choses, et en éprouvant les sensations qu'elles impriment à notre sensibilité, nous effectuons deux opérations ayant l'une avec l'autre quelque dénominateur commun. Ce dénominateur commun, c'est, d'une manière générale, la nature cognitive que partageraient l'observation des choses et la sensation des «données» correspondantes; et, d'une manière plus particulière, c'est le fait que la sensation, comme l'observation, serait une forme de «perception», de «découverte», de «détection», d'«inspection». Or justement ce fait est très contestable; et à y regarder de plus près, Ryle constate que «avoir une sensation n'est pas entrer en relation cognitive avec un objet sensible»<sup>12</sup>. Que signifie cette formule ambiguë? Non pas que nos sensations sont sans rapport avec les choses qui les occasionnent,

---

<sup>12</sup> *CM.*, p. 214.

mais que les objets, et même les seuls objets, dont cela a un sens de dire que nous les *connaissions*, sont précisément les choses matérielles. Nous connaissons les choses: nous ne *connaissions* pas leurs apparences. Avoir une sensation, ce n'est pas percevoir une donnée de sens qui ferait partie de la chose – qui constituerait par exemple la surface colorée de cette chose; c'est plutôt effectuer une action, ou subir une passion, qui n'ont absolument rien à voir avec le processus de la connaissance et qui ne sauraient donc s'analyser en termes de relations cognitives. Il suit de là qu'il est également absurde de soutenir que la «connaissance» des données de sens est plus sûre que celle des choses matérielles: parler de *certitude* au sujet de la sensation, c'est commettre la même erreur que tout à l'heure à propos des acteurs et de l'assassin; de même en effet qu'on ne pouvait appliquer au second les adjectifs mesurant l'habileté des premiers à contrefaire le meurtre, de même maintenant on ne saurait qualifier de certaine ou d'incertaine, de précise ou d'imprécise, de vraie ou de fausse, une action qui ne correspond pas à une *connaissance*.

Ces remarques s'éclairent encore si on les rapproche du problème des sensations internes. Les sensations internes, dans la psychologie ryienne, ne sont pas non plus de nature épistémologique: «Si quelqu'un nous dit qu'il a des fourmillements, nous n'allons pas lui demander comment il le sait, ni de mieux s'en assurer. Annoncer qu'on a des fourmillements dans le pied ne revient pas à livrer le résultat de quelque investigation. Un fourmillement n'est pas quelque chose qu'on établit par un examen attentif, ou qu'on infère à partir de certains symptômes; et nous ne songerions pas à complimenter de leur pénétration les gens qu'il nous arrive d'entendre se plaindre de démangeaisons ou de palpitations<sup>13</sup>.» En d'autres termes, notre sensibilité interne n'est pas une faculté cognitive: elle n'est pas capable d'erreur, *non pas parce qu'elle est infaillible, mais parce qu'elle n'appartient pas à la catégorie de ce qui est correct ou erroné*<sup>14</sup>. Il en va autrement, bien sûr, si c'est de sincérité qu'il s'agit: vous pouvez me tromper – mais

---

<sup>13</sup> *CM.*, p. 101–102.

<sup>14</sup> On ne manquera pas de reconnaître là un thème qui, de forme comme de fond, était déjà kantien. Cf. *Anthropologie*, § 11 (AK.-Ausgabe, VII, p. 146): «*Die Sinne betrügen nicht.* Dieser Satz ist die Ablehnung des wichtigsten, aber auch, genau erwogen, nichtigsten Vorwurfs, den man den Sinnen macht; und dieses darum, nicht weil sie immer richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen».

non pas vous tromper vous-même – sur vos propres sensations en me mentant, en me disant par exemple que vous avez mal à la tête alors que ce n'est pas vrai; mais l'originalité de la sensation est justement qu'une fois cette hypothèse écartée, il n'est plus possible de la traiter comme un moyen de connaissance.

Les difficultés de la théorie des catégories sont de deux ordres. Les premières, celles aussi qu'ont le plus exploitées ses adversaires, sont techniques: elles concernent la définition de l'instrument et posent la question de savoir dans quelle mesure il est applicable. Ryle lui-même les a étudiées: il avait commencé par donner une définition de la notion des catégories, et un critère pour leur identification et leur distinction<sup>15</sup>; par la suite, il est revenu là-dessus et a reconnu que cette notion est plus intuitive et moins précise qu'il n'avait semblé<sup>16</sup>. D'autres l'ont pris au mot et ont approfondi, que ce soit par des méthodes formelles<sup>17</sup> ou non<sup>18</sup>, le problème général de la formulation d'une telle théorie. Mais d'autres objections, à la fois plus philosophiques et plus proches du texte même du *Concept of Mind*, ont été soulevées ensuite contre l'application de l'instrument: c'est à l'une d'entre elles que nous allons nous intéresser ici.

La force, et l'originalité, de la théorie des catégories, c'est de donner un sens précis, et indépendant en principe de toute doctrine empiriste, à l'idée que certains problèmes sont mal posés et, pour cette raison même, ne sont pas susceptibles de solution, mais plutôt de *dissolution*. La méthode rylienne consiste à présenter les questions litigieuses sous forme de dilemmes, et à montrer alors que ces dilemmes n'ont pas lieu, ou n'ont lieu que dans l'esprit de ceux qui commettent telle ou telle confusion; dès lors, et comme disait Bergson – dont la pensée, quand elle se veut critique, prend souvent des allures analogues –, les deux thèses ainsi mises en présence sont renvoyées dos à dos. Le trait caractéristique de cette démarche est donc en général, et quelles

---

<sup>15</sup> *Categories*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1938/9 repr. in *Logic and Language*, ed. by A. Flew, Second Series, Oxford, 1953, p. 65–81.

<sup>16</sup> *Dilemmas*, Cambridge, 1954, p. 9.

<sup>17</sup> En dernier lieu: L. Goddard, *Predicates, Relations and Categories*, *Australasian Journal of Philosophy*, 1966, p. 139–171.

<sup>18</sup> Cf. par exemple: D. J. Hillman, *On grammars and category mistakes*, *Mind*, 1963, p. 224–234. Pour une vue d'ensemble du problème, cf. Paul Gochet: *Le problème du non-sens et les fondements logiques de l'analyse du langage*, in *Le Langage, Actes du XIIIème congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel, 1966, p. 192–199.

que soient les motivations particulières qui interviennent dans chaque cas, de laisser le philosophe dans une position neutre : par exemple Ryle ne défend la cause ni des solipsistes ni de leurs adversaires, puisque les uns et les autres presupposent que les expériences que nous disons avoir de notre propre personne sont des expériences cognitives ; et en effet, si cela n'a pas de sens de parler de la connaissance des émotions, cela n'aura pas de sens non plus de dire que cette connaissance est nécessairement «privée», réservée à l'individu lui-même, ou au contraire «publique» et accessible, à travers le langage par exemple, aux autres individus.

