

La question de la question : en réponse à Lyotard

Jean-Sébastien Hardy, *Université Laval*

Le titre parle trop tôt. Son annonce est prématurée, si bien qu'elle ne peut que traduire l'espoir hâtif d'une quelconque mise en marche de la pensée du lecteur. La *situation* du titre, fut-il toujours pré-textuel, n'est pas première: la pensée que le titre cherche à totaliser dans une formule émerge d'un problème pénultième qui s'élague en son énonciation. C'est que la pensée demande un temps pour se rendre manifeste. On se refuse par conséquent à exiger du titre de titrer ce mouvement, de le plier dans quelques concepts, puisque ce qui est par-dessus tout visé est la reproduction de ce qui ressemble à une *expérience pensive*. Par bonheur, l'introduction, en tant que réappropriation de la genèse des problèmes, assume et pallie cet attermoisement de la compréhension achevée, de la *reprise*, du titre par le lecteur.

La question de la question survient d'abord comme une réponse qui s'adresserait à Lyotard. Lyotard a sommé le philosophe de se taire, de se nier comme tel dans sa *pratique*. La modernité chercha à asseoir et à circonscrire dans la raison et par la raison le pouvoir de connaître. Pour sa part, mais du même élan, la «postmodernité» a posé comme l'exigence même de la pensée théorique l'échéance de tout discours qui prendrait corps dans telle ou telle pratique discursive (idéologique et *théorique* notamment). Ce geste d'interdit levé contre soi, cette lancée qui s'arrête, bref cette auto-limitation de la pensée sur le lieu propre de son expression, est récurrente chez Lyotard. Il viendrait en effet selon lui un temps où le texte philosophique se verrait contraint de se reconnaître lui-même comme un simple *genre* parmi d'autres, caractérisé par une configuration particulière des poids et des positions du référent, de l'auteur et du lecteur. Dans le devoir qu'il s'est donné de faire du référent extralinguistique le seul contenu du texte philosophique, le théoricien en vient ultimement à s'éluder comme narrateur, plus significativement comme homme pâtissant d'un affect spécifique, celui

de la *conviction*. Certes, ce « désir du vrai, qui alimente chez tous le terrorisme, est inscrit dans notre usage le plus incontrôlé du langage¹ ». Mais le philosophe, pris dans une joute dont le dessein *radical* est la persuasion de l'autre et de soi, s'avère fautif d'être resté aveugle quant à cette impulsion souterraine qui le meut, alors qu'il croit toujours possible de verser à l'écrit des idées pures, inaltérées. En regard de la nature agonique et fondamentalement intéressée de l'*art* théorique, force est de substituer aux critères de vérité de la proposition ceux de la séduction du discours.

Ce que Lyotard a donc examiné et désavoué d'un même geste est la production de la philosophie. Or il appert justement que c'est seulement en tant que *produit* que peut être pensé le genre littéraire qui, dans un élan d'ambition, s'est baptisé *philosophie*, puisque celle-ci n'existe pas pour nous comme essence universelle ou chose en soi, saisie antérieurement à sa propre reproduction dans le discours qui lui dédie un champ en lui imposant des frontières. Dans la séparation structuraliste devenue classique entre langue et parole, code et discours, la philosophie traditionnelle siègerait ainsi du seul côté de l'effectif, du momentané, de l'énoncé, de l'usagé. Du coup, Lyotard met en péril la possibilité de toute philosophie qui mettrait – encore – tout en œuvre pour trouver, essoufflée, le nouvel *anhypotheton* qui lui garantirait une place du côté du « prédiscursif ». Toutefois, une question s'impose : une autre philosophie est-elle malgré tout possible ? Ne pourrait-il pas y avoir pour nous de philosophie en-dehors du genre narratif qu'on lui a toujours connu ou, mieux, en-dehors de toute *écriture* ?

Lyotard est conduit sur la première alternative. Contournant le problème du silence et celui d'une critique interne de la théorie (ils demeurent toujours des moments de la théorie), Lyotard trame un nouveau style et de nouvelles lois à l'écriture de ce qui ressemblerait à une authentique pensée philosophique. Il nous propose une sorte d'éthique discursive (le rapprochement a du choquant) : la « pseudo-théorie », ou « théorie-fiction », qui « laisse courir la puissance d'inventer » de la pensée par la suspension de tout affect, de tout *pathos*, de toute *Stimmung*. En somme, après une autodérégulation fondatrice et libératrice du philosophe, il s'agirait pour lui de « pour-

suivre l'idée *soweit er führt*, aussi loin qu'elle mène, [...] le fil de l'idée, son *Gang*, déployant au-devant d'elle de nouvelles surfaces de pensée, de possibilité d'énoncés inouïs²».

