

La problématique : éléments de la théorie

The problematology: elements of the theory

Constantin SALAVASTRU
Université « Al. I. Cuza » de Iasi (Roumanie)

Qu'est-ce que la problématique ? Les points clés d'une théorie

What is Problematology? The key points of a theory

Abstract: The current paper tries to draw the outline of a philosophical conception of the latest novelty: problematology. It belongs to the Belgian philosopher Michel Meyer and has as a starting point the creative valorization of the concept of interrogation. For the invoked philosopher, human thought is set in motion, that is, it becomes "a thought in action", when it is faced with a problem and wants to overcome it. The outward sign of this state of grace of thought is the question, the interrogativity, in general. Several categorical couples cover the vast and profound issue of this conception and make it a center of interest for specialists and a point of attraction for the interested reader: question and answer, identity and difference, apocritical and problematological answer, problematological difference and problematological situation.

Keywords: problematology, questioning, interrogativity, problem, propositionalism.

1. À la recherche de l'identité

La compréhension du concept de problématique se retrouve, sur les alignements plus ou moins explicites, dans plusieurs ouvrages de Michel Meyer. Heureusement, l'auteur a mis à notre disposition une proposition d'ordre monographique sur sa conception (Meyer 2010). Elle est une source essentielle de notre essai sur l'identité de la conception problématique. Cet ouvrage a pour point de départ une interrogation tout à fait prédictible pour ceux qui connaissent les autres livres de l'auteur : Comment est-il possible qu'une démarche comme

l'interrogation, présente partout – en famille, à la télé, dans les organisations ou les relations internationales, au niveau des méditations de l'individu seul avec soi-même –, ne puisse être objet de théorie ? “Pourtant, on n'a jamais questionné le questionnement lui-même”, constate avec une totale insatisfaction l'auteur au début de son ouvrage.

Un paradoxe s'installe ici et il est tout de suite observable pour celui qui a fait du questionnement *ce qui est premier* dans le monde, à l'intérieur de soi et dans l'autrui, les trois entités essentielles où le questionnement doit être toujours recherché. Les grands philosophes ont été à la quête de l'élément premier qui pourrait fonder de façon tout à fait acceptable ce qui est. L'eau, l'air, la terre, le doute, la substance, la chose en soi, l'idée absolue, l'être sont seulement quelques-unes des illustrations de ce qu'ils ont proposé comme élément premier. Or, si nous nous penchons avec attention sur ces éléments premiers proposés, nous pouvons facilement constater qu'ils présupposent, eux-mêmes, le questionnement : Quelle est l'essence de l'eau ? Comment le doute peut-il expliquer le monde ? Qu'est-ce que l'être ? et ainsi de suite. Mais, à ce point, nous avons un problème de fondement : l'élément premier pour tout cela est et reste premier, parce qu'il ne réclame rien d'autre que lui-même et il explique tout par lui-même !

Le fondement dernier de tout serait le *questionnement*, qui est, dans l'ordre de l'explication de ce qui est, l'élément premier. C'est vrai que le questionnement sur le questionnement lui-même exclut une autre question qu'il présuppose pour développer une méditation philosophique sur ce qui est premier. Au fond, tel est le poids de la conception problématologique de Michel Meyer et de son incessant “combat” avec les grands noms de l'histoire de la philosophie visant à déterminer la compréhension d'une telle démarche métaphysique.

Comment une explication de ce paradoxe est-elle possible ? La réponse reste un peu difficile à trouver, mais elle pourrait être approximée. La pensée humaine est, comme disait Aristote, avide de connaissance. Découvrons l'optimisme captivant du Stagyrite dans le passage d'ouverture de la *Métaphysique* (A (I), 1,980a) :

“Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître ; le plaisir causé par les sensations en est la preuve, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens,

celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances, et qui nous découvre le plus de différences“ (Aristote 1991, tome I, 2).

Même si, dans le monde pragmatique d'aujourd'hui, le grand Aristote peut être suspecté d'une certaine naïveté (veuillez nous excuser, maître !), prenons néanmoins pour valables ses affirmations. Donc, la connaissance est notre préoccupation dominante. Quel en est le but ? Evidemment, la vérité. La vérité se concrétise, pour la plupart des cas, dans une *réponse* qui peut résoudre un *problème*. Résoudre un problème c'est obtenir une certitude. Or, combien de gens ne voudraient-ils pas arriver à une certitude ? De là, l'attachement aux réponses en défaveur des questions, de l'interrogation. Or, il va de soi que les philosophes ont voulu – de l'Antiquité à nos jours – donner des réponses aux grands problèmes du monde et arriver, en se fondant sur ces réponses, aux certitudes. Sont-ils sur la voie de la vérité ? Meyer croit que non. Voilà, ci-dessous, ses propres mots sur la question :

“Mais ce n'est qu'une impression, une illusion, liée à la prise en compte, par la pensée, de ce qui est seulement visible. Les certitudes sont pourtant rares dans la vie de tous les jours, où tout est opposable, discutable, soumis à la controverse et à la probabilité“ (Meyer 2010, 10).

L'ennemi du questionnement est le *propositionnalisme*. Le terme, introduit ici par Meyer, est mis en opposition avec la *problémativité* (le questionnement), pour construire un couple conceptuel contradictoire. Qu'est-ce que le propositionnalisme ? Une longue tradition philosophique qui considère la réponse, concrétisée dans un jugement, comme étant la modalité (souvent la seule modalité) de résoudre des problèmes. C'est, comme le dit Michel Meyer, le seul “idéal de la raison”. Dans son développement historique, le propositionnalisme a été vu comme un modèle de la résolution des problèmes se fondant sur les principes exposés déjà par Aristote. Sur ces principes nous pouvons – c'est ce que soutiennent les propositionnalistes – résoudre tous les problèmes. À une seule, petite, exception : les problèmes des principes mêmes ! C'est parce qu'un problème qui a préoccupé la plupart des logiciens au long du temps a été celui de la fondation de ces principes. Meyer observe lui-même que faire appel à l'intuition ou à l'évidence pour fonder ces principes est une erreur impardonnable pour un logicien véritable : il est impossible de fonder des règles de la “raison pure” (comme ces principes) sur des concepts extra-logiques, mêmes intuitifs, comme l'évidence et l'intuition immédiate !

Il y a une différence de méthode entre les deux orientations philosophiques. Le propositionnalisme assume la *déduction classique*. Fondée par Aristote dans ses *Premiers Analytiques* et retrouvée dans tous les traités traditionnels de logique, cette déduction a pour fondement les trois principes (identité, non-contradiction, raison suffisante), chacun d'eux participant (au sens platonicien du terme) à la fondation d'une forme classique de déduction. Sont connus les problèmes controversés de la déduction classique, des problèmes qui ont leur origine dans l'incapacité des principes logiques de fonder sans fissure un type d'ordre des choses. Evidemment, la méthode de la problématologie est totalement différente. Articulée comme théorie dans d'autres livres de l'auteur (Meyer 2000), la méthode s'appelle la *déduction problématologique*. Elle peut être comprise, comme le fera Meyer, par l'intermédiaire d'une analogie avec la déduction cartésienne. Voilà l'excellente démarche de Descartes : si je doute, alors il y a quelqu'un qui assume ce doute et ce quelqu'un est « Moi » ; si je doute, alors je ne suis pas parfait parce que le doute est le signe de mon imperfection ; mais dans ma tête il y a l'idée de perfection ; qui est celui qui l'a créée ? Evidemment, Dieu parce que l'homme, qui est imparfait, ne peut pas créer cette idée de perfection (Descartes 1987, 7-68 ; 1999). Par conséquent, nous avons, en bref, les deux certitudes qui fondent tout ce qui est. Nous constatons, avec Michel Meyer, un fait tout à fait surprenant : le doute est mis au travail pour éliminer le doute ! Toutes ces déductions de Descartes sont des *déductions problématologiques*, parce que leurs certitudes restent encore objet de méditation et de controverse. Si la déduction classique est associée d'habitude à la démarche scientifique de la connaissance, la déduction problématologique semble mieux convenir à la réflexion philosophique. Cette dernière a, à l'opinion de l'auteur invoqué, un envisagement "spécifique, et même unique" au moins par le fait qu'elle interroge "une interrogation qui doit livrer le secret des réponses premières" (Meyer 2010, 27).

Après un règlement de comptes avec les noms et avec leur tradition (Platon, Aristote, Descartes, Kant, Heidegger etc.) dans le premier chapitre du livre invoqué, le deuxième est un règlement de comptes avec les concepts. Michel Meyer a assumé clairement l'idée qu'une bonne détermination, c'est-à-dire l'identification productive d'une direction de pensée, reste bien en dépendance d'une *construction conceptuelle* sans fissure. Quelques concepts fondamentaux (Salavastru 2010, 36-43 ; 2020, 11-67) dessinent le contour de la pensée problématologique : *l'effectivité, l'historicité, le refoulement*. Chacun de

ces concepts a des conséquences importantes pour le déroulement de l'analyse de ce qui est problématologique ou non et, en même temps, chaque concept génère, à son tour, des concepts sous-jacents qui articulent un sous-domaine de la recherche problématologique.

L'effectivité est la voie de la raison qui donne une réponse concrétisée en une proposition (la seule qui se voit effectivement), réponse qui satisfait une résolution à un problème. Comme le dit Meyer, cette manière d'imaginer la résolution d'un problème est, en fait, une "évacuation du questionnement" (Meyer 2010, 37). La raison dominée par l'effectivité n'a pas de temps pour des méditations et des propositions alternatives, parce qu'elle veut à tout prix une solution ! *L'historicité*, un concept qui donne la substance justificatrice (fondatrice) à d'autres concepts, est ce qui fait que le questionnement (et, d'ailleurs, toutes les autres réalités ou concepts) soit interprété comme les grandes découvertes ou, inversement, qu'il soit refoulé comme manquant d'importance. Meyer va souligner que l'historicité "est cette articulation du constant et du variable" (Meyer 2010, 39) d'un concept ou d'une réalité. Il faut reconnaître que rien n'est plus constant dans l'Histoire que le remplacement du constant avec le variable et inversement ! L'historicité a, donc, un bon support dans la réalité.

Enfin, *le refoulement* (dont la présence est plus visible dans *Le Comique et le Tragique : Penser le théâtre et son histoire*, PUF, 2003, où, probablement, l'Histoire est le critère de délimitation) a un lien direct avec Freud ("stockage des expériences traumatiques dans l'inconscient d'où elles explosent par l'intermédiaire des symptômes") et il signifie un stockage du problématologique, l'acte de le "faire passer sous silence" pour l'utiliser à un moment plus favorable. Ce moment sera appelé "l'ère du problématologique". Deux types de refoulement sont mis en évidence par Michel Meyer : le refoulement problématologique (comme l'hésitation et l'indécision d'Hamlet, par exemple) et le refoulement apocritique (comme la mathématisation du réel physique, par exemple)¹. Les deux types se fondent sur les identités tout à fait différentes : une *identité faible* qui accepte l'apparence et la différence et qui a donné

¹ "Quand le refoulement problématologique est trop faible pour être encore effectif et opérant, un refoulement compensatoire voit le jour pour répondre à cette problématique généralisée et contrebalancer l'être faible qui est omniprésent dans le rapport au monde, à soi, aux autres. Cet autre refoulement s'appelle le *refoulement apocritique* : il définit les réponses par l'être fort, donc par l'identité mathématique" (Meyer 2010, 46).

naissance à l'art (la différence entre le figuratif et le littéral est le signe de la présence du problématologique) et une *identité forte* qui n'accepte pas les exceptions et qui a l'obsession des classifications comme un impératif catégorique de la connaissance vraie (l'exemple superbe du tableau de Mendeleïev est totalement concluant sur l'essence de l'identité forte et du refoulement apocritique). Le concept de refoulement revient à l'attention de l'auteur invoqué dans une lecture monographique (Meyer 2012).