Or il est frappant que cette attitude neutre, que Ryle a réussi dans l'ensemble à rendre systématique, fait difficulté sur un point seulement, mais sur un point fondamental. Nous avons dit qu'elle est indépendante, *en principe*, de toute doctrine empiriste : les critiques du *Concept of Mind* n'ont pas tardé à soutenir le contraire ; et ils sont parvenus, dans une certaine mesure, à prouver que la théorie des catégories constitue en fait une réincarnation, plus subtile mais non moins scandaleuse, du positivisme logique.

Certes, cela n'aurait *a priori* rien d'étonnant : les positivistes<sup>19</sup>, et avant eux, mais déjà dans le même esprit, Russell<sup>20</sup>, s'étaient réclamés de la notion de catégorie dans leurs attaques contre la métaphysique ; et la philosophie nouvelle qu'ils échafaudèrent sur cette base, dont la caution technique devait être la théorie des types, préparait clairement les thèses ryliennes en recourant à la notion d'un «langage idéal» dont la grammaire «réelle» s'opposerait à la «grammaire apparente» du langage courant responsable des pseudo-problèmes spéculatifs. Toutefois, le *Concept of Mind* marque par rapport au positivisme une rupture qui théoriquement devrait être d'une netteté absolue. L'empirisme logique apparaît comme l'association de deux grands thèmes, dont l'un est nouveau – le logicisme justement, c'est-à-dire la prétention de ramener le discours «métaphysique» à des erreurs linguistiques que la logique mathématique, prise comme arbitre, servirait à dénoncer –, et l'autre classique puisqu'il remonte à Hume : l'empirisme, ou la limitation de la connaissance, et même du dicible, à ce qui est objet d'intuition sensible. Or cette seconde composante

<sup>19</sup> Par exemple Carnap dans *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, *Erkenntnis*, 1931–2, trad. angl. in *Logical Positivism*, ed. by A. J. Ayer, New York 1959, p. 60–81, cf. spécialement p. 68 et 75.

<sup>20</sup> *Logical Atomism*, repr. in *Logical Positivism*, p. 31–50, cf. p. 41.

du positivisme moderne, qui a pris la forme d'un postulat épistémologique appelé principe de vérification, masque en fait un choix ontologique<sup>21</sup>: Kant l'avait bien vu, et il a été en somme plus honnête que ses héritiers lorsqu'il a dit que si la métaphysique du suprasensible est impossible, c'est parce que les idées de la raison, concepts transcendants, n'ont pas d'objets qui leur correspondent dans la réalité *objective* entendue au sens courant<sup>22</sup>. Le positiviste, quelles que soient les nuances épistémologiques dont il l'assortisse, n'échappera pas à l'obligation de faire ce choix: son attitude reviendra toujours à nier l'existence d'une certaine catégorie d'objets; et c'est bien ainsi d'ailleurs qu'il faut expliquer la renaissance spectaculaire du nominalisme dans la pensée logiciste contemporaine. – Mais justement la nouveauté de la doctrine du *Concept of Mind* réside dans l'abandon de principe de l'ontologie positiviste, comme d'ailleurs de toute ontologie: en se concentrant sur des erreurs de catégories, c'est-à-dire finalement sur les aspects classificatoires de la pensée, Ryle renonce à toute option sur la réalité des choses elles-mêmes et ne retient de la nouvelle tradition empiriste que sa dominante logique – qu'il dégage au reste de la formalisation et transforme en ce qu'on appelle volontiers de la grammaire philosophique.

Ainsi entendue, la théorie des catégories devrait donc rester pure de toute compromission ontologique. Ses seules options devraient être d'ordre classificatoire; autrement dit, elle ne devrait prêter à contestation qu'au sujet des questions de catégories sur lesquelles seules elle prend parti. – Mais cette désolidarisation, cette neutralité, cette indépendance à l'égard de l'ontologie, sont-elles possibles? Ryle, en tout cas, n'y est pas parvenu vraiment. Aussi longtemps en effet qu'il s'agit de problèmes purement classificatoires, c'est-à-dire de *qualifier* les choses – les choses de l'esprit –, il lui est aisé d'appliquer son instru-

---

<sup>21</sup> Ici encore, il faut donner au terme français un sens plus précis qu'on ne le fait d'ordinaire. L'ontologie, pour la philosophie classique, recouvre deux disciplines dont Aristote déjà avait essayé de réunir les objets sous le concept d'*οὐσία*: l'ontologie devrait se prononcer à la fois sur les choses qui sont (substance) et sur ce que les choses sont (essence). Sans aborder ici les difficultés logiques de cette entreprise, nous restreindrons rigoureusement la problématique ontologique à la première de ces deux questions: étant donné la nature de telle ou telle chose, est-elle ou n'est-elle pas?

<sup>22</sup> Cf. par exemple *Kritik der reinen Vernunft*, B. AK.-Ausgabe, III, p. 204 (*Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, 1963<sup>2</sup>, p. 218).

ment: les sensations ne sont ni des connaissances certaines ni des connaissances douteuses parce qu'elles ne sont pas des connaissances; les sentiments ne sont ni des événements publics ni des événements privés dont l'âme qui les éprouve serait le seul témoin, parce qu'ils ne sont pas des événements; et les soi-disant actes de l'intelligence ne sont ni des actes visibles, ni des actes invisibles, ni des actes durables, ni des actes instantanés, parce qu'ils ne sont pas réellement des actes. Cependant, ces thèses, dont on peut discuter le contenu mais qui formellement sont tout à fait claires, ne semblent pas pouvoir satisfaire le philosophe; et même si, comme le fait Ryle, il essaye de s'en contenter, elles le conduiront malgré lui à des conclusions beaucoup plus obscures – et moins pures. Il passera alors, sans trop s'en rendre compte, d'une théorie des catégories ontologiquement neutre à une théorie des catégories de type positiviste, c'est-à-dire à une doctrine sur la réalité des choses.

Pour saisir ce glissement, il suffira d'abord de reprendre la critique du phénoménalisme et du «réalisme» qu'on lui oppose d'ordinaire: «Les sensations ( . . . ) ne sont pas des perceptions, des observations, des découvertes; elles ne constituent pas non plus des actes de détection, d'examen, d'inspection, ni d'apprehension, d'intuition ( . . . ) ou de connaissance»: voilà dénoncées les erreurs de catégories qui ont suscité la querelle des phénoménalistes et de leurs adversaires. Autrement dit: «Avoir une sensation, ce n'est pas entrer en relation cognitive avec un objet sensible» – l'objet sensible étant justement ici cet objet d'une nature spéciale qui devrait doubler l'objet matériel, et qu'on appellerait donnée de sens. Car «*de tels objets n'existent pas*»<sup>28</sup>. En cinq mots, le saut est fait: le mal est fait. Si les données de sens n'existent pas, cela veut dire que seuls existent les objets matériels: ceci n'est plus, en droit, la thèse de Ryle, mais celle du réaliste; subrepticement, la neutralité est devenue prise de parti en faveur de l'une des deux doctrines qu'il s'agissait pourtant de renvoyer dos à dos.

