Michel MEYER, *Qu'est-ce que le questionnement ?*

Paris, Vrin, coll. Chemins philosophiques, 2017, 128 pages

Alain Rabatel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/13349>

DOI : 10.4000/questionsdecommunication.13349

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 434-437

ISBN : 978-2-8143-0519-9

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Alain Rabatel, « Michel MEYER, *Qu'est-ce que le questionnement ?* », *Questions de communication* [En ligne], 33 | 2018, mis en ligne le 01 septembre 2018, consulté le 04 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/13349> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.13349>

dans son ensemble, à sa dotation psycho-biologique, donc, *a posteriori*, à ses expressions symboliques et linguistiques. L'indication spinozienne se révélerait alors plus valable que jamais : « *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* ».

Michele Paolini

Faculté de Pédagogie, université Comenius Bratislava,
SK-81334
paolini@fedu.uniba.sk

Michel MEYER, *Qu'est-ce que le questionnement ?*

Paris, Vrin, coll. Chemins philosophiques, 2017, 128 pages

Michel Meyer ouvre son stimulant petit ouvrage par un chapitre très dense, « Le questionnement ou la refondation de la philosophie » (pp. 7-15). Il y propose sa définition de la philosophie comme questionnement radical, discontinué (pp. 7-8). Ce dernier se distingue, d'une part, du questionnement scientifique, qui repose sur des propositions apodictiques nécessairement vraies (ce qui implique qu'on ne peut dire à la fois une chose et son contraire) ; d'autre part, du mode de questionnement rhétorique, qui s'affronte aux propositions contradictoires ou contraires de la *doxa* (pp. 8-9). Le questionnement philosophique considère toute réponse comme une réponse à une question présumée, éventuellement oubliée, mais qu'il est du devoir du travail philosophique de dévoiler (p. 10). Historiquement, ce « point de départ » (c'est l'expression que Michel Meyer préfère à celle de « fondement ») a été occupé par l'être suprême, voire l'être, le sujet, la conscience, etc. Or l'auteur considère ces fondements comme des réponses et s'interroge sur les raisons pour lesquelles elles ont pu être considérées comme des fondements ultimes, au prix d'un refoulement de leur questionnement sous-jacent. Ce refoulement est d'autant plus efficace qu'il est souvent alimenté par l'idéal apodictique de non-contradiction, dans lequel la réponse se présente comme la seule possible, « présumant d'entrée de jeu un modèle non questionné du répondre » (p. 11). C'est donc en plaquant des modes de réflexion scientifiques que l'on empêche toute pensée alternative, la réponse prenant la forme d'un jugement ou d'une proposition qui n'apparaît pas sous sa dimension responsive. Au-delà, c'est même l'ensemble du propositionnalisme aristotélicien qui occulte le questionnement, car toute pensée se réduit aux relations sujet/prédicat, au risque de donner à penser que la proposition, « comme unité de base de la pensée, ne renvoie plus qu'à elle-même, créant du même coup le dilemme classique du réalisme et du nominalisme » (p. 11), sur lequel Michel Meyer revient

plus précisément dans le chapitre 5. C'est seulement l'histoire qui alimente un processus incessant de questionnement(s), interrogeant sans cesse les couples questions/réponses, les situations qui les ont rendues (im)possibles, autrement dit tentant de penser leur « différence problématique » (p. 14), à rebours des approches de la philosophie comme métaphysique.