Or, à notre avis, cette « apathie dans la théorie » n'échappe pas au genre théorique, au contraire : d'abord, elle la mime (notamment par la configuration pragmatique : l'auteur s'efface, *la pensée parle*) ; mais surtout, elle achève le projet métaphysique d'oubli de l'incarnation du penser dans un penseur *affecté*³. Par une séparation au bistouri des genres, Lyotard aura été reconduit à la terreur théorique qui tait le sentiment dans le cloître de l'esprit. Pour défendre la possibilité et élucider la signification de la philosophie, il s'agira donc plutôt – deuxième alternative – d'aller *en deçà* de sa production discursive (premier écueil), sans en chercher pour autant l'essence, qui elle est inconnaissable (deuxième écueil). Qu'est-ce donc à dire ? Nous nous mettons en quête d'un *pathos-moteur* qui précéderait et commanderait ces textes que le langage naturel a reconnus pour « philosophiques ». Cette inscription plus originaire du discours dans la pensée pourrait avoir pour site cet affect qu'on nomme la *question*. Mais il faudra la questionner. D'où « la question de la question ».

L'état de la question

Il peut se révéler profitable d'esquisser l'*arrière-texte* de la thématique philosophique de la question, fond sur lequel la pensée rencontre ce qu'elle peut et ne peut pas encore penser. Une histoire chronologique de la question – qui avancerait pas à pas dans les textes canoniques – n'a pas sa place ici : interminable ou trop distante, elle tendrait vers une lecture superficielle de l'histoire du concept, sans nécessairement entrer dans la structure problématique qui conditionne les formes dans lesquelles la question est réfléchie. Mais justement, la pensée de la question – lorsque assez surgie dans la conscience pour faire surface dans les textes – semble en être une sans histoire : l'intelligence de son concept n'a pas revêtit des *termes* changeants, neufs. C'est que dans la succession des « épistémès », un fond est resté le même.

En grec ancien, « question » se disait « *erotema* ». On retrouve ensuite partout des traces de l'*éros* dans l'acception philosophique

de la question. Au vingtième siècle, dans *Vérité et méthode*, Gadamer réaffirmait que «la question est plus un pâtir qu'un agir⁴». Mais déjà Cicéron l'avait définie comme «*appetitio cognitionis*⁵», alors qu'on pouvait entendre ailleurs «Fragen ist Wissen-Wollen⁶». Cependant, il faut ajouter avec Ricoeur qu'«*Éros* est fils de *Poros* et de *Pénia*⁷»⁸. Ce *désir* autour duquel gravite l'acception traditionnelle de la question doit donc être compris comme un appel, comme l'expression d'un *manque* qui nous met en *chemin*; ce qu'atteste le latin *quaestio*, à rapprocher de «quête» et de «quérir». Il serait inutile d'en dire plus.

Cette caractérisation de la question comme *émotion* ne va pas sans lever des difficultés. Une fois l'opposition ontologique du sensible et de l'intelligible ramenée sur le terrain de l'*anthropos* sous la même dichotomie, mais épistémologique cette fois, les courants de la philosophie dominante ont, par une dissimilation toujours renouvelée et plus affinée des «facultés», enténébré le côté sensible et passionnel du sujet au profit d'une mise en valeur de ce qu'on a tour à tour appelé *noûs*, intellect, entendement, raison, etc. Le criticisme kantien fut peut-être le premier à permettre à la sensibilité de «contaminer» l'intellect; sinon, la communication entre ces deux pans demeure impensable. La définition de la question comme *désir* de *connaître* semble donc sonner faux si, en tant que *moyen* de la connaissance, elle implique un pont entre ce qu'on a reconnu comme deux sphères hétérogènes: sensibilité affective et intelligence rationnelle. De fait, le passage de l'une à l'autre n'a pas pu être théorisé: à proprement parler, si l'on devait interdire à la raison le *vouloir-connaître*, force était aussi d'interdire au vouloir-connaître le *connaître*. Aristote refuse ainsi – à juste titre – à l'énoncé interrogatif toute valeur de vérité⁹, Frege tout sens et toute référence¹⁰ et Wittgenstein tout renvoi à un état de choses.

Mais alors que la question n'arrive pas à s'insérer parmi les éléments de la connaissance, «l'interrogativité à l'oeuvre dans toute intellectualité¹¹» est bien avérée, en ceci que, comme l'avait vu Platon, il n'y a pas de connaissance sans la mise en action d'une raison contrariée par l'image de sa propre ignorance. Tant que se maintient pensée la séparation des facultés du sujet qui du reste

devrait être conçu comme *concret* (au sens où ses « parties » sont entrelacées), la question de la question fait figure d'un embarras théorique. Nous ne nions pas que la question soit de l'ordre du *pathos*, au contraire, mais nous hasardons que dans une telle configuration épistémique, le destin de la question était de demeurer inquestionnée.