Il est vrai que, sur cet exemple-là, la difficulté ne semble pas encore décisive: le problème du phénoménalisme ne met pas en jeu les intérêts spectaculaires du positivisme qui nie avant tout l'existence de l'abstrait et du suprasensible; au contraire, l'empiriste, pour des raisons épistémologiques, tendrait à défendre l'existence de ce que Ryle rejette ici, et à

---

<sup>28</sup> *CM.*, p. 214 (nous soulignons).

traiter, à la manière de Russell, les choses matérielles comme des «constructions» ou «fictions» logiques. – Mais tournons-nous maintenant vers le thème proprement psychologique du *Concept of Mind*: si les actions et les passions de l'âme ne sont pas des actions et des passions au sens où le sont celles du corps, et si, en conséquence, il est absurde de chercher à les localiser dans l'espace ou dans la durée, ne faudra-t-il pas conclure qu'elles n'«existent» pas vraiment? Plus précisément, si, étant donné par exemple la notion de l'imaginaire, cela n'a pas de sens de se demander où se trouve le siège des images mentales; et si la question: «Où existent les choses et les événements dont l'existence est imaginaire?» est bel et bien une question absurde (*spurious*<sup>24</sup>), cela ne revient-il pas à dire que ces images n'existent pas? Ryle professe qu'«elles n'existent nulle part»<sup>25</sup>, ce qui est cohérent et demeure dans les limites d'une théorie des catégories ontologiquement neutre; mais comment distinguer la propriété de «n'exister nulle part» de celle de «ne pas exister» *simpliciter*?

Ce dernier problème est plus complexe qu'il n'y paraît: sa solution exigerait une longue analyse d'ensemble des notions d'espace et d'existence qui n'a pas sa place ici. Nous nous bornerons donc à constater que souvent les philosophes, et Ryle lui-même, assimilent tacitement le concept d'existence spatiale à celui d'existence tout court; et, dans cette perspective, le premier aura toutes les caractéristiques logiques du second. Or le second seul relève de la problématique que nous examinons: la question à laquelle Ryle s'est heurté est de savoir si les thèses qu'il défend concernant la classification des choses en catégories comporte nécessairement un corollaire ontologique.

Ainsi entendue, cette question semble donc recevoir une réponse franchement positive, mais qui est double. Au niveau le plus élémentaire, l'expérience – la lecture attentive du *Concept of Mind* – montre que l'application de la théorie des catégories à la psychologie spéculative conduit rapidement le philosophe à nier l'existence de ce qu'on appelle l'âme ou l'esprit. De même en effet que la critique du phénoménalisme, ontologiquement neutre en apparence, aboutit à la conclusion qu'il n'y a pas de données de sens, de même la critique de la conception traditionnelle des images mentales s'achève naturellement.

---

<sup>24</sup> *CM.*, p. 245.

<sup>25</sup> *CM.*, p. 245.

ment sur le verdict suivant: «*In short, there are no such objects as mental pictures ( . . . )*»<sup>26</sup>. – Cependant, à ce premier niveau, qui est en somme celui de la spontanéité, celui où le philosophe tire sans autre les conséquences limitées de prémisses également limitées, s'en ajoute un second où il prend conscience des contradictions qu'il pourrait y avoir entre ces conséquences limitées et ses thèses plus générales: c'est alors que Ryle, prévenant en quelque sorte ceux qui lui en feront une objection, s'aperçoit lui-même du problème. Malheureusement, il ne le résout pas. Dans un passage trop bref et obscur<sup>27</sup>, il déclare ne pas nier l'existence du psychique, ne pas nier par exemple qu'il y ait des processus intellectuels, mais exiger seulement qu'on reconnaissse dans les processus psychiques et les processus physiques deux catégories différentes. Cela l'amène à distinguer divers sens du mot «exister»: le physique existerait d'une certaine façon, le psychique d'une autre, et, ce qui est essentiel, il n'y aurait pas de comparaison possible entre ces deux modes d'existence. Or une telle distinction, qui, sous cette forme-là en tout cas, n'est pas nouvelle, ne donne pas ce que Ryle en attend. D'abord, en se rapprochant dangereusement de l'illustre impasse aristotélicienne (analogie de l'être), elle oblige à poser différents sens d'«exister» tout en niant qu'il y ait «deux espèces d'existence», car ««existence» n'est pas un mot générique comme le sont «couleur» ou «sexé»»<sup>28</sup>; ensuite et surtout, elle laisse entière la difficulté proprement ontologique, qui ne se pose qu'au moment où l'on donne à «*exister*» son sens fondamental, nécessairement unique, et sans rapport avec celui qui intervient dans la notion de «mode d'existence». En d'autres termes, rien ne sert ici de distinguer plusieurs modes d'existence: aussi loin qu'il aille dans ce sens, Ryle finira toujours par retrouver, à propos de l'ensemble des êtres qu'il aura départagés en catégories, la vraie question ontologique; ainsi, une fois admis qu'il y a d'un côté les choses, qui sont spatiales, d'un autre côté les actes, qui durent ou sont instantanés, ce qui est encore une façon de durer, et d'un autre côté enfin les facultés de l'âme, qui ne sont pas les propriétés d'une chose immatérielle et ne se manifestent donc pas par des actes dont le siège serait une sorte de corps invisible, on accordera volontiers que l'intelligence n'est pas quelque chose qui s'observe ou du moins pourrait s'observer si l'homme disposait d'une intuition supra-

<sup>26</sup> *CM.*, p. 254.

<sup>27</sup> *CM.*, p. 22-23.

<sup>28</sup> *CM.*, p. 23.

sensible, et que nos actes d'intelligence ne sont pas des processus plus ou moins durables<sup>29</sup> – ni par conséquent instantanés – dont nous serions seuls témoins grâce à l'introspection : mais alors, ces trois catégories étant reconnues, comment ne pas se demander malgré tout si l'âme, et l'ensemble de ce qui appartient à la même catégorie, existent ? Et comment ne pas répondre qu'ils n'existent pas ? Encore une fois, Ryle lui-même n'y échappe pas : sa position demeure ontologiquement neutre tant qu'il oppose les catégories les unes aux autres et dénonce les faux problèmes issus de leur confusion ; elle le reste jusque dans cette idée qu'à chaque catégorie correspond un mode d'existence différent ; mais ce mode d'existence n'a rien à voir avec l'existence ontologique telle que nous l'entendons ici, c'est-à-dire au sens où il y a conflit ontologique entre un matérialiste et un spiritueliste : et justement le *Concept of Mind*, bien que prétendant dépasser l'une et l'autre doctrine, finit par pencher nettement du côté de la première.