Michel Meyer explicite cette thèse dans le chapitre 2, « Pourquoi le refoulement du questionnement a-t-il marché ? Trois exemples : Aristote, Descartes et Heidegger » (pp. 16-35). Il considère que ses illustres prédécesseurs n'ont pas suffisamment mis en œuvre radicalement la tension plus ou moins problématique entre question et réponse, dans la mesure où leur pratique philosophique aurait « plaqué la philosophie sur le modèle scientifique du répondre où l'apodicticité des conclusions servait à éliminer les alternatives, donc le questionnement » (p. 17). Ainsi le *cogito* fait-il échapper Descartes au doute, qui est pourtant « la seule réponse qui s'impose » : « Je doute = je questionne » (p. 21). Descartes s'inscrit dans la logique du propositionnalisme non contradictoire aristotélicien, toute affirmation vraie étant exclusive de son contraire. Il aura fallu attendre la « mort du sujet » à laquelle ont contribué Marx, Freud, Nietzsche, ou encore l'approche philosophique anglo-saxonne du positivisme logique centrée sur le rapport à l'expérience, au langage (e.g. Wittgenstein) – en réponse à Descartes, Locke, Kant, Hegel –, pour abandonner la philosophie du sujet comme fondement, au risque de verser dans un relativisme ou un positivisme bien peu philosophiques (pp. 23-24). Aristote est ensuite interrogé dans la façon dont il justifie son principe de non-contradiction, via sa déduction « dialectique » entre un questionneur et un répondant. Mais la dialectique aristotélicienne, différente de celle de Platon, est de nature syllogistique, rhétorique, restreignant le questionnement à un rôle ambigu – débusquer sophismes ou paralogismes ou discuter des prémisses –, dans la mesure où, une fois les prémisses posées, tout s'enchaîne en vertu du principe de non-contradiction, présenté comme une affirmation irréfutable, sauf à verser dans une contradiction posée comme impertinente (pp. 26-27). Avec Heidegger, l'interrogation sur l'être qui s'interroge sur l'être reste la seule voie d'accès à l'Être, alors que les étants sont perpétuellement accaparés par mille préoccupations qui les détournent de cette activité réflexive. Cette double action de voilement/dévoilement de l'Être par des étants qui savent profiter dans leur être-là du moment propice (le *kairos*) pour penser leur rapport (authentique ou inauthentique) à l'Être (pp. 29-31). Michel Meyer souligne ensuite le lien entre questionnement et historicité, en raison de l'accélération des processus historiques qui affaiblissent

la pertinence des anciennes réponses : « Le couple, la famille, la religion, le juste, l'injuste, le bien, le mal, rien n'échappe à l'interrogation » (p. 32). La cohabitation de réponses variables « pousse la pensée à cesser de voir le problème comme un défaut de la pensée, mais plutôt comme sa positivité même, un champ nouveau en somme, prêt à être interrogé à son tour comme tel » (pp. 31-32). Ainsi le questionneur peut-il s'interroger à nouveaux frais sur Soi, le Monde, Autrui, c'est-à-dire, dans les termes des Grecs, sur l'*ethos*, le *logos*, le *pathos*, en concevant à chaque fois ses réponses comme des réponses à des questions posées par les évolutions mêmes de l'histoire, en sorte que si le questionnement est *philosophiquement* premier, il ne l'est pas, *historiquement* : « La philosophie naît en réponse à l'histoire en s'installant en originaire par rapport à elle, quitte à revenir vers elle par après » (p. 35).

Le chapitre 3, « Les principes du questionnement comme principes de l'ordre des réponses comme tel : le dépassement de l'ordre des réponses conçu comme ordre propositionnel » (pp. 36-42), est consacré aux trois principes interdépendants que sont le fait d'être cohérent (principe d'identité), de ne pas se contredire (principe de non-contradiction ou du tiers exclu), de pouvoir se justifier (principe de raison suffisante) : « Le principe d'identité régit les questions, celui de non-contradiction définit les réponses en tant que telles, et le principe de raison suffisante caractérise le passage des questions aux réponses, la raison d'une réponse étant donnée par la question à laquelle elle est réponse (ou à laquelle on dit qu'elle l'est en vertu de cette question) » (p. 39). Ces trois principes ont donc pour visée de rendre l'ordre propositionnel auto-suffisant, dans la mesure où tout l'effort de la réflexion porte sur les réponses, sur leur effectivité, de façon à permettre des résultats, comme dans la démarche scientifique. Michel Meyer ne remet pas en cause ce processus, il insiste en revanche sur le fait que cette démarche apocritique ne peut valoir pour un raisonnement philosophique, problématologique, qui appréhende les principes dans leur historicité, pour mieux penser les décalages entre les réponses et les questions, décalages qui sont eux-mêmes soumis aux variations historiques (pp. 41-42).

