

ACTIONS D'ÉDUCATION PERMANENTE ET VIE ASSOCIATIVE : QUELLES RELATIONS ?

Par Jean Blairon, Saki Kogure et Oleg Bernaz

En 2018, le décret de 2003 soutenant la vie associative dans le champ de l'éducation permanente est modifié. Le titre est inversé : il s'agit désormais de soutenir le développement de l'action d'éducation permanente dans le champ de la vie associative.

Le changement apporté est d'envergure : il ne s'agit plus seulement de soutenir les associations « qui font de l'éducation permanente », mais bien d'assurer le développement de l'action d'éducation permanente dans [tout] le champ de la vie associative.

Trois affirmations sont présentes implicitement dans ce titre :

- l'action d'éducation permanente est un vecteur de la vie associative ;
- cette action doit être développée ;
- ce développement est de nature à constituer la vie associative comme champ – c'est-à-dire, comme l'a développé Pierre Bourdieu dans toute son œuvre, comme un univers spécifique, doté de lois et relations qui lui sont propres et d'une autonomie au moins relative.

Ce projet politique est concomitant d'un autre, qui va en sens inverse : au niveau fédéral, le Ministre Geens a fait adopter, à la fin du gouvernement Michel un « Code des sociétés et des associations » qui fait entrer (intègre) les secondes à l'univers des premières – diminuant de ce fait leur caractère spécifique si ce n'est leur autonomie¹.

Le « collectif 21 », regroupant un certain nombre d'associations s'est élevé contre cette intégration et nous nous sommes joints à ses travaux et à ses visées².

Nous voudrions dans les travaux que nous publions aujourd'hui étudier quelques aspects des relations que peuvent entretenir « action d'éducation permanente » et « vie associative ».

La première étant que l'affirmation d'une relation fait pièce à une interprétation molle des termes « vie associative » : celle-ci ne serait que la juxtaposition indifférenciée de toutes les associations. Nous sommes conviés à réfléchir, du fait de la relation qui est posée, à une interprétation spécifique, offensive, de la « vie associative » en tant qu'elle constitue une contribution propre, conflictuelle par rapport à d'autres, à la construction de la société.

Société que John Dewey définit d'ailleurs comme « le fait de vivre en association avec d'autres ».

Mais nous ne pouvons nous contenter d'affirmer cette relation : il faut encore en explorer les composantes.

1 Ph. Mahoux, « Controverses sur l'identité associative », *Intermag.be*, <https://www.intermag.be/628>

2 J. Blairon, « L'associatif est-il (encore) manifestable ? », *Intermag.be*, <https://www.intermag.be/709>

Dans sa contribution, Saki Koguré analyse la naissance d'une institution célèbre : l'hôpital psychiatrique de Saint-Alban, haut lieu de la résistance et de l'innovation dans les pratiques institutionnelles sous l'impulsion de François Tosquelles. En illustrant l'importance des composantes de rencontre, d'espace du « dire » et la charge politique de cette innovation, elle caractérise la vie associative dans sa dimension de culture du quotidien en tant qu'elle relève de l'éducation permanente.

La vie associative ne naît ni se développe sur un terrain vierge : elle tente de se déployer dans un espace social où règnent des rapports de domination, dans lesquels sont pris les publics de l'éducation permanente. Oleg Bernaz montre que ces rapports de domination s'exercent moins désormais dans des dispositifs d'enfermement que dans des dispositifs que Michel Foucault a qualifiés de « bio-pouvoir ».

Alors que Marcel Hicter en appelait, par la démocratie culturelle, « instance critique de la culture », au « développement de chacun et de tous », le bio-pouvoir formate un tel développement en visant à intégrer (à neutraliser) les alternatives. Celles-ci œuvrent à la subjectivation, à la production d'une distance créative par rapport à soi (qu'il s'agisse d'individus comme de collectifs) que Tosquelles nous invitait à appréhender comme existence, comme re-création de soi.

Dans notre contribution, nous abordons ces questions comme à rebours. L'actualité politique aux États-Unis mais aussi dans notre pays bouscule nos repères. Le succès électoral de D. Trump (la victoire des Démocrates n'a pas été le raz-de-marée attendu) pose la question des croyances qui l'ont rendu possible et qui interrogent l'explication par le concept d'« aliénation ». Le fait que Trump s'appuie sur le public populaire, qu'il prétend incarner la révolte contre les élites interroge durement la spécificité que l'éducation permanente s'attribue à elle-même.

Nous sommes convoqués à approfondir notre lecture de la domination, notre définition du public populaire, ainsi que les conditions de possibilité d'une transformation sociale.

SAINT-ALBAN, NAISSANCE D'UNE INSTITUTION

NOTES POUR REPENSER LA VIE ASSOCIATIVE D'AUJOURD'HUI

Par Saki Kogure

INTRODUCTION

Il peut y arriver que dans la vie collective d'une ASBL de nombreuses rencontres au quotidien ne soient pas comptées comme relevant d'une activité « légitime » pour le secteur de l'éducation permanente. Pourtant, le quotidien est un des lieux le plus privilégié de la rencontre qui est si importante pour comprendre la vie d'une association. Il s'agit par exemple d'un après-midi dans un jardin commun ou d'une soirée passée dans la cuisine commune après la journée au travail. Ces activités alimentent la discussion sur des difficultés que chacun a effectivement rencontrées dans sa vie. Il peut s'agir d'une situation injuste concernant la pauvreté, d'un long voyage douloureux d'un réfugié, de la procédure administrative d'un sans-papier, ou encore d'une difficulté vécue par une mère chômeuse et célibataire... Cet échange d'expériences et d'informations est nourrissant et enrichissant. Il représente la culture quotidienne de la vie collective d'une association.

Pourtant, paradoxalement, dès qu'on demande d'officialiser ces échanges pour en construire un programme public, les individus concernés soit ne veulent plus y participer malgré le fait qu'ils sont présents, soit se retirent complètement dans leur vie privée. Il est ainsi possible de dire que le public concerné³ n'a plus de désir pour participer, ni ne sent la légitimité de sa présence. C'est que son expérience vécue comme authentique ne trouve plus de place dans un langage devenu extérieur et une ambiance coupée de la vie réelle. Cette coupure peut être introduite par un langage trop technique prétendument intellectuel, par une logique d'efficacité managériale et surtout par une attitude indifférente envers le vécu des personnes. « Pourquoi tu ne veux pas participer aux activités ? Parce que ces activités sont pour les travailleurs, pas pour moi »⁴.

Ce constat nous exige à repenser plusieurs questions : qu'est-ce qu'une vie associative ? Comment peut-on la réaliser⁵ ? Quel est le rôle que peut y jouer la culture quotidienne ? Quelles sont les activités de l'éducation permanente qui favorisent véritablement la participation des publics ?

Pour y réfléchir, nous essayerons de revisiter la phase instituante ou la naissance de l'institution de Saint-Alban. Pour le dire plus concrètement, il s'agit de repenser le mouvement créé par François Tosquelles et ses amis pour inventer une nouvelle action caractérisant la psychiatrie à partir des années 40. Ses actions entretenaient un lien profond avec les mouvements sociaux de cet époque-là. Le mouvement théorico-pratique dans lequel était engagé Tosquelles est connu aujourd'hui sous le nom de « psychothérapie institutionnelle », une appellation devenue officielle en 1960⁶. Or, avant que ce mouvement n'obtienne son nom, tout un bouillonnement de passions ainsi que de nombreuses rencontres importantes ont été nécessaires

3 Dans l'article 2 du décret du 17 juillet 2003 relatif au développement de l'action d'éducation permanente dans les champs de la vie associative, le public auquel s'adresse l'éducation permanente est défini comme « «Public issu de milieux populaires» : groupe de participants composé de personnes, avec ou sans emploi, qui sont porteuses au maximum d'un diplôme de l'enseignement secondaire ou de personnes en situation de précarité sociale ou de grande pauvreté ».

4 Cet exemple résume plusieurs témoignages des acteurs d'une ASBL.

5 Dans le livre « *Racaille* » et *banlieues virtuelles*, Jean Blairon et Émile Servais discutaient les deux sens du terme de « réalisation » définissant la phase fondatrice de l'institution. Premièrement, réaliser veut dire qu'un événement se passe réellement dans un contexte historique déterminé. Plus précisément, il s'agit d'une rencontre réalisée entre des protagonistes afin de réagir collectivement à un malaise actuel dans une société. Deuxièmement, ce mot « réaliser » signifie « prendre conscience ». Il faut traduire cet événement singulier qui s'est passé afin de l'inscrire dans un ordre symbolique. Il s'agit ainsi de transformer cette rencontre en un véritable événement historique. Pour le dire autrement, il faut construire une forme pour que cet événement ait lieu et s'inscrive dans une société. Voir J. Blairon et É. Servais, « L'institution, protagoniste de luttes culturelles », in « *Racaille* » et *banlieues virtuelles*, Bruxelles/Charleroi, Couleur livre, pp. 35-76.

6 Voir F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte/poche, 2009, pp. 78-79.

pour créer collectivement une institution. Nous souhaitons donc effectuer un retour au commencement de Saint-Alban comme institution afin d'y trouver une source d'inspiration pour notre réflexion sur les formes de la vie associative aujourd'hui.