Cela se traduit, nous l'avons vu, par de multiples glissements qui, dans l'énoncé de la conclusion à telle ou telle application de la théorie des catégories, nous font passer sans raison de jugements «classificatoires» à des jugements existentiels négatifs. Mais cela se manifeste aussi, et d'une façon peut-être plus frappante, dans les discussions méthodologiques qui terminent le livre<sup>30</sup> : là encore Ryle, qu'on accusera de toutes parts de refaire le Behaviorisme, veut prévenir cette objection ; et, là encore, il y parvient dans la mesure où l'accuser de Behaviorisme, c'est lui reprocher de retomber dans la psychologie mécaniste. L'explication mécaniste consistant à attribuer à la matière ce qu'on attribue traditionnellement à l'esprit, et à soumettre celui-ci aux lois de celle-là, Ryle y échappe puisqu'il pense que le spirituel appartient à une catégorie différente de celle du corporel ; mais si le Behaviorisme, qui n'est d'ailleurs pas nécessairement mécaniste, consiste simplement à réduire le psychique à sa manifestation dans le comportement extérieur, alors le *Concept of Mind*, quoi qu'en ait son auteur, représente bien une forme de Behaviorisme. Certes,

---

<sup>29</sup> Ryle a cru trouver chez Aristote, à propos de la critique de la conception platonicienne du plaisir, une argumentation semblable à la sienne sur l'intelligence. Cf. *Proofs in Philosophy*, *Revue internationale de philosophie*, 1954, p. 150–157, et spécialement p. 154–5.

<sup>30</sup> *CM.*, 327–330.

il aurait dû, en principe, en être autrement: les prémisses de la doctrine n'étaient pas orientées dans cette direction, et semblaient même l'exclure. Mais, par la force des choses en quelque sorte, elle y est retombée: à preuve la fameuse théorie des *dispositions*<sup>31</sup>, où les propriétés intellectuelles et affectives de l'homme, n'étant pas les qualités inconnaisables, ou connaissables pour le seul sujet, d'une chose invisible, ou visible à la seule introspection, sont réduites à leurs manifestations extérieures, c'est-à-dire aux modalités de l'action, et notamment à celles des actions futures. Ainsi, dire d'un homme qu'il est intelligent, ce n'est rien faire de plus que de prédire son comportement dans telles ou telles circonstances éventuelles; tout de même qu'un tempérament n'est pas *quelque chose*, ni la propriété de quelque chose, mais une *façon d'agir*. Ici encore, la thèse de Ryle est susceptible d'une interprétation ontologiquement neutre, autrement dit classificatoire: mais à la condition que ne soit pas même posée la question ontologique. Au contraire, si on la pose, si on passe du mode d'existence à l'existence tout court, on sera contraint de la trancher, et, en l'occurrence, dans un sens négatif: en face d'un «platonicien», ou plus simplement d'un partisan de l'introspection, on devra – ne serait-ce que pour ébaucher une réfutation – nier une existence qu'ils affirment: on rejoindra alors le Behaviorisme entendu au sens large, au sens où il constitue une ontologie d'ordre matérialiste.

Cette difficulté récurrente, et dont on a suffisamment vu, par ces quelques sondages dans le *Concept of Mind*, qu'elle y joue un rôle capital, nous allons tenter d'en déterminer la cause. Mais, avant de montrer à quoi elle tient, nous allons dire à quoi elle ne tient pas: aussi bien est-ce ainsi qu'on en apercevra tout l'intérêt.

En premier lieu, elle ne résulte pas d'une erreur de Ryle: la doctrine du *Concept of Mind* est peut-être incorrecte, mais alors elle n'est certainement pas amendable. A deux reprises en tout cas – dans son introduction et dans sa conclusion – le philosophe a anticipé les objections qu'on allait lui adresser sur ce point, et il s'est efforcé de les neutraliser. Que sa solution reste obscure est un fait; et que, dans le détail de ses analyses, il en vienne spontanément à la contredire en est un autre. Or ces deux faits sont également significatifs: l'un et l'autre donnent à penser que l'obstacle est insurmontable. Et il l'est en effet: les prémisses de la doctrine étant ce qu'elles sont, la déduc-

---

<sup>31</sup> Cf. *CM.*, Ch. V, et *passim*.

tion ne peut donner autre chose que ce que Ryle en a tiré; tout au plus faudra-t-il lui reprocher de n'être pas allé assez loin dans l'étude du problème, et peut-être même de ne pas en avoir saisi toute la portée.

Cependant, et en second lieu, il faut aller plus loin encore: non seulement la difficulté n'est pas issue d'une erreur de raisonnement, mais on ne peut pas dire non plus qu'elle découle d'une prémissse empiriste ou de l'orientation positiviste du *Concept of Mind*. Le sujet même du livre – la notion d'esprit opposée à celle de corps – n'est pas essentiel ici: comme le prouve le cas du phénoménalisme, où Ryle serait plutôt porté à défendre la thèse du sens commun – existence des choses matérielles – contre l'ontologie des données de sens, qui atteint le comble de l'empirisme en réduisant les choses matérielles à des fictions logiques (Russell), la nature de ce qui est dit exister et de ce dont on nie l'existence ne compte guère. Tout se passe donc comme si le problème était, non pas matériel, mais formel: ses données ne semblent pas solidaires de telle ou telle ontologie particulière, mais de toute ontologie. En définitive, il s'agit de savoir si, étant donné ce sens-là du mot *ontologie*, une théorie des catégories telle qu'on l'a décrite ici, mais appliquée à n'importe quel domaine, peut rester ontologiquement neutre.

## II

La théorie des catégories, une fois écartée la double question de son applicabilité théorique et de ses applications pratiques, révèle clairement, et même nécessairement, la forme sur laquelle elle est construite. Telle ou telle entité *E* n'a pas telle ou telle propriété *P*, nous dit-elle, non pas parce qu'elle a la propriété opposée *P'*, mais parce qu'elle n'appartient pas à la catégorie des choses qui peuvent recevoir *P* ou *P'*. Ainsi les sens ne sont pas trompeurs, non pas parce qu'ils sont véridiques, mais parce qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre; et si le moi psychologique n'est pas à l'intérieur de la personne physique, ce n'est pas parce qu'il est à l'extérieur ou, plus subtilement, parce qu'il constitue un être immatériel diffus dans tout le corps (*anima*), mais parce qu'il n'est pas de ces choses dont on peut dire qu'elles sont dans ou hors de quoi que ce soit.