Voyons au moins quelques aspects absolument remarquables que nous voulons souligner. Le premier : *l'instrument méthodologique de la problématologie a une application et une extension tout à fait universelles*. À partir de quelques concepts-noyaux de la théorie problématologique (différence problématologique, questionnement, refoulement, le tryptique ethos, logos, pathos), Michel Meyer s'arrête sur quelques domaines de la connaissance (science, philosophie, art, morale, politique, rhétorique, théâtre) pour expliquer leurs fondements problématologiques et leurs formes de manifestation déterminées à partir de ces fondements. Ce qui est admirable dans cet essai c'est que, sans forcer les choses pour les faire entrer dans son schéma théorique, ses explications et les liaisons qu'il propose témoignent de la façon la plus évidente de la rationalité et elles résultent tout naturellement de tout réseau argumentatif.

Le deuxième aspect : cet essai de synthèse nous montre encore une fois – s'il le fallait encore – la *nouveauté et la profondeur de la démarche problématologique*. La nouveauté : questionner le questionnement-même est un questionnement radical qui va à la racine des choses, une méditation sur ce qui est premier et qui n'engendre pas d'autre question, comme c'est le cas de toutes les autres conceptions visant à trouver l'élément premier. Si c'est une autre chose que le questionnement qui est déclarée premier, alors on a immédiatement la question : qu'est-ce que ce premier ? La profondeur : si le questionnement même est pris comme premier, alors une série de restructurations s'imposeront dans tous les domaines de la connaissance qui ont un lien avec ce qui est premier (la morale = le bien, le droit = la justice, l'art = le beau, la rhétorique = le dire et ainsi de suite). Ces réorganisations et restructurations expriment le fait que la conception problématologique atteint l'essence et le cœur de ces domaines de la cognition humaine.

2. Identité et différence : quelques explications problématologiques

Quelques couples catégoriels nous retirent l'attention dans notre essai d'analyser le problème des critères du problématologique. Le premier est : *identité* et *différence*. Le problème de l'identité a accompagné toujours et continuellement l'être humain et a constitué presque une obsession de la connaissance. Michel Meyer l'encadre entre les "mythes fondateurs" de la culture occidentale (Meyer 2008, 7). En tout cas, nous pouvons facilement découvrir l'effort d'établir des identités dans tous les domaines de la connaissance et de la pratique humaines. Des anciens Grecs et jusqu'à nos jours, la réflexion philosophique a cherché l'élément de l'unité de la pensée métaphysique qui assure l'identité de ce domaine par rapport à d'autres dans la sphère si large de la connaissance. Le point de départ pour montrer cette identité a été assez différent : le principe chez les premiers philosophes grecs (l'eau, l'air, le feu, l'atome), l'idée chez Platon, l'être en tant qu'être chez Aristote, le cogito chez Descartes, la substance chez Spinoza, la monade chez Leibniz, l'Idée Absolue chez Hegel, le Moi chez Fichte.

Une situation similaire, même si assez différente en ce qui concerne la voie à suivre pour accomplir le but, se passe à l'intérieur de la science. Dans l'Antiquité (spécialement dans l'espace de la Grèce ancienne), tout ce que nous retenons aujourd'hui comme sciences était englobé dans un seul corpus théorique qui s'appelle la philosophie. Au long du temps, l'effort des sciences a été celui de se délimiter les unes par rapport à d'autres, d'établir les frontières qui peuvent mieux assurer leur identité et peuvent tracer le contour propre de l'investigation. C'est ainsi que le dix-neuvième siècle du millénaire passé est vu, avec toute l'approximation possible, comme un siècle des délimitations des domaines de recherches, les discussions les plus importantes et les plus amples visent notamment l'identité de leur objet d'étude (des exemples concluants : la psychologie, la sociologie). Typique pour soutenir cette affirmation est la position d'Auguste Comte. Dans son célèbre *Cours de philosophie positive*, Comte propose une "hiérarchie des sciences" sur le fondement de la nature des vérités de chaque science à part, pour tracer les lignes de démarcation entre leurs domaines d'investigation (Comte 1907, 11-63). Et puis, qu'est-ce que l'obsession du biologiste pour les taxonomies tout à fait décourageantes pour le profane, sinon l'expression d'un intérêt presque maladif pour proposer des identités à l'intérieur d'une science constituée ?

Une telle intention est à découvrir dans l'histoire des peuples du monde. Toutes les guerres qui ont traversé le monde ont été portées au nom – plus ou moins directement – de l'identité nationale, et la préoccupation centrale de ces communautés a été celle de défendre cette identité et d'assurer sa continuité. Même au niveau de l'individu nous pouvons voir facilement la même préoccupation pour préserver ce qu'il est, c'est-à-dire sa propre identité. Au nom d'un attachement exagéré pour l'identité se sont déroulés des crimes abominables, impardonnables pour la civilisation du XXe siècle : le nazi allemand est l'exemple symptomatique de ce que peut faire une idéologie de l'identité qui arrive jusqu'à ses dernières conséquences intolérables.

L'idée d'identité – d'une telle amplitude et bien enracinée dans la conscience de l'être humain – réclame impérativement une autre : la *différence*. Si on juge les choses dans leur profondeur, on peut constater que rien ne peut se manifester, ne peut s'envisager comme identité si la différence n'est pas présente. Michel Meyer soutient avec toute son autorité cette affirmation :

“[...] toute la théorie de l'humain, du social, de l'historique, du psychologique, bien sûr, mais aussi du religieux est traversée par le concept de différence. Il faut le désédimenter là où elle se trouve enfouie pour la réintégrer dans une vision globale de l'humain, où s'équilibrent l'universalité et la différence, dans un débat auquel aucun d'entre nous ne saurait échapper, lorsqu'il est question de sa propre identité, qui n'est jamais donnée” (Meyer 2008, 9).

De plus, il est possible de saisir que l'être humain défend avec la même puissance et la même force la différence avec laquelle il défend son identité. C'est parce que l'identité s'identifie partout et toujours à l'aide de la différence que nous avons par rapport à l'autrui. Paradoxalement peut-être, mon identité est la différence que j'ai par rapport à d'autres êtres humains aussi, comme l'identité de l'être humain consiste dans les différences qu'il a par rapport à d'autres formes de vie !

Si nous revenons aux exemples des domaines de la connaissance à l'aide desquels nous avons illustré la présence de l'idée d'identité, alors nous pouvons dévoiler que *l'identité d'une conception philosophique est reconnue grâce à la différence du principe premier* (l'eau chez Thales par rapport à l'atome chez Démocrite, par exemple), grâce à la différence du fondement de l'existence (l'idée chez Platon par rapport à l'être en tant qu'être chez Aristote), grâce à la différence du point de départ de la justification de ce qu'il est (le cogito chez Descartes par rapport à la

substance chez Spinoza), enfin, grâce à la différence du point d'appui pour expliquer le monde et sa possibilité de connaissance (l'Idée Absolue chez Hegel par rapport au Moi chez Fichte). C'est la même situation dans le cas des sciences : l'acte si simple qu'assume toute science de définir son objet d'étude est, en même temps, un essai d'établir l'identité d'une science ou de l'autre grâce au fait qu'il est possible d'identifier, pour chacune d'elles à part, les différences. Comment est-il possible de déterminer l'identité (c'est-à-dire l'essence) de la psychologie, par exemple ? À partir des différences qu'elle a par rapport à d'autres sciences avec lesquelles elle est dans une similitude quelconque, c'est-à-dire avec lesquelles la psychologie entretient certains liens. Comme la sociologie, par exemple. C'est parce que l'identité est facile à déterminer là où les différences sont tout à fait visibles même pour le sens commun (par exemple, l'identité de la psychologie est plus facile à établir par rapport à celle de l'arithmétique, parce que ces deux domaines sont très différents), mais sont assez difficile à déterminer là où les différences sont presque impossible à saisir pour le sens commun (par exemple, dans le cas de la psychologie et de la sociologie)².

Enfin, dans la vie sociale, la règle de l'unité entre l'identité et la différence fonctionne encore, bien que, peut-être, grâce à la spécificité du domaine, une ambiguïté d'être observable est à retenir. Les identités des communautés humaines s'établissent en fonction des lignes de différence qui peuvent être identifiées après une observation prolongée et attentive de la vie sociale, culturelle, des mentalités des groupes et des communautés et ainsi de suite. Il est possible de découvrir probablement dans toutes les communautés plus avancées des essais de déterminer l'identité propre qui met en évidence les différences par rapport à d'autres communautés. Illustrons cette tendance par un exemple qui dépasse les contours communautaires. Hermann Keyserling, dans son ouvrage si

² Cette règle de bonne conduite dans la recherche scientifique est indiquée encore par Aristote. Dans ses *Topiques*, Aristote analyse deux problèmes très importants pour la compréhension des mécanismes de la dialectique : la recherche des différences, d'une part, la recherche des ressemblances, d'autre part. Voilà ce que nous dit Aristote : "Quant aux différences que les choses ont entre elles, on doit les considérer à l'intérieur des mêmes genres [...] et aussi d'un genre à un autre, à la condition qu'ils ne soient pas par trop éloignés l'un de l'autre [...], car, pour ceux qui sont très éloignés, les différences sont parfaitement évidentes. [...]. La ressemblance doit être étudiée d'abord dans les choses qui appartiennent à des genres différents [...]. C'est surtout dans les termes qui sont très éloignés l'un à l'autre qu'il faut s'exercer à trouver les ressemblances, car, dans les autres cas, nous pourrions alors plus aisément découvrir des points de ressemblance" (Aristote, *Topiques*, I,16,107b - 108a ; dans : Aristote 2004, 55-56).

controversé, *Analyse spectrale de l'Europe* (1928), essaie de déterminer l'identité des espaces nationaux en quelques lignes majeures, des touches caractéristiques pour le mode d'être de ces espaces. Comment a-t-il procédé ? En mettant en évidence ce qui assure l'être identitaire d'un tel espace et s'installe comme différence par rapport à d'autres tels espaces. Ce qui reste intéressant dans cet essai – nous ne discutons pas dans ce contexte les difficultés presque insurmontables de cette analyse de dépasser les critères minimaux d'une recherche scientifique – est le fait que, pour chacun de ces espaces historiques, l'auteur trouve le trait caractéristique qui ne se retrouve, également, dans la caractérisation d'un autre espace. D'où résulte clairement que la différence est, dans ce cas, la chose essentielle pour établir l'identité.