RENCONTRER

Dans un interview, François Tosquelles, militant et psychiatre catalan, a témoigné du fait qu'il était étonné de sa survie après 1939. En effet, il avait été condamné à mort par le régime de Franco et de Staline à cause de son engagement politique dans le Parti ouvrier d'unification marxiste (le POUM) fondé en 1935. Tosquelles et ses camarades luttèrent contre la dictature franquiste en se positionnant également contre les staliniens qui leur imposaient le slogan « tout-le-pouvoir-aux-soviets ». Après l'extermination de la majorité des dirigeants du POUM par le régime du général Franco, Tosquelles s'est réfugié, comme beaucoup de républicains, en France en traversant les Pyrénées. Il a d'abord travaillé dans le camp de concentration de Septfonds en tant que psychiatre, où il a eu, dit-il, une de ses meilleures expériences de soin psychiatrique avec des artistes et des militants politiques. C'est dans ce camp qu'il a reçu une invitation de la part de Paul Balvet pour venir dans son hôpital de Saint-Alban-sur-Limagnole, en Lozère. Tosquelles nous parle aussi du moment quand il a reçu l'invitation signée par son futur collègue : « j'ai regardé dans les cartes, il n'y avait pas, ni Saint-Alban, ni Lozère. Devant l'invitation comme ça d'un inconnu, alors j'ai dit "oui, oui" »⁷. Tosquelles y est arrivé le 6 janvier 1940⁸.

Avant de commencer le service, il a décidé de découvrir les alentours. Pendant 20 jours, il a marché donc partout pour rencontrer les paysans et leurs vaches, les villageois, pour découvrir également la forêt... C'est qu'il n'avait jamais vécu avec les paysans français, ce qui l'a poussé donc à aller faire leur connaissance. Rencontrer, c'est, dit-il, se situer dans un paysage :

Rencontrer quelqu'un si on le rencontre vraiment - ce n'est pas se confondre avec, mais c'est le situer, et se situer dans le même paysage⁹.

Il essayait donc de se situer dans ce nouveau paysage partagé avec d'autres acteurs pour avoir des idées d'action. Le premier travail dans lequel Tosquelles s'est engagé ne relevait pas de la tâche qu'on lui a attribuée officiellement. En fait, il a transformé, en obtenant de l'argent de la ville, les conditions d'habitation de nombreux enfants abandonnés à cause de la guerre, qui vivaient dans un bâtiment misérable juste à côté de l'hôpital. Les enfants étaient enfermés 24 heures sur 24 et surveillés par deux chiens. S'occuper de ces enfants tout d'abord, c'était non seulement sa manière de s'inscrire dans le même paysage avec les autres, mais une tentative de construire un paysage commun avec les autres.

Il fallait libérer les enfants et les malades. Tosquelles croyait que l'être humain est fondamentalement un être qui se déplace. D'ailleurs, il était un homme qui marche¹⁰. Marcher, c'est un mouvement complexe : nous ne devons pas coller totalement à la terre, ni la quitter totalement non plus¹¹. Nous bougeons selon notre rythme qui est lié aux respirations et mouvements musculaires en restant toujours dans le cadre d'un paysage. Tosquelles témoigne qu'il a appris le rythme de la marche grâce aux poules.

7 Archive sonore de François Tosquelles, in *Les heures heureuses*. Réalisatrice : Martine Deyres, France, Suisse, Belgique, 2019 (77 minutes).

8 Pour mieux connaître son autobiographie, voir F. Tosquelles, « Une politique de la folie », in *Chimères. Revue des schizoanalyses*, n°13, automne 1991, pp. 66-81.

9 Voir J. Oury et B. Salignon, *Rythme et Présence*, 1986, hal-011329994 : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01132994>, pp. 8-9.

10 Il faut rappeler que la marche de Tosquelles dans le petit village où il a vécu avait un sens directement lié à une politique plus globale. Pour lui, les activités communautaires et les activités militantes politiques doivent être fortement articulées. En ce sens, si on peut dire que sa méthode semble entretenir quelques similitudes avec la méthode de Saul Alinsky, elle s'en écarte aussi sur des points fondamentaux. Voir l'analyse critique de Cl. Petitjean, « Politiser les colères du quotidien », *Le monde diplomatique*, mars 2018.

11 Tosquelles mettait l'accent sur les pieds : « Quand on se promène de par le monde, ce qui compte ce n'est pas la tête, mais les pieds ! Il faut savoir où on met les pieds. Ce sont eux les grands lecteurs de la carte du monde, de la géographie. Ce n'est pas sur la tête que tu marches ! Les pieds sont le lieu de ce qui deviendra la tenue ». F. Tosquelles, « Une politique de la folie », *op. cit.*, p. 79.

Le premier animal qui m'a fortement aidé pour pouvoir tenir debout et marcher a été la poule – ou plutôt les poules. Je me suis lancé derrière elles dès que je l'ai pu... Elles tenaient sur leurs deux pattes, elles picorait, vagabondes, partout où il y avait des grains et, à l'occasion, de multiples petits cailloux. Si les poules battaient de l'aile, ce n'était jamais pour voler loin, ni très haut. Je crois qu'il y a là des indices, précisément de mon ambition modérée (...) Peut-être est-ce au tout petit volume des grains d'orge et de blé que je dois maintenant mon intérêt persistant pour les petits riens colportés et indispensables à la vie et à la survie de chacun¹².

La métaphore fort sympathique des poules nous montre que le but des activités d'une institution n'est pas, selon Tosquelles, de « voler très haut » ni d'« être immobile ». D'une certaine manière, Tosquelles cherchait toujours un équilibre pour créer une dynamique institutionnelle. Cela est d'autant plus intéressant à noter lorsqu'on pense que Tosquelles, fortement engagé dans des pratiques révolutionnaires, insistait sur « les petits riens » nécessaires pour bricoler notre vie.

La marche à Saint-Alban était très utile pour la vie et la survie des malades de cet asile. C'est que grâce à la collaboration entre les malades et les paysans, ils pouvaient se garantir leur survie. Tosquelles a fait sortir les malades à l'extérieur. Les malades ont commencé à faire du marché noir. Ils ont appris à cueillir de champignons, ils pouvaient également échanger des objets fabriqués contre de la nourriture produite par les paysans. Les malades et les soignants ont commencé aussi à cultiver des choux, des raves, des poireaux et des haricots, etc. A Saint-Alban, il n'y eut aucun malade qui soit mort à cause de la faim ou du froid, alors que cet hôpital était en 1940 misérable et surpeuplé. Ce qui se passait à Saint-Alban était totalement à contre-courant : sous l'autorité du gouvernement de Vichy, plus de 40.000 malades des hôpitaux psychiatriques ont été laissés mourir de faim et de froid, raison pour laquelle on a pu parler d'une « extermination douce ». Le vagabondage, appris grâce aux poules, était important pour se maintenir en vie.

Non seulement les malades connaissaient bien qu'au troisième étage de l'asile se cachaient les réfugiés juifs et politiques, mais, de surcroît, ils s'occupaient de ces derniers. Tosquelles continuait donc toujours sa résistance clandestine contre le totalitarisme, mais également contre le capitalisme qui produit des inégalités et injustices profondes au sein de la société. Malgré la menace du pouvoir, il a accueilli de nombreux réfugiés. En fait, Tosquelles donnait des diagnostics médicaux aux résistants pour les cacher dans l'hôpital. Pendant la nuit, les réfugiés se cachaient sous les lits des sœurs religieuses qui travaillaient en tant qu'infirmières. De nombreuses rencontres ont eu lieu à Saint-Alban. Citons quelques noms notoires : Lucien Bonnafé, Paul Éluard, George Canguilhem, plus tard Jean-Oury et Franz Fanon.

L'ouverture vers l'inconnu ou le hasard était quelque chose de très marqué dans toute la vie de Tosquelles. En effet, il construisait perpétuellement son « existence » grâce aux rencontres. Voyons des plus près ce mot. Dans le mot « exister », il y a le mot « ex », à savoir le dehors : « Ex-ister (*ex-istere*) c'est avoir sa tenue hors soi et hors tout »¹³. Exister, c'est aller au dehors de soi sans s'y perdre. Cela ne signifie donc pas qu'on se disperse ou disparaît dans ce dehors, comme c'est le cas des schizophrènes. Au contraire, on peut se tenir debout grâce à la maîtrise du mouvement ouvrir-fermer. Ouvrir : aller vers l'autrui. Fermer : se retrouver. C'est une dialectique articulant le soi et l'autre. D'une certaine manière, ce que Tosquelles souhaitait faire à Saint-Alban, c'était de créer une structure suffisamment sécurisante où chaque malade pouvait expérimenter une *autogestion du vagabondage* ayant pour but l'appropriation de cette dialectique ouvrir-fermer.

12 F. Tosquelles, *L'enseignement de la folie*, Paris, Dunod, 2014, p. 149.

13 H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Million, 2007, p. 219.

DIRE

Nous sommes en train de parler de la naissance d'une institution. Et nous avons vu le premier élément de la réalisation : il s'agit de la « rencontre » en tant qu'évènement. Avançons dans notre réflexion en posant une autre question : pour que cette rencontre puisse *avoir effectivement lieu*, comment les acteurs de l'institution peuvent-ils prendre conscience de leur propre mouvement ? Pour répondre à cette question, tentons de répondre à une autre question simple, mais essentielle : qu'est-ce qu'est une institution ? Une institution est le résultat d'une dialectique de l'institué et de l'instituant, dialectique entretenant une perpétuelle tension même si, rappelons-le, le moment de la fondation d'une institution, comme une association, ne se réalise qu'une seule fois dans l'histoire. Tosquelles dit :

Le langage est une institution, instituée et instituant – peut-être la plus vieille des institutions qui ont fait les hommes et leur Histoire. C'est pour dire l'intérêt pratique des problématiques du langage dans notre perspective institutionnelle en thérapeutique¹⁴.