Considérations méthodologiques sur la définition de la question

*Comment peut-il donner le nom de ce qu'il cherche,
celui qui est encore à chercher¹²?*

Martin Heidegger

La question est un impensé de la philosophie. L'élucidation de son concept ne saurait donc pas se faire à l'aide du simple recours à un corpus, même si en un sens nous ne sortons jamais du texte qu'est l'histoire de notre philosophie. Malgré cette première difficulté, nous devons nous acharner à définir la question pour être instruits de sa nature, propre ou non à incarner le *pathos* à l'amont de tout discours philosophique. Mais questionner la question en faisant dos à la tradition, c'est d'abord assumer que nous n'en avons pour l'instant que le nom, un concept vague et, pour ainsi dire, des réponses. Dès lors, nous devons nous demander : à partir de quel site pourrions-nous questionner plus avant ce que justement nous devons présupposer ne pas connaître ?

En premier lieu, la définition de la question ne saurait se faire sur une base linguistique. Le point d'interrogation à l'écrit, l'intonation montante à l'oral, ce ne sont là que des signes : nous ne trouverons en eux rien de ce qu'*est* pour nous la question. Au mieux en indiquent-ils la *présence*. Seulement, nous aimerions la saisir avant toute manifestation particulière, pour réellement la dé-finir, en trouver les termes absolus, premiers et derniers, l'embrasser dans sa pleine extension. Même à supposer que nous nous contentions des marqueurs linguistiques de l'interrogation à titre temporaire d'indicateurs, nous ne serions pas à même de savoir s'ils pointent réellement vers une question, si par ailleurs nous n'élucidons pas aupa-

vant ce qu'est une question. À dire vrai, on peut tout aussi bien accomplir des affirmations, des souhaits, des gageures, etc., à l'aide d'énoncés interrogatifs.

En second et dernier lieu, la définition de la question ne pourra pas non plus envisager son objet d'un point de vue «ontologique», dans le sens d'une recherche de l'être même qui serait celui de la question. Force est de se résigner à ce qu'il n'y ait pas pour nous, avant toute question particulière, quelque chose comme une Question, sans assise dans un *ego*, dans une histoire, dans un texte, etc. Qu'on le veuille ou non, Kant représente le point derrière lequel nous ne pouvons plus reculer : on ne saurait décerner à la question un être autonome et connaissable à la fois, être substantiel presque doté de volition qui lui permettrait – comme le voudrait Heidegger – «du fait du questionner lui-même», de «chercher réponse dans», d'«interroger sur»¹³, etc. Du reste, il s'avère difficile de penser la question comme *objet*, c'est-à-dire comme une chose qui est disposée là-devant. Or, alors qu'une approche ontologique de la définition ne peut souffrir de la penser telle (parce que la question, d'une relative obscurité, est *vécue* de l'intérieur et non intuitionnée), elle ne peut pas souffrir de la penser autrement (une définition ontologique exige de voir et de voir «panoptiquement»). La question doit en conséquence être considérée comme *phénomène*, et parmi les moins *évidents*, ceux en marge desquels la pensée pense.

Tout bien considéré, nous n'avons au sujet de la question que des *pensées*, au sens kantien, pensées dont Merleau-Ponty affirmait que, comme les mots, elles «renvoient à une assise profonde d'opinions muettes impliquées dans notre vie¹⁴». Pour la plus grande part – c'est-à-dire celle qui échappe à l'académisme et au scientisme qui aspirent à fixer par la définition les bornes du sens des mots –, nos concepts n'ont pour contenu qu'une expérience passée, personnelle, vague et archivée. Nous nous rapprochons ainsi de Gorgias et de l'Humpty-Dumpty de Lewis Carroll. Chacun attribue, certes à son insu, des sens particuliers aux mots. «De façon générale, nous pré-supposons que quiconque parle la même langue que nous prend les mots dans le sens qui nous est familier¹⁵». Or, nous constatons – avec Frege – qu'à l'intérieur d'un même texte, un terme peut subir

autant de glissements sémantiques qu'il a d'occurrences. Sauf pour le « nomothète » et pour l'enfant, les mots ne s'attribuent pas aux choses, mais à des sens toujours neufs, c'est-à-dire à autant de nouvelles virtualités. Nous nous rapprochons maintenant de Lyotard : « [les idées] ne sont pas consignées dans un grand cadastre. [...] Les pensées sont des nuages. La périphérie d'un nuage n'est pas mesurable exactement, c'est une ligne fractale de Mandelbrot¹⁶ ». Sous une usure propre à chaque locuteur, le mot apparaît ainsi être dans la langue une « entité cumulative » d'usages et de « percepts fanés ». Nous reprenons à notre compte un mot du poète Paul Valéry : « le sens vrai est une moyenne incessamment modifiée par l'adjonction de nouveaux emplois du signe [...] : tout signe recouvrant une diversité irréductible, on peut le concevoir aussi comme une pluralité de signes dont les formes sont accidentellement identiques¹⁷. »