Arrêtons-nous, dans ce contexte de la réflexion, à une remarque, à notre avis de toute importance au moins pour l'acte pratique des relations humaines : le *danger d'exagérer le rôle de la différence*. Si dans le domaine de la philosophie ou des sciences, l'instauration de la différence comme voie d'établir l'identité ne produit pas de douleur (crimes, massacres, guerres), l'exagération de ce rôle dans la vie sociale, dans les communautés nationales peut être à l'origine de tels désastres humains. Nous sommes, dans ce cas, – évidemment indésirable pour tout être humain – devant ce que Meyer appelle “la haine de la différence” qui reste, certes, l'un de plus grand mal à être géré par l'humanité. Si à cette exagération s'ajoute encore l'intention de trouver et d'imposer des différences essentielles là où, en réalité, elles ne le sont pas (par exemple, les différences de race), alors le danger peut se propager rapidement dans l'acte pratique. Evidemment, l'analyse peut être extrapolée au cas des relations interindividuelles. Qu'est-ce que c'est le destin tragique de Roméo et Juliette, admirablement analysé même dans cet esprit par Meyer à plusieurs endroits de ses ouvrages, sinon le résultat de l'assomption d'une différence non-essentielle élevée au rang de critère premier de l'amour, lorsque l'amour réfute lui-même, par son essence, un tel critère ? Il n'y a aucune tragédie dans la mort d'un détenu dans la prison (même si c'est, évidemment, un fait regrettable), parce que, dans ce cas, la différence est normale et essentielle, mais c'est une vraie tragédie la mort de Roméo et Juliette, la mort des juifs en holocauste, la mort de Desdémone ou la mort de Jan Palach devant les tanks de Prague, parce que ni la différence de caste, ni la différence de race, ni la différence de comportement de famille et ni la différence d'option sociale ou nationale ne sont essentielles pour juger l'amour, la dignité, la fidélité ou la liberté et au nom desquelles il est possible un attentat à l'être humain.

Evoquons, à ce point de notre discussion, un argument de l'autorité métaphysique. Le nom : Fichte. Les traités de l'histoire de la philosophie et les manuels (Bréhier 1929-1932, 683-711 ; Philonenko 2000, 67-98) nous dissent, en bref, que la source première de la pensée de Fichte est – comme chez la plupart des philosophes de son temps – la pensée de Kant. On sait que, pour Kant, le monde extérieur ne peut être connu que dans sa qualité de phénomène. Le monde extérieur est composé d'un ensemble d'objets qui sont très différents les uns des autres. Cette différence assure d'ailleurs la beauté du monde. Un objet est, à son tour, le dépositaire d'une multitude de qualités : la forme, la couleur, la dureté, la position dans l'espace, ainsi de suite. L'intention de l'homme est celle de connaître les objets du monde (ce qui est la voie de la connaissance). Il est facile d'observer que les résultats de la connaissance de l'objet ne se concrétisent pas dans une somme d'images disparates qui reflète les qualités de l'objet, mais dans une image intégrale de l'objet qui nous pose en possession de son "tout". Kant nous indique avec toute la clarté que le fondement de ce passage de l'intuition sensible des qualités des objets à l'intuition de l'objet comme tout est une opération fondamentale de l'entendement : la *synthèse*.

Fichte a été un lecteur avisé de la philosophie de Kant. En même temps, il est un esprit critique de finesse. Fichte s'interroge sur la raison d'être de cette opération de synthèse. Quel est son fondement ? À l'opinion de Fichte, l'opération de synthèse – qui est la garantie de toute connaissance humaine – a pour fondement l'*unité du Moi*. Mais immédiatement surgit, à nouveau, la question du fondement : Qui est le fondement de cette unité du Moi ? Pour répondre, Fichte recourt à un petit raisonnement. Nous pouvons éliminer de nos connaissances tout ce qui est assimilé à l'aide de notre connaissance. Cet acte imaginaire n'a pas, pour résultat, l'espace vide de notre connaissance. Quelque chose reste à la fin de cette activité d'élimination : l'objet lui-même, son existence à laquelle réfère notre connaissance. Nous pouvons éliminer tout avec une seule et importante exception : l'objet. Cette persistance de l'objet, qui reste en dehors de tout doute selon Fichte, est la garantie de vérité d'une affirmation première qui constitue, en fait, l'une des pièces de résistance de la philosophie de Fichte : "A est A". C'est-à-dire, en termes plus domestiques, "l'objet A, qui est le but de notre connaissance, est l'objet A". Mais, pour les connaisseurs et non seulement, cette affirmation est très connue comme un principe de base de la logique traditionnelle : le *principe d'identité*.

Le principe ci-dessus peut être jugé dans sa qualité de proposition attributive : une relation entre un sujet logique (“A”) et un prédicat logique (“A”), relation qui exprime l’identité de ces deux entités. À un objet logique (“A”) est attribuée une qualité (“A”). Cette qualité est la qualité d’exister (“est”) comme lui-même. Fichte s’interroge sur ce qu’exprime le sujet logique (“A”). Sa réponse : le *Moi*. Une telle proposition nous indique avec toute la force une chose très importante : l’existence du *Moi*. Le *Moi* existe parce que ce que nous savons de cette proposition élémentaire est qu’il est identique avec lui-même. Le pas suivant de Fichte part de cette première affirmation première : “A est A”. Si “A est A”, alors une conclusion s’impose avec toute nécessité : “A ne peut être rien d’autre que A”. Par conséquent, tout ce qui est différent par rapport à “A” ne peut pas s’attribuer comme qualité au sujet logique “A”. Tout ce qui n’appartient pas à “A” fait partie de la classe “non-A”. Donc : “A n’est pas non-A” est une affirmation vraie. C’est l’expression très connue du *principe de la non-contradiction*. Le sujet logique “A” exprime, nous avons vu, le *Moi*. Qu’est-ce qu’elle exprime la classe “non-A” ? Le *non-Moi*, dit Fichte. Ce qui n’est pas le *Moi* est, chez Fichte, le *non-Moi*. Ce dernier s’identifie au monde extérieur. Le *Moi* met le *non-Moi* dans son acte créateur comme un *principe de la limitation* ou de la divisibilité, dit Fichte : en créant le *non-Moi* qui s’oppose à lui, le *Moi* se limite lui-même, avec des conséquences tout à fait bénéfiques pour la connaissance. Grâce à cette limitation, le *Moi* se connaît mieux parce que rien n’est mieux connu s’il ne se rapporte à quelque chose de différent par rapport à lui-même. Quel bel éloge à l’égard du travail accompli ensemble par l’identité et la différence, que cette analyse admirable de la dialectique entre le *Moi* et le *non-Moi* qui s’entraident pour assurer la possibilité de la connaissance humaine ?

La différence est le *fondement pour toute hiérarchie* des identités. Grâce à l’instauration des différences il est possible de faire des hiérarchies entre les gens (“L’individu X est un chef mieux que l’individu Y”), entre leurs résultats immédiats ou à long terme (“L’interprétation de Lessing sur la sculpture grecque est plus raffinée par rapport à celle de Winckelmann”), entre les faits moraux (“L’individu X est d’une grande générosité par rapport à l’individu Y”), entre les valeurs humaines (“La Joconde est la plus intéressante peinture de Leonardo”) et ainsi de suite. Si nous supposons – nous avons ici la présence dérangeante des contrefactuels – que tous les gens sont identiques, que tous les faits moraux sont identiques, que tous les résultats de nos travaux similaires sont identiques, alors la possibilité des hiérarchies est tout à fait exclue.

Que serait-elle une société sans hiérarchies ? Une impossibilité de fait bien sûr pour ne pas dire directement une absurdité de notre imaginaire ! D'autre part, nous avons raison de chercher la différence si et seulement si nous avons comme donnée une certaine identité que nous pouvons rapporter à une autre pour essayer de trouver la différence. Un monde sans identités est tout aussi impossible à imaginer qu'un monde sans différences. La possibilité de la différence est la condition nécessaire pour la possibilité de l'identité et inversement.

Une question intervient avec tout son poids : Comment l'individu vit-il, du point de vue de l'identité, la pression de la différence ? Evidemment différemment, en fonction de sa position dans la hiérarchie. La différence, dans sa qualité de critère des hiérarchies, peut placer l'individu à des endroits tout à fait différents : il y a des individus placés en tête de hiérarchie, il y a des individus situés en bas de la hiérarchie. Par exemple, si la différence est liée au niveau de la moralité des individus, alors nous découvrons des individus porteurs d'une grande moralité par rapport à des individus situés très bas de ce point de vue. Si la différence vise la force de la création, par exemple, alors nous allons avoir des créateurs de génie par rapport à d'autres peut-être sans grande valeur. Et nos exemples pourraient continuer, mais ce n'est pas le nombre croissant d'exemples qui est important à ce sujet.

Les individus vont ressentir la différence comme un succès extraordinaire, comme une réalisation de leur vie, comme une joie exceptionnelle s'ils sont situés au niveau le plus haut de la hiérarchie et comme un vrai drame personnel, comme un échec inacceptable s'ils sont situés à des bas niveaux. Combien d'écrivains, de peintres, de créateurs en général ne ressentent-ils pas un traitement injuste, une mécompréhension ou même une incompréhension de leurs créations de la part de la société ou de la part de leurs confrères à cause du fait d'avoir été placés en bas des hiérarchies ? Nous rencontrons même des situations au moins amusantes, concernant des noms célèbres. Par exemple, Kant, dans ses *Prolégomènes à toute métaphysique future*, a essayé une explication de la *Critique de la raison pure* pour ceux qui n'ont pas compris l'essence de cet ouvrage et l'ont critiqué, à l'opinion de Kant, sans motif. Il est vrai que, dans ce cas, l'histoire a donné raison à Kant, mais l'aspect souligné reste illustratif pour ce qui peut faire la différence lorsqu'elle est perçue comme un abus.

Disons directement que tous les drames et toutes les insatisfactions d'ordre personnel ou social ont à leur origine la perception différente de la différence. Même si la différence et les hiérarchies sont

réelles (c'est-à-dire objectives), si l'individu ne les perçoit pas comme telles, le sentiment de l'insatisfaction reste et il est vécu comme tel. Peut-être nous n'exagérons pas trop si nous nous aventurons à dire que tout le dynamisme individuel et social peut être expliqué, sinon en totalité du moins dans une grande mesure, à l'aide de la modalité dont l'individu et la société ressentent et vivent la différence.