C'est dans cet effort d'articulation des deux phases de l'institué et de l'instituant qu'il faut saisir le deuxième sens de « réalisation » : *avoir lieu*. Quand nous parlons, nous nous adaptons aux règles et au vocabulaire toujours déjà décidé par la société (faire durer la phase d'institué), mais en même temps, nous créons une nouvelle forme en y intégrant un nouvel élément (se retrouver dans la phase originaire de l'instituant). Le langage vient toujours des autres, mais en même temps, on essaie de se l'approprier, l'articuler autrement en tentant d'inventer une nouvelle forme. C'est un exemple parfait de la dialectique reliant le soi et de l'autre. Le langage n'est pas un simple instrument transparent favorisant la communication, il est un marqueur de rapports sociaux.

Dans le cas de Tosquelles, le travail sur son rapport au langage était permanent. Il essayait d'inscrire sa singularité dans une forme sociale déjà existante. Il s'agissait de ramener *son rythme du dire* dans une forme langagière que nous pouvons rapprocher de la poésie. Rappelons que sa langue maternelle, le catalan, était interdite en dehors du cercle familial par le régime de Franco. L'utilisation publique du catalan a été durement réprimée pendant 40 années. C'est pourquoi Tosquelles a décidé de parler en castillan avec un accent catalan. Il s'agissait d'inscrire sa culture d'origine et sa différence dans le langage de l'opresseur. Lorsqu'il parlait en français, Tosquelles n'hésitait également pas à ramener son rythme catalan lié à sa naissance et son enfance. Il ne quittera jamais son rythme originaire qui était comme une danse pulsionnelle ancienne qu'aucune décision du pouvoir ne pouvait supprimer.

Il ne faut pas oublier que le *dire*, ce n'est pas égal au *dit*. Le dire ouvre un espace, car la personne qui dit est présente. Elle s'expose devant les autres. Tosquelles mettait beaucoup d'importance sur cet espace du dire en tant qu'espace de la présence. C'est d'ailleurs pourquoi, à Saint-Alban, il a créé un journal interne nommé « Trait-d'union » où tous les malades et tous les soignants, d'une manière toute à fait égalitaire, pouvaient exprimer tout ce qu'ils souhaitaient adresser aux autres. Écrire et lire le journal, c'était le geste social par excellence. Ceci avait pour but de prendre publiquement une place pour favoriser une rencontre sociale. C'est ainsi que nous devons comprendre ce que Marguerite Sirvins a écrit dans ce journal. A travers son écriture, nous entendons sa voix authentique qui entre dans le débat public de l'hôpital :

Je suis morte 122 fois. J'ai été 11 fois écrasée. Je me suis mariée 7 fois. Maintenant j'entends qui me parle moralement dans mon plexus solaire. J'ai tous les os brisés. Le cœur est parti. Je crois que je n'ai même plus de plexus solaire. On l'a transposé. On a été obligé de couper mon bras et on me l'a remis. Je demande du chocolat au lait pour mon petit-déjeuner. On me donne de la soupe à l'eau le matin, une à midi, une le soir. Croyez-vous qu'il soit possible d'avoir une bonne santé¹⁵.

¹⁴ J. Oury, F. Guattari et F. Tosquelles, *Pratique de l'institutionnel et politique*, Vigneux, Matrice éditions, 1985, p. 124.

¹⁵ L'écriture de Marguerite Sirvins citée dans le documentaire *Les heures heureuses*, op. cit.

Marguerite Sirvins habitait à Saint-Alban et souffrait d'une psychose. Elle est considérée comme une des pionnières de l'Art Brut¹⁶. En fait, Saint-Alban a contribué à la naissance d'un nouveau type d'art. Il s'agit d'une création spontanée. Les malades, mais aussi tous les marginaux – les prisonniers, les reculés, les mystiques, etc. – étaient concernés par cette redéfinition de l'art. L'art n'était plus réservé aux artistes professionnels, il concernait tous les êtres humains. De fait, l'art sert à la création d'un lieu du dire, il rend possible la présence dans un collectif sans supprimer la singularité de l'auteur.

Cela veut dire que le dire n'est pas nécessairement lié aux actions langagières. En effet, étymologiquement parlant, le mot indo-européen *déyk̑ti* signifie « montrer » et « indiquer ». Mais qu'est-ce qu'on montre ? C'est cette présence, cet être là, autrement dit ce « y » : « j'y suis », « je me donne une place ». À travers le journal interne de l'hôpital, Tosquelles tentait de créer la possibilité de notre propre « y » en public – la *publication* – une partie de la vie des malades qui, auparavant, n'avait pas le droit d'être présente en collectif.

C'est dans ce sens-là qu'Auguste Forestier, un autre malade habitant à Saint-Alban, a construit de nombreuses sculptures en bois. Il a trouvé un petit coin tranquille à côté de la cuisine où il pouvait rester tout seul et où personne ne le dérangeait. Ce qui est intéressant à noter, c'est que son activité artistique n'a pas été réalisée dans un atelier organisé par les soignants. Il a trouvé une place par lui-même et commencé à fabriquer des objets par lui-même. Ces objets sont devenus son intermédiaire pour qu'il puisse s'exposer à l'extérieur.

Les paysans qui allaient à la foire le traversaient avec leurs vaches, pour ne pas se fatiguer. Forestier faisait ses bateaux, ses petits maréchaux, mettait un étalage sur le chemin, et les gens de la Lozère, en passant, lui échangeaient ses œuvres contre un paquet de cigarettes ou quelques sous. Ils lui achetaient l'art brut. Cet art, il est important de le convertir en marchandise¹⁷.

Forestier vendait donc ses œuvres d'art aux paysans. C'était sa manière de construire son espace du dire. Tosquelles a toujours encouragé les malades pour qu'ils puissent avoir et gérer leur argent, car l'argent a avant tout une signification sociale et créative¹⁸. C'est pourquoi, non seulement il encourageait les malades à vendre leurs objets fabriqués (les dessins, les vêtements...), mais, de surcroît, il les incitait à gérer l'argent en collectif où ils pouvaient organiser toutes sortes d'activités à l'intérieur et à l'extérieur de l'hôpital – le salon de coiffure, le bar, aller en vacances en campagne, l'atelier de couture, la bibliothèque, etc. Tosquelles ne considérait jamais les malades comme des personnes incapables de gérer de l'argent. Les soignants n'étaient pas dans la position de dire aux malades comment utiliser l'argent pour leurs propres activités.

En fait, pour soigner l'existence, il faut ouvrir le champ des possibles où chacun peut s'inscrire dans une « chaîne institutionnelle ». Comme le langage, l'institution est toujours articulée à d'autres institutions. Il n'y a pas d'institution pure. Au moment de la phase instituante (le moment de la fondation d'une institution), nous sommes toujours déjà inscrits dans une pluralité d'institutions. C'est pourquoi Tosquelles dit :

On est toujours membre de plusieurs institutions à la fois et alternativement. On fréquente avec régularité, avec plaisir, avec espoir et déception, diverses institutions ; c'est-à-dire on fréquente à la fois l'espace institué d'origine, l'espace familial, et la chaîne d'institutions de son au-delà concret ; celle qui par exemple relie la maison voisine ou la plus lointaine, avec la chaîne institutionnelle que le coiffeur du coin forme avec le bistrot et la gare, le théâtre ou le cinéma. On peut dire que le passage d'un espace à l'autre joue dans le processus de « récréation » singulière permanente en chacun, autant que les échanges attendus, voire facilités dans les espaces institutionnels concrets¹⁹.

16 Voir J. Dubuffet, Prospectus et tous écrits suivants : *L'Art brut préféré aux arts culturels*, t.1, Paris, Gallimard, 1967.

17 F. Tosquelles, « Une politique de la folie », *op. cit.*, p. 79.

18 Pour mieux comprendre cette dimension sociale de l'argent, voir V. A. Zelizer, *La Signification Sociale de l'Argent*, Paris, Seuil, 2005.

19 J. Oury, F. Guattari et F. Tosquelles, *Pratique de l'institutionnel et politique*, *op. cit.*, p. 132.

Il est très important de souligner que sa lutte contre les régimes politiques – le totalitarisme et le capitalisme libéral – visait justement à rendre possible l'existence des malades dans l'ensemble de la chaîne d'institutions. C'est que le système politique empêchait la libre entrée des malades dans une chaîne d'institutions. Ils devaient rester toujours « malades » en reproduisant leur identité et en restant enfermés dans des institutions isolées.

S'inscrire autrement dans une chaîne d'institutions, c'est aussi soigner sa propre institution en tant qu'elle est membre d'une chaîne d'institutions. Nous comprenons pourquoi Tosquelles n'avait aucune intention d'être le fondateur d'une nouvelle psychiatrie, alors que sa pratique était révolutionnaire :

Je ne me suis jamais engagé dans la recherche de quelque chose de radicalement neuf. Jamais je n'ai parié sur le métier d'inventeur²⁰.

Non seulement il ne s'intéressait pas à ce titre d'inventeur, mais en plus il était méfiant quant à l'idée d'invention à partir de zéro. En effet, Tosquelles avait la conscience de la nécessité de se situer à l'intérieur d'une chaîne d'institutions.

