

# Qu'est-ce que le philosophe ?

*François Galichet*  
*Professeur à l'IUFM d'Alsace*

La philosophie, qui se caractérise par son questionnement ontologique ( « Qu'est-ce que ? »), ne pouvait manquer de s'interroger sur elle-même. De fait, on trouve en chaque philosophe une définition de la philosophie, et par conséquent du philosophe. Mais leur multiplicité même est déjà inquiétante : si chaque penseur a une conception propre, différente des autres, de la philosophie, qu'est-ce qui permet de les réunir tous dans une même discipline, de les rassembler sous un concept unique, celui de « philosophe » ? Les savants peuvent avoir des conceptions divergentes de la science, ou les artistes, de l'art : il reste que la science et l'art peuvent être caractérisés par un certain nombre de traits objectifs, qui permettent de leur assigner une identité indépendamment des représentations qu'on s'en fait et des définitions qu'on en donne. En va-t-il de même de la philosophie ? On peut à cet égard formuler plusieurs hypothèses, plusieurs critères possibles permettant de la spécifier.

## Les critères du philosophe

### *Son objet*

Le philosophe pourrait d'abord se caractériser par les objets sur lesquels il porte. De même que chaque discipline scientifique se définit par le domaine qu'elle découpe dans le champ infini du réel – la physique, la biologie, les sciences humaines ayant chacune le leur – de même la philosophie se définirait par son contenu, par le type de réalité qu'elle vise à connaître. Ainsi pour Platon est-ce le domaine des idées, par opposition au monde des phénomènes, qui détermine à la fois la méthode du philosophe ( la dialectique) et sa finalité ( la sagesse). Descartes reprend cette conception en faisant de la pensée, par opposition à l'étendue, l'objet spécifique de la philosophie : elle est la connaissance de l'âme par elle-même, dans une démarche réflexive qui explore les notions premières et leur enchaînement. Pareillement, Husserl prétend faire de la philosophie une « science rigoureuse » dans la mesure où elle est une exploration phénoménologique des essences constitutives du vécu.

Or il apparaît que cette position est aujourd'hui de moins en moins tenable. D'une part, les objets traditionnellement privilégiés de la philosophie – l'esprit, les idées morales ( le bien, la justice) ou esthétiques, le monde envisagé comme totalité, la nature du social et du politique, etc. – sont désormais aussi largement ceux des sciences, qu'il s'agisse de la cosmologie ( pour le monde) ou des sciences humaines, pour l'esprit et les questions morales ou politiques. Inversement, des objets qui autrefois ne semblaient pas relever du philosophe – en particulier tout ce qui relève de la quotidienneté, des expériences les plus triviales et les plus banales – sont inclus dans l'interrogation philosophique contemporaine : c'est pour cet élargissement du domaine de la philosophie que des auteurs comme Bergson et Sartre ont combattu.

Le champ du philosophe est donc en fin de compte coextensif avec celui de l'expérience et de la connaissance entières ; ce qui signifie que tout objet, toute expérience, tout vécu peuvent être interrogés philosophiquement. Or si l'on peut philosopher à partir de

n'importe quelle situation, n'importe quelle réalité, cela signifie qu'aucune en particulier ne saurait prétendre définir la philosophie.

### *Sa méthode*

On est donc inévitablement conduit à un second critère : faute de pouvoir se caractériser par un objet ou un ensemble d'objets, le philosophe se définirait par sa démarche, par la méthode particulière qu'elle met en œuvre. Pour Hegel, par exemple, la philosophie est coextensive à l'être ( « tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel ») ; mais contrairement à d'autres démarches comme la science, l'art, la religion, elle met en évidence son caractère dialectique ; c'est donc la méthode dialectique qui la caractérise en tant que telle. Marx reprendra cette idée en distinguant le matérialisme historique, qui analyse la réalité avec les outils de la logique classique, et le matérialisme dialectique, qui est le propre de la philosophie ou plutôt qui est la philosophie même.

Aujourd'hui, on peut être tenté, comme Michel Tozzi, de définir le philosophe par un certain nombre de démarches qui lui seraient spécifiques : conceptualiser, problématiser, argumenter. Ces trois démarches constitueraient « les processus fondamentaux de la pensée philosophique ». <sup>1</sup> Mais on peut se demander si elles caractérisent en propre celle-ci. Toute démarche rationnelle, et notamment scientifique, n'implique-t-elle pas des processus de conceptualisation, de problématisation, d'argumentation ? On répondra que la conceptualisation, l'argumentation ou la problématisation philosophiques ne sont pas réductibles à la conceptualisation, l'argumentation ou la problématisation scientifiques, par exemple ; elles ont un caractère propre, spécifique à la philosophie, et l'on peut même proposer aux élèves des exercices visant à leur faire préciser ce qui distingue un questionnement philosophique d'un questionnement empirique ou scientifique. L'on dira par exemple que celui-ci porte sur des faits susceptibles de vérification expérimentale, alors que celui-là porte sur l'essence ou la signification profonde, radicale, d'un phénomène. Mais en ce cas, ce n'est plus tel ou tel processus mental qui définit la philosophie, mais la manière dont il est mis en œuvre ; et l'on en revient, soit à une caractérisation par les objets ( phénomènes empiriques/notions premières ), soit à la distinction de domaines ( physique/métaphysique ), dont nous avons vu qu'elles étaient l'une et l'autre insuffisantes pour rendre compte du philosophe.