3. Question et réponse : l'essence du questionnement

Le deuxième couple catégoriel propre à la problématologie : *question-réponse*. Commençons avec le commencement : l'idée de *problème*³. Dans toutes nos activités – physiques, psychiques, intellectuelles, culturelles – nous nous proposons pour but le dépassement des obstacles, des difficultés : pour dépasser le danger du fait qu'il fait froid, nous mettons un manteau plus épais, pour dépasser le danger d'accidents, nous respectons les règles de circulation, pour dépasser l'obstacle d'une rivière, nous la traversons sur le pont, pour dépasser l'obstacle de la distance dans la communication, nous utilisons le portable. C'est ce que le psychologue américain Gordon W. Allport appelle, dans son ouvrage *Pattern and Growth in Personality* (1961), le "comportement d'affrontement". À l'opinion du psychologue évoqué, tout acte de l'individu est, à une analyse attentive, un affrontement de l'environnement. L'individu affronte le monde extérieur dans des situations différentes : lorsqu'il essaye de bloquer la porte avec la clef, lorsqu'il joue au piano un morceau musical, lorsqu'il essaye de délimiter le jardin à l'aide de la haie, lorsqu'il cherche un livre à la bibliothèque ou lorsqu'on lui propose à résoudre un exercice d'arithmétique. Ce sont, toutes, des hypostases du comportement d'affrontement. Pourquoi ? Pour le motif que l'environnement s'appose aux actions de l'individu : il faut actionner d'une telle façon sur la clef pour bloquer la porte, il faut faire des répétitions pour jouer du piano très bien, il faut chercher les composantes nécessaires de la haie pour la construire, il faut choisir des stratégies adéquates pour trouver rapidement le livre, il faut chercher

³ Ce concept a une histoire très riche. Il y a des perspectives différentes d'analyse du concept de problème (psychologique, praxéologique, sociologique). Nous sommes intéressés à ce point par une perspective philosophique sur le concept de problème. Voir une analyse succincte de cet aspect en invoquant des noms bien connus (Aristote, Descartes, Gadamer, Rorty, Popper, Mach, Bergson, Apel, Wittgenstein, Habermas, Laudan, Perelman, Collingwood, Meyer) dans : Manuel Maria Carrilho, "Problématicité, rationalité et interrogativité", *Revue Internationale de Philosophie*, No. 3/1990, pp. 309-328.

certaines méthodes pour pouvoir résoudre l'exercice d'arithmétique. Dans tous les cas invoqués, il y a certains obstacles qui doivent être surmontés pour arriver au résultat désiré. Certains obstacles ou difficultés sont d'ordre théorique (le cas de la résolution de l'exercice d'arithmétique), tandis que d'autres sont d'ordre pratique (l'acte de bloquer la porte ou de délimiter le jardin) ou d'autres peuvent combiner le théorique et le pratique (jouer du piano, par exemple).

Un obstacle que nous saisissons devant nous génère un *problème*. Le terme recouvre un concept fondamental qui touche à l'essence de la problématologie. Qu'est-ce qu'un problème ? Un fait, une situation, une relation – en un mot, une donnée de la réalité – qui, grâce à sa présence au niveau de la conscience, détermine, sous l'impulsion de la nécessité de la compréhension et de l'action, un acte d'intellection qui a pour but l'accomplissement de l'impératif qui l'a déterminé : l'assurance de la compréhension ou la réalisation de l'action. La constatation de la détérioration de la haie du jardin, comme acte de prise de conscience, met un problème devant l'individu : Comment puis-je remplacer la haie ? Un acte d'intellection est déclenché pour résoudre ce problème, c'est-à-dire pour surmonter cet obstacle pratique de notre action efficace. La lecture des exigences de l'exercice d'arithmétique est l'acte par l'intermédiaire duquel l'élève fait la connaissance des difficultés dans son action de résolution qui déclenche, à son tour, un acte de pensée pour identifier la voie de la résolution : Comment puis-je trouver la méthode la plus adéquate pour arriver au résultat ?

L'élément qui déclenche cet acte d'intellection, le signe extérieur de tout problème installé dans la pensée de l'individu, est la *question*. Comment puis-je remplacer la haie ? Quelle est la méthode la plus facile et comment peut-elle être trouvée rapidement pour arriver au résultat ? Comment faire pour bien jouer au piano le morceau de Chopin d'une façon brillante pour le public ? Ce sont des questions qui déclenchent un acte d'intellection, des opérations de la pensée pour dépasser les obstacles théoriques ou pratiques, c'est-à-dire pour résoudre les problèmes générés par les actions évoquées. La question déclenche, comme nous avons souligné plus haut, un acte de pensée, c'est-à-dire une activité de l'entendement de l'individu. C'est quelque chose de semblable (attention : seulement de semblable !) de ce qu'Osborn, le théoricien de la créativité de groupe, a appelé la "tempête au cerveau" ("brainstorming") : la manifestation libre de toutes les associations possibles, de toutes les combinaisons, de toutes les relations entre les idées pour entrevoir la possibilité de la solution. Tout est en relation avec la nature de l'obstacle,

du problème : pour les problèmes plus simples, la pensée trouve rapidement la voie à suivre, pour les problèmes plus compliqués, le travail de la pensée est plus prolongé, avec des retraits et des avancements permanents, jusqu'à la solution la plus adéquate.

La question qui déclenche l'activité de la pensée réclame toujours, s'il est possible, une résolution. Cette dernière se concrétise dans une *réponse*. L'idée de réponse ne se limite pas à ce que nous comprenons par ce terme grâce au sens commun, d'habitude un énoncé. L'envisagement pratique de l'idée de réponse peut être très différent : la haie nouvelle que j'ai construit est ma réponse au problème de la délimitation de mon jardin, les étapes parcourues jusqu'au résultat de l'exercice d'arithmétique est la réponse de l'élève à son problème d'arithmétique, la modalité propre de jouer à piano le morceau de Chopin est la réponse du pianiste au problème met par la partition de Chopin. Il est vrai que, normalement, dans l'activité de recherche et même dans la vie courante, nous rencontrons la forme traditionnelle de la réponse verbale.

La nature et la spécificité de la réponse dépendent de la nature du résultat de l'acte de résolution des problèmes. Il y a des problèmes qui peuvent être résolus d'une façon indubitable : par exemple, le résultat obtenu par l'élève est hors du doute si nous nous assurons qu'il a poursuivi une méthode adéquate et n'a pas fait d'erreurs de calcul. De nombreux domaines de recherche constituent le cadre tout à fait propice pour de telles résolutions : le calcul algébrique, les observations physiques, les données des instruments de mesure. D'autre part, il y a, également, des problèmes pour lesquels l'individu trouve une résolution mais il constate rapidement que cette solution est contestée par certains interlocuteurs et est acceptée par d'autres. Par exemple, en évoquant les situations ci-dessus, deux réponses sont possibles quant à l'exemple du concert de piano : "Le concert a été enchantant", mais aussi : "Le concert a été en dessous de mes attentes" ; toutes les deux sont tout aussi normales par rapport à la question posée.

À ce point, on découvre la justification et le fondement de la distinction de Meyer – une distinction importante pour la compréhension de la problématologie – entre les *réponses apocritiques* et les *réponses problématologiques*. Poursuivons, d'une façon plus proche, cette distinction chez Meyer. Partons d'un passage plus long de la pensée de Meyer :

“À la différence d'autres types de réponses, qu'on appellera apocritique sur, par souci de mémoire grecque, qui, elles, solutionnent et suppriment le problème. Si, en philosophie, on a pu observer que les questions ne disparaissent pas, doit-on conclure à la fêlure fondamentale, au constat

d'un échec intrinsèque qui rendrait la philosophie vaine, même si on la ressent comme nécessaire existentiellement ? Selon l'approche problématologique, la réponse est clairement négative. Il n'y a pas de progressivité ni d'aspect cumulatif dans les réponses, comme en science, pour la simple raison que la nature des réponses est différente et ne se laisse pas réduire au propositionnalisme. Une réponse problématologique a ceci de particulier qu'elle fracture l'impensé à la pensée, marque des alternatives, crée un espace de relation et de sens, et que c'est cela la solution qu'elle apporte. Elle n'est pas une solution au sens où on l'entend d'habitude : une réponse *apocritique*, comme je l'appelle, clôt l'enquête, refoule le problématique et s'en détache plutôt qu'elle ne le fouille, l'explore et le met en lumière. Elle sert de base à une autre question, et ainsi de suite. Les questions disparaissent, les réponses s'accumulent" (Meyer 1986, 20).

Qu'est-ce qu'il nous dit ? Plusieurs choses importantes pour la compréhension de notre connaissance à l'aide de nos réponses ou des réponses que nous recevons des autres. La première : il y a une *différence* (et voilà, à nouveau, le rôle de la différence pour établir les identités !) évidente *entre les deux classes de solutions* à nos problèmes qui se concrétisent dans ces deux catégories de réponses : apocritiques et problématologiques. Cette différence a pour fondement la position de l'énoncé-réponse par rapport à sa valeur de vérité : si la réponse se considère le porteur d'une vérité capable de tracer d'une façon claire et précise le contour d'une connaissance, d'une idée quelconque (qui constitue la solution à notre problème à résoudre), alors cette réponse fait partie de la classe des réponses apocritiques. Si la réponse n'est pas capable d'établir une vérité indubitable, alors elle doit être placée dans la classe des réponses problématologiques. Par exemple, si à la question : "Quelle est la somme des angles d'un triangle ?" on reçoit, à la suite d'une démonstration géométrique, la réponse : "La somme des angles d'un triangle est égale à 180 degrés", cette réponse à la prétention d'être une vérité hors du doute et, par conséquent, elle est considérée apocritique. Egalement, si nous posons à notre interlocuteur la question : "Quelle est la longueur de ce crayon ?" et il prend un instrument de mesure et, à la fin, nous dit : "La longueur de ce crayon est de 15 cm", cette réponse a, elle-aussi, la prétention d'être porteuse d'une vérité indubitable, motif pour lequel elle va entrer dans la classe des réponses apocritiques. Le fondement de la vérité indubitable est, dans le premier cas, d'ordre théorique (la démonstration) et, dans le second cas, d'ordre pratique (l'observation de l'acte de mesurer). D'autre part, si à la question : "Est-il possible de connaître adéquatement la vertu ?", on reçoit la

réponse : “La vertu peut être connue d’une façon adéquate”, alors nous avons assez de doutes que la réponse à la prétention d’être une solution indubitable au problème soulevé par la question posée. De plus, il est infiniment probable de recevoir, à cette question, également, la réponse contraire : “La vertu ne peut pas être connue d’une façon adéquate” sans que, par cela, notre pensée puisse ressentir une négativité quelconque. Nous sommes, dans ce cas, devant une réponse problématologique. Si à notre question : “Quelle est votre opinion sur l’exposition ouverte aujourd’hui ?” on reçoit la réponse : “Je pense qu’elle est très intéressante et constitue une nouvelle étape dans la création du peintre”, alors c’est tout à fait clair que la réponse n’a pas la prétention d’une vérité absolue, ce qui assure son placement dans la classe des réponses problématologiques.

La deuxième chose : la *différence* que nous venons de souligner entre les réponses apocritiques et les réponses problématologiques *est soutenue* – au-delà de son rapport à la vérité – par *sa position à la question*. Disons-le directement : la réponse apocritique a pour intention de supprimer la question tandis que la réponse problématologique a pour intention de forcer la question. À notre avis, cette remarque est très importante pour la compréhension du dynamisme de notre connaissance. Par exemple, la réponse “La somme des angles d’un triangle est égale à 180^0 ” fait superflue la persistance de la question “Quelle est la somme des angles d’un triangle ?” parce que la réponse clôt la question. Tout ce que doit faire l’individu qui a reçu une telle réponse est de la passer dans sa sphère de connaissances indubitables sur lesquelles peuvent se fonder, sûrement, ses acquisitions cognitives futures et ses actions prochaines. Il est absolument nécessaire d’avoir, dans nos connaissances et dans nos actions, quelque chose de certain et cela se concrétise dans les réponses apocritiques. De la même façon est résolu le problème de la question “Quelle est la longueur de ce crayon ?”, grâce à la réponse évoquée ci-dessus qui se place dans nos connaissances indubitables. Au contraire – comme nous l’avons déjà dit – la réponse problématologique ne supprime pas la question mais elle agrandit les possibilités, les développe, les met dans une nouvelle lumière qui peut être bénéfique pour la compréhension du problème. Par exemple, la réponse : “La vertu peut être connue d’une façon adéquate” ne supprime pas la question : “Est-il possible de connaître la vertu d’une façon adéquate ?”. Par contre, cette réponse est à l’origine d’autres questions qui visent le même problème et qui peuvent le préciser : “Comment est-elle possible cette connaissance adéquate de la vertu ?”, “Quelles sont les voies les plus efficaces pour connaître la vertu ?” et ainsi de suite. De la même façon, dans le cas de la réponse : “Je

pense que l'exposition ouverte aujourd'hui est une nouvelle étape dans la création du peintre" nous ne sommes pas devant une évacuation de la question : "Quelle est votre opinion sur l'exposition ouverte aujourd'hui ?" mais, au contraire, nous assistons à l'apparition d'autres questions qui voudraient clarifier le problème : "Pourquoi croyez-vous qu'elle est une nouvelle étape dans la création du peintre ?", "Qu'est-ce qui vous fait dire qu'elle est intéressante ?", ainsi de suite.