Mais en même temps, il n'oubliait pas de se soucier du *dehors* des éléments déjà institués afin que la dialectique de l'institué et de l'instituant maintienne toujours son mouvement. C'est en ce sens que Tosquelles souligne son identité d'étranger. De fait, la confrontation à l'altérité nous offre l'occasion de travailler sur la singularisation de chaque acteur tout en remettant notre identité en question.

Un psychiatre, pour être un bon psychiatre, doit être étranger ou faire semblant d'être étranger. Ainsi, ce n'est pas une coquetterie de ma part de parler si mal le français. Il faut que le malade – ou le type normal – fasse un effort certain pour me comprendre ; ils sont donc obligés de *traduire* et prennent à mon égard une position active²¹.

Être à l'intérieur des membres des diverses institutions en étant étranger : c'est ce paradoxe – la simultanéité du dedans et du dehors – qui a été le moteur de la naissance de l'institution à Saint-Alban.

CONCLUSION

Quelles sont les conclusions que nous pouvons tirer de cette expérience de Saint-Alban ? Nous n'avons pas de réponses toutes faites, mais essayons de revenir sur les questions que nous avons posées dans l'introduction.

1. La vie associative n'est réalisable que s'il existe des rencontres. Une rencontre peut avoir lieu seulement en partageant le même paysage de vie avec les autres. Cela veut dire que la quotidienneté joue un rôle fort important. En tant qu'acteur de l'éducation permanente, il faut privilégier la quotidienneté comme culture. C'est ce qui nous permet de renforcer notre position critique contre tout système social mettant à mal la construction d'un quotidien vivable pour toutes les personnes. Habiter, manger, se soigner, mais aussi marcher, rencontrer les autres et parler sont des conditions élémentaires d'existence. Or il y a des gens qui n'y ont pas accès. Pour y avoir accès, il serait injuste de responsabiliser les sujets individuellement tout en stimulant leur autonomie car l'important est de porter attention à la responsabilité collective d'une société.

2. Afin de favoriser la participation des publics, les organisateurs ou les animateurs de l'éducation permanente doivent se déplacer vers les publics, vers les besoins véritables des personnes

²⁰ F. Tosquelles, *L'enseignement de la folie*, op. cit., p. 148.

²¹ F. Tosquelles, « Une politique de la folie », op. cit., p. 67.

marginalisées, vers le lieu où les gens vivent tout simplement. Tosquelles nous a appris que marcher est un geste indispensable si on souhaite véritablement rencontrer les autres. Cette méthode de militantisme de proximité était directement liée à une lutte plus globale d'ordre politique. Malgré son statut de médecin, Tosquelles a préféré rester toute sa vie un étranger pour éveiller le désir et la curiosité des autres et favoriser des rencontres. Il ne renvoyait pas une image d'intellectuel qui enseigne ses connaissances aux personnes marginalisées. Il tentait au contraire d'ouvrir ce que nous avons essayé d'appeler « l'espace du dire » pour tout le monde, surtout pour les personnes rencontrant des difficultés à avoir accès à ce type d'espace.

3. Si on veut réaliser la vie associative, chaque association doit maintenir le mouvement d'ouvrir-fermer. Pour ce faire, nous pouvons mentionner deux points. Premièrement, il faut toujours créer un cadre où le hasard n'est pas supprimé. Le dehors du programme est nécessaire pour que les activités soient vivantes et spontanées. Deuxièmement, il faut surtout faire attention à l'enfermement ou la rupture de la chaîne d'institutions. Nous sommes toujours déjà dans une chaîne d'institutions. La pure invention institutionnelle n'existe pas. Il est très important de ne pas oublier ce point. C'est que dans la phase instituante, les associations ont pour but d'affronter et dépasser un certain malaise social. Et cette attitude sensible et militante face à la détresse sociale ne doit pas se transformer dans une posture « paranoïaque » caractérisant ceux qui se croient de « sauveurs ».

4. Justement pour ne pas alimenter le sentiment de menace ou de peur dans une association, il faut se rappeler que nous pouvons être créatifs même à de moments extrêmement difficiles. Lorsque Tosquelles nous a témoigné de son expérience de Saint-Alban, mais aussi lorsqu'il a évoqué le camp de concentration où il a pu vivre l'une de ses meilleures expériences de psychiatrie, sa situation n'était certainement pas facile. La lutte et la créativité sont toujours liées l'une à l'autre. Elles se nourrissent mutuellement.

Il est significatif qu'un des lieux et un des moments les plus durs – un asile pendant la guerre – nous donne certaines clés pour repenser la vie associative d'aujourd'hui. Continuons donc d'y réfléchir sans dénier les problèmes qui caractérisent notre présent, mais sans être envahis par la peur non plus. Comme l'a dit et fait Tosquelles, réfléchissons-y « en marchant comme les poules ».

ACTION ASSOCIATIVE ET PROCESSUS DE SUBJECTIVATION

Par Oleg Bernaz

INTRODUCTION

Lorsqu'ils se sont donné pour tâche de décrire la manière dont fonctionne la « cité par projets », Boltanski et Chiapello notent que l'une de ses caractéristiques est d'effacer les différences entre un projet capitaliste et une réalisation banale, par exemple un club de dimanche²². Sous le terme de « projet », on peut donc assimiler des activités hétérogènes tout en gommant l'originalité des forces divergentes ou hostiles au capitalisme. Ainsi, en imposant la même « grammaire du projet »²³ à tous, le capitalisme tend à supprimer le rôle que peut jouer l'altérité dans le processus de construction d'une société²⁴.

Même si elle intervient incidemment dans le travail de Boltanski et Chiapello, la métaphore linguistique de la grammaire est non seulement révélatrice de la manière dont fonctionnent - ou doivent fonctionner aujourd'hui les services publics, mais nous aide également à poser quelques problèmes centraux avec lesquels se confronte l'éducation permanente. Prenons donc cette métaphore au sérieux pour formuler les problèmes et l'hypothèse de notre analyse.

Qu'est-ce qu'elle nous permet de comprendre, cette métaphore linguistique ? Tout d'abord, que le capitalisme pour ainsi dire « parle » et que son langage a une grammaire. Mais la métaphore linguistique utilisée par Boltanski et Chiapello nous aide également à comprendre que cette grammaire n'est pas universelle. Elle est propre au langage du capitalisme et à sa manière de décrire la réalité et de s'adresser aux autres en faisant valoir le terme de « projet ». Cette remarque suggère donc qu'il existe d'autres langages et d'autres grammaires irréductibles au capitalisme. Or l'une des forces du capitalisme est d'imposer son langage en nous faisant croire qu'il est le seul possible pour décrire la réalité et s'adresser aux autres. Pour entériner sa domination, le capitalisme a tout intérêt à effacer la parole des autres. Nous dirons même plus : la force du capitalisme ne consiste pas tant dans l'effacement de la parole des autres. S'il est vrai que le capitalisme supprime la parole des autres, nous pourrions nous soulever et dénoncer la violence de cette suppression. Nous pourrions montrer, les preuves à la main, que suppression il y a eu et qu'elle est condamnable.

Mais il y a plus. Car la force du capitalisme est plus finement et plus fondamentalement celle d'effacer *l'acte même d'effacement*. Quand il réussit à effacer l'acte d'effacement de la parole des autres, il n'y a plus de *trace* qui nous permettrait de reconnaître la violence du capitalisme. Et lorsqu'il n'y a plus de trace laissée par l'opération d'effacement, le langage du capitalisme peut paraître universel et donc le seul valable pour décrire la réalité et s'adresser aux autres.

C'est là le piège qu'il nous faut éviter et dans lequel tombent souvent, même si ce n'est pas toujours le cas, les services publics. Nous revenons sur cette référence pour une raison simple. De fait, le public auxquels s'adressent plusieurs des services publics, dont les CPAS qui vont nous intéresser dans cette analyse, est celui auxquels s'adresse également l'éducation permanente. Mais celle-ci et l'action associative qui lui est propre disposent-elles d'un autre langage pour parler à son public sans répéter la grammaire du capitalisme ? En répondant par l'affirmative, nous voudrions faire usage, dans la première partie de cette étude, d'un langage différent pour rendre visibles les rapports de pouvoir imposés aux services publics. Pour ce faire, nous

22 L. Boltanski et É. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 167.

23 *Ibidem*.

24 J. Blairon et É. Servais attirent notre attention sur le même type de difficulté dans plusieurs de leurs ouvrages où ils se proposent de définir la spécificité de l'association en tant qu'institution à part entière. Voir sur ce point J. Blairon et É. Servais, « *Racaille* » et *banlieues virtuelles*, Charleroi, Couleur livres, 2006.

allons mobiliser quelques concepts de ce que Michel Foucault appelle la généalogie du « bio-pouvoir ».

Cette première étape nous conduira vers un deuxième problème. Comme on va le voir, il s'agira de comprendre comment on devient sujet tout en évitant la logique du bio-pouvoir qui est de plus en plus imposée au fonctionnement des services publics. C'est ainsi que nous nous proposerons d'analyser le processus de subjectivation afin de rendre possible l'essor de nouvelles subjectivités.

Nous espérons donc montrer que la spécificité de l'action associative propre à l'éducation permanente peut être comprise à la lumière du langage qu'elle utilise²⁵ et, en même temps, par la manière dont elle participe au processus de subjectivation.