L'attitude naturelle qui associe, selon la triade aristotélicienne¹⁸, un mot à un concept à une réalité, ignore la nature profonde du langage naturel. Le seul *factum* de l'intercompréhension l'emmène à conclure – condition de possibilité oblige – que chaque mot de la conversation *trans-porte* un sens identique à lui-même. Pire encore, la perception courante, c'est-à-dire métaphysique, du signe linguistique semble l'appuyer en faisant de celui-ci une entité qui *s'impose* comme venant du dehors de la pensée, réussissant souvent à se faire passer pour la *res* elle-même. Nous aimerions pourtant faire voir que, prenant pour acquis qu'il n'y a pas de signifiés transcendants, disons anhistoriques et partagés à la naissance par tout homme – langue et pensée arrivent trop tard –, c'est justement et seulement parce qu'il y a une dissémination du sens, une dispersion des signifiés dans des expériences personnelles mais multiples (voire infinies), que la compréhension interpersonnelle est possible, c'est-à-dire que mon vouloir-dire peut susciter et recouvrir quelque chose quelque part dans le dialecte d'autrui. S'il y a intercompréhension à travers le langage, ce n'est pas *malgré* l'inexistence de signifiés identiques, subsistants et innés, mais justement à cause de la possibilité pour tout concept de glisser sur de nouveaux signifiants et vers de nouvelles possibilités de sens. Ricœur résume l'idée : « polysémie

et symbolisme appartiennent à la constitution et au fonctionnement de tout langage¹⁹». Les concepts, par leur irréductible polysémie, leur *vagueness*, se transforment en effet dans l'écoute et la lecture comme dans la parole et l'écriture. Qu'un terme subisse dans sa vie une multitude de glissements sémantiques, c'est la règle ; que son sens demeure bien empaqueté, c'est l'exception.

Dans le discours, intérieur ou extérieur, les signifiés se frottent, chacun étant une distribution concentrique plus ou moins lâche d'expériences singulières qui cherchent en vain à retrouver le Verbe que Babel leur réservait. «Expérience» est ici pris dans une acception très large, qui rappelle celle de «phénomène» dans la glose qu'en fait Heidegger dans *Être et temps*, § 7. Ce sens est double : «expérience» veut dire «épreuve», mais aussi «essai». L'innovation sémantique apparaît ainsi intimement liée au déploiement du soi, à son histoire : le langage, en tant qu'avoir, *habitus*, qui s'enrichit, rend le «je» autre, le bonifie en lui fournissant de nouvelles potentialités de pensées. De toute cette investigation que nous aurions pu mettre entre parenthèses ressort l'idée que, chacun n'arrivant pas à rompre parfaitement vers l'autre le cercle de ses significations ni à pénétrer directement celui de l'autre à travers son opacité respective, il ne faut pas tant s'enquérir de ce qu'*est* la question *en soi*, ni encore *pour nous*, mais bien comment elle *peut* et surtout *ne peut pas* être comprise par *chacun* selon ses vécus.

En somme, la définition de la question doit prendre une forme qui ressemble à une phénoménologie naïve. Il faut définitivement assumer que nous questionnons la question à partir d'une assise d'opinion, d'un site lui-même épars et, d'une certaine manière, *à partir de réponses*. Le comte Yorck a souligné que «notre pensée ne se meut maintenant que dans les résultats de la conscience²⁰». De par leur vocation respective, c'est la réponse qui reste ; la question, elle, s'emporte. Heidegger, à travers les concepts de préacquisition, de pré-vision et d'anticipation, a également été amené dans *Être et temps* à reconnaître l'opinion préconçue et «évidente» du *Dasein* comme condition de toute compréhension. Nous n'échappons pas de prime abord au lot de propositions qui organise notre compréhension,

la pensée a une assise propositionnelle de laquelle elle ne peut s'affranchir à son gré. Alors que cela semble exigé par l'entreprise que nous lègue Lyotard, il n'y a donc pas de question de la question qui puisse être radicale. De fait, le destin inéluctable de l'*être* de la question est de se dérober au regard du langage et de la pensée, de rester en retrait.

Définir, ce sera donc essayer de reproduire et de réfléchir chacun pour soi quelques expériences nommées à tâtons «question» dans une sorte de phénoménologie banale, celle-là même que les phénoménologues boudent, sans réduction. Et s'il doit y avoir réduction, elle consiste à cesser de *trop* exiger de la langue. On a toujours pris pour point de départ que nos concepts avaient quelque objet (extra- ou intra- mental) – et en un sens, la parole le suppose en ce qu'elle vise une triple transcendance : locuteur, interlocuteur et espace commun, monde. Mais, ne pourrait-on pas partir plutôt de l'idée que les concepts ne sont ni tirés des sens, ni de l'intuition intellectuelle, ni de l'imagination, bref, ne pas questionner leur origine, mais plutôt chercher à élucider ce qu'ils *valent* présentement ? Suspendant ainsi dans le lieu sémantique la «validité *als reales*» à la manière de l'*époque* husserlienne, nous n'avons plus à participer à l'attitude naturelle qui accompagne le langage ordinaire et qui consiste à penser que le mot a un référent extralinguistique qui d'une façon quelconque subsisterait et à l'usage et à l'usure. Exemplairement, Frege, dans un de ses moments d'honnêteté philosophique, se résigne à poser une des dernières questions fondamentales après Kant : «pourquoi la pensée ne nous suffit-elle pas ?», pourquoi vouloir passer du sens au dénoté²¹ ?