En la réduisant à sa plus simple expression, on verra que cette forme fait essentiellement intervenir deux sortes de négations. Essayons en effet d'éliminer les subordonnées causales que nous avons

utilisées jusqu'ici pour marquer l'originalité des thèses ryliennes : il y aura alors, dans tous les cas examinés, une ambiguïté dont la cause est claire. « Les sens ne trompent pas », négation de la proposition « les sens trompent », n'est pas univoque. Ordinairement, cette négation signifiera justement que les sens sont véridiques ; chez Ryle, comme d'ailleurs chez Kant, elle signifie qu'ils ne sont pas non plus véridiques. Nous appellerons la première interprétation *négation contraire*, et la seconde *négation contradictoire*<sup>32</sup> ; et nous justifierons, en quelques mots, cette terminologie.

La contrariété et la contradiction, on le sait, sont des notions qu'il n'est pas aisément de manier en toute sécurité. Mais les difficultés qu'elles ont suscitées, en particulier dans les recherches aristotéliciennes et post-aristotéliciennes sur les propositions singulières, proviennent toutes d'une erreur que nous avons dénoncée ailleurs<sup>33</sup> : il est dangereux et finalement impossible, d'appliquer l'idée de la double opposition (contraire et contradictoire) à la fois aux concepts, c'est-à-dire aux *termes*, et aux *propositions* dans lesquels ceux-ci figurent. Pour des raisons que nous n'avons pas à discuter ici, la définition des termes contraires et des termes contradictoires ne coïncide pas avec celle des propositions contraires et des propositions contradictoires ; plus précisément, il se trouve qu'en substituant dans une proposition affirmative, et par exemple singulière, un terme contradictoire à un terme positif, on n'obtient pas nécessairement la proposition négative contradictoire : en prenant un exemple classique, on dira que « non-pair » est le terme contradictoire de « pair » ; mais, au niveau de la proposition, « Socrate est non-pair » n'est pas la contradictoire de « Socrate est pair » – elle en est la contraire, bien que contenant un terme contradictoire. En effet, le critère de la double opposition des propositions stipule que deux contradictoires étant données, l'une est nécessairement vraie si l'autre est fausse, *et vice versa*. Or cette règle, qui est toujours satisfaite dans le cas des propositions générales – les quantifiées de la logique symbolique –, exige, en ce qui concerne les singulières, la distinction plus ou moins conventionnelle de « Socrate est non-pair » et de « Socrate n'est pas pair » ; car « Socrate est

---

<sup>32</sup> Cette distinction a été ébauchée par A. Pap dans *Types and Meaninglessness*, *Mind*, 1960, p. 41–54, en termes de négation *interne* et négation *externe*. Cf. sur ce point, Paul Gochet, *op. cit.*, p. 197–8.

<sup>33</sup> *Termes, propositions, contrariété et contradiction*. A paraître.

non-pair», comme l'observe Aristote lui-même à plusieurs reprises<sup>34</sup>, est faux en même temps que «Socrate est pair» si l'on admet, ce qui est raisonnable, que Socrate, n'étant pas un nombre, n'est ni pair ni impair. Ces considérations conduisent naturellement à restreindre le sens de la négation courante, «Socrate n'est pas pair», qu'Aristote appelle justement négation contradictoire, et qui signifiera que Socrate n'est ni pair ni impair. La règle de la double opposition sera ainsi respectée, puisque «Socrate n'est ni pair ni impair» ne peut être faux en même temps que «Socrate est pair».

Il convient donc, et il suffit, de renoncer à la notion d'opposition dans les termes pour obtenir un modèle logique adéquat à la théorie des catégories: la négation contradictoire de «Socrate est pair» est «Socrate n'est pas pair», et cette négation, prise au sens restrictif, signifie que Socrate, étant un homme, n'est ni pair ni impair; en revanche, la négation contraire, à laquelle il faudrait toujours donner la forme «*S* est *non-P*», impliquerait que le prédicat *P* a un sens pour le sujet *S*. Que cette distinction ne soit jamais clairement opérée dans la langue, c'est incontestable; mais la tâche du logicien philosophe est précisément d'expliciter ce qui y reste implicite, quitte à donner ensuite, avec plus ou moins de bonheur, la justification des distinctions nouvelles qu'il réclame.

En l'occurrence, il n'est pas douteux que l'opposition de la négation contraire et de la négation contradictoire soit fondamentale. – Elle servira d'abord à éclairer l'une des notions cardinales de la logique, à laquelle nous avons fait allusion au début de cette étude, et dont dérive indirectement la théorie des catégories: la *signification*, au sens technique où l'on dit d'une proposition qu'elle a un sens ou qu'elle n'en a pas, c'est-à-dire qu'elle est une expression bien ou mal formée

<sup>34</sup> Par exemple, en substituant l'égalité à la parité, *Mét.*, I, 4, 1055 b 9–11. Il est vrai que, dans ce texte («ἴσον μὲν γὰρ ηὐχ οὐκ ισον πᾶν»), Aristote semble opposer, non pas la proposition «*S* n'est pas égal» et la proposition «*S* est non-égal», mais les termes «non-égal» et «inégal». Cependant, et comme on le comprend mieux si on compare *Premiers Analytiques*, I, XLVI, 51 b 25 sq., il y a là un problème de traduction qui rejoue la difficulté que nous soulevons ici. En fait, «non-égal», dès qu'on le prend comme terme, devient équivalent à «inégal»; et ce qu'il faut opposer, c'est bien «ne pas être égal», d'une part, et d'autre part «être non-égal» et «être inégal». Aussi conviendrait-il, en toute rigueur, de traduire ce texte de la façon suivante: «Toute chose est ou n'est pas égale, alors que tout n'est pas égal ou inégal (non-égal), mais seulement ce qui peut naturellement recevoir l'égalité».

du langage auquel elle appartient. Toute la pensée néo-positiviste, en particulier dans les aspects qu'elle partage avec celles de Russell et de Wittgenstein, tourne autour de la distinction, en effet essentielle, entre la vérité et la fausseté, d'une part, et la signification, de l'autre. Etre signifiant, c'est être vrai ou faux, c'est pouvoir être vrai ou faux. Or d'une proposition qui n'est ni vraie ni fausse – à condition bien sûr que la malformation qui lui enlève son sens ne soit pas de syntaxe au sens fort – on pourra tirer une négation contradictoire vraie. Ainsi, dans la perspective d'une théorie des types simple appliquée, qui hiérarchise les êtres en individus (type 0), propriétés d'individus (type 1), propriétés de propriétés d'individus (type 2), et ne reconnaît comme bien formée qu'une proposition où le sujet étant de type  $n$ , le prédicat est de type  $n+1$ , il est vrai de dire que la blancheur n'est pas grande, si cela signifie qu'elle n'est ni grande ni petite: la blancheur est de type 1 et la grandeur aussi, toutes deux s'appliquant, dans leur sens courant du moins, aux seuls individus. La négation contradictoire, qui est en somme une négation plus forte que l'autre, pourrait donc traduire en clair la notion d'*absurdité*. – Ensuite, mais dans le prolongement direct de ce qui précède, la distinction des deux négations va permettre d'expliquer, sinon de résoudre, la difficulté de la théorie des catégories en face de ce que nous avons appelé l'ontologie.