A cela s'ajoute que la triade conceptualiser/ problématiser/argumenter est peut-être trop limitée pour exprimer tous les aspects du philosophe. Si l'on prend un auteur comme Bergson, par exemple, le philosophe se définit exactement par l'inverse : en regard des conceptions approximatives et artificielles de l'approche conceptualisante liée aux exigences de la pratique et de la connaissance de la matière, la démarche philosophique consiste à revenir à l'intuition vivante de la durée. En regard des fausses interrogations pseudo-philosophiques, il faut en revenir aux certitudes des données immédiates de la conscience, car « les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus ». En regard des techniques argumentatives qui appliquent à tous les aspects du réel les mêmes procédés logiques, il faut restituer la tonalité singulière de chaque expérience. <sup>2</sup>

Dans la même perspective, l'on peut se demander si des types d'énonciation comme l'aphorisme, tel qu'il est pratiqué par Nietzsche, le discours poétique ou prophétique, tel que Nietzsche encore le déploie dans *Zarathoustra*, font ou non partie du philosophe. Si l'on répond non, de quel droit exclure de telles formes discursives ? Et si on les admet, comment les réduire à une articulation de processus de conceptualisation, problématisation,

<sup>1</sup> Cf M.Tozzi et alii, *Apprendre à philosopher dans les lycées d'aujourd'hui*, CNDP-Hachette, 1992, p. 37.

<sup>2</sup> Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre article *Une critique des lieux communs de la philosophie scolaire*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, n° 6, 1998, pp.95-108.

argumentation, alors que de toute évidence elles débordent et transgressent de toutes parts les règles logiques qui les caractérisent ?

Il apparaît donc que comme pour les objets, une définition du philosophe par des processus de pensée est à la fois trop large ( puisqu'on les retrouve dans d'autres démarches , comme la démarche scientifique) et trop étroite ( puisqu'elle écarte des formes du philosophe certes moins répandues ou moins représentatives du corpus philosophique, mais non négligeables).

### *Sa finalité*

Un troisième critère peut alors être avancé : le philosophe ne se définirait-il pas par sa finalité ? Ne serait-il pas cette démarche par laquelle le sujet s'arrache ou tente de s'arracher à tous les conditionnements pour accéder à l'autonomie, à la fois théorique et pratique, intellectuelle et morale ? Le mot d'ordre : « Penser par soi-même » exprimerait alors l'essence du philosophe, qui serait lié non plus à une détermination objective ( domaine d'objets spécifiques) ni à une détermination formelle ( mise en oeuvre d'une méthode, de processus mentaux spécifiques), mais à une détermination subjective, c'est-à-dire à la volonté d'un sujet, à l'exercice d'une liberté soucieuse de s'affirmer explicitement.

C'est notamment en ce sens que Jean-Charles Pettier fait du philosophe la condition de possibilité de la citoyenneté, et par conséquent de la démocratie. Le « droit à la philosophie » est alors le premier des droits de l'homme, celui qui fonde tous les autres, dans la mesure où l'exercice des « libertés de base » suppose la capacité de chaque homme à déterminer souverainement ses valeurs, ses projets, ses principes de pensée et d'action – détermination qui est la définition même du philosophe.

Cette caractérisation est assurément la plus satisfaisante. Mais elle est peut-être encore trop limitée, dans la mesure précisément où elle est subjective, c'est-à-dire où elle réduit le philosophe à une démarche individuelle, et à la limite singulière. Comment alors rendre compte de la dimension universalisante du philosophe ?