La troisième chose : la séquence de Meyer nous laisse à comprendre *qu'il y a des domaines de la connaissance* qui privilégient les réponses apocritiques et d'autres attachés aux réponses problématologiques. Il est presque impossible de faire, dans ce contexte, des distinctions et des délimitations très strictes, mais quelques éléments dominants peuvent être entrevus pour donner des exemples concluants. Par exemple, la science, au sens fort du terme, reste un espace des énoncés apocritiques : une démonstration mathématique est une réponse (plusieurs fois la seule réponse !) à une question du domaine qui, à la suite d'un contrôle intersubjectif (par exemple, une vérification de la correction de la démonstration), peut être incorporée dans le corpus des énoncés mathématiques essentiels et indiscutables. Les résultats des mesurages du rapport entre le poids d'un corps et le volume du liquide disloqué est une réponse au problème du flottage des corps concrétisée dans la loi d'Archimède, une acquisition pérenne de la physique. C'est la tonalité dominante de la recherche des réponses dans ces domaines de la science et, finalement, le but assumé consciemment par la recherche scientifique en général. Il est difficile de nous imaginer que le chercheur en mathématique se propose de chercher des réponses discutables à certains problèmes qu'il cherche. Il voudrait, s'il est possible, arriver à des réponses sûres. D'ailleurs, Meyer a montré, dans son ouvrage *Découverte et justification en science*, que même les théories scientifiques, dans leur qualité de réponses aux problèmes d'un domaine entier, poursuivent explicitement de proposer des réponses qui soient acceptées par toute la communauté scientifique du domaine. Le fait qu'elles ne peuvent réussir toujours ou peuvent très rarement à y parvenir est insignifiant dans ce contexte de la discussion.

La philosophie semble être l'illustration typique pour les domaines des réponses problématologiques. Combien de réponses d'une profondeur évidente retrouvons-nous dans l'histoire de la philosophie à la question "Qu'est-ce que ce qui est ?". En tout cas, assez nombreuses. Quelqu'un a-t-il exprimé la prétention que sa conception (dans sa qualité de réponse à cette question) est la parole ultime et définitoire qui explique

ce problème ? Evidemment, non. Même s'il a pu le penser⁴. De plus, dans ce domaine de la réflexion, chaque réponse (chaque conception) est rapidement critiquée par d'autres philosophes qui essaient de découvrir ses limites. C'est ainsi que l'histoire de la philosophie est vue plutôt comme une confrontation permanente, à l'échelle de l'histoire parlant, entre conceptions et directions de la pensée philosophique. Comme on l'a dit, un véritable "bellum omnium contra omnes" ! Pourquoi ? Parce que, dans ce domaine, il est impossible de faire des démonstrations mathématiques ou des mesurages physiques qui pourraient assurer un certain consensus dans la communauté philosophique. La réponse philosophique propose seulement un type d'ordre comme explication du monde. Les types d'ordre réclament des critères. Or, les critères peuvent être tout à fait différents. Les types d'ordre réclament, impérativement, une méthode (chaque conception philosophique importante a sa méthode !) qui présuppose, à son tour, un choix (Meyer 1986, 34).

On veut insérer à ce point de nos discussions sur la distinction réponses apocritiques-réponses problématologiques certaines connexions qui, à notre avis, restent très intéressantes, instructives et bienvenues pour souligner le temps historique des problèmes et les relations possibles, parfois tout à fait surprenantes, entre les idées. La première connexion vise à attacher la distinction ci-dessus à un tryptique différentiel qui circule déjà comme un lieu commun des recherches modernes de la

⁴ Nous avons la possibilité de mettre à la disposition de notre lecteur un tel exemple, parce que le monde philosophique est grand, bien et diversement représenté de ce point de vue. Le nom : Ludwig Wittgenstein. Voyons une petite séquence d'une exégèse : "Le *Tractatus* n'est évidemment pas un texte scientifique. Il n'est pas davantage un système logique (on ne trouve qu'un nombre limité de fragments d'un tel système dans le *Tractatus*). Ni scientifique ni logique, le *Tractatus* est philosophique. Mais, manifestement, Wittgenstein ne s'est pas tenu à ses principes : à côté d'un certain nombre d'élucidations logico-linguistiques, plus ou moins exemplaires, il y a, dans ce livre, toute une théorie métalinguistique et métaphysique à propos de l'essence du langage et du monde. [...]. Nous ne voulons pas gloser ici sur cette sorte d'auto-dissolution du *Tractatus*. Remarquons seulement deux choses. D'abord, la nature contradictoire, aporétique du *Tractatus* est diffuse, rebondit et se déplace sans cesse. Ce n'est pas un ouvrage transparent qui clarifierait tout au prix d'une unique contradiction finalement avouée (et excusée). En deuxième lieu, Wittgenstein en terminant son *Tractatus* croit vraiment que ce livre clôt le débat philosophique, qu'il y a clarifié tout ce qui est à clarifier et qu'il n'y a plus, dès lors, lieu de philosopher davantage" (Hottois 2002, 157). Mais, nous voulons remarquer immédiatement que ni lui-même n'a pris au sérieux son attitude, du moment que ses *Investigations philosophiques* (dénommées par la tradition « Wittgenstein II ») ne sont rien d'autre qu'un renversement de sa conception du *Tractatus* (dénommé « Wittgenstein I »).

logique. Il s'agit d'une distinction des formules logiques (qui expriment, au fond, des énoncés et leurs liens dans le langage naturel) en trois classes : la classe des formules tautologiques (toujours vraies en vertu de leur forme, par exemple le principe du tiers exclu : $p \vee \neg p$), la classe des formules contradictoires (toujours fausses en vertu de leur forme, par exemple, le principe de la contradiction : $p \& \neg p$) et la classe des formules contingentes (parfois vraies, parfois fausses, par exemple, l'implication matérielle : $p \rightarrow q$) (Thiry 1998, 20 ; Chazal 1996, 62-64). Si nous éliminons de notre discussion les contradictions, qui sont considérées, d'habitude, des anomalies de notre pensée (et, sur le fondement des anomalies il est impossible de concevoir une vraie connaissance), alors nous constatons que le vrai fondement de la connaissance se concrétise dans les énoncés toujours vrais et dans les énoncés parfois vrais, parfois faux. En général, les énoncés tautologiques sont présentés comme des lois. Ils ont une similitude avec les réponses apocritiques dont parle Meyer : les vérités qui se voudraient indubitables et qui constituent la base de la connaissance. Une démonstration mathématique a l'ambition de soumettre tous les faits qui tombent sur sa juridiction d'une façon similaire à une loi. D'autre part, les énoncés contingents, ceux qui ont parfois une valeur de vérité, parfois une autre, ouvrent une alternative, assurent la possibilité d'une discussion sur leurs possibilités de vérité, ce qui les rapprochent des réponses problématologiques.

La question ci-dessus est retrouvée chez Wittgenstein, dans son *Tractatus Logico-Philosophicus* (1961, 59-65). Une analyse du sens et des possibilités de vérité des propositions montre que l'existence et la non-existence des états de choses déterminent ce que Wittgenstein nomme les *possibilités de vérité* des propositions élémentaires. Une proposition élémentaire est vraie ou fausse si elle décrit l'existence respectivement la non-existence des états de choses. Mais pour toute proposition élémentaire il y a les deux possibilités de vérité (vraie ou fausse). Si nous avons une combinaison de deux propositions élémentaires, alors les possibilités de vérité sont multipliées en fonction de la possibilité de vérité de chaque proposition élémentaire et du type de la relation qui s'installe entre ces deux propositions élémentaires. Nous pouvons facilement constater, de ces quelques observations seulement, que les possibilités de vérité des combinaisons des propositions élémentaires dépendent des possibilités de vérité des propositions qui les composent.

Bien que toutes les fonctions de vérité binaires soient importantes, nous nous arrêtons sur seulement deux d'entre elles, à savoir celles qui ont une valeur spéciale pour notre discussion sur le rapport entre

apocritique et problématologique : la première est celle où les possibilités de vérité ont toujours la valeur *vrai* (V ; 1) quelle que soit la valeur de vérité des propositions élémentaires composantes (la tautologie) et la seconde est celle où les possibilités de vérité ont toujours la valeur *faux* (F ; 0) (la contradiction). La tautologie nous dit que l'existence de tout état de choses est possible tandis que la contradiction qu'aucun état de choses n'est possible. Par conséquent, les deux fonctions de vérité ne disent rien sur la réalité et elles sont les *seuls cas de propositions qui ne soient pas des images de la réalité*. Pourquoi ? Parce qu'une proposition est une image de la réalité seulement s'il y a la possibilité de ces deux possibilités de vérité : vrai et faux. Or, dans ces deux cas, cette possibilité n'existe pas. En effet, quelques exemples en sont représentatifs. Soit l'énoncé : "Il pleut ou il ne pleut pas", qui exprime une tautologie ($p \vee \neg p$). Il n'y a pas d'état de choses représenté par cette proposition. Par conséquent, cet énoncé ne dit rien sur la réalité. L'énoncé : "Il pleut et il ne pleut pas" exprime une contradiction ($p \& \neg p$) et nous constatons non seulement qu'il n'y a pas un tel état de choses mais qu'il est impossible qu'il y en ait un. À notre avis, les réponses apocritiques semblent ne pas avoir un lien très proche avec la réalité : un énoncé de la forme "Les diagonales d'un carré forment à leur point d'intersection des angles droits" n'a pas de lien avec la réalité et ne dépend pas du tout de cette réalité. D'autre part, Wittgenstein nous laisse comprendre que, en dehors de ces deux catégories d'énoncés (les tautologies et les contradictions), tous les autres sont contextuels, c'est-à-dire dépendent, dans leurs possibilités de vérité, d'une certaine réalité. Nous nous pouvons y découvrir le monde si coloré des réponses problématologiques.