L'un des traits caractéristiques du *Concept of Mind*, c'est la facilité avec laquelle Ryle y étend son analyse, de proche en proche, à tous les secteurs de la psychologie spéculative. Certes, la théorie des catégories est plus ou moins convaincante suivant ses points d'application: il est même peu probable qu'il y ait effectivement des fautes de catégories partout où Ryle veut en voir. Mais la perspective dans laquelle nous travaillons ici nous constraint de renoncer à savoir s'il a tort ou raison: notre objet étant simplement la logique de l'instrument qu'il emploie, nous ne pouvons que constater que cette logique est appropriée à l'usage qu'il en veut faire. Autrement dit, la distinction des deux négations est une distinction parfaitement générale, en ce sens que toutes les propriétés, quelles qu'elles soient, donnent lieu en principe à des propositions négatives ambiguës. En principe seulement, parce qu'en fait nous savons toujours si un sujet donné appartient ou non à la catégorie des choses pour lesquelles tel ou tel prédicat a un sens: «Socrate n'est pas beau», dans la terminologie que nous

proposons ici, est nécessairement contraire, c'est-à-dire de la forme «*S* est *non-P*» (et donc équivalent à «Socrate est laid»), alors que «Socrate n'est pas pair» est d'office contradictoire, et de la forme «*S* n'est pas *P*». Les deux négations n'apparaissent donc clairement que si l'on abstrait la propriété considérée des énoncés particuliers où elle figure, en posant que suivant le sujet auquel on l'applique, ou plutôt dont on la nie, la négation sera contraire ou contradictoire. — Cela étant, on verra qu'aucune propriété ne résiste à la distinction des deux négations.

*Aucune, si ce n'est l'existence*: telle est, nous allons le montrer, l'origine des difficultés ontologiques de la théorie des catégories.

Dans ce but, construisons, sur une suggestion de Ryle<sup>35</sup>, un exemple *ad hoc*, c'est-à-dire peu vraisemblable mais dont la forme soit typique et favorable à l'analyse. Revenant au débat ontologique le plus connu et le plus précis, celui qui met en jeu l'existence de l'abstrait, nous imaginons le défilé militaire d'un régiment composé de trois bataillons. Considérons, arbitrairement, que les bataillons représentent le concret et le régiment, c'est-à-dire leur *ensemble*, l'abstrait. Le fait remarquable, et qui atteste que la notion de régiment n'est pas de la même catégorie que celle de bataillon, est que lorsque les trois bataillons ont défilé devant nous, nous déclarons avoir vu passer un régiment: nous ne nous attendons pas, comme l'enfant tout de même un peu sot évoqué par Ryle<sup>36</sup>, à le voir passer à son tour après ses trois éléments. Car cela n'a pas de sens de prétendre avoir vu défiler les trois bataillons *de tel régiment et ce régiment*, comme s'il constituait un quatrième bataillon; et en effet, ce qui permet de départager deux catégories, c'est qu'on ne peut appliquer, dans une simple conjonction et dans un seul sens, un même prédicat aux objets de l'une et de l'autre: «J'ai acheté deux gants et une paire de gants» n'est pas, selon la théorie des catégories, un énoncé bien formé, le verbe *acheter* ayant un sens différent pour une paire de gants et les deux gants qui la constituent, pour l'abstrait et pour le concret.

Dans ces conditions, on sera tenté d'instaurer pour les propriétés (*défiler, être acheté*) une hiérarchie parallèle à celle qui fonde la classification des êtres suivant leur degré d'abstraction (à ne pas confondre avec la hiérarchie des types au sens russellien). Mais cette solution n'est pas celle du sens commun, qui en fait s'en passe fort bien,

<sup>35</sup> *CM.*, p. 16-17.

<sup>36</sup> *CM.*, p. 16.

et voici pourquoi. L'abstraction, dans le sens précis où nous l'entendons ici, connaît deux usages qu'il faut distinguer soigneusement et dont seul le premier intéresse le langage courant: nous appellerons l'un *indirect* et l'autre *direct*<sup>37</sup>. L'usage indirect des notions abstraites, c'est-à-dire des ensembles (le régiment, la paire de gants), consiste à les utiliser pour désigner, avec plus de commodité, leurs éléments; procédé d'abréviation en quelque sorte, et tout à fait inoffensif du point de vue philosophique. Ainsi, lorsque nous voyons passer le régiment, nous ne nous heurtons pas à la perplexité de l'enfant rylien parce que le défilé du régiment se réduit pour nous à celui de ses trois bataillons; et toutes les propriétés que nous attribuons au régiment, nous ne les lui attribuons qu'indirectement: si nous déclarons qu'il a défilé rapidement, cela voudra dire que ses trois bataillons, et finalement les trois mille hommes qui les composent, ont passé rapidement devant nos yeux. Par opposition à cela, l'usage direct d'une notion abstraite consiste à faire de ce qu'elle désigne, le régiment par exemple, un objet indépendant de ses éléments; et à lui donner des qualités que ceux-ci ne possèdent pas: opération délicate, et qui habituellement n'intervient guère, comme l'ont montré Frege et Russell après lui<sup>38</sup>, que dans le cas des nombres. Or c'est de cet usage direct de l'abstraction, étendu à d'autres propriétés que le nombre, que Ryle tire sa problématique: que faut-il répondre à l'enfant qui, ayant vu les trois bataillons, demande à voir le régiment?

Il faut, non pas invoquer une hiérarchie de prédicats, ce qui reviendrait à définir autant de manières de défiler qu'il y a de subdivisions dans une armée, et ce qui serait donc inutile pour le sens com-

---

<sup>37</sup> Cette distinction, qui est fondamentale et qu'on n'a pas suffisamment exploitée jusqu'ici, est cependant sous-jacente aux discussions modernes sur la notion d'ensemble. Il serait également important d'établir ses rapports éventuels avec le problème scolastique des suppositions. — Manley Thompson (*Abstract Terms, Philosophical Review*, 1959, p. 281–302) en a donné une version limitée mais précise en opposant ce qu'il a appelé l'«hypostatic abstraction» (notre abstraction directe) à la «directive abstraction» (notre abstraction indirecte); cf. p. 288, 290.