En somme nous devons, puisque nous ne connaissons pas *d'avance* ce qu'est une question, nous astreindre à décrire des vécus que le langage naturel aura reconnus comme *questionnants*. Mais ce faisant nous ne voulons plus tant *définir* – voir et fixer une clôture – que reconduire aux expériences sédimentées en-deçà des mots du langage naturel, retourner au «moment vivant de la conception²²».

Reconduite vers la question

Ce qui se rend maintenant manifeste c'est qu'il faut admettre une fois pour toutes l'horizon du langage naturel comme le lieu à

partir duquel se rend manifeste à soi et à autrui la pensée philosophique. La faille de la référence réside dans ce qu'on ne sort pas de, ni n'entre pleinement dans, la signification, la pensée et le soi. Socrate l'avait pleinement reconnu en ayant su limiter son questionnement à la sphère de la *doxa*, sans se hâter vers l'*épistémè* : Socrate ne questionnait pas à partir d'autre chose que l'opinion de chacun, suscitée par les mots « beau », « juste », « vrai », etc.

Puisque rien ne signale que chacun a une même compréhension spontanée du mot « question », nous avons maintenant à circonscrire ce que nous entendons en lui depuis le début de notre texte. Et afin d'accorder le plus possible les esprits sur ce dont il est question sans pour autant définir, ni fermer son concept, le plus juste est de procéder à l'énonciation d'une question reconnue pour foncièrement *questionnante*. L'*identification*, « voie inductive », doit ainsi se substituer à la *définition* pour la précéder, c'est-à-dire la rendre possible. « Qu'est-ce que "x" ? » signifie indiscutablement une question. Par sa forme, elle a souvent été celle de Socrate, mais elle fut aussi la première de l'ontologie catégoriale d'Aristote. Bien qu'à elle seule elle vienne constituer la moins large induction qui puisse être, nous ne croyons pas la poser qu'accessoirement, puisque déjà elle témoigne : dans « qu'est-ce que "x" ? », la question apparaît à la fois comme ouverture et comme fermeture. La question est ainsi de part en part un mouvement, une visée. En son premier temps, le questionner de la question (cela même qui est à l'acte dans la question²³) fait jour sur un « pluriel indéterminé²⁴ ». Même ce qu'on appelle ordinairement « question objective » donne deux possibles à partir desquels peut être pensée la réponse.

Mais l'ouverture de la question n'est pas infinie, certes, *in abstracto* elle peut ouvrir sur tout possible, mais, à mieux y regarder, elle pointe vers un champ sur lequel le regard doit s'acheminer. Si je demande « qu'est-ce que le juste ? », j'investigue déjà dans ce qui selon moi peut à un large niveau hypothétique prendre la figure du juste. Gadamer baptise ce champ l'« horizon d'interrogation ». Notons que chez Heidegger, la thématique de la question appelle immanquablement celle du chemin : « questionner, c'est travailler à un chemin, le construire²⁵ ». Ainsi Heidegger a-t-il été conduit lui-

même à une observation fondamentale sur la nature de la question : la question est «déclosion déterminée». Si donc la question est d'abord ouverture, elle apparaît ensuite comme ouverture restreinte : «Tout questionner est un chercher. Tout chercher tient son orientation préalable de ce qui est cherché²⁶». Plus, de par sa destination, la question vise ultimement à réduire le multiple, l'«extension» de son horizon, à l'unité de la réponse. C'est ainsi que, pour cribler et préciser l'horizon, la conduite de la question ne canalise souvent qu'à l'épreuve plus déterminée d'une nouvelle question.

Nous parlons d'un *champ* et d'un *horizon* sur lequel se trace la réflexion, sans en préciser la nature : aurait-il son site dans l'être, la pensée, le langage, etc.? Suivant nos propres considérations, nous pouvons encore appeler la parole de Heidegger : «[la question] est un chemin de la pensée et tout chemin conduit à travers le langage». Pourquoi la question aurait-elle son lieu dans celui du langage? D'abord parce qu'elle est hantée par l'*autrui* et que le langage est exactement le *Mittel*, le milieu, le moyen, dans lequel se rencontrent les hommes, même lorsqu'ils sont seuls. Que la structure de la question soit habitée par celle d'*autrui*, voilà ce que nous avons maintenant à expliciter. Il n'y aurait pas de question, c'est-à-dire de quête en vue d'une compréhension plus nette de l'opinion, sans le spectre d'*autrui*, l'idée d'un autre irréductible, autre monde ou autre vision *possible* du monde. Ceci ressort très clairement dans la lecture brillante que Deleuze fait du *Vendredi* de Tournier :

En l'absence d'*autrui*, la conscience et son objet ne font plus qu'un. Il n'y a plus possibilité d'erreur : non pas simplement parce qu'*autrui* n'est plus là, constituant le tribunal de toute réalité, pour discuter, vérifier ou infirmer ce que je crois voir, mais parce que, manquant dans sa structure, il laisse la conscience coller ou coïncider avec l'objet dans un éternel présent²⁷.