Dans le chapitre 4, « Refoulement problématologique et refoulement apocritique : les arts et les sciences » (pp. 43-61), Michel Meyer met en avant les conséquences qui découlent sur la focalisation exclusive sur les réponses, conduisant tantôt à des réponses figuratives, non littérales, métaphoriques ou analogiques (pp. 45-48), tantôt à des réponses quantifiées, mathématisées (pp. 49-50), qui tendent à s'imposer avec l'avancée des sciences, sans empêcher

le recours aux manifestations précédentes. Ce chapitre brosse de grandes perspectives en appui sur des publications antérieures de l'auteur, relatives notamment au comique et au tragique (voir *Le Comique et le tragique. Pour une histoire du théâtre*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, ou encore *Questionnement et historicité*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, à propos de la physique quantique).

Le chapitre 5, « Soi, le monde et autrui » (pp. 62-80) offre l'occasion à Michel Meyer de revenir sur les relations entre *ethos*, *logos* et *pathos*, car il se refuse à considérer chacun de ces domaines isolément, comme si leur identité était si forte qu'elle rendait inutile de penser leurs influences réciproques. Ainsi, « il y a du *pathos* dans l'*ethos*, dans le rapport à soi, dans l'éthique et ses discours. Je est un Autre. D'où l'éthique, la psychologie, faite d'émotion et de passions, la morale pour les dompter, et la politique pour les harmoniser, puisque le *pathos* et le *logos*, comme discours rationnel, s'immiscent dans l'*ethos*, comme le *pathos* pénètre dans le *logos* et l'*ethos*, et le *logos*, à son tour, dans les deux dimensions. Le *logos*, c'est certes la science, la raison, l'ordre du monde (*cosmos*) pensé comme ordre, mais c'est aussi ce langage qui relie l'Autre et le Moi, le *pathos* et l'*ethos*, un lien dont la rhétorique est l'expression la plus évidente. Enfin, il y a le *pathos*, où l'autre n'est pas seulement un auditoire, mais un ensemble d'êtres, avec leurs passions, individuelles et collectives, qui nécessitent de penser le vivre ensemble, d'où la politique et la morale » (pp. 62-63). Il n'est pas sans intérêt de penser la morale, l'éthique, la politique, comme la psychologie depuis chacun de ces trois pôles et surtout depuis les relations que chacun entretient avec les deux autres, ce qui fait que la politique, par exemple, ne s'épuise pas dans un *logos*, un ordre rationnel, elle gagne aussi à penser le commun à partir des problématiques du soi, de la satisfaction (ou non) des besoins comme des désirs, qui sont autant égoïstes qu'altruistes ; à penser aussi le *logos* en relation avec les Autres, qui sont également fondés à interroger la rationalité de la politique à l'aune de leur besoins et désirs. Ainsi pour l'éthique, qui n'est pas qu'une réponse personnelle à l'interrogation sur le bon ou le mauvais (ainsi encore pour la morale, que l'auteur aborde plus particulièrement dans le chapitre 6). Et ainsi également pour la psychologie, qui s'enrichit à penser les individus dans leurs dimensions singulières et sociales, rationnelles et thymiques, en tenant compte des raisons des émotions comme de la déraison d'une raison qui oublierait le substrat passionnel et corporel dont nous sommes faits : « Dans tout questionnement, si l'on y regarde bien, je m'adresse à quelqu'un sur quelque chose, et ce "je", ce "tu" et ce "il" sont présents, co-présents même, de façon structurelle, et sinon explicitement. Je puis, certes, isoler le "Qui suis-je ?" des deux autres