Enfin, une possible connexion vise la pensée d'Aristote sur la dialectique. Dans ses *Topiques*, Aristote fait une distinction entre les prémisses analytiques et les prémisses dialectiques. Pour lui, une proposition est une prémisses dialectique si elle s'attache au probable, au contraire de la prémisses analytique qui s'attache au nécessaire. Poursuivons le texte d'Aristote :

"Définissons d'abord ce qu'est une *proposition* dialectique [...]. On ne doit pas, en effet, considérer toute proposition [...] comme dialectique ; car nul homme en possession de son bon sens n'avancerait ce qui n'est admis par personne, ni ne poserait en question ce qui est évident pour tout le monde ou pour la majorité des gens : dans le second cas, la difficulté n'existe pas, et, dans le premier, personne ne donnerait pas son assentiment. La proposition dialectique est une interrogation probable soit pour tout le monde, soit pour la plupart, soit pour les sages et, parmi

ces derniers, soit pour tous, soit pour la plupart, soit pour les plus notables ; interrogation qui ne doit d'ailleurs pas être paradoxale, car on peut admettre ce qui est reçu par les sages à la condition que ce ne soit pas contraire aux opinions du grand nombre" (Aristote, *Topiques*, I, 10 ; dans Aristote 2004, 35-36).

Pour Aristote, la proposition dialectique ouvre une alternative, ce qui constitue un bon point de départ pour les discussions contradictoires entre les interlocuteurs. Cette distinction aristotélicienne se fonde assez bien sur la distinction apocritique-problématologique que Meyer a proposée pour analyser le problème des réponses comme nature intérieure et encore comme fonction de connaissance.

La distinction apocritique-problématologique est le résultat d'une tradition de la connaissance et de la recherche. Meyer constate que toute tradition de connaissance – au moins dans l'espace culturel européen et, également, dans ceux qui ont reçu l'influence de celui-ci, par exemple, celui nord-américain – est fondée sur le *modèle propositionnel* de la pensée. En quoi consiste-il ? En une surévaluation de la méthode déductive qui a pour conséquence des conclusions (des réponses) tout à fait contraignantes du point de vue de la rationalité. Ces conclusions, dans la mesure où elles sont bien fondées, restent en dehors de toute discussion critique. Le trajet de la pensée se manifeste de la façon ci-dessous : les principes fondamentaux de la pensée (les trois premiers proposés par Aristote, le quatrième par Leibniz : l'identité, la non-contradiction, le tiers exclu, la raison suffisante) sont assumés comme règles de la conduite rationnelle pour arriver, nécessairement, aux réponses indiscutables. Le résultat de ce modèle propositionnaliste : les réponses apocritiques. Si nous croyons que cette conduite propositionnaliste s'oriente seulement selon les schémas connus de la tradition logique (les modes syllogistiques, les modes inférentiels etc.), nous pouvons montrer facilement que la modernité logique a ajouté aux acquisitions de la tradition sa propre contribution : les systèmes axiomatiques avec une déduction correspondante, les schémas de la déduction naturelle et d'autres choses comme telles.

À cette pensée propositionnaliste s'oppose le *modèle problématologique*. C'est intéressant que Meyer découvre, dans l'Antiquité, un seul moment de la pensée problématologique. Son nom ? Socrate. Sa méthode, la maïeutique, qui a pour intention principale la découverte de la vérité ensemble avec l'autrui et pour résultat les réponses problématologiques, les réponses qui ne closent pas les questions mais qui, de plus, augmentent leurs possibilités d'avancer dans la connaissance. Une

lecture attentive des dialogues platoniciens nous présente Socrate comme un vrai dialecticien : une cascade de questions et de réponses accompagne les problèmes mis en discussion. Le travail socratique n'est jamais achevé. Nous avons analysé ce problème dans le cadre plus large d'une investigation sur le caractère problématologique du dialogue platonicien *Thééthète* (Salavastru 2010, 111-147)⁵.

À l'opinion de Meyer, l'assomption du problématologique est essentielle pour dépasser tous les inconvénients – soulignés au long du temps – du propositionnalisme. Comment est-il possible ? Certes, non pas par l'édicte d'une loi et non pas dans tous les domaines de la connaissance d'une façon identique. En tout cas, le goût de la modernité pour le dialogue critique et même pour la polémique des idées, que nous pouvons observer à chaque pas, reste un signe que tout n'est pas perdu dans cette direction. Au moins, l'espérance !

Quelques remarques à la fin de notre discussion sur le rapport entre la question et la réponse. La première : la distinction question-réponse, qui reste un important instrument de travail à l'intérieur de la problématologie, et son corollaire, la délimitation entre les réponses apocritiques et celles problématologiques *ne sont pas absolues*. Elles décrivent seulement la tonalité dominante de ces entités de la connaissance. Même Meyer nous attire l'attention que dans toute réponse il y a, en germe, une question et dans toute question se retrouve, en germe, le contour au moins esquissé, d'une réponse. D'autre part, il est

⁵ "Il n'y a pas de renonciation dans les dialogues platoniciens ou dans l'acte païdique dont l'acteur principal est Socrate. Même les clôtures des dialogues sont présentées comme des "arrêts" provisoires pour laisser la place à un nouvel effort de la recherche. On remarque très facilement un certain *plaisir du dialogue*, un engagement littéraire plénier et sincère à déchiffrer ce qui est ou paraît caché, ce qui est extrêmement significatif pour la finalité de la relation dialogique et pour la manifestation problématologique du discours. "Nous en reparlerons", "Réfléchis-y encore", "Attendons voir" sont les exhortations qui nous accompagnent dans les dialogues socratiques. Il y a parfois une sensation d'épuisement, mais nous ne sommes pas devant la perspective de l'abandon. Car, dans l'acte de connaître, l'abandon est beaucoup plus détestable que l'erreur, l'ignorance ou l'opinion incorrecte. Si vous avez vaincu, continuez, si vous avez perdu, continuez, voici la devise qui semble régir toute la relation dialogique mise en scène par Platon dans ses dialogues. On a ici affaire à une question de méthode ; celle-ci, promouvant les questions et les réponses, accapare celui qui s'en sert. Pour l'esprit du dialogue socratique, la méthode accapareuse trahit l'attachement au sujet, elle est le signe de la sagesse ou au moins de la voie qui mène à la sagesse (Salavastru 2010, 118-119).

important d'observer que toute réponse apocritique, toute puissante qu'elle soit son ambition de clore le problème et d'entrer dans le salon selecte des vérités intangibles, arrive, jusqu'à la fin, dans la situation d'être mise en discussion. C'est un argument fort que rien n'est définitif dans la connaissance. Les lois de Newton n'ont-elles pas été considérées durant une longue période de temps, comme des vérités indubitables ? L'apparition de la théorie d'Einstein nous a montré le contraire : le germe du questionnement était contenu dans la théorie de Newton dès le moment même de sa proposition ! Une situation similaire concerne la réponse problématologique : toute réponse encadrable dans cette catégorie a en elle-même l'orgueil d'être quelque chose de tant soit peu certain, en tout cas, un point d'appui pour ceux intéressés du problème. Malgré toutes les discussions contradictoires qui se sont portées autour du concept d'Être chez Aristote, du concept de Cogito chez Descartes, du concept de Moi chez Fichte ou du concept de Dasein chez Heidegger – qui sont, toutes, des incarnations des réponses problématologiques – néanmoins ces concepts suscitent encore tout l'intérêt des chercheurs, un signe sûr qu'ils ne sont pas des catégories caduques, passagères de la pensée philosophique.

La deuxième remarque : la distinction question-réponse *n'est pas sans lien avec la distinction identité-différence*, du moins comme intention de connaissance. On croit que l'idée de réponse est liée plutôt à l'idée d'identité. Si nous avons la réponse "Je pense que l'exposition ouverte aujourd'hui est une nouvelle étape dans la création du peintre" comme essai de résoudre le problème soulevé par la question "Quelle est votre opinion sur l'exposition ouverte aujourd'hui ?", une résolution d'une façon individualisée propre au répondant, alors on peut considérer la réponse comme une manière personnelle d'établir l'identité de l'objet de la question. Le fait que cette manière n'est pas, peut-être, la plus adéquate, la plus acceptable reste, dans le contexte de notre discussion, sans importance. Ce qui est important, c'est l'intention d'établir une identité. L'idée de question semble, à notre avis, mieux liée à l'idée de différence. Si nous mettons une question, notre intention est d'établir une différence. Cette différence est établie même en cherchant l'identité ! Si nous posons la question : "Quelle est votre opinion sur l'exposition ouverte aujourd'hui ?", notre intention est de voir quelle est, à l'opinion du répondant, la différence entre cette exposition et d'autres expositions du peintre (celle d'aujourd'hui est, par exemple, une nouvelle étape de la création du peintre) ou par rapport aux expositions d'autres confrères (pour

notre peintre son exposition est une nouvelle étape de la création, pour un autre peintre son exposition est une continuité de la création propre).

La troisième remarque : la question et la réponse ont, presque toujours, un *caractère contextuel*. Il n'y a pas de questions et de réponses pensées dans l'absolu. Reprenons un exemple de Meyer, emprunté de Scriven. Si l'épouse pose à son mari la question : "Pourquoi as-tu renversé le flacon d'encre sur le tapis ?" et son mari répond : "À cause des lois de Newton", il est clair que nous sommes ici devant une différence de contexte qui donne à la relation de communication (ou d'interrogation) une nuance un peu comique ! La femme demande une réponse contextuelle : pourquoi est-il négligent, pourquoi est-il un peu plus distrait dans les affaires domestiques ! Son mari répond, à son tour, d'une façon absolue, qui n'a aucun lien avec le contexte de l'interrogation : à cause des lois de Newton ! Il est vrai, dans l'absolu, que le flacon d'encre est tombé à cause de la loi de la gravitation, mais cela doit être la dernière explication possible du fait qui s'est passé : tous les corps tombent à cause de la loi de la gravitation ! Mais, ils ne sont pas, tous, tombés sur le tapis de la femme, mais seulement ceux que son mari a renversés⁶. C'est quelque chose de similaire aux subtilités du comique, analysées d'une façon éclatante par Henri Bergson dans son ouvrage *Le rire*, où le philosophe français nous dévoile le mécanisme du comique : la distance tout à fait saisissable entre l'élasticité, la mobilité, la malléabilité, la flexibilité réclamées par un contexte et la rigidité avec laquelle répond l'individu, en assumant les schémas algorithmiques d'action, à cet impératif de s'adapter au contexte. C'est la présence "du mécanique plaqué sur du vivant". Et pourtant, le comique a un atout par rapport à nos réponses d'une façon absolue : il est une punition à l'adresse de celui qui ne peut s'adapter à la situation. Le rire est une forme de punir celui qui ne peut pas être puni d'une autre façon parce que ses faits ne sont pas pénaux⁷. Personne n'accepte très bien la situation où

⁶ Le fait est bien souligné par Marie-Jeanne Borel dans une analyse sur l'explication (qui est une réponse à la question : "pourquoi ?") lorsqu'elle affirme qu'un "discours explicatif n'a pas de réalité pris isolément, c'est-à-dire sorti de son contexte, de ses rapports à d'autres discours, de la situation qui le détermine et où il a ses effets" (Borel 1980, 22 ; Cité selon : Grize 1981, 9).

⁷ "En un mot, si l'on trace un cercle autour des actions et dispositions qui compromettent la vie individuelle ou sociale et qui se châtent elles-mêmes par leurs conséquences naturelles, il reste en dehors de ce terrain d'émotion et de lutte, dans une zone neutre où l'homme se donne simplement en spectacle à l'homme, une certaine raideur du corps, de l'esprit et du caractère, que la société voudrait encore éliminer pour obtenir de ses

il est l'objet du rire de l'autrui. Par conséquent, il cherche à sortir rapidement d'une telle situation gênante.