À celui qui écoute, tout nom dans un entretien dit : je ne suis pas l'être, le dénoté, mais, parmi d'autres souvenirs, je donne quelque chose à se remémorer, à se représenter. À propos de la fiction, Ricœur parle d'une telle «référence de second degré» qui ne reverse

pas vers l'univers extralinguistique. Le langage affirme et la question demande l'existence d'un *autre monde* qui se profile derrière ou devant eux. Si bien que Michel Meyer affirmera que «le langage n'est possible qu'à partir du questionner²⁸». Par ailleurs, comme dans la dialectique socratique, la question *visé* justement «ce qui n'est ni le mien, ni le tien, et [qui] dépasse donc l'opinion subjective des interlocuteurs²⁹». C'est ce qu'atteste l'histoire du concept d'«interroger», mot qui en latin classique signifiait «demander l'avis de plusieurs personnes». D'autre part, il y a une «violence du mot» par laquelle quelque chose, fut-il le plus souvent indéterminé, est contraint à la manifestation, à l'arrivée dans l'ordre de la visibilité. Si le langage est intriqué avec la question, c'est donc en outre parce que les deux répondent d'un *faire-voir*, qu'ils font advenir un impensé à la conscience.

Mais le rapport de la question au langage est singulier en ceci que la question dans toute la tenue de son questionnement provoque le suspens de la fonction référentielle, indicative, du langage. Avec Wittgenstein, nous pouvons dire qu'en elle-même la question ne décrit pas à la manière d'une proposition un état de choses, au risque de ne plus être une question, mais une réponse. Mécaniquement, la question en reste au *Sinn* qu'elle s'acharne à remuer ; ce faisant, elle doit laisser intacte la *Bedeutung*³⁰. Quelles sont les incidences pour notre propos de cette double nécessité ? La question accomplit-elle malgré tout une référence d'un autre degré, comme la fiction ? Ces problèmes nous supplantent.

Dans un nouvel ordre d'idées, si la question porte vers un *indéterminé fini*, que pouvons-nous dire de l'*intentionnalité* de la question, c'est-à-dire de comment et vers quoi éclate le questionner de la question ? John Bruin, dans *Homo interrogans*, tente d'indiquer que «questionning instantiates a basic structure of intentionality³¹». Paradoxalement, nous constatons que ce que la question questionne est tout à la fois connu, en ceci que nous questionnons bel et bien *ce* «x», et inconnu, en ceci que nous en cherchons des prédicats non évidents. Le visé est pour ainsi dire «sur le bout de la langue». Comme le mot qui ne montre la «chose» que de loin («dire» revient à «pointer du doigt»), c'est-à-dire qu'à partir d'une distance irrè-

ductible, la question atteste un impensé qui demande à être rendu présent. Mais quelle présence peut avoir pour nous l'insignifié du signe, l'impensé de la pensée, l'invisible de la vue? Comment se représenter l'aphénoménal, l'orée de la réponse qui est au-devant de la question? Merleau-Ponty a montré que l'invisible, non seulement habite la vision, mais la constitue comme telle. La réponse, sorte d'innovation pensive, doit surgir du fond du langage. En effet, si le langage peut faire sens sans référent, c'est qu'il est déjà un champ de perception: «il y a un champ de pensée comme il y a un champ de vision; l'esprit s'y oriente comme l'oeil dans l'étendue sensible³²». Mais quel est précisément ce fond qui n'est pas simplement un dépôt, cette *Chôra* du *Timée*, ce champ qui produit une étincelle, l'*euréka*? Qu'y a-t-il à l'origine toujours spontanée de la pensée? C'est ce qui reste toujours en retrait. La métaphore, «errance du sémantique³³», voisine la question en ce qu'elle atteste aussi l'existence d'un tel espace sans visage, «no man's land». Métaphore et question ouvrent sous un voile des chemins de pensée, créent curieusement, comme la musique, de nouveaux espaces à partir de l'Espace même qui malgré nos découpages reste un.

Conclusion

Toute la question de la question nous est survenue comme une ébauche et comme le point de rencontre de multiples questions qui pour une raison ou pour une autre semblent intéresser aujourd'hui la philosophie, l'appelant à se déployer dans des horizons repensés à nouveaux frais. Mais *ipso facto*, elle a soulevé d'un coup *trop* de problèmes (la «structure préalable» d'Heidegger, la «référence de second degré» de Ricoeur, l'invisible de Merleau-Ponty, etc.) pour que nous puissions placer comme l'avocat ou le scientifique le point qui viendrait marquer ce au-delà de quoi plus rien ne saurait être dit ni pensé comme crédible. Dans la crainte de n'avoir su faire parvenir à leur pleine expression les intuitions que nous avons eu *in foro interno*, nous nous bornerons à tirer en hâte quelques traits, récapitulatifs, puis prospectifs.