dimensions, comme si elles étaient autonomes. Cela peut être même, à certains égards, méthodologiquement utile, mais le résultat obtenu restera incomplet, car sans tomber dans l'égoïsme à tout crin, le souci ou la crainte obsessionnel de l'Autre, ou encore la seule rationalité issue du monde, "je", "tu", et "il" sont toujours sous-jacents aux trois focalisations problématisantes » (p. 64). Ainsi encore le *logos* sert-il à rendre efficaces certaines demandes, plaintes, doléances des individus, à faire partager des émotions, ainsi encore le *logos* peut-il donner lieu à des échanges respectueux, rationnels, comme aux affrontements plus violents, etc. Cependant, forte est la tentation de prendre le *logos* comme une raison raisonnée absolument fiable, capable de dire des vérités objectives, si l'on oublie l'opacité du langage.

On devient alors la dupe des phénomènes de naturalisation, d'essentialisation et des simulacres d'effacements de la subjectivité. Le propositionnalisme lui-même, à travers la bipartition sujet/prédicat, fait que, comme tous les linguistes le savent, la langue interroge l'information nouvelle, portée par le prédicat, mais ne doit en principe pas (sauf à passer pour un empêchement de tourner en rond) interroger l'existence du sujet, posé comme connu, et dont l'existence est comme présupposée, échappant ainsi à la question comme à la négation (pp. 66-69). C'est aussi en vertu de cette autonomisation du *logos* que s'affrontent les immémoriales positions antagonistes du nominalisme et du réalisme, relativement aux rapports entre la langue et la réalité : les deux options sont en fait intenables, il est impossible d'accéder à la réalité sans la médiation de la langue, impossible aussi de défendre l'idée que l'activité même de nomination des sujets leur permet à coup sûr d'atteindre le réel sans risque d'illusion, de distorsion, de surinterprétation. La réalité existe indépendamment de l'esprit humain, et elle existe aussi par l'effort d'objectivation de ce dernier. Comme l'écrit Michel Meyer, « il faut pouvoir accéder au réel pour pouvoir constater qu'il n'a pas besoin de nous pour être ce qu'il est, et que cela fait partie du mouvement d'objectivation. Comment cela se fait-il ? Grâce au questionnement, avec son double mouvement d'instauration des réponses et de refolement de celles-ci au profit de ce dont il y est question, les choses du monde apparaissent telles qu'elles sont, sans se référer aux réponses qui ont permis ce surgissement, lequel est refoulé. La constitution et la prise de conscience de l'indépendance du réel devient ainsi pleinement intelligible. [...] Pour accéder aux choses, aux êtres, pour les percevoir, les comprendre, les distinguer, il faut questionner. Ce qui est question n'est au départ qu'un « ce qui », vu comme corrélat et expression de notre questionnement, avant de s'imposer pour lui-même, indépendamment