BRÈVE GÉNÉALOGIE DES CPAS ENTRE L'AIDE ET L'ACTION SOCIALE

En nous inspirant de l'œuvre de Michel Foucault, nous voudrions dans cette première partie revenir sur une brève généalogie des services publics dont en particulier les CPAS. L'intérêt de cette démarche est de rendre visibles les rapports de pouvoir et de contrôle pouvant caractériser le fonctionnement des CPAS. Cette démarche pourrait paraître étonnante. Les CPAS ne sont-ils pas, au contraire, des services d'*aide* et d'*action* sociale ? Leur rôle n'est-il pas de venir au secours des sujets pauvres ? C'est effectivement ce que l'on pourrait croire si l'on se fiait à la « grammaire » du langage propre à l'État providence et l'État social actif. Pourtant, le langage de la généalogie foucauldienne nous permet de décrire une autre réalité. Cette réalité est celle des rapports de pouvoir et, plus précisément, du bio-pouvoir. Pour la rendre visible, notons d'abord que d'un point de vue historique, les CPAS peuvent être situés dans le cadre de l'État-providence²⁶. Or celui-ci doit à son tour être situé dans le champ plus général du *pouvoir sur la vie* et, plus spécifiquement, dans ce qu'il convient d'appeler le *bio-pouvoir*²⁷. Foucault l'avait défini comme relevant d'un :

[...] ensemble de mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux, va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie générale de pouvoir²⁸.

Pour le dire autrement, en faisant valoir le concept de bio-pouvoir, Foucault se propose de comprendre :

[...] comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII^e siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l'être humain constitue une espèce humaine²⁹.

En faisant entrer la vie biologique à l'intérieur d'une politique, le bio-pouvoir cherche par exemple à contrôler le taux de la natalité et de la mortalité d'une population. À partir du XVIII^e siècle, la politique prend donc un nouveau visage, celui du bio-pouvoir qui a pour tâche essentielle de gérer ce qui, dans une espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux. Comme le montre Foucault dans ses différents travaux, le bio-pouvoir s'est développé, depuis sa naissance, sous deux formes principales. Premièrement, il s'agit de la *discipline* :

25 Pour décrire son histoire et donc pour saisir le lieu où elle se déploie afin de se (re)positionner et s'adresser à son public.

26 Cf. A. Franssen, « L'État social actif et la nouvelle fabrique du sujet », consultable en ligne sur : <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/fr/object/boreal%3A151906/datastreams>.

27 Voir sur ce point F. Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986.

28 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 3.

29 *Ibidem*.

L'un des pôles, le premier, semble-t-il, à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôles efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les *disciplines : anatomo-politique du corps humain*³⁰.

La deuxième forme prise par le bio-pouvoir est la bio-politique qui, à la différence de la discipline portant sur le corps des individus, se réfère à l'ensemble de la population :

Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIII^e siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de contrôles régulateurs : *une bio-politique de la population*³¹.

Le bio-pouvoir se déploie donc sous ces deux formes visant à contrôler tant le corps du sujet individuel (anatomo-politique du corps humain) que la vie collective d'une population (bio-politique de la population). On remarquera que ces deux formes de bio-pouvoir ne sont pas séparées l'une de l'autre et que, au contraire, elles sont toujours déjà articulées selon des modalités spécifiques. C'est ce que nous pouvons constater en prêtant attention à la manière dont fonctionnent les services publics se situant au carrefour entre l'État-providence et l'État social actif.

a/ En s'adossant à la généalogie foucauldienne du bio-pouvoir, François Ewald a montré que l'État providence est régi par une logique sécuritaire qui, sur la base des calculs statistiques, a pour vocation de gérer les accidents et les risques auxquels est exposée la population. Le risque et l'accident, à l'époque de l'État providence, ne renvoient pas au comportement *individuel* des sujets. Ce n'est donc pas le sujet pris individuellement qui est le responsable des dangers qu'il encourt. Ceux-ci sont pris en charge par la responsabilité collective cristallisée dans l'État providence et les institutions qui lui sont propres. Nous vivons dans des sociétés qui prennent en charge toute une palette des risques si bien qu'il est possible de dire que nos sociétés sont des « sociétés assurantielles ». C'est dans ce cadre général qu'il faut comprendre le fonctionnement des services publics, dont par exemple les CPAS. Leur rôle est à comprendre comme étant l'expression d'un souci collectif. C'est ainsi qu'ils ont pour tâche d'aider les gens pauvres exposés aux risques sociaux. Les qualifications d'*assistance*, *prise en charge* ou encore de *protection* définissent très précisément le rôle que jouent les CPAS à l'époque de l'État-providence. On comprend aisément, de ce point de vue, qu'ils se définissent comme des centres publics d'*aide sociale* (CPAS). Pourtant, comme nous l'avons souligné, cette aide se fait au prix d'un contrôle systématique de la vie d'une population qui, dans le paradigme du bio-pouvoir, est traitée comme étant l'objet des calculs statistiques. Par ailleurs, comme le note Foucault, le « bio-pouvoir a été, à ne pas en douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques »³². Ainsi, l'État providence et les institutions sur lesquelles il exerce son pouvoir, quitte à vouloir aider le sujet auquel ils s'adressent, relèvent aussi d'un système de contrôle que l'on peut décrire à la lumière du concept de bio-pouvoir.

b/ Or sur la même base du bio-pouvoir, une autre dimension de l'État est à constater. Il s'agit de l'État social actif dont le rôle est moins l'expression de la gestion de la vie d'une population que d'une logique de surveillance ayant pour finalité la responsabilisation et la mise en action des sujets pris individuellement. En revenant aux concepts forgés par Foucault, nous dirons que cette deuxième dimension du bio-pouvoir

30 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 183.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

peut être appelée anatomo-politique du corps humain dans la mesure où, comme nous venons de le dire, elle n'a pas pour référentiel la vie d'une population, mais la discipline du sujet individuel. En s'inspirant de l'œuvre foucauldienne, le sociologue Abraham Franssen a souligné cet aspect de l'État social actif :

Redéfinissant l'équilibre des droits et des devoirs entre les individus et la collectivité politique, ils infléchissent [*i.e.* les CPAS] le modèle assurantiel, protectionnel et assistantiel historiquement constitué dans le cadre de l'« État-providence » dans le sens d'une injonction contraignante à la responsabilité individuelle des individus dans la gestion de leurs « situations personnelles », tissant, autour d'eux, un réseau de signalement, de surveillance et d'accompagnement psychosocial à la gestion de soi³³.

Les services publics de l'État social actif parlent donc moins au nom de la collectivité qu'au nom de l'individu lui-même qu'il s'agit de contrôler et surveiller selon des techniques spécifiques. Sans doute, l'État social actif est une entité qui se propose de promouvoir l'autonomie des individus. Comme le note encore Franssen, c'est « désormais au nom de sa propre autonomie, à conquérir par l'individu considéré comme déficient, que la relation assistantielle est motivée »³⁴. D'ailleurs, il n'est pas anodin de remarquer le changement survenu dans le nom des CPAS : si avant février 2004 ils sont définis comme étant des centres publics d'aide sociale, après cette date ils changent de nom pour devenir des centres publics d'action sociale. Pourtant, ces observations ne doivent pas nous conduire à soutenir l'idée que l'État social actif et les CPAS qui lui sont rattachés sont des institutions exemptes de tout contrôle. Dans l'une de ses nombreuses interventions, Christine Mahy a clairement souligné la présence intrusive du contrôle qui appesantit la vie des sujets pauvres :

La traversée de la vie dans la pauvreté, ça mange de l'énergie, ça mange le temps, ça stresse, ça demande tout le temps de changer de programme, ça demande de se justifier partout. On est convoqué partout quand on est pauvre. On doit répondre à des rendez-vous, on doit remplir beaucoup de papiers. On est à la merci en quelque sorte de tout un système qui, un peu tentaculaire, s'est mis en place peut-être au départ pour apporter de l'aide et qui en apporte encore de temps en temps, mais qui de plus en plus devient coercitif, contrôlant, intrusif dans la vie privée, et qui donc dépoussière les personnes de ce qu'elles sont³⁵.

La perspective foucauldienne que nous avons adoptée nous a donc permis de saisir les rapports de pouvoir pouvant sous-tendre le fonctionnement des services publics. Pourtant la description du bio-pouvoir pourrait donner à croire que le sujet est un simple résultat des mécanismes de pouvoir sur lesquels il n'a aucune prise. Nous voudrions avancer dans cette démarche pour poser la question de la manière dont le sujet peut (ré)agir face aux pratiques assujettissantes du pouvoir.

ACTION ASSOCIATIVE ET PROCESSUS DE SUBJECTIVATION

Comment donc pouvons-nous non seulement rendre visible la logique assujettissante du pouvoir mais aussi agir sur la manière dont on devient sujet ? Revenons à Foucault pour répondre à cette question.

De fait, à la fin des années 1970 et au début des années 1980, Foucault a changé sa méthode de travail pour analyser non pas tant les techniques de domination mais les pratiques de soi se situant au cœur du processus de subjectivation. Comme le note Foucault :

33 A. Franssen, « L'État social actif et la nouvelle fabrique du sujet », *op. cit.*, p. 8.

34 *Ibid.*, p. 4.

35 Ch. Mahy, « Éliminer la pauvreté, c'est possible ! À quelles conditions ? », Conférence prononcée le 10 octobre 2018, Maison des Sciences de l'Homme, Université de Liège.

Quand j'étudiais les asiles, les prisons, etc., j'insistais trop, je crois, sur les techniques de domination. Ce que nous pouvons appeler « discipline » est une chose vraiment importante dans ce type d'institutions, mais ce n'est qu'un aspect de l'art de gouverner les gens dans notre société [...] En résumé, après avoir étudié le champ du gouvernement en prenant pour point de départ les techniques de domination, je voudrais, dans les prochaines années, étudier le gouvernement en partant des techniques de soi³⁶.