La question de la question nous est apparue en réaction à Lyotard qui, après avoir réduit le genre philosophique à un art

rhétorique, voyait pour seule issue future de la philosophie la *parodie* de son style, dans la suspension du désir de convaincre. Il ne s'agissait pas de nous opposer à Lyotard mais de continuer son *projet* là où il l'avait laissé pour *mort*, dans l'*apathie*. Il fallait donc mettre en lumière que la parodie et la suspension du *pathos* constituaient, malgré son intention, un autre maillon de la chaîne de la pratique philosophique à laquelle il s'opposait. Dès lors, sans se surprendre ni s'inquiéter de l'absence de proximité des problématiques, il s'agissait de réintroduire dans le discours philosophique un affect plus originaire – la question – par lequel une philosophie pouvait être rendue possible et son concept éclairci avant d'être déjà *rédigée* et définie par cette rédaction. Dans les termes de la tradition avec lesquels nous devons tous bricoler, en tant qu'épreuve d'un manque à satisfaire par un cheminement critique dans le langage, la question s'avère être un tel affect. L'affect de conviction que dénonce Lyotard n'est de toute évidence qu'*une* des résolutions de surface que peut prendre le vouloir-connaître de la question qui siège plus près de la vie antédiscursive de la pensée.

Sonder la question était un *prétexte* pour reprendre la philosophie, dont Lyotard avait ajourné et la pratique et la définition. Que conclut notre investigation ? La question a d'abord ceci d'éminemment philosophique qu'elle tente de cerner dans une lisibilité nouvelle l'évident, le banal, nous permettant ainsi de « nous désaccoutumer de ne toujours entendre que ce que nous avons d'avance compris³⁴ ». Avant de pouvoir résolument s'aventurer sur son horizon, la question questionne toujours sur une idée reçue, un état antérieur de la connaissance. Du fait même, elle doit assumer l'assise éminemment linguistique du penser qui, pour trouver ses *termes*, « plonge ses racines dans le sol du langage ordinaire³⁵ », c'est-à-dire celui qui est toujours déjà là en nous, qui se renouvelle et s'archive inconsciemment depuis le fil incessant de nos échanges et de nos expériences. En un sens peut-être paradoxal, c'est toujours en reculant que la question peut avancer. Or dépasser en antériorisant le visé, tel est le propre de toute attitude critique.

Dans ces traits caractéristiques de la question se dessinent donc ceux de la philosophie. Or, nous n'y rencontrons pas ce que spon-

tanément l'histoire a défini comme «philosophie». Celle-ci consistait le plus généralement dans une attitude naturelle (l'auteur croit parler du monde, *parler le monde*) masquée sous des effets de style (recours régulier aux citations, au grec, au latin et aux néologismes par exemple) face à un langage dont elle fait un usage artificiel (notamment parce que le sens des mots-clés tend à être réduit à la définition qu'en donne l'auteur). La question indique plutôt à la philosophie cette nature plus authentique qui est la sienne: la philosophie est une attitude critique devant et dans le langage naturel, qui n'est plus un *moyen*, mais un *milieu*. Ainsi, le discours philosophique ne parle jamais d'un référent étranger à l'ordre du discours, étranger au langage qui le façonne. La philosophie n'est en rien un regard porté sur les choses, mais quelque chose comme un regard *converti* vers le sens, sur les choses telles qu'elles peuvent figurer et jouer en nous. Philosophier ainsi ne ressemble pas à regarder directement la rue sur laquelle nous marchons, ou l'assiette dans laquelle nous mangeons. L'attitude philosophique se situe à un niveau postérieur à l'attitude naturelle, elle est un rapport critique au langage, réserve des potentialités de la pensée. Toute philosophie est interrogation du pré-jugé (qui n'est plus seulement borné à la proposition, mais qui s'étend au mot) et c'est à partir du déjà-vu qu'elle doit travailler à produire en spectacle le non-vu. N'avons-nous pas d'ailleurs négligé que le substantif «pensée» véhicule un participe passé? Que la pensée pointe naturellement vers le passé, c'est ce qui fait qu'en définitive elle se tourne naturellement vers l'inconditionné: «Toujours le questionnement de la pensée reste une recherche des premiers et derniers fondements³⁶.»

La philosophie est cette discipline qui fait apparaître ce qui n'était qu'une potentialité invisible retenue dans les confins du langage. Comme la question, elle donne sur «un domaine tel qu'à partir du champ qu'il donne, l'impensé demande qu'on le pense³⁷». Tout apparaître est un apparaître qui se détache de la trame continue et invisible de l'étant: question et philosophie sont ainsi des modes d'être privilégiés de la chose, ils lui donnent un surcroît d'existence, la visibilité. Ils ressassent donc en un sens irréductible la définition – heideggerienne – de la vérité comme *alêtheia*, soustraction de l'étant à son retrait. Sous l'impulsion de la question, la philosophie