[...] Une fois trouvée comme *réponse*, la question à laquelle elle renvoie disparaît, puisque résolue, et la réalité cesse alors du même coup de se voir, de se concevoir comme *réponse* : elle en devient le substrat » (pp. 72-73). En sorte que « la réalité est ainsi question(s) et réponse(s) à la fois, susceptible par là-même d'être conçue comme projection idéaliste, comme résultat d'un processus d'interrogation, mais aussi comme réaliste et entièrement indépendante des questions qui ont permis d'y accéder et qui sont refoolées par le résultat final » (p. 73). Autrement dit, le *logos* peut certes se limiter au refoulé du questionnement, mais il est aussi ce qui le permet, rapporté au questionnement de sujets en situation, inscrits dans l'histoire... C'est à ce prix que le *logos* n'est pas homologique au réel, et c'est grâce à cette différence, à cette distance, que surgit le moment problématologique. Quant au Soi, qui joue le rôle de questionneur, il s'interroge sur le monde comme sur ses questionnements, sur celui qui questionne, sur ce(ux) dont il est question. Ce type de questionnement est fondamental, « lorsqu'on quitte la religion », pour aborder la question de « la morale pour l'homme, quel que soit le contenu qu'on donne à ce terme, ou plutôt, qu'il lui donne. [...] le lien entre l'*ethos* et l'*éthique* devient plus clair : il n'y a d'*éthique* que pour le soi, ensuite pour le soi comme autre pour l'autre, parce qu'il y a un autre que soi qui est quand même identique malgré leur différence physique, celle-ci requiert d'ailleurs une autre *éthique*, propre au respect de l'autre et de ses différences, ce qui n'a plus rien à voir avec l'universalité propre à l'autre qui est un autre que soi tout en étant un soi. Le soi-individu coexiste avec l'Autre en soi qui est physiquement un autre que l'Autre qu'on est pour lui et qui fait qu'on est l'Autre de l'Autre, ce qui définit trois formes d'altérité : 1) une identité et une différence entre les individus, 2) une identité d'essence avec une différence qui relève de l'existence, et 3) une distinction physique et corporelle, où l'autre en moi est physique (le corps). L'altérité se singularise ainsi en trois moments. L'*ethos* est cette interrogation sur l'identité et la différence avec soi, mais encore convient-il de bien préciser de quel soi et de quel autre il s'agit » (pp. 79-80).

Michel Meyer développe ces distinctions dans le sixième et dernier chapitre, « De l'*ethos* à l'*éthique* ou la morale en questions » (pp. 81-93). Dévidant le fil des réflexions précédentes, il prend l'exemple de la morale, qui se décline sous trois formes possibles : d'abord, comme morale du Soi (*ethos*), distinct de l'autre ; ensuite, comme morale du *pathos* individuel, où le *pathos* est en soi, avec un corps qui nourrit une vision dualiste du corps et de l'esprit, où le soi est souvent tenté d'affirmer son identité dans le refolement du corps (c'est l'éternel conflit du

stoïcisme et de l'épicurisme) ; enfin, une morale du *logos*, où l'existence se subordonne à l'essence, avec les dualismes structurants de l'essence et de l'existence, de l'universel et du particulier, où le soi cherche à se réaliser dans sa part d'universel, comme chez Kant. L'ensemble de ces morales repose sur une mise à distance croissante, dont Michel Meyer a magistralement décliné les variations dans *Principia Moralia* (Paris, Fayard, 2013), en soulignant que la vie ne pousse pas à choisir une fois pour toutes une posture, mais à les faire jouer ensemble, selon les situations : « On est utilitariste lorsqu'on est dans la vie professionnelle et qu'on a à cœur la société qui vous emploie et qu'on cherche à obtenir le meilleur salaire pour soi-même. On est kantien quand ne reste des hommes qu'il faut juger, et avec lesquels il "faut" bien se comporter, que leur humanité d'homme comme critère. On ne connaît rien d'autre d'eux. Et on est aristotélicien, c'est-à-dire soucieux d'être vertueux quand on est proches, et qu'on doit faire preuve de prudence et de modération. Enfin, on sera stoïcien, lorsqu'il faut surmonter ce que le corps nous inflige, le nôtre, celui des autres » (p. 89). On saura gré à Michel Meyer de rappeler en conclusion que le corps est partout : dans le rapport de soi à soi comme aux autres, à travers sa maîtrise, une pudeur aux sources de la politesse et de la civilité, à travers le refus de la domination de l'autre, tant dans la relation interindividuelle que dans l'ordre du politique. D'où le prix de la condamnation de la violence, de la torture, des humiliations, et l'on pourrait ajouter du terrorisme, même si le mot est absent, car la loi morale en nous et autour de nous commande le respect absolu de la vie, de toutes les vies, de leur début à leur fin (p. 90). L'ouvrage se termine par la citation de deux extraits du patrimoine de la philosophie, le premier d'Aristote (*Seconds Analytiques*, I, 1, 71a 25-30 – 71b 8-11), assorti d'un commentaire de l'auteur sur « le syllogisme comme solution au paradoxe sur le questionnement » (pp. 97-111), le deuxième de Gadamer, « Vérité et méthode », qui fournit à Michel Meyer l'occasion de revenir sur la « logique de la question et de la réponse » (pp. 113-126).