Or celles-ci se situent, comme nous venons de lire, au cœur du processus de subjectivation. Pour Foucault, la subjectivation doit être comprise plus spécifiquement au niveau de « la manière dont un être humain se transforme en sujet »³⁷. Cette manière suppose une opération, une technique de soi, par laquelle l'être humain agit sur lui-même pour se transformer en sujet. C'est ainsi que Foucault avait ouvert un champ de recherche sur les pratiques de la spiritualité. Pour lui, la spiritualité en tant que processus de subjectivation « postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même » pour découvrir une réalité qui lui était inaccessible et qui lui permet de dépasser les répétitions dans lesquelles s'était enlisée son action³⁸.

Notons, dans cette définition de la subjectivation, que l'identité du sujet n'est pas supposée déjà donnée, mais est comprise comme étant l'effet d'une opération, que nous pouvons qualifier d'action sur soi et dont le but est de transformer l'être humain en sujet. Le point central qu'il faut retenir dans cette définition de la subjectivation est que celle-ci relève d'une théorie de l'action, raison pour laquelle elle se situe dans un rapport polémique avec toute conception qui soutient que l'identité du sujet est une donnée inchangeable. Mais en quoi consiste cette action par laquelle l'être humain agit sur soi-même, action qui se situe au cœur de ce que nous appelons subjectivation ? Pour la comprendre et la distinguer de l'action propre à l'État social actif, nous pouvons nous référer à la métaphore du miroir³⁹.

La référence au miroir exprime très bien l'opération de subjectivation. Pourquoi ? En effet, se représenter dans un miroir, c'est se donner une image ou se « reconnaître » dans une image. Or, comme le montre clairement cette métaphore du miroir, pour qu'on puisse s'y reconnaître, il faut d'abord qu'on se reconnaisse dans cet « autre » qu'est l'image. Ainsi, il y a d'abord l'image. Ensuite, il y a l'acte de reconnaissance qui dit « c'est bien moi qui se reflète dans cette image ! ». Pour saisir ce qui est en jeu dans le processus de subjectivation, il faut tout d'abord faire droit à l'altérité de l'image, à cette différenciation de soi et de l'image qui se reflète dans le miroir.

Trois choses doivent donc être distinguées. Premièrement, l'image que nous venons d'évoquer. Deuxièmement, l'identité qui se reflète dans l'image et qui la reconnaît comme étant la sienne. Troisièmement, le miroir en tant que cadre où le sujet peut reconnaître l'image de son identité. La subjectivation consiste plus précisément dans deux opérations : **a/** il s'agit d'abord de l'action de *différenciation* entre l'image et l'identité de celui qui peut s'y reconnaître ; **b/** il faut noter ensuite l'opération de *choisir* une autre image du sujet dont l'identité est en voie de construction *sans pour autant annuler la différence entre l'image et l'identité*. Ces observations nous permettent de mieux comprendre la différence entre l'action propre à l'État social actif et l'action associative de l'éducation permanente. Notons deux points pour la saisir. L'un est positif, l'autre négatif. Les deux, nous le verrons, présentent des risques qu'il nous faudra éviter.

36 M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin, 2013, p. 36.

37 M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001, p. 1042.

38 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 17.

39 Foucault ne se réfère pas à cette métaphore du miroir. Quand il s'y réfère (par exemple dans *Dits et écrits II*, *op. cit.*, p. 1575) c'est dans d'autres sens que celui que nous mobilisons ici. Cependant, cette métaphore peut nous aider à saisir la spécificité du processus de subjectivation qui mérite, par ailleurs, une analyse plus étoffée pour refléter la complexité de l'œuvre foucauldienne.

1/ Dans son travail, Franssen a bien montré que le sujet auquel s'adresse l'État social actif est le « sujet de l'authenticité »⁴⁰. C'est ainsi que les services publics, comme les CPAS ou encore le Forem, cherchent à encourager l'autonomie du sujet tout en l'invitant à découvrir, à la lumière des projets dont il est l'auteur, sa vraie identité, son authenticité. L'usage de ce terme d'authenticité peut paraître comme un bon repère dans la quête de notre identité. Pourtant il n'est pas sans risques. En quoi consistent-ils ? En effet, l'usage du terme d'authenticité peut laisser à comprendre que nous avons en quelque sorte la possibilité de *(re)trouver notre vraie identité* représentable dans une *image qui lui serait adéquate*. Or s'il est possible de trouver une image adéquate de notre identité pour que le « sujet de l'authenticité » devienne enfin visible, le risque est d'annuler la différence entre l'image et l'identité du sujet. Néanmoins cette différence et, pourrait-on dire, cette distance est constitutive du processus de subjectivation. Elle doit donc demeurer ouverte même si nous pouvons toujours choisir d'autres images de nos identités.

2/ On peut prendre un autre exemple pour saisir la différence entre l'action associative et celle de l'État social actif et ses institutions. Il se réfère à une expérience négative. Dans de nombreux témoignages, les pauvres touchant les allocations octroyées par les services de sécurité sociale parlent de l'image négative qu'ils sentent comme collée à leur peau. Il s'agit de l'image des sujets jugés « marginaux » qui ne méritent pas de prendre la parole dans l'espace public. Ou encore de l'image dégradante et humiliante des sujets jugés « indignes »⁴¹. Quelle attitude l'éducation permanente peut-elle avoir face à ce type d'expérience négative ? Nous considérons qu'il serait insuffisant de montrer que, dans la réalité, ces images ne se vérifient pas et que, partant, les pauvres sont des gens dignes de respect. Cette observation nous semble aller de soi, tant il est vrai que les pauvres sont non seulement dignes de respect, mais aussi des sujets dont l'expérience est très riche en enseignements. Nous croyons qu'en créant les conditions de la dissociation entre l'image et l'identité du sujet, l'éducation permanente peut engager les sujets stigmatisés dans des nouveaux processus de subjectivation. L'important, dans ce cas, n'est pas tant la « vraie identité » des sujets jugés marginaux, ni le rapport à la réalité qui pourrait démentir le jugement négatif que l'on porte sur les sujets stigmatisés mais, plus fondamentalement, la distance entre l'image et l'identité du sujet. C'est cette distance, ce creux, ce vide indéterminé et indéterminable qu'aucun stigmatisme et aucune représentation, fût-elle positive, ne peut combler.

Ainsi, nous avons voulu suggérer que l'une des différences majeures entre 1/ l'action de l'État social actif et 2/ l'action associative de l'éducation permanente est que la première s'appuie sur la croyance selon laquelle il serait possible de combler la distance entre l'image et l'identité alors que la deuxième se réalise sans annuler cette distance. En effet, nous considérons que c'est celle-ci qui, pour reprendre les mots de Foucault, fait avancer la « critique de ce que nous sommes » se déployant sous la forme « d'une analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuves de leur franchissement possible »⁴². Nous dirions même que cette distance est *impossible* à combler par une image qui, pour ainsi dire, recouvrirait entièrement l'identité du sujet. Ce qui veut dire que le sujet ne peut pas avoir d'identité fixe et déterminée une fois pour toutes. Autrement dit, l'identité du sujet est le résultat d'un travail infini qu'il nous faut relancer indéfiniment si on ne veut pas s'enfermer dans une seule image mutilant les potentialités des sujets à venir.

40 A. Franssen, *op. cit.*, pp. 10 et 14.

41 Cf. J. Blairon et Ch. Mahy (dir.), *Politiques sociales et violence symbolique*, Louvain-la-Neuve, Academia - L'Harmattan, 2017.

42 M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits II*, *op. cit.*, p. 1396.

CONCLUSIONS

Quelles sont les conclusions que nous pouvons tirer après avoir réalisé ce parcours ?

Nous avons voulu comprendre en quoi consiste la spécificité de l'action associative de l'éducation permanente à la différence de l'action de ce que doivent être les services publics dans l'Etat social actif. Pour ce faire, il nous a paru important de changer le langage que ceux-ci utilisent. Pourquoi était-ce important ? Parce qu'en utilisant le même langage que celui que l'État impose aux services publics, le danger qu'encourt l'action associative est de ne pas avoir une vision de la réalité des rapports de pouvoir présents dans le champ social. La première conclusion que nous devons souligner est que loin d'être un milieu transparent et neutre favorisant le dialogue entre sujets libres, le langage est engagé dans des rapports de pouvoir inégaux et de lutte qu'il convient de saisir dans le développement de leur histoire. Le langage peut donc voiler la réalité des rapports de pouvoir, d'où la nécessité d'y prêter attention pour rendre ceux-ci manifestes.

C'est ainsi que nous nous sommes proposé de faire usage du langage de la généalogie foucauldienne qui nous a permis de mettre en évidence les rapports de bio-pouvoir déterminant le fonctionnement de l'État providence et de l'État social actif. Pourtant, cette première étape de dévoilement des rapports de pouvoir devait être approfondie. Si on en restait là, nous serions en quelque sorte « prisonniers » d'une conception d'un sujet passif toujours déjà assujéti aux rapports de pouvoir. Une analyse du processus de subjectivation nous a semblé indispensable pour avancer dans notre démarche.