est à rapprocher de l'art. Comme le musée, elle est une scène aménagée par l'homme pour qu'y soit rencontré devant un oeil neuf, parce que disposé, le commun, le déjà-vu, que ce soit une femme sous son ombrelle ou un urinoir. Andy Warhol a su voir cette tournure possible du regard. À propos d'oeuvres d'avant-garde, il dit : «You don't know it's new. You don't know *what* it is³⁸.» C'est quelque chose comme cette impression d'avoir quelque chose directement sous les yeux, à portée de mot, mais sans pouvoir pour autant la reconnaître ni la connaître, que nous voulions faire ressortir de l'examen de la question. Et c'est à partir de cette *indétermination inquiète* que nous semblait pouvoir être expliquée la possibilité pour le sujet de se mettre en chemin vers de nouveaux possibles qui n'enrichiraient plus seulement son avoir, le corps sans vie de ses connaissances, mais aussi son être, les sphères de sens dans lesquelles il peut se réfléchir.

1. Jean-François Lyotard, *Rudiments païens : genre dissertatif*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, p. 9.

2. Jean-François Lyotard, *Op. cit.*, p. 28.

3. L'audace cartésienne et plus significativement phénoménologique de se recentrer sur le sujet reste tributaire d'une telle négligence, ne serait-ce que par leur lecture foncièrement épistémologisante de la conscience du sujet.

4. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 390.

5. Cicéron, *Academica priora*, II, VIII, 26.

6. Par exemple : Martin Heidegger, *Einführung in die metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953, p. 7, ou, en français : Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 16.

7. Paul Ricoeur, *Conflits de l'interprétation*, Paris, Seuil, 1969, p. 25.

8. La mythologie et l'étymologie grecques nous indiquent que «Poros» renvoie à l'idée de voie, de chemin, de passage, alors que «Penia» évoque la pauvreté, la privation. Travaillé par une indigence d'être ou d'avoir, celui qui désire (comme celui qui questionne) est du fait même déjà à la recherche de ce qui saurait satisfaire son appétit. Diotime glose plus largement sur cette hérédité d'Éros et de l'éros dans le *Banquet* de Platon, en la rapprochant d'ailleurs du problème de la connaissance.

9. Cf. Aristote, *De interpretatione*, 17 a 3-5.

10. Cf. Michel Meyer, *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 1982, p. 22.
11. Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, Paris, PUF, 2000, p. 2.
12. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 106.
13. Ces expressions, et d'autres de la sorte, se retrouvent dans : Martin Heidegger. *Introduction à la métaphysique*, pp. 14-15. L'introduction de *Sein und Zeit* livre également quelques-unes des grandes lignes de la question de la question chez Heidegger.
14. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 17.
15. Hans-Georg Gadamer, *Op. cit.*, p. 289.
16. Jean-François Lyotard, *Pérégrinations : loi, forme, événement*, Paris, Galilée, 1990, p. 21.
17. Cité dans : Alain Rey, *Théories du signe et du sens : lectures*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 194. Nous soulignons.
18. Dans le *De interpretatione*, Aristote distingue effectivement les « mots dans la parole » (1 ; le signifiant), images des « modifications de l'âme » (2 ; le concept, le signifié), des « choses dont ces modifications sont la représentation » (3 ; le référent extralinguistique). Cf. Aristote, *Œuvres d'Aristote*, t. 1, Paris, Ladrangé, 1839, p. 148.
19. Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 73.
20. Cité dans : Hans-Georg Gadamer, *Op. cit.*, p. 272.
21. Gottlob Frege, « Sens et dénotation » in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 109.
22. Hans-Georg Gadamer, *Op. cit.*, p. 206.
23. « Le questionner » est évidemment la traduction courante du *Fragen* heideggérien. On l'évitera autant que possible dans la mesure où la forme infinitive que conserve le substantif nous place dans un non-lieu, sans sujet ni histoire, alors que nous avons reconnu pour fondamental que la question est de l'ordre d'un *pâtir*. Le terme « questionnement » pour sa part, tel qu'utilisé par Michel Meyer, arrive à reprendre l'idée d'un travail acheminant de la question, tout en maintenant par ailleurs pensé ce que la question a de *vécu*.
24. Michel Meyer, *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1988, p. 26.
25. Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1988, p. 9.
26. Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 28.

27. Gilles Deleuze, «Michel Tournier et le monde sans autrui», postface à : Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 270.
28. Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, p. 21.
29. Hans-Georg Gadamer, *Op. cit.*, p. 391.
30. Par *Sinn*, nous entendons simplement l'aspect sémantique du mot et par *Bedeutung* son référent extralinguistique. En d'autres termes, le questionnement de la question reste à l'intérieur des limites du langage et la réponse ne répond pas à un monde qui serait nébuleux, mais à quelque chose comme un flou dans le vocabulaire.
31. John Bruin, *Homo interrogans*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2001, p. 3.
32. Jean-François Lyotard, *L'inhumain : causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 24.
33. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 287.
34. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 144.
35. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979, p. 409.
36. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 159.
37. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 5.
38. Andy Warhol, *The Philosophy of Andy Warhol*, New York, Harcourt, 1975, p. 179.