### **La philosophie comme « idiotie »**

Gilles Deleuze, dans l'un de ses cours, développe le thème du philosophe comme celui qui est ou joue à être « l'idiot », de Socrate à Dostoïevski. Que signifie exactement ce thème ? Il faut, pour le comprendre, se référer à Descartes, quand il oppose la définition aristotélicienne de l'homme comme « animal raisonnable » à son propre énoncé du cogito ( « je pense, donc je suis »). La définition d'Aristote repose sur des présupposés *explicites* : il faut, pour la comprendre, savoir préalablement ce qu'est un animal, ce qu'est la raison. Le cogito en revanche repose sur des présupposés *implicites* : on ne peut pas penser, dit Descartes, sans savoir, plus ou moins confusément, ce qu'est la pensée ; on ne peut pas dire « je » sans posséder une connaissance au moins intuitive de ce que c'est que « je » ; on ne peut pas être sans savoir ce que c'est que l'être.

Ce qui est ici avancé, c'est la distinction, fondamentale à partir de Descartes, entre la raison naturelle et la raison savante. Définir la philosophie comme « idiotie », c'est la définir comme un *non-savoir* ( au sens de la raison savante). Socrate, dit encore Deleuze, joue au « débile » ; son affectation d'ignorance ( « tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien ») est un moyen de se déconnecter, pour ainsi d'un coup, de tous les savoirs acquis, de toutes les connaissances transmises par l'expérience et l'éducation, de les disqualifier pour revenir aux seules évidences constitutives de l'existence en tant que telle.

« Idiot » vient du grec *idiôtès*, qui signifie « simple particulier », par opposition à un magistrat, un homme public ou un spécialiste, c'est-à-dire quelqu'un qui sait,

qui a des connaissances. D'où la signification, en français, de « homme qui n'est pas connaisseur, ignorant », et par dérivation, homme stupide, sans intelligence ou sans culture. Dans son sens grec, « idiot » désigne donc les caractères de celui qui, n'ayant pas de compétence ou de connaissance déterminée, est « simplement un homme », n'a que les caractères généraux qui définissent l'homme, sans y ajouter des qualités propres à telle culture, à tel statut social ou à tel métier. Mais « idiot » signifie aussi « ce qui appartient en propre à quelqu'un », « propre », « particulier », c'est-à-dire ce qui le différencie, le distingue de tout autre ( d'où, en français, le mot « idiotisme » pour désigner les particularités d'une langue).<sup>3</sup> Ce terme présente donc, dans la langue grecque, le paradoxe de signifier à la fois l'extrême généralité et l'extrême singularité ; d'avoir une signification à la fois négative ( l'*idiôtès* étant l'homme qui n'est ni un notable, ni un savant, désigne le simple citoyen, donc l'homme de condition modeste, l'homme du peuple) et positive ( puisqu'il exprime ce qui constitue l'individualité de chacun, sa nature la plus profonde, la plus essentielle, par-delà les déterminations acquises ou accidentelles).

Or ce paradoxe apparaît être précisément celui de la philosophie. D'un côté, celle-ci prétend à l'universalité, elle vise donc à dissocier ce qui, dans l'homme, est accidentel, conjoncturel, culturel, et ce qui lui appartient en propre. Cela suppose une mise entre parenthèses, un oubli, une mise à l'écart volontaire de tous les savoirs et de toutes les spécialisations ou spécifications du genre humain – au risque de paraître « faire l'idiot », comme Socrate, ou comme Descartes s'attachant à douter même de ce qui semble le plus évident et le plus incontestable : l'existence du monde. Mais d'un autre côté, cette volonté d'universalité absolue débouche sur l'élaboration d'une pensée qui apparaît unique, différente de toute autre, donc éminemment singulière : la philosophie de Descartes n'est pas celle de Kant, ou de Spinoza. Comme l'écrit Bergson, « il n'y a pas, il ne peut pas y avoir *une* philosophie, comme il y a une science ; il y aura toujours, au contraire, autant de philosophies qu'il se rencontrera de penseurs originaux. Comment en serait-il autrement ? Si abstraite que soit une conception, c'est toujours dans une perception qu'elle a son point de départ ». <sup>4</sup> C'est que contrairement à la science, le philosophe, en dernière instance, ne vise ni à produire des concepts, ni à établir des lois susceptibles d'expliquer le réel, mais à rendre compte d'une expérience à la fois singulière et universalisante, à décrire un vécu qui est toujours celui de *quelqu'un*, mais qui en même temps se donne comme originairement normatif, c'est-à-dire valable a priori pour tout homme.

Or ce paradoxe est celui-là même qui caractérise l'égoïsme infantin, tel que l'analyse Piaget : l'enfant vit son expérience comme étant forcément celle de tous, son point de vue comme l'unique point de vue possible, sa singularité comme universalité. De l'ironie socratique à l'*epochè* husserlienne ( mise entre parenthèses de tout ce qui relève de « l'attitude naturelle » pour en revenir à l'intuition originaire du vécu), du cogito cartésien à la réflexion critique de Kant, il y a dans le philosophe une volonté d'innocence, de retour à une sorte de naïveté première par-delà ou plutôt en deçà des ruses et roueries de la vie sociale – naïveté qui est en même temps la condition de possibilité d'accès à la vérité de l'humain par-delà la diversité des hommes.