Elle nous a permis de comprendre que la subjectivation relève d'une action de dissociation entre l'image et l'identité du sujet. Le danger est ainsi la croyance selon laquelle il existerait une image qui peut représenter adéquatement l'identité du sujet. Ces considérations nous permettent de dire que l'association et l'éducation permanente sont l'espace de rencontre où il est possible de faire l'exercice de dissociation entre l'image et l'identité du sujet. L'action associative propre à l'éducation permanente serait ainsi ce qui permet le travail de (ré)élaboration identitaire rendant possible la dynamique de toute institution et, en dernière instance, le processus même de construction du champ social en tant qu'ensemble de relations hétérogènes non totalisables par un langage dominant.

PROCESSUS D'ÉDUCATION PERMANENTE ET PUISSANCE D'AGIR : TROIS QUESTIONS SUR LE FIL (DE L'ACTUALITÉ)

Par Jean Blairon

L'époque très particulière que nous vivons pose des questions fortes qui se manifestent notamment dans le champ politique.

Les élections américaines très serrées ont en effet confirmé le pouvoir de persuasion et de séduction du Président sortant, malgré ses mensonges avérés, ses fraudes fiscales suspectées, ses ennuis prévisibles en justice, sa brutalité, son racisme et son sexisme, ses liens douteux.

Deux constatations émergent en premier lieu :

- il est devenu difficile de croire au lien que d'aucuns font automatiquement entre économie de marché (dont D. Trump est en quelque sorte un parangon) et démocratie ;
- il est malaisé d'interpréter le large soutien reçu par le candidat républicain qui semble pourtant se préoccuper exclusivement de lui-même.

Nous aurions tort cependant de circonscrire ce problème aux États-Unis.

Quand un président prédateur, tendant à se placer au-dessus des lois, convainc ses supporters que c'est lui qui est victime d'un vol (de sa « victoire » « facile » aux élections) et en appelle à la « justice », le paradoxe est évidemment extrême. Mais certaines déclarations contre la mise en place de la majorité « Vivaldi » chez nous pourraient être considérées comme ressortissant au même registre.

Le Vlaams Belang, lors d'une forte manifestation à Bruxelles qui a réuni quelque cinq mille personnes, a ainsi qualifié la coalition d'être « anti-démocratique » et « anti-flamande »⁴³ ; une manifestante d'extrême-droite accuse d'ailleurs ce gouvernement d'être une dictature : *Ce n'est pas un gouvernement démocratique, c'est une dictature*⁴⁴. Nous ne sommes pas loin de l'argument du « vol » avancé à coups de tweets par D. Trump ni du « retournement » que celui-ci opère : c'est le vote légal qui est illégal ; le gouvernement élu est une dictature, dit la sympathisante du parti d'extrême-droite.

Les explications habituelles - qui convoquent l'idée d'un vote de rejet, d'une mauvaise communication, d'un manque de pédagogie de la part des élus « non extrêmes », voire le caractère « peu éduqué » des électeurs semblent bien insuffisantes pour expliquer ce cocktail de croyance, d'adhésion et de déni des faits.

Cette analyse ne vise pas prioritairement à apporter des réponses à ces questions ; elle vise plutôt à prendre ces éléments de réalité en compte, tels qu'ils se présentent à nous, et à construire des questions qui touchent à notre pratique d'éducation permanente, aux processus qui construisent les opinions, les analyses et les engagements : l'éducation permanente doit en effet promouvoir *le développement de la citoyenneté active et l'exercice des droits civils et politiques, sociaux, économiques, culturels et environnementaux dans une perspective d'émancipation individuelle et collective des publics en privilégiant la participation active des publics visés et l'expression culturelle*.⁴⁵

Peut-elle rester indifférente à ces contextes troublés et à ces comportements troublants ?

43 <https://www.breizh-info.com/2020/09/29/151264/des-milliers-de-flamands-defilent-contre-la-coalition-vivaldi-et-la-tentation-totalitaire-belge/>

44 https://www.rtf.be/info/belgique/detail_vlaams-belang-contre-la-coalition-vivaldi-des-milliers-de-manifestants-rassemblements-a-bruxelles?id=10594310

45 Article 1er du Décret relatif au développement de l'action d'éducation permanente dans la vie associative, novembre 2018, http://www.educationpermanente.cfwb.be/index.php?eID=tx_nawsecuredl&u=0&g=0&hash=4bdf3abb2bb119e3e836c1e2bc741a291c6c2914&file=filadmin/sites/edup/upload/edup_super_editor/edup_editor/documents/Actualites/decret_EP_modifie_le_14112018.pdf

Il nous a semblé que le premier geste à poser consistait à ne pas évacuer la question ; à ne pas nous contenter d'une opposition (entre populiste et populaire par exemple) qui, pour rassurante qu'elle soit, ne livre guère de véritable réponse.

L'importance de la question nous incite à prendre le risque de l'interrogation et de la réflexion collective ; à emprunter des chemins rien moins qu'assurés, y compris à propos de repères qui peuvent paraître aller de soi.

On lira donc dans ces lignes une tentative d'au moins identifier et élaborer des questions aussi bien formées que possible. Nous essaierons avec honnêteté d'habiter ces questions qui dérangent et de faire l'état des lieux de ce que nous pouvons mobiliser pour les affronter – sans certitude.

D'OÙ VIENT LA FORCE DE L'IDÉOLOGIE DOMINANTE ?

La première de ces questions touche à un paradoxe : comment une frange si importante de la population peut-elle donner son soutien politique à une idéologie dont elle est la première à subir les conséquences, y compris sur le plan sanitaire, en votant pour un leader qui prétend défendre les victimes d'un « système »... qu'il incarne au plus haut point ?

Donald Trump se présente en effet comme la victime des grandes entreprises technologiques (qu'il utilise sans retenue), des grands médias (dans lesquels il est omniprésent) de la grande finance (dont il fait partie), des « démocrates corrompus »... Il affirme par exemple ceci :

Trump also referred to the Democratic party as the « party of the big donors, the big media, the big tech, it seems, and the Republicans have become the party of the American worker and that's what's happened. We're also, I believe, the party of inclusion ».⁴⁶

Le schème explicatif souvent mis en avant pour rendre raison de ce problème est celui d'un modelage des représentations et des comportements. Le terme d'« aliénation » est régulièrement employé.

Ainsi, dans cette invitation à un débat sur la révolte organisé par Pointsculture (à l'autre bout, donc, du spectre idéologique) :

Mais clairement, entre cet activisme qui gagne du terrain notamment chez les jeunes et de réels changements concrets, il y a encore un fameux chemin. Notamment parce que le capitalisme, devenu néolibéralisme, **occupe le terrain des mentalités** en s'appuyant sur un neuromarketing très efficace depuis des décennies (depuis les années 70), **ce qui bloque tout imaginaire dissident**.⁴⁷

S'il est difficile de nier que le pouvoir dans nos sociétés passe effectivement par une action sur les représentations et les comportements – Alain Touraine l'a en effet théorisé comme cela dès 1969⁴⁸, une question surgit toutefois : comment, si tout imaginaire dissident est bloqué, certains peuvent-ils arriver à s'en rendre compte ? Une deuxième s'ensuit : quelle relation construire entre ceux qui dénoncent l'impossibilité de la dénonciation du pouvoir (en manifestant par là-même la possibilité d'une telle critique) et ceux qui sont supposés subir cette contrainte sans l'apercevoir ?

Est-ce en leur « ouvrant les yeux » sur leur « cécité » ?

S'agit-il bien d'un « neuromarketing » dont les partisans du néolibéralisme seraient responsables et coupables ? Mais n'entrons-nous pas alors avec ce raisonnement dans une théorie du complot qui vient se mettre pile en face des « arguments » d'un D. Trump et de ses partisans ?

46 <https://www.newsweek.com/trump-blames-big-media-big-tech-he-rails-against-election-fraud-without-evidence-1545291>

47 « Révolte et culture, le bon cocktail ? » Invitation à un Débat prévu le 23 octobre.

48 « Notre société est une société de l'aliénation, non parce qu'elle réduit à la misère ou parce qu'elle impose des contraintes policières, mais parce qu'elle séduit, manipule et intégre. », A. Touraine, *La société post-industrielle, Naissance d'une société*, Paris, Denoël-Gonthier, 1969, p. 15.

Dans une analyse très détaillée, E. Stultjens et F. Vierendeel, pour les Femmes Prévoyantes Socialistes, détaillent les faillites du « paradigme capitaliste et néo-libéral » en montrant que la crise sanitaire que nous vivons est aussi politique, économique, sociale et démocratique⁴⁹.

Il est difficile de nier les faits qui sont rapportés dans cette analyse, ainsi que les arguments qui sont mobilisés. Cette lecture pose, mutatis mutandis, la même question : pourquoi un système qui produit tant d'inégalités, de difficultés et d'impasses continue-t-il à être soutenu par une très large partie de la population (qui elle-même en souffre) ?

Nous aimerions nous aventurer dans deux questionnements.

L'IDÉOLOGIE DOMINANTE : AUSSI UNE QUESTION DE FORME ?

Le premier concerne l'idéologie dominante qui est souvent ramenée à une question de contenu – ce qui est évidemment incontestable. Mais n'est-elle pas aussi une question de forme ?

C'est dans cette direction que se sont avancés Pierre Bourdieu et Luc Boltanski dans leur étude *La Production de l'idéologie dominante*⁵⁰.

Pour les deux sociologues, l'idéologie dominante est constituée par un corps de lieux communs qui s'élaborent dans des instances de production spécifiques - grands cabinets internationaux, think tanks, hautes écoles d'administration et se diffusent dans des lieux « neutres » où se rencontrent et se mélangent les différentes fractions de la classe dominante. Selon les auteurs, cette idéologie s'incarne dans une *forme* de pensée dite de « 3ème voie ».