<sup>38</sup> En expliquant ainsi le fait bien connu que lorsque nous dénombrons un ensemble d'objets, c'est l'ensemble lui-même qui reçoit le nombre (considéré alors comme une propriété ou comme un prédicat), et non pas les individus qui le composent. Cf. *Principles of Mathematics*, Cambridge, 1903, 1937<sup>2</sup>. § 59, p. 57; et Frege: *Grundlagen der Arithmetik*, § 45 sq., édition Austin, Oxford, 1950, p. 58 sq.

mun, mais recourir à la distinction des deux négations. On dira ainsi qu'un régiment *ne défile pas* au sens contradictoire, c'est-à-dire ne peut pas, par principe, défiler, alors qu'un bataillon peut ou défiler ou ne pas défiler, cette dernière négation étant prise au sens contraire. *Il y a, non pas deux ou plusieurs manières de défiler, mais seulement deux manières de ne pas défiler*: et l'opposition de celles-ci est beaucoup plus forte – et fondamentale – que ne serait l'opposition de celles-là dans une hiérarchie des prédictats. En effet, lorsqu'un bataillon ne défile pas, c'est qu'il a été arrêté ou retardé pour une raison ou pour une autre; mais si un régiment ne défile pas, dans l'usage direct et non indirect de l'expression, c'est-à-dire dans le sens où ce régiment constitue un ensemble abstrait indépendant de ses éléments, c'est parce qu'il ne peut ni défiler à temps ni être retardé, ni défiler vite ni défiler lentement, c'est donc parce qu'il ne peut pas défiler *simpliciter*.

Ces nuances, qu'il est difficile de se représenter avec précision dans le cas du verbe *défiler*, deviendront plus nettes, et en même temps plus significatives, si l'on passe à des propriétés qui touchent immédiatement aux problèmes philosophiques de l'abstraction: ainsi de la notion de *visibilité*. On pourrait soutenir, comme beaucoup l'ont fait et comme le fait encore, d'une certaine façon, la psychologie des images mentales, qu'il y a plusieurs manières d'être visible, et que la manière dont le sont les bataillons est essentiellement différente de la manière dont l'est le régiment. Mais il est probable que ce serait là une erreur: ici non plus *il n'y a pas deux ou plusieurs manières d'être visible, mais bien deux manières de ne pas être visible – et deux seulement*. Les bataillons, unités concrètes, ne peuvent être invisibles qu'en un sens contraire, c'est-à-dire non-visibles: cachés, retenus, etc.; alors que le régiment, entité abstraite, n'est ni visible ni non-visible, il n'est ni dans mon champ de vision ni hors de mon champ de vision, il n'est ni ici devant moi, ni là-bas derrière cette colline (à moins, encore une fois, qu'il ne soit entendu au sens indirect, et se réduise à ses trois bataillons). Bref, l'analyse ne donne pas plusieurs sortes de visibilité, mais *deux sortes d'invisibilité*: la première, qui correspond à la négation contraire, est celle des choses qui appartiennent à la catégorie du visible, mais ne sont pas visibles *en ce moment, à cet endroit, etc.*; la seconde, qui correspond à la négation contradictoire, est celle des choses qui, n'appartenant pas à la catégorie du visible, ne peuvent être visibles *ni en ce moment ni plus tard, ni à cet endroit ni ailleurs*, bref ne peuvent être visibles *tout court*.

– Et ce résultat est universel: il faudrait maintenant l'étendre à

toutes les propriétés quelles qu'elles soient, en introduisant à chaque fois une distinction qui fait défaut dans l'usage courant de la pensée et de la langue.

Or cette réforme pourra-t-elle atteindre la notion d'existence? Tel est finalement le problème que pose la difficulté ontologique de la théorie des catégories. S'il n'y a pas plusieurs façons d'exister – ce point, litigieux, ne sera pas tranché ici –, y a-t-il du moins deux façons de ne pas exister? La propriété d'existence se prête-t-elle à la distinction des deux négations?

La vérité, nous l'avons laissé prévoir plus haut, est qu'elle ne s'y prête pas; et qu'elle est vraisemblablement la seule propriété à ne pas s'y prêter. A la question de savoir si le régiment est visible ou non, nous avons répondu qu'il ne l'est pas, mais qu'il ne l'est pas en un sens différent de celui dans lequel les bataillons peuvent ne pas l'être: ceux-ci ne sont invisibles que si on nous les cache, alors que l'ensemble abstrait qu'ils constituent n'appartient pas à la catégorie des choses qu'on peut nous montrer ou nous cacher. Mais, à la question ontologique elle-même, que répondre? De deux choses l'une: ou bien nous nions l'existence de l'ensemble abstrait, ou bien nous l'affirmons. Ici encore, bien sûr, et ici plus que jamais, il convient de ne pas confondre l'usage direct et l'usage indirect de l'abstraction: c'est le premier qui intéresse l'ontologie, non le second. Russell s'en est rendu compte lorsqu'il a remarqué que l'expression «*existence des classes*» peut signifier deux choses distinctes<sup>39</sup>. Dans le sens technique et mathématique, une classe existe si elle comporte un élément au moins: c'est de l'abstraction indirecte qu'il s'agit là, et cette définition de l'existence n'a rien à voir avec la notion philosophique qui intervient dans le débat ontologique. L'ontologie, en effet, se situe à un autre niveau de généralité: elle demande si, tel ensemble ayant effectivement un ou plusieurs éléments, il faut qu'il existe indépendamment d'eux, ou au contraire qu'il n'existe pas puisqu'il est abstrait et que seul le concret existe. Ce dernier dilemme, qui commande, dans les *Principia Mathematica* eux-mêmes, tous les aspects proprement philosophiques de la recherche russellienne, suppose évidemment qu'on entende l'abstraction des classes au sens direct: le réalisme – qualifié hâtivement de «platonisme» – consiste à «poser» les classes comme des objets indépendants de leurs éléments, et le «nominalisme» à nier l'existence de tels objets;

---

<sup>39</sup> Cf. *Principles of Mathematics*, § 25, p. 21; et *Principia Mathematica*, I, Cambridge, 1910, \*24, particulièrement \*24.03, p. 229, et \*24.5, p. 239–240.

et la théorie dite des symboles incomplets a pour but essentiel de montrer que les notions abstraites, ou plutôt les signes qui les représentent, ne sont pas indispensables aux fondements des mathématiques. – Or précisément, dans cette perspective-là, il nous est impossible de nuancer notre choix: *impossible, par exemple, de répondre que les classes – les régiments – n'appartiennent pas à la catégorie des choses qui existent ou n'existent pas.* Dire que seuls les bataillons existent ou n'existent pas, ce n'est pas dire que les régiments ne sont ni existants ni non-existants, mais bien qu'ils n'existent pas: car l'existence, en ce sens, ne connaît pas la double négation. Ne pas exister, c'est ne pas exister: négation univoque, et donc originale par rapport à celle des autres prédictats, qui tous ont une contraire (*non-P*). – Maintenant il serait difficile de savoir si, dans le cas de l'existence, c'est vraiment la négation contraire ou la négation contradictoire qui fait défaut: nous n'avons pas pu discuter assez longuement pour cela les notions de contrariété et de contradiction. Constatons donc simplement que pour la seule propriété d'existence, il n'y a pas double opposition: il n'y a pas de distinction possible entre *ne pas exister* et *être non-existant*, comme il y a distinction entre *ne pas être visible* dans le sens où le régiment n'est pas visible, et *être non-visible* dans le sens où l'est le bataillon resté à la caserne. Autrement dit encore: *si les jugements existentiels doivent n'avoir pas de sens – n'être ni vrais ni faux – pour une catégorie d'objets, alors ils n'en ont pour aucune; et s'ils ont un sens pour une catégorie d'objets, ils en ont un pour toutes.*