En ce sens, on peut dire qu'il y a une affinité profonde entre la philosophie et l'enfance. L'enfant est cet être qui est déjà indiscutablement humain, dès l'origine, mais qui n'est pas encore instruit, donc savant ; qui est donc homme, simplement homme, sans être encore membre d'une société ou d'une culture déterminée.

Assurément, l'on ne saurait établir une équivalence totale entre l'état d'enfance et le thème classique de la raison naturelle : car dans la perspective rationaliste, celle-ci est indissociable d'une explicitation qui suppose le langage, la réflexion, l'argumentation. Mais

<sup>3</sup> Cf Dictionnaire Bailly, Hachette 1929, p. 957.

<sup>4</sup> Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, PUF, 1962, p. 147.

déjà Rousseau infléchit cette perspective en fondant les évidences de la raison naturelle sur une conscience de soi qui renvoie, non à l'intuition intellectuelle du cogito comme chez Descartes, mais à *l'amour de soi*, la plénitude par laquelle le sentiment de soi coïncide avec le sentiment du bonheur, l'évidence première de l'existence comme bien en soi.

Philosopher, ce n'est donc pas mettre en œuvre laborieusement un doute méthodique qui progresserait lentement et difficilement vers une mise en question des opinions et des connaissances acquises. C'est plutôt se replacer d'emblée, par un arrachement brusque, un retournement quasi-instantané (même s'il doit être longuement et minutieusement préparé), dans cet état d'adéquation première avec soi qui permet de critiquer les pseudo-certitudes de l'existence sociale.

En ce sens, philosopher avec des enfants, faire philosopher des enfants, c'est d'une certaine manière retrouver ce geste que tout philosophe accomplit. Si l'enfant est « l'idiot » par excellence (dans le roman de Dostoïevski, le héros est constamment comparé à un enfant, considéré comme un enfant perdu au milieu des adultes), alors philosopher, c'est se replacer dans l'état de naïveté et d'innocence qui caractérise l'enfance tout en demeurant capable de le réfléchir et de l'expliciter dans un discours compréhensible par tous.

On peut, à partir de là, esquisser quelques conséquences pratiques de cette analyse. Habituellement, les enseignants conçoivent le philosopher comme un dépassement, voire comme un oubli complet de l'expérience singulière de chacun, au profit d'une confrontation d'idées. Ce schéma, d'inspiration platonicienne et/ou cartésienne, conduit à refuser, dans les échanges verbaux ou les productions écrites, tout ce qui ne serait pas de l'ordre de l'argumentation et n'irait pas dans le sens de l'abstraction conceptuelle. Or si l'accès à l'universalité philosophique, contrairement à l'universalité scientifique, passe par une réflexion sur l'idiotisme du vécu, de l'existence « pure », antérieurement à toute connaissance et à tout savoir constitué, alors il faut peut-être diversifier davantage les formes du philosopher. Le débat argumentatif classique ne saurait être la seule démarche ; bien d'autres peuvent et doivent être explorées, comme par exemple l'approche métaphorique d'un thème, l'écriture fictionnelle ou poétique, le photolangage, le jeu de rôles, etc.<sup>5</sup> « Si abstraite que soit une conception, c'est toujours dans une perception qu'elle a son point de départ », écrit Bergson. Si l'on admet la vérité de cette thèse, apprendre à philosopher, c'est d'abord *apprendre à percevoir*, à réfléchir et décrire ses propres expériences, à retourner aux « choses mêmes », comme le demande la démarche phénoménologique, bien avant d'apprendre à manier des idées.

L'adulte qui philosophe cherche à redevenir enfant dans la mesure où, comme on vient de le voir, il tente de ressaisir les évidences premières de l'existence avant qu'elles ne soient recouvertes par les banalités du bavardage, de ce que Heidegger appelle le « on ». Mais il ne redevient pas réellement l'enfant qu'il fut, car il ne peut que simuler l'idiotie, feindre de se défaire des savoirs qu'il possède. Inversement, l'enfant qui philosophe ne devient pas pour autant adulte, puisque l'acte de philosopher ne saurait lui donner les connaissances et les compétences que l'éducation lui apportera peu à peu. Mais le fait de philosopher, de réfléchir son enfance, de verbaliser les expériences et les évidences qu'il vit peut lui permettre de devenir un autre adulte – un adulte qui, précisément, n'aura pas complètement perdu, oublié l'enfant qu'il a été.

---

<sup>5</sup> Cf sur ces démarches l'ouvrage de M. Tozzi et alii déjà cité.