Dans l'absolu, il est possible de résoudre tous les problèmes du monde par une seule question : "Pourquoi se passe-t-il ce qui se passe ?" et par une seule réponse : "Parce que ce qui se passe est" ! Il est intéressant d'observer que le caractère contextuel de la relation question-réponse est presque universel, c'est-à-dire il se retrouve même là où nous nous attendons le moins. Par exemple, le théorème de Pythagore, dans sa qualité de réponse à une question, à un problème, est un énoncé contextuel parce qu'il est valable dans certaines conditions : le triangle soit rectangle, les côtés qui forment l'angle droit sont des cathètes, le côté qui s'oppose à l'angle droit est l'hypoténuse et ainsi de suite. La loi d'Archimède est, également, un énoncé contextuel parce qu'il est valable dans certaines conditions : le rapport s'établit entre un corps liquide et un corps solide, en fonction du poids du solide et du volume du liquide disloqué etc. Peut-être dans le cas des questions et des réponses qui visent, elles-mêmes, l'absolu (par exemple, les grandes questions de la métaphysique) notre observation reste amendable du point de vue de son amplitude maximale. En général, les conditions du fonctionnement d'une réponse tracent leur contexte d'application.

4. Différence problématique et situation problématique

Le rapport entre la question et la réponse est la base d'un autre concept d'une large circulation à l'intérieur de la pensée problématique : la *différence problématique*. Meyer a observé que, dans plusieurs situations de la relation de communication entre des interlocuteurs, la question et la réponse sont bien délimitées les unes par rapport aux autres. Par conséquent, il est presque impossible que le récepteur ne puisse les différencier. Si nous communiquons à notre interlocuteur la question : "Quelle heure est-il ?" et nous recevons la réponse : "Il est dix heures et quart", alors ni nous, ni notre interlocuteur n'avons aucune difficulté de savoir quelle est la question et quelle est la réponse. La question a, dans ce cas, un but bien précisé : de recevoir une information qui est nécessaire au questionneur dans son activité. La réponse, également, est bien

membres la plus grande élasticité et la plus haute sociabilité possibles. Cette raideur est le comique, et le rire en est le châtement" (Bergson 1938, 21).

circonscrite et a le but de livrer les informations dont l'interlocuteur a besoin. Mais non pas toutes les situations d'interrogation ont une telle clarté en ce qui concerne la relation question-réponse. Par exemple, la question "Où sont les neiges d'antan ?" n'est pas mise, on observe facilement, pour informer le questionneur sur un certain état de fait, bien que cela soit la fonction de base d'une question. Au contraire, la question a été posée pour montrer à l'interlocuteur que le questionneur est, bien sûr, en possession de la réponse : "Les temps d'aujourd'hui n'ont plus l'éclat et la dignité des temps anciens". La question nous laisse à comprendre que le questionneur non seulement sait la réponse, mais encore que sa réponse est une conviction bien imprimée dans sa conscience et à laquelle il n'est pas disposé de renoncer facilement. En ce cas, la distinction entre la question et la réponse est presque annulée, la question n'est rien d'autre qu'une réponse déguisée. Voilà, en bref, les deux situations du rapport question-réponse tout à fait différentes. Meyer appelle la première situation la *différence problématologique* et la seconde l'*indifférence problématologique*. Les textes de Meyer insistent spécialement sur la différence problématologique, c'est-à-dire sur ce qui est différence, sur ce qui est positivité dans la relation question-réponse, tandis que le second concept est compris plutôt par opposition au premier. Tout d'abord, une compréhension accessible à une réception plus large :

"La dualité fondamentale du langage est la différence question-réponse, que j'ai appelée ailleurs différence problématologique. Elle est à la source du langage en ce que ce dernier répond à la problématique humaine, dont l'interaction dialogique est une dimension essentielle sur laquelle viennent se greffer le problème d'informer, de communiquer, de persuader..." (Meyer 1982, 125).

Les formes d'expression de la différence et de l'indifférence entre la question et la réponse sont très différentes. Elles reflètent la force productrice et créatrice d'une langue quelconque. D'habitude, la différence est l'apanage d'un langage clair et distinct : "Quelle est la cause du flottage des corps ?" qui a la réponse : "La relation de conditionnement entre le poids du corps et le volume du liquide disloqué qui détermine la force de pression de bas en haut du corps" ; "Quelle est la distance la plus courte entre deux points ?" qui a la réponse : "La ligne droite" ; "Pourquoi tombent-ils les corps par terre ?" avec la réponse : "À cause de la force d'attraction de la Terre". L'indifférence problématologique s'installe dans la communication humaine sur des voies plus subtiles. Parfois, l'interrogation rhétorique est porteuse de l'indifférence : "Où sont les

neiges d'antan ?" (qui contient en soi la réponse : "Elles ne sont plus") ; "Qu'est-ce que as-tu dit ?" (nous déduisons de cette question la réponse : "Tu as dit quelques chose de tout à fait inacceptable") ; "Avons-nous, les Roumains, une démocratie authentique aujourd'hui ?" (avec la réponse implicite : "Non, nous n'avons pas aujourd'hui une démocratie authentique") et d'autres choses similaires. Nous invoquons ici une petite blague pleine de risques à laquelle nous invite Meyer : "[...] faites l'expérience de demander à votre supérieur hiérarchique s'il est malhonnête, et vous verrez à ses réactions s'il considère votre phrase comme une question ou bien plutôt une assertion..." (Meyer 1982, 124). D'ailleurs, par sa définition, l'interrogation rhétorique est comprise comme une réponse déguisée, qui contient en elle-même la réponse, ce qui contribue clairement à l'indifférence problématique. D'autres fois, l'ironie est la voie propice pour mettre le récepteur en difficulté en ce qui concerne la différence question-réponse. Une affirmation du type : "Combien d'intelligence dans la tête d'un seul homme !" présentée comme une réponse à la question : "L'individu X est-il un homme intelligent ?" non seulement ne prend pas de distance par rapport à la question ci-dessus, mais, de plus, maintient la question encore plus présente après la réponse qui l'a précédée !

Sans prolonger la recherche des voies différentes d'insinuation de l'indifférence problématique, on veut dire que, en lignes générales, le langage figuré reste le véhicule le plus adéquat pour placer en obscurité et en ambiguïté la différence entre la question et la réponse. Cela ne peut être vu comme un jugement absolu, mais plutôt comme une observation mieux confirmée par la pratique discursive. Il faut souligner, au prolongement de cette remarque, le fait que la distance plus ou moins grande entre la question et la réponse dépend, dans l'acte de la communication commune ou spécialisée, de tous les ingrédients d'ordre para-verbal (la tonalité de la voix, les modulations de la tonalité) ou d'ordre non-verbal (les gestes, la distance, la posture) qui peuvent parfois changer complètement l'intention communicative de l'intervention discursive.

Nous voulons intégrer la discussion sur le rapport question-réponse dans un cadre plus large généré par le concept de *situation problématique*, que nous avons proposé dans une autre de nos recherches (Salavastru 2010, 53-64). On reprend ci-dessous quelques-unes de nos idées qui mettent dans une nouvelle lumière la relation question-réponse. Le concept de situation problématique à son point d'origine dans l'analyse de Meyer sur la différence problématique. Nous avons constaté que le contour du concept de différence

problématologique est tracé en fonction de la relation entre la question et la réponse. Il sanctionne, en fait, la distance entre la question et la réponse, leurs positions bien individualisées dans l'acte de l'interrogation. Mais, nous pouvons remarquer facilement que la distance entre la question et la réponse n'est pas la seule hypostase possible de cette relation : par exemple, comme nous l'avons déjà souligné, il est possible l'absence de la différence, c'est-à-dire l'identification de ces deux composantes d'une relation d'interrogation. D'autre part, la relation question-réponse est à l'origine des deux classes de réponses : apocritiques et problématologiques. Par conséquent, nous pouvons faire une combinaison entre les deux critères (la différence + la problémativité) pour identifier toutes les formes possibles qui représentent, chacune de son côté, une hypostase de la relation question-réponse, d'une part, problématologique et non-problématologique, d'autre part. Pour plus de clarté et de précision, nous assumons, dans notre proposition de systématisation, deux critères : (a) le *critère de la distinction* de la question par rapport à la réponse ; (b) le *critère de la problémativité* induite à l'aide du couple catégoriel question-réponse. Le jeu combinatoire de ces deux critères nous assure la proposition de l'ordre ci-dessous :

Nature de la relation (→) Nature du résultat (↓)	Différenciée	Non-différenciée
Problématologique	(f ₁) = différence problématologique	(f ₂) = (indifférence problématologique)
Apocritique	(f ₃) = (différence apocritique)	(f ₄) = (indifférence apocritique)

Le tableau nous montre clairement la “phénoménologie” du concept de situation problématologique et les formes qu'elle peut prendre dans les relations courantes de la communication discursive. Tout d'abord, disons qu'à chaque intersection de ces deux critères on retrouve une forme distincte de la situation problématologique qui caractérise un aspect bien délimité de notre échange verbal avec les interlocuteurs : différence problématologique (f₁) ; indifférence problématologique (f₂) ; différence apocritique (f₃) ; indifférence apocritique (f₄)⁸.

Expliquons par l'exemplification toute cette proposition de systématisation. Soit l'énoncé : “La vertu peut être connue d'une façon

⁸ Le lecteur va observer peut-être – et sinon, on veut le prévenir – que, par rapport à notre première proposition de cette systématisation (Salavastru 2010, 57), les dénominations sont un peu changées grâce à la nécessité de nous accommoder à la terminologie de Meyer que nous avons discuté ci-dessus. Mais, le fond idéatique reste le même.

adéquate". Il incarne une réponse à la question : "Est-il possible de connaître la vertu d'une façon adéquate ?". Nous constatons que la question est posée par le questionneur à son interlocuteur pour s'informer en ce qui concerne le problème de la possibilité de connaître la vertu. Plus que sûr, le questionneur considère, à ce sujet, qu'une nouvelle opinion peut lui clarifier le problème en cause. À son tour, l'interlocuteur qui propose la réponse se propose lui-même de clarifier, s'il est possible, pour le questionneur, à travers sa réponse, les difficultés de compréhension de ce problème. De plus, les questions qui sont générées par sa réponse et qui pourraient recevoir d'autres réponses essaient d'augmenter cette possibilité de clarifier. Par conséquent, nous sommes, dans ce cas, devant une distinction qui trace l'espace de la *différence*. D'autre part, nous observons, avec la même rapidité, que la réponse "La vertu peut être connue d'une façon adéquate" ne clôt pas le problème et n'est pas la seule réponse possible. D'autres réponses sont tout à fait plausibles : "La vertu ne peut pas être connue", "La vertu peut être connue mais d'une façon approximative". Si les réponses "La somme des angles d'un triangle est égale à 180^0 ", "La longueur de ce crayon est de 15 cm" étaient les seules réponses possibles aux questions correspondantes, dans le cas de la réponse que nous discutons ici les choses se passent tout à fait différemment. Par conséquent, le couple question-réponse assume, dans ce cas, la *présence du problématologique*. On constate, donc, que nous sommes devant la première forme de la situation problématologique que Meyer a appelée *différence problématologique*.