Au total, l'ouvrage, d'une grande densité, décline en la résumant, une pensée dialectique, historicisée, exigeante, profondément stimulante et inspirante, telle qu'elle a été élaborée dans les œuvres capitales de son auteur. Aussi ne peut-on qu'inciter vivement le lecteur, philosophe professionnel ou non (c'est notre cas), d'aller y voir de plus près, pour se confronter ensuite à d'autres œuvres plus approfondies, notamment, outre ses *Principia Moralia*, déjà cités, ses *Principia Rhetorica* (Paris, Fayard, 2008), qui intéresseront au premier chef ceux qui utilisent dans leurs travaux les théories de l'argumentation. Alors que la course au *publish or*

perish entraîne à une multiplication de publications approximatives et inabouties, Michel Meyer offre le contre-exemple d'une œuvre qui ne cesse de se déployer sans être ignorante des prédécesseurs, revient sans cesse sur ces fils rouges que sont chez lui les notions de problématisation (et de questionnement), de distance, et sur les mises en relation multipolaires qui résultent d'une dialectique qui s'éprouve dans l'histoire, tout en étant étayée par des références culturelles diversifiées. Nul doute que le lecteur sortira enrichi des analyses sur les interrelations entre *ethos*, *logos* et *pathos*, sur la problématisation de l'identité, comme sur des vues fortes sur la question du réalisme et du nominalisme, ou encore du propositionnalisme aristotélicien.

Alain Rabatel

Icar, université Lumière Lyon 2, F-69007
alain.rabatel@univ-lyon1.fr

Christian PLANTIN, *Dictionnaire de l'argumentation. Une introduction aux études d'argumentation*
Lyon, ENS Éd., coll. Langages, 2016, 633 pages

Le monde des dictionnaires de linguistique est rempli de surprises. Mais est-il judicieux de parler de *monde* ? Oui, d'une certaine façon, parce que les dictionnaires de linguistique, depuis celui pionnier de Georges Mounin (aux Presses universitaires de France en 1974), sont nombreux. Dans ce dictionnaire pionnier, l'entrée *argument* est bien présente. Très brève [9 lignes à peine], le mot argument y est employé avec un sens linguistique restreint. Et pourquoi est-il surprenant ? Pour au moins trois raisons. Premièrement, ce dictionnaire – pas plus que tous ceux qui l'ont précédé –, n'est pas à proprement parler un dictionnaire, mais plutôt une encyclopédie accumulant des connaissances sur les notions et les concepts et non pas sur les définitions des mots. Deuxièmement, ces dictionnaires ne sont d'accord entre eux sur à peu près rien. Ni sur le choix des entrées, ni quand ils choisissent pourtant les mêmes, sur les informations, les précisions et les commentaires qu'ils proposent pour chacune d'elles. Cette différence, qui serait insensée pour des dictionnaires de langue, est facile à comprendre pour des sciences (les sciences du langage) dans lesquelles peu de paradigmes sont, sinon universellement partagés, en tout cas utilisés de façon assez consensuelle.

Chaque dictionnaire (encyclopédique donc), entre autres raisons parce qu'il s'adresse à un public spécifique, procède selon des théories ou des modèles divergents de ceux que les autres ont retenus. Troisièmement enfin, parce qu'ils sont écrits, non pas