Cette forme construit des oppositions qu'elle prétend résoudre en indiquant une voie alternative, par exemple : « ni l'anarchie du marché, ni le dirigisme étatique ».

Une autre manifestation de cette forme s'exprime dans l'affirmation selon laquelle l'opposition « gauche-droite » est dépassée.

Cette « troisième voie » n'est pourtant pas neutre : elle promeut et s'affirme dans une logique technocratique qui :

- capitalise le pouvoir de décision dans les mains de quelques-uns ;
- « neutralise » les questions en les transformant en questions purement techniques (où l'économisme triomphe), questions qui appellent une réponse programmatique (« objectifs/moyens/résultats ») et une logique « managériale » qui diffuse ce type de pensée ;
- prône l'absence de choix autre que celui de l'adaptation à l'inéluctable (cet inéluctable étant en fait la pente dominante existante).

Cette logique technocratique enfourche le thème de la « modernisation », qui s'affirme comme une nécessité évidente. Bourdieu et Boltanski rappellent par exemple cette définition du néo-libéralisme par Valéry Giscard d'Estaing :

(...) la forme la plus savante de la pensée économique **moderne** est la pensée libérale (...). Elle comporte des idées très originales telles la théorie de la croissance continue, ou la théorie de la recherche de l'équilibre à un certain niveau économique. C'est donc une théorie **très avancée et nouvelle**. D'où, à mon avis, la nécessité de lui donner un nom **moderne** : néo-libéralisme.

Nous arrivons ainsi à une hypothèse à étudier : l'idéologie dominante n'a pas besoin d'être capitaliste dans son contenu pour servir la domination ; il lui suffit de se couler dans sa forme programmatique, telle qu'elle est largement diffusée par ses instances de production (grands cabinets internationaux, hautes écoles d'administration...) puisque cette forme, par sa forme, confisque le débat, le neutralise et décrète qu'il est inutile ou contre-productif ou dépassé.

49 <https://www.femmesprevoyantes.be/wp-content/uploads/2020/04/Analyse2020-Coronavirus.pdf>

50 P. Bourdieu et L. Boltanski, *La production de l'idéologie dominante*, réédition, Paris, Demopolis et Raisons d'agir, 2008.

Dans ce contexte, le recours de plus en plus fréquent dans notre pays à de grands cabinets d'audits internationaux ne laisse pas d'inquiéter (pour le pacte d'excellence, pour la définition de la politique économique et sociale wallonne...), comme d'ailleurs la progression de la logique managériale « neutre » dans les services publics.

UNE FORME INAUDIBLE POUR UNE PARTIE DU PUBLIC POPULAIRE

Une deuxième donnée à prendre en compte est le fait que cette forme dominante risque d'être inaudible pour une large part du public populaire, comme Alain Touraine l'affirme d'ailleurs (à propos justement de l'enseignement) :

Si l'école cherche avant tout à s'adapter aux tendances dominantes de la société, c'est-à-dire, dans les pays industrialisés, au monde des employés, techniciens et fonctionnaires, qui sont majoritaires, elle tend à exclure ceux qui viennent de milieux différents, en particulier plus bas, et qui supportent mal la préparation à un type d'emploi et de vie auquel ils ont peu de chances d'accéder.⁵¹

Nous arrivons ainsi à une question qui nous confronte : n'y a-t-il pas combinaison entre une forme intégratrice trop peu aperçue (la pensée programmatique, qui peut servir la domination indépendamment de son contenu), qui affaiblit la pensée alternative, et le rejet de cette forme par des groupes sociaux situés « plus bas », ce qui peut les conduire à suivre et croire ceux qui, appartenant au champ du pouvoir, s'écartent de cette forme dans leur expression (ce qui est manifestement le cas de Donald Trump – l'idéologie dominante « neutre » étant remplacée dans son chef par une forme « sauvage », séduisant ceux qui ne croient plus à la première) ?

Si cette hypothèse devait se révéler fondée, il nous semble que l'éducation permanente doit alors se confronter à un double défi : imaginer **une forme** de pensée qui peut réellement ouvrir ou rouvrir le champ des possibles ; pouvoir s'adresser à toutes celles et ceux qui, rejetant cette forme qui les exclut, sont prêts à embrasser des thèses et suivre des leaders qui paraissent partager leur ressentiment et se faire leurs protecteurs.

FAUT-IL DÉSESPÉRER DU « PEUPLE » ?

Le « vote populaire » recouvre deux significations bien différentes qui ont tendance à s'amalgamer. Au niveau politique, le vote populaire désigne la possibilité pour chaque citoyen(ne) d'élire celles et ceux qui vont exercer le pouvoir en leur nom (d'où les thèmes « chaque vote compte », et l'enjeu de déterminer une majorité).

Au niveau social, le terme évoque les choix des groupes appelés « populaires », sans d'ailleurs que cette expression soit si claire : dans le cas des États-Unis, évoque-t-on les « American workers », par exemple (comme D. Trump dans la citation ci-dessus), les personnes laissées sur le bord de la route du développement, les hommes blancs peu éduqués, les groupes qui craignent le déclassement (agriculteurs, ouvriers industriels...⁵²) ?

51 A. Touraine, « L'école du sujet », in *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et Différents*, Paris, Fayard, 1997, p. 340.

52 « Le vote ouvrier dans l'ancienne Rust Belt ("ceinture de la rouille") a, de nouveau, été un facteur important. En prônant "America First", il y a quatre ans, dans cette région frappée par le déclin industriel, Donald Trump s'était acquis les faveurs d'un électorat historiquement démocrate et désillusionné par la mondialisation. Il semble avoir réussi à nouveau son pari puisqu'il a pris la main sur la quasi-totalité de la "Rust Belt", à l'exception de l'Illinois. » <https://www.lalibre.be/international/amerique/elections-us/donald-trump-conserve-un-electorat-fidele-l-homme-blanc-5fa250fc7b50a6525be0580d>

Cette question ne peut que concerner l'éducation permanente, puisque le décret qui institue nos associations nous invite à travailler notamment avec le public populaire défini à partir d'une approche culturelle instituée (le niveau de diplôme) et d'une approche sociale :

« Public issu de milieux populaires » : groupe de participants composé de personnes, avec ou sans emploi, qui sont porteuses au maximum d'un diplôme de l'enseignement secondaire ou de personnes en situation de précarité sociale ou de grande pauvreté.⁵³

Cette définition a le mérite de faire des choix, mais elle nous invite à tout le moins à nous poser la question des groupes qu'elle pourrait oublier de concerner (ou nous décourager de mobiliser). En additionnant les situations de faible niveau d'éducation (pour autant que celui-ci soit signifié par le diplôme !) et les situations de privation de ressources, circonscrit-on légitimement « les milieux populaires » ?

Plus profondément, la situation politique d'aujourd'hui nous renvoie à une autre controverse que celle du périmètre des états ou des statuts : le « public populaire » est-il un donné ou évoque-t-il une identité à construire ?

La pensée libérale considère le public populaire, dans son sens politique, comme un **donné**, comme le note Joëlle Zask dans son introduction à l'ouvrage de J. Dewey, philosophe américain et grand inspirateur de l'« Education of Adults », courant international dont fait partie l'éducation permanente.

Elle range en effet Dewey dans le groupe des penseurs qui critiquent *le mythe libéral de « l'omnicompétence » des citoyens* et invitent à ne pas croire *en une sagesse innée, en la volonté unanime du Peuple ou en la raison naturelle*. Elle poursuit en apportant une précision fondamentale :

Si Dewey rompt (...) avec l'idée que la compétence politique des citoyens est affaire de nature et de droit naturel, ce n'est pas afin de congédier toute compétence hors des zones habituelles de l'exercice de la citoyenneté, mais afin de montrer que la compétence du sens commun est aussi une affaire d'**égalité dans l'accès** aux ressources intellectuelles, donc **une affaire de méthode**, d'école, de formation professionnelle et d'enquêtes. Sans une **reconstruction permanente du public**, et sans la formation toujours reprise de l'opinion publique en fonction des circonstances changeantes de l'association humaine, les instances d'identification des domaines d'intérêt commun cessent leur travail et la démocratie n'existe plus. Celle-ci doit être « forte », à savoir participative.⁵⁴

De la même façon, dès les années 70, Dolores Huerta, négociatrice en chef pour les mouvements des ouvriers saisonniers Chicanos en lutte contre les grands propriétaires agricoles de Californie, rappelle les propos du leader de l'« United Farm Workers », César Chavez :

Les femmes devraient toujours se rappeler qu'en sachant se débrouiller, on sait tout faire, qu'on ait de l'expérience ou non. César [Chavez] dit toujours que **la première éducation du peuple c'est de savoir comment être le peuple** et que le reste vient tout seul.⁵⁵

Savoir comment être le peuple : cette conception rompt avec une conception « substantialiste » du peuple : celui-ci n'est pas défini par un statut, des caractéristiques, un état ; il se construit en se définissant lui-même et se définit en se construisant.

53 http://www.educationpermanente.cfwb.be/index.php?eID=tx_nawsecuredl&u=0&g=0&hash=4bdf3abb2bb119e3e836c1e2bc741a291c6c2914&file=file_admin/sites/edup/upload/edup_super_editor/edup_editor/documents/Actualites/decret_EP_modifie_le_14112018.pdf

54 J. Zask, « La politique comme expérimentation », in J. Dewey, *Le