Quelle conclusion générale tirer de cette particularité de l'idée d'existence? Sur ce point encore il faut être prudent et renvoyer à d'autres recherches les précisions nécessaires à une formulation définitive. Deux voies s'ouvrent en effet: l'absence de la négation ambiguë peut signifier, comme nous l'avons admis jusqu'ici, que l'existence est un prédictat à part, et différent en cela de l'ensemble des autres prédictats. Mais elle peut signifier aussi, et plus probablement, que l'existence, comme l'ont pensé bien des auteurs depuis Hume et Kant, n'est pas un prédictat<sup>40</sup>: il est vraisemblable que l'un des critères auxquels on reconnaît un prédictat soit justement la présence de la double

<sup>40</sup> Quant à la thèse frégéenne et russellienne sur ce point, elle est évidemment éliminée par ce que nous avons dit des deux abstractions: l'existence dont Frege veut qu'elle soit, comme le nombre, une propriété des «concepts» (*Grundlagen der Arithmetik*, § 53, p. 65), et Russell une propriété des fonctions propositionnelles (Cf. *The Philosophy of Logical Atomism*, repr. in *Logic and*

négation. Mais il est clair que, dans cette hypothèse, il conviendrait de réviser la notion même de prédicat, et de définir d'une manière nouvelle – différente en tout cas des termes dans lesquels l'ont fait Hume, Kant et leurs héritiers modernes – la limite et l'opposition entre ce qui est prédicat et ce qui ne l'est pas.

Quoi qu'il en soit, l'objet immédiat de cette étude, qui était d'expliquer une difficulté précise du *Concept of Mind*, et plus généralement de toute théorie des catégories, est atteint. La neutralité ontologique ne semble pas être à leur portée; et nous savons maintenant pourquoi. La forme de la théorie des catégories, qui n'est pas évidente et qu'il a fallu d'abord dégager, exige que les choses auxquelles on l'applique, ainsi que les concepts qu'elle rapporte à celles-ci, obéissent au modèle classificatoire de la pensée, c'est-à-dire au groupement des espèces et des genres. Cette exigence se manifeste par l'intervention constante, et nécessaire, de deux négations: la première, négation faible ou contraire, opposant telle espèce à une autre espèce *du même genre*; et la seconde, négation forte ou contradictoire, l'opposant aux espèces *d'un autre genre*. C'est là une structure classique, et qui trouvera sa meilleure illustration dans l'exemple, également classique, de l'idée de couleur. En transposant cet exemple dans le cadre précis qui est le nôtre ici, et qui correspond d'ailleurs, on l'a vu, à la théorie aristotélicienne des propositions singulières, nous dirons que «Socrate n'est pas blanc» est, en principe, ambigu, parce que cela peut signifier soit que Socrate est non-blanc, ou plus précisément noir, gris, etc. (négation portant sur les espèces), soit qu'il n'est ni blanc ni non-blanc, c'est-à-dire qu'il n'est pas coloré (négation portant sur le genre). La théorie des catégories, dans la version critique qu'en a donnée Ryle, joue sur cette distinction et voit dans les confusions auxquelles on s'expose si on la néglige l'origine de certains faux problèmes philosophiques. Sur ce point, a-t-elle tort ou raison? Nous nous sommes gardé de poser la question ici: ce que nous avons voulu faire, c'est soulever une difficulté à nos yeux plus profonde, puisqu'elle tient moins, comme nous l'avons dit plus haut, aux modalités de l'application de l'instrument qu'à cet instrument lui-même. En effet, si une notion philosophique échappe à la double négation, elle échappera également à la théorie des catégories. Or c'est ce qui se produit

---

*Knowledge*, ed. by R. C. Marsh, London, 1956, p. 232 sq.), c'est l'existence de la classe entendue au sens indirect, celle-là même que définissent les *Principia Mathematica* en \*24.

clairement dans tous les cas où intervient l'idée d'existence: ainsi, quel sens cela aura-t-il de dire qu'«un régiment n'est pas un objet»? Si l'on définit les objets comme ce qui est visible ou non-visible, sans sous-entendre aucune implication ontologique, alors l'instrument fonctionne: la notion d'objet est simplement le genre dont les deux espèces extrêmes sont ce que l'on voit, d'une part, et d'autre part ce que l'on ne voit pas *parce qu'un obstacle entrave la vision*; et une chose est objet si elle est soit visible soit non-visible, mais n'en est pas un si elle n'est ni l'un ni l'autre. Cependant, il n'est pas facile d'en rester là, c'est-à-dire à une position neutre eu égard à l'existence de l'abstrait: l'objet, c'est aussi, et peut-être le plus souvent, ce qui existe. Dès lors, l'instrument se met à résister: c'est que, confronté à l'ontologie, il n'y trouve plus les conditions normales de son application. Maintenant, en effet, tout existe ou n'existe pas, tout est existant ou non-existant; rien n'échappe à cette alternative. La notion d'objet, dans cette perspective-là, ne constitue plus un genre qu'on pourrait opposer à d'autres genres: il n'y a donc pas de double négation, et partant pas de catégories en ontologie.

Bref, à la question posée, et qui était, sous sa forme générale, de savoir si une théorie des catégories quelconque peut rester pure de toute conséquence ontologique, nous répondrons qu'elle n'y parviendra qu'à la condition de distinguer rigoureusement les propriétés qui sont des prédicats et celle qui n'en est pas un, et d'éviter tout aussi rigoureusement l'emploi de la seconde. Cette condition n'est pas remplie par le *Concept of Mind*: d'où sa chute – sa rechute – dans le positivisme<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Le présent travail était achevé lorsque nous avons pu prendre connaissance des recherches de Fred Sommers, qui, dans *Predicability* notamment (in *Philosophy in America*, ed. by Max Black, London, 1965, p. 262–281), développe avec précision la distinction de la négation contraire et de la négation contradictoire en opposant *denial* et *negation*. Quant aux conséquences philosophiques de cette distinction, Sommers les a clairement aperçues, quoique dans un contexte légèrement différent: son remarquable article sur *Types and Ontology* (*Philosophical Review*, 1963, p. 327–363, repr. in *Philosophical Logic*, ed. by P. F. Strawson, Oxford, 1967, p. 138–169) contient des observations sur la négation du jugement existentiel que nous avons retrouvées ici.