Poursuivons avec un autre énoncé : "Combien d'intelligence dans la tête d'un seul homme !". Supposons que cet énoncé exprime la réponse de l'interlocuteur à la question de son questionneur : "L'individu X est-il un homme intelligent ?". Comme nous l'avons vu, la réponse ne peut pas clarifier la question mais, au contraire, elle la place dans un espace d'obscurité qui engendre d'autres questions : "Quelle est la vraie opinion du répondeur en ce qui concerne l'intelligence de X ?" ; "Est-il sincère dans sa réponse ?" ; "Pourquoi dit-il ce qu'il dit sur l'intelligence de X ?". La présence de ces questions supplémentaires est le signe de la persistance de la question : la réponse contient encore en elle-même sinon la question en sa totalité, sûrement les traces, impossibles à effacer de cette question. Nous concluons que nous avons affaire, dans ce cas, à l'absence de la distinction entre la question et la réponse, donc à un état d'*indifférence*. D'autre part, il est plus que possible que cette question va recevoir d'autres réponses : "L'individu X est assez intelligent", "L'individu X a plutôt une intelligence pratique". Ces réponses vont entrer,

certes, dans le même jeu du questionnement comme la première. Nous constatons la *présence du problématologique*. Voilà ci-dessus la deuxième forme de la situation problématologique : l'*indifférence problématologique*.

Le troisième énoncé est une réponse à la question : “À quelle heure part le train pour Bucarest ?” et il prend la forme : “Le train pour Bucarest part à 13h”. La question en cause demande une information exacte de la part du questionneur. Cette information lui est absolument nécessaire, probablement, pour ses actions futures : la préparation des bagages, l’appel du taximètre, la procuration du billet et ainsi de suite. La réponse essaye de donner au questionneur cette information exacte : “Le train pour Bucarest part à 13h”. Nous ne pouvons pas nous imaginer, normalement, que le questionneur met cette question, bien qu’il sache la réponse et qu’il ait l’information qu’il réclame et, également, que son interlocuteur fait une blague par l’intermédiaire de sa réponse. Nous avons, donc, une distinction nette entre la question et la réponse et, à nouveau, la *présence de la différence*. Si nous continuons notre analyse, nous allons observer que, pour le questionneur, la réponse est hors de tout doute et il l’assume comme telle pour s’orienter dans ses activités futures. Si, néanmoins, il y a un quelconque doute, il n’a qu’une seule voie de l’égarer : la vérification de l’information ! En fait, il y a une seule réponse à cette question : “À quelle heure part le train pour Bucarest ?” et elle se concrétise dans l’énoncé : “Le train pour Bucarest part à 13h”. Par conséquent, nous sommes en *absence du problématologique* (qui est équivalent de la présence de l’apocritique) et dans l’intimité de la troisième forme de la situation problématologique : la *différence apocritique*.

Enfin, l’énoncé : “C’est vrai que Napoléon est le vainqueur d’Austerlitz ?” envisage, en fait, une question rhétorique qui ne réclame pas de réponse de la part de l’interlocuteur parce que ce dernier observe facilement que le questionneur a déjà assumé comme vraie la réponse : “Napoléon est le vainqueur d’Austerlitz”. La question englobe en elle-même la réponse, d’où la conclusion que nous avons affaire à une situation d’*indifférence*. Cette réponse est, au moins jusqu’au présent, la seule réponse vraie à cette question, conformément à tous les documents historiques. Si le récepteur a un doute en ce qui concerne la véracité de cette réponse, il a la possibilité de la vérifier lui-même. Une situation d’*absence du problématologique*, c’est-à-dire une réponse apocritique. Nous avons trouvé la quatrième forme de la situation problématologique : l’*indifférence apocritique*.

Toutes ces quatre formes couvrent la réalité du concept de la *situation problématologique*. À notre avis, ce concept met mieux en

évidence le rapport question-réponse dans ses manifestations concrètes de la pratique discursive. Quelques observations sont nécessaires. La première : la *différence problématologique est*, à notre systématisation, *une partie d'un tout*, ce tout étant la situation problématologique qui assume tous les "mondes possibles" (Leibniz ; Kripke) de la relation question-réponse. La différence problématologique participe (au sens platonicien du terme) à la construction du sens de ce tout, à sa compréhension adéquate dans la communication humaine. C'est vrai que, tout est possible, la différence problématologique est vue comme ayant un statut spécial dans l'ensemble des formes de la situation problématologique. Ce statut spécial vient de son ouverture explicative et cognitive peut-être plus large grâce au fait qu'elle incorpore en elle-même, en même temps, toute différence que le problématologique assume. Même si nous ne devons pas oublier que les autres formes, également, identifient, elles-mêmes, des situations relevantes de la même relation. Seul leur ensemble peut témoigner du contour et des possibilités de la situation problématologique.

La deuxième observation : le concept de situation problématologique, par l'intermédiaire de ses formes fonctionnelles, *semble épuiser les possibilités d'action, de manifestation et de fonctionnement* de l'acte de l'interrogation. C'est d'une importance capitale pour expliquer non seulement l'essence de la problématologie mais même de la communication humaine en général. Qu'est-ce que nous pouvons recevoir d'un acte d'interrogation ? Une réponse sûre qui n'est pas contenue dans la question (différence apocritique), une réponse sûre qui est contenue dans la question (indifférence apocritique), une réponse discutable qui n'est pas contenue dans la question (différence problématologique) ou une réponse discutable qui est contenue dans la question (indifférence problématologique). Autre chose ? Probablement rien ! Ce qui n'est pas peu pour la compréhension profonde de nos possibilités de connaissance.

5. Un court bilan

Notre intention est celle de *tracer le contour d'une conception tout à fait originelle* dans le concert vivement coloré de la philosophie de nos jours. La démarche problématologique est une nouvelle interprétation sur la genèse et le développement de quelques domaines essentiels de la création humaine : la philosophie, le langage, l'art, l'histoire, la morale, le théâtre, la religion, la politique. Elle est située, même par son fondateur,

dans la continuité et la contingence de grands noms et en confrontation avec de grands noms de la philosophie au long de ses avatars historiques (Socrate, Platon, Aristote, Descartes, Kant, Heidegger). On peut dire que cette conception est "un nouveau paradigme de la pensée", comme le suggère d'ailleurs l'interrogation rhétorique de Nick Turnbull du début de son introduction à un ouvrage commun sur la conception problématologique (Turnbull 2007, 349).

La genèse de la problématologie est, certainement, le résultat d'un *acte de synthèse* de toutes les influences culturelles possibles et d'un *acte de différence* par rapport à d'autres constructions sur les mêmes thèmes de méditation. Nous voulons imposer l'idée que, dans les confrontations philosophiques de nos jours, Michel Meyer est un "cas", une individualité bien précisée par l'intermédiaire de ses propositions constructives qui ont au centre de leur intérêt l'idée du questionnement. Une idée qui reste l'essence de la problématologie. Un "cas", comme tous les noms importants de la pensée philosophique, c'est-à-dire un paradigme symptomatique de l'explication philosophique et des controverses essentielles dans ce domaine de la réflexion humaine.

À notre avis, la compréhension première de ce qui est l'essence du paradigme problématologique est liée à deux couples catégoriels originaires et à un concept qui fait la preuve de la réalité pratique de ces couples catégorielles. Nous pensons que la relation *identité-différence* est essentielle pour définir et, également, pour comprendre ce qui est : ce qui est constitué une identité qui s'institue grâce à la différence par rapport à d'autres identités. D'autre part, ce qui est resté toujours et partout un problème qui doit être résolu. La résolution est l'apanage d'un autre couple catégoriel : *question-réponse*. La question est le signe de la prise de conscience sur le problème soulevé par ce qui est, tandis que la réponse est la concrétisation des efforts de résoudre le problème. Le concept qui fait la preuve de la réalité de ces couples catégorielles est celui de *situation problématologique*. Par l'intermédiaire de ce concept nous découvrons s'il y a une identité entre les questions et les réponses ou une différence entre les deux composantes de nos relations dialogiques. À notre avis, les situations dialogiques (discours, conversations, descriptions, narrations, récits, explications, argumentations, démonstrations) s'orientent en fonction de ces instances de la situation problématologique.

Références bibliographiques

- ARISTOTE. 1991. *Métaphysique*, tomes I, II. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- ARISTOTE. 2004. *Topiques*. Dans Aristote, *Organon*, V. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- BERGSON, Henri. 1938. *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Paris : Félix Alcan.
- BOREL, Jeanne-Marie. 1980. *Discours explicatifs*, Travaux du Centre de Recherches sémiologiques, No. 36, février 1980, pp. 19-41. Université de Neuchâtel (Suisse).
- BRÉHIER, Emile. 1929-1930-1932. *Histoire de la philosophie*, tome II, *La philosophie moderne*. Paris : Félix Alcan.
- CARRILHO, Manuel Maria. 1990. "Problématicité, rationalité et interrogativité". *Revue Internationale de Philosophie*, No. 3/1990, pp. 309-328.
- CHAZAL, Gérard. 1996. *Éléments de logique formelle*. Paris : Hermès.
- COMTE, Auguste. 1907. *Cours de philosophie positive*, tome premier, 5e édition. Paris : Librairie C. Reinwold, Schleicher Frères Éditeurs.
- DESCARTES, René. 1987). *Discours de la méthode plus La dioptrique, Les météores et La géométrie*, Paris : Fayard.
- DESCARTES, René. 1999. *Méditations métaphysiques*. Paris : Nathan.
- GRIZE, Jean-Blaise. 1981. "Logique naturelle et explication". *Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto*, tome XIX, No.56, 1981. Genève : Éditions Droz, pp. 7-14.
- HOTTOIS, Gilbert. 2002. *Penser la logique. Une introduction technique et théorique à la philosophie de la logique et du langage*, 2^e édition, Bruxelles : Éditions De Boeck Université.
- MEYER, Michel. 1982. *Logique, langage et argumentation*, 2^e édition. Paris, Hachette.
- MEYER, Michel. 1986. *De la problématique: philosophie, science et langage*, Bruxelles : Pierre Mardaga.
- MEYER, Michel. 2000. *Questionnement et Historicité*. Paris : PUF.
- MEYER, Michel. 2003. *Le comique et le Tragique. Penser le théâtre et son histoire*, Paris : PUF.
- MEYER, Michel. 2008. *Petite métaphysique de la différence*, « Quadrige ». Paris : PUF.
- MEYER, Michel. 2010. *La problématique*, Collection « Que sais-je ». Paris : PUF.
- MEYER, Michel. 2012. *Qu'est-ce que le refoulement ?*. Paris : Éditions de L'Herne.
- PHILONENKO, Alexis. 2000. *Fichte*, dans : François Châtelet (sous la direction de), 2000, *La philosophie et l'histoire de 1780 à 1880. Histoire de la Philosophie*, tome V. Paris : Hachette Littératures, pp. 67-98.

- SALAVASTRU, Constantin. 2010. *Essai sur la problématique philosophique*. Paris : Editions L'Harmattan.
- SALAVASTRU, Constantin. 2020. « Quand philosopher, c'est questionner ». *Revue Internationale de Philosophie*, 4/2020. De Boeck Supérieur.
- THIRY, Philippe. 1998. *Notions de logique*, 3^e édition. Bruxelles : De Boeck.
- TURNBULL, Nick. 2004. « Introduction à : *Problematology : A New Paradigm for Thought* ». *Revue Internationale de Philosophie* 2007/4 (no. 242), De Boeck Supérieur, 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1961. *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, tr.fr., Paris : Gallimard.