

## L'utilité de la philosophie dans l'éducation populaire.

*Les vrais problèmes, au fond, ne sont pas ceux où chacun se sent concerné. Ce sont des problèmes auxquels on accède au terme d'un long apprentissage.*

### 1-Digression : réponses ET questions

Pour trouver l'utilité de la philosophie dans l'éducation populaire, un chemin possible est de définir « utilité », puis « philosophie », puis « éducation », puis « populaire », trouver les liens logiques entre ces éléments, et de bâtir une sorte de définition générale de « la philosophie dans l'éducation populaire ». Le problème dans cette démarche est déjà dans choix d'une définition unique pour chaque mot, ou alors d'en discuter quelques-unes : on perd vite pied, on passe à quelque chose de très abstrait. Et la réponse vient au fond toute seule : la philosophie sert à justifier des choix de manière un peu arbitraire ; elle peut éventuellement servir à habiller ces choix. En d'autres termes, elle peut servir à la communication, fournir quelques jeux de mots croustillants et un ou deux arguments d'autorité.

Mais il y a une autre voie : non pas découper et expliquer les mots (ou les choses) pour les relier ensuite : il s'agit *a contrario* de comprendre comment on découpe le monde à travers les discours. Non pas élaborer une philosophie pour raconter le monde, ou dire comment il devrait être ; mais une philosophie comme exploration de notre mode d'être au monde.

Gramsci formule de la manière suivante cette seconde approche : tous les Hommes ont une philosophie<sup>1</sup>. On regarde toujours le monde depuis un certain point de vue<sup>2</sup>, une langue, des coutumes, des histoires, des manières de se comporter, des manières

---

<sup>1</sup> « C'est pourquoi l'on pourrait dire que tous les hommes sont des intellectuels ; mais tous les hommes n'exercent pas dans la société la fonction d'intellectuel ». Antonio Gramsci, « Problèmes de civilisation et de culture », extrait des *Carnets de prison*, 1930-1935.

<sup>2</sup> Point de vue qu'il ne faut pas réduire à une question socio-économique, ni encore moins à une opinion.

d'établir des relations (entre les hommes, mais aussi avec la nature)... On a toujours une philosophie qui prédétermine les problématiques dans lesquelles on agit.

Autrement dit, la philosophie se pose d'emblée la question dans l'action. S'éloignant du schéma « contempler, nommer, commenter », elle pose les interrogations suivantes : « Dans quelle problématique agit-on ? Quel sens prend chaque action dans la situation créée par cette problématique ? » On ne se demande plus « comment on devrait regarder le monde ? » mais on questionne la manière dont on le regarde, et les implications, en termes d'action, du fait de le regarder de cette manière ?

Par exemple, parmi les mots qui reviennent sans cesse dans l'éducation populaire, lorsqu'on cherche un fond théorique, il y a : émancipation.

On peut très bien (beaucoup le font) tenter de définir l'émancipation et « appliquer » ensuite cette définition. On peut dire : « émanciper c'est ... » ; puis élaborer un plan : « pour s'émanciper, il faut... » ; et pour conclure, on peut même donner une grille d'évaluation du « degré d'émancipation ». Bref, on peut se demander : « comment devrait être quelqu'un d'émancipé ? » et en déduire des réponses à tout...

On peut aussi - c'est une toute autre manière de faire - tenter de comprendre quels sont les mécanismes de pouvoir, quels sont les modes d'assujettissement. C'est-à-dire : comment apparaît cette problématique de l'émancipation ? (Elle n'est pas atemporelle, elle a une généalogie). Où apparaît-elle ? (Elle est située géographiquement). Dans quels types de discours se présente-t-elle ? À quel type de discours s'oppose-t-elle ? Quelles pratiques permet-elle ? Quelles pratiques elle interdit, dévalorise ou déplace ? Quelles sont les stratégies qui se développent autour de l'émancipation ? Quelles sont les controverses qu'elles engendrent ? Qui se fait porteur de cette émancipation ? Cette dernière question est importante et peut être comprise de deux manières : il y a un groupe social, politique, religieux, qui s'empare de ce concept ou alors un groupe hétéroclite se constitue autour du concept. Mais il y a encore nombre d'autres questions à (se) poser ; dont celle des évolutions qui vont avoir lieu à partir du moment où l'émancipation va se constituer comme problématique.

Considérons par exemple la question de l'émancipation telle qu'elle se pose en France au XIX<sup>e</sup> siècle, dans des initiatives associatives, politiques, syndicales, philosophiques ou philanthropiques, en tant qu'élément central d'un discours sur le progrès universel. Dans le cadre d'un nouveau mode de production fortement modifié par les usines et le travail à la chaîne. Chez une population essentiellement citadine, mais arrivée depuis peu dans des villes soumises à une croissance exponentielle. Cela donne lieu à un champ d'action très différent de celui qui apparaîtra vers les années 1960. En effet, à partir des années 1960, elle ne se place plus dans une dynamique de progrès universel (dans la mesure où cette idée commence à disparaître), mais dans le cadre d'un développement de la croissance économique. D'autres questions encore apparaissent : qui concernent les inflexions de la problématique, les agencements nouveaux.

Loin de constituer une étude sur l'émancipation, la discussion du paragraphe précédent n'est que très schématique, tout au plus une manière d'illustrer un peu le propos de poser

quelques questions. Mais il ne faut pas se tromper : c'est le questionnement qui est lié à l'action... les réponses, au contraire, empêchent l'action.

## 2-Utilité : problèmes ET questions.

À quoi sert donc la philosophie dans l'éducation populaire ?... et à quoi sert la digression précédente ? Ici, on évitera les exagérations un peu épiques, de convenance lors des dîners mondains et sur les plateaux de télévision (« la philosophie ne sert à rien », « la philosophie c'est tout »)... et on s'engagera dans une voie plus pragmatique.

*Est-ce que la philosophie apporte des questions aux problèmes de l'éducation populaire ? Et tout d'abord, quels sont les problèmes de l'éducation populaire ?*

Par exemple, et sans chercher l'exhaustivité : qu'est-ce qu'un savoir populaire ? Comment le produit-on ? Qui est-ce qui le produit ? Où le produit-on ? Comment penser l'émancipation sans recours au mythe du progrès ? Qu'est-ce que le commun ?

Prenons ces questions dans cet ordre aléatoire :

*Qu'est-ce qu'un savoir populaire ?* La question se pose depuis le moment où un mode de savoir prend le pas, devient une sorte de dépassement de tous les autres, prétend produire la vérité. L'éducation populaire naît de cette idée, propre aux Lumières<sup>3</sup>, que le savoir libère. Si on sait, on maîtrise ; et si on maîtrise, on est libre. Connaître une chose implique dans cette perspective la maîtriser ; la connaissance place dans un rapport sujet-objet : pour devenir sujet, il faut savoir. Mais ce savoir est un savoir qui se veut objectif, universel... Alors comment peut-il être singulier, celui du peuple ? Quelle est la particularité du savoir populaire par rapport à celui des *traders* ? Ou celui des nouveaux riches ? Ou des aristocrates ? Et pourquoi n'y aurait-il qu'un seul savoir populaire ?

*Qui produit le savoir ?* Il y a une réponse sociologique à cette question, des gens comme Bourdieu (et d'autres plus récemment) l'ont abordée. C'est une question importante que de comprendre, d'un point de vue socio-économique, qui sont ceux qui produisent un savoir dominant. Il y a une autre manière, complémentaire, de se poser la question. Dans quelle(s) logique(s) les savoirs sont-ils produits ? Quelles sont les problématiques autour desquelles s'agrège la production des savoirs majoritaires ? À partir de quelle(s) thématique(s) ce savoir est produit ? Ce sont des questions importantes, parce qu'il s'agit d'un savoir qui se veut universel quant à sa portée, mais qui ne l'est pas du tout quant à sa production. Ni par ailleurs dans les lieux de production autorisés (universités, institutions, médias...). Puis il y a la question en creux : qui sont ceux qui ne sont *pas* légitimes pour produire du savoir ? Comment se détermine cette illégitimité ? Ou encore, quels sujets émergent à partir du moment où l'on pense d'après un certain savoir ? Par

---

3 L'éducation populaire est ainsi liée à une philosophie depuis le départ, mais il s'agit d'un courant de la philosophie du XVIII<sup>ème</sup> siècle, la question importante est celle du lien avec la philosophie aujourd'hui.

exemple, penser en termes technico-administratifs produit des *experts*, c'est-à-dire des individus dont la légitimité est un savoir universitaire (médecins, psychiatres, sociologues...), mais dont les objectifs, les modes d'évaluation, le financement et l'éthique professionnelle sont liés à des contraintes institutionnelles.

Le mythe du progrès est central parce qu'il était structurant dans l'éducation populaire, elle était une manière d'accompagner et de développer le progrès de l'humanité entière. Comme le dit Alexia Morvan dans sa thèse : « L'éducation populaire découle de cet élan d'éducation jugée nécessaire et continue de tous les citoyens comme condition de leur participation sociale, économique, politique, à cette nouvelle société. Ce qui la distingue bien dans ce cas des expériences d'instruction des adultes préexistantes à la Révolution française : par exemple les formations professionnelles assurées par les mouvements compagnonniques, la littérature de colportage, les écoles dominicales pour apprentis et ouvriers... de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle »<sup>4</sup>.

Le paradigme qui sous-tend l'éducation populaire est structuré autour de l'idée d'un progrès de la connaissance accompagné d'un progrès dans la maîtrise du monde. L'éducation populaire était conçue comme une manière de faire accéder le peuple à cette maîtrise du monde, en transformant tous les individus en citoyens.

Maintenant que la question du progrès n'est plus d'actualité, on peut retrouver deux questions : D'une part, est-ce vrai que le peuple n'avait aucune prise sur le monde avant de devenir une masse de citoyens ? D'autre part, comment avoir une prise en tant que peuple, alors que le mode de savoir produit n'est pas celui du peuple, le « citoyen » n'a plus la singularité d'être « populaire » ?

### **3-Conclusion : déplier les questions.**

Ce que la philosophie peut faire, dans l'éducation populaire ou ailleurs, c'est ce que nous venons de d'esquisser : *déplacer les questions*. Il ne s'agit pas simplement de poser les questions, ou de reprendre les questions qu'on se pose, mais de faire en sorte que d'autres questions deviennent source d'actions.

Rappeler, préciser, retravailler, inventer des questions, trouver la question qui nous tracasse, qui nous inquiète, qui nous travaille - trouver aussi ce « nous » qui peut travailler la question, car c'est la question qui le délimite, nous qui nous intéressons à telle ou telle question -, c'est peut-être par là que passe le chemin de l'émancipation : être capable de poser les questions, et ne plus répondre aux questions qu'on nous pose.

---

4 MORVAN, Alexia. « Pour une éducation populaire politique. A partir d'une recherche-action en Bretagne » Université de Paris VIII, p 18.

## ET après...

Le texte devait s'arrêter ici, d'une certaine manière tout était dit. Puis, lors d'une relecture, quelques amis ont suggéré que c'était insuffisant. Ils ont alors demandé, sincèrement et avec une pointe d'ironie : « qu'est-ce qu'on fait, par exemple, lorsqu'il y a une question comme celle de Charlie Hebdo ? ». Voici une tentative d'en dire quelque chose.

### ***D'autres digressions***

La première chose à dire, et c'est peut-être la plus importante, est qu'il n'y a aucune obligation de participer aux débats. La philosophie n'est pas une science des débats, elle a toujours détesté les débats. Contrairement à une idée assez tenace, on ne trouve que très peu de débats philosophiques. Non pas par arrogance, mais simplement les débats ont comme présumé la possibilité d'une réponse commune. Or, ce qu'aucun philosophe ne peut accepter, c'est de laisser tomber ses questions, sa manière de poser des questions. Ce n'est pas un problème d'ego : prendre la question d'un autre, c'est comme demander à un musicien de changer d'instrument. On aurait pu s'amuser en demandant à Paco de Lucia de jouer le piano, ou à Miles Davis de jouer la guitare, mais leur problème était la guitare pour le premier et la trompette pour l'autre. Bien entendu, il y a des rencontres possibles, mais dans la mesure où chacun reste dans son instrument.

La philosophie est du côté du conflit, on ne se pose pas les mêmes questions, alors les pistes de travail, les actions possibles, ne s'additionnent pas. Ça ne mène pas forcément à des affrontements, loin de là, mais à des interactions complexes, à des rencontres partielles. Il n'y a pas de débat possible entre Platon et Aristote, entre Spinoza et Leibniz ou entre Foucault et Sartre. Il se sont parlés entre eux, il y a des morceaux de questionnement qui sont communs, certaines oppositions fécondes, mais pas d'accord final possible, ni souhaitable.

Le débat n'est pas issu de la tradition philosophique, il est plutôt une forme juridique, et plus proche de nous, une forme théologique présente dans l'Église catholique. En effet, dans la mesure où l'Église catholique est centralisée, elle doit produire *une* vérité. Le débat, dans sa forme actuelle, ressemble beaucoup aux controverses telles qu'elles ont été implémentées par l'Église catholique –pour répondre à une question ignorée par le dogme. Alors participer d'une manière philosophique à un débat, c'est compliqué, long, un peu fastidieux. Il faut formuler des questions, questionner le cadre du débat lui-même. C'est-à-dire refuser obstinément la question journalistique qui demande d'abrégé et prendre parti : « *pour ou contre ?* ». Refuser, avec autant de patience, la question gestionnaire : « alors qu'est-ce qu'on fait là, maintenant, tout de suite ? ».

Au fond, il n'est rentable de rentrer dans un débat que dans la mesure où le questionnement, le déplacement d'une question, se pose en termes d'action. Lorsqu'une action est traversée par une question qui sature le travail. Participer à un débat pour chercher la vérité, ou quelque chose de cet ordre, est une perte de temps : autant laisser tomber immédiatement !

Il n'y a pas besoin de participer aux débats pour exister, le débat, qu'il soit dans les médias, sur internet, ou dans les cafés, n'est pas le lieu ou la forme de la pensée. Il faut

penser *sur place*, c'est-à-dire dans les lieux où les problèmes se posent. Sur place, ça peut être dans un bureau avec des livres. Sur place, ça peut être aussi la télévision, à condition de pouvoir aussi penser la télévision telle qu'elle existe concrètement : ce n'est pas impossible, mais les dispositifs mis en place le rendent très compliqué.

Un débat n'est pas une rencontre de points de vue, c'est un point de vue, c'est une question, et des réponses plus ou moins variées. D'un point de vue philosophique, il ne faut participer aux débats qu'en dernier ressort, quand stratégiquement c'est indispensable. Et il faut le faire toujours depuis une problématique très concrète : comment ce débat traverse une situation donnée dont on participe ? Comment il fonctionne dans un quotidien donné ?

Un premier déplacement donc : ne pas accepter les discussions imposées, ne pas répondre, mais penser localement en renvoyant le questionnement à tout le monde. Par exemple, si on travaille dans l'alphabétisation : comment le rapport à l'écrit se pose ? C'est-à-dire comment il se pose dans notre société ? Quels changements ? , etc. Ça ne parle pas de tout le monde mais ça regarde tout le monde.

Et si un débat médiatique s'impose, parce que faire de l'alphabétisation est aussi amener une certaine vision du monde, et du coup un débat comme celui autour des attentats *contre Charlie Hebdo* devient inévitable, alors penser encore cette question qui vient du débat public, mais localement. Se demander tout d'abord qu'est-ce que ce débat public ? Comment il existe là où on travaille ? Déplacer la question, c'est avant tout sortir de la représentation du problème en général, pour poser le problème concrètement tel qu'il se pose *là où on est*.

### ***Ne pas se défiler***

Pour sortir des problématiques saturées, la première chose à faire est probablement sortir de la représentation. Arrêter de se demander : « qui est qui ? » qui sont les musulmans ? Qui sont les juifs ? Qui sont les *charlies* ? Qui sont les barbares ? Qui sont les victimes ? ... C'est-à-dire sortir du débat, comprendre que LE débat lui-même est une construction, c'est le regard du journal télé qui unifie tout, qui fait qu'il n'y a qu'une question à se poser. Déplier les choses c'est s'intéresser à leur construction, au « mode de production » des différentes identités ? Non pas comment tel acteur conçoit tel autre acteur ? que pensent les musulmans de *Charlie Hebdo* ? Ou, que pensent les *charlies* des juifs ? Ce n'est pas comprendre le point de vue de l'autre, mais comment se constituent ces autres ? Comment on constitue les limites, les frontières ?

Par exemple, ceux qui ont commis les attentats ont été désignés « barbares », opposés aux « humanistes », par des gens qui se revendiquent des valeurs humanistes. Alors, non pas juger s'ils sont barbares ou pas, non pas savoir qui est barbare, mais déjà comment se constitue la frontière ?

Comment l'humanisme sépare les humains et les barbares ? Dans la Grèce antique, et un peu partout ailleurs, on sépare les hommes des barbares. Mais la frontière est différente dans chaque cas. Ce qui est particulier dans l'humanisme contemporain, c'est que la frontière n'est pas géographique (ce n'est pas un territoire), linguistique, religieuse ou

militaire. Les barbares ne sont pas ceux qui vivent ailleurs, mais ceux qui ne réalisent pas, individuellement, leur propre humanité. Pour que quelqu'un devienne un barbare, il faut un dysfonctionnement. Aussi, dans l'humanisme, la question de la barbarie est celle de son éradication. Dans la Grèce ancienne, par exemple, il n'y a rien de tel, les barbares sont tous ceux qui ne sont pas grecs, ceux dont on ne comprend pas la langue, ils relèvent d'un état de choses normal. Les rapports entre les Grecs et les peuples qui les entourent ne sont pas harmonieux et respectueux, ils sont souvent violents, mais il est clair pour eux que ces barbares existent, la question est comment la relation se noue ? Même si cette relation est une guerre permanente.

Comment s'établit la frontière est essentiel, parce que ça détermine des modes d'action possibles. Aucun citoyen Grec ne pensait qu'il fallait éduquer les peuples qui les entouraient, ni qu'il faudrait que ces peuples adhèrent à des valeurs communes. Les peuples voisins ne pouvaient devenir Grecs, mais en même temps, de fait, les Grecs acceptaient la différence, peut-être à contrecœur, comme un destin.

En France aujourd'hui, lorsqu'on parle de barbares et de barbarie, le débat se pose en termes de dysfonctionnement, qu'est ce qui fait que l'humanité ne se développe pas correctement chez quelqu'un ? Quand ? Comment ? Où ? Que faut-il supprimer, modifier, aménager, pour que la barbarie disparaisse ? Et (il s'agit d'une question particulièrement perverse) : quel est le milieu favorable pour devenir barbare ?

Dans l'humanisme, il y a l'idée qu'il existe un cadre minimal dans lequel les hommes de bonne volonté doivent se retrouver, un cadre qui relèverait de la nature humaine. Les barbares sont ceux qui n'y rentrent pas. Déplacer le débat, c'est comprendre que ce cadre est lui-même historique, qu'il n'est pas une évidence qui s'impose avec l'évolution de l'humanité. L'idée d'une évolution de l'humanité, elle-même, est liée à l'humanisme, elle est un pilier de cet humanisme.

L'humanisme ne va pas de soi, son histoire est faite de violence, notamment coloniale, mais aussi de la violence des États sur les parties les plus « arriérées » de leur population. Déplier la question, c'est poser ces questions aussi. C'est suivre le fait qu'il y a encore un déplacement récent dans la signification de l'humanisme. En effet, souvent la perspective historique revient à regarder quel était à l'origine la signification d'une notion. Or l'histoire n'est pas un instant, mais un processus.

Dans le cas de l'humanisme le sens universaliste, de plus en plus intenable, est souvent abandonné, l'humanisme devient ainsi le centre de « nos valeurs » c'est-à-dire des valeurs de « l'occident ». Il faut arrêter de se « suicider » disent un certain nombre de voix, « arrêtons de nous critiquer », « soyons fiers de notre identité », etc. Ce discours que la « nouvelle droite » tenait dans les années 1970 est aujourd'hui largement repris.

Pour dire quelque chose il faudrait défaire tout ceci, autrement on peut se demander de quel côté on est ? Et faire des débats sérieux à la télévision. Et mettre en place des politiques sécuritaires.

## **Une deuxième conclusion ET... encore d'autres à venir.**

Les débats, mais de manière plus générale c'est un trait distinctif de la pensée de la

modernité en accident, se passent sur le mode ou... ou. La civilisation ou la barbarie ; Charlie ou terroriste ; liberté ou soumission. Du coup les conflits possibles sont très vite réduits à des affrontements, rapidement très violents. On **est** ceci ou on **est** cela... Il faudrait pouvoir penser un peu plus sur la forme **et...et...** Par exemple l'humanisme c'est Goethe *et* la peine de mort aux Etats-Unis *et* le colonialisme *et* la révolution française (qui elle-même voulait l'égalité entre les hommes *et* mettre « la terreur à l'ordre du jour » en coupant des têtes sur la place publique.) *et* la sécurité sociale *et* ... Là ; on ne peut plus choisir le camp de l'humanisme, cela ne veut rien dire. C'est trop abstrait, trop général, trop large, c'est simplement de l'imaginaire et ça ne fait que préparer à des affrontements violents pour des idées ou des images.

Penser avec la conjonction « et » plutôt que « ou » n'est pas une question d'accommodements raisonnables ni de relativisme ; mais penser en termes de situations concrètes, ce dont on se débarrasse n'est pas la pensée radicale, mais de la pensée en termes d'absolu. C'est permettre de penser la complexité d'une situation. Si l'humanisme n'est pas le bien, si la question n'est plus qui est du côté de l'humanisme, alors il n'y a pas non plus au mal absolu. Il y a des agencements dans lesquels il faut inventer des actions possibles. Bref ; d'autres frontières, d'autres différences que celles du « débat » et du consensus : des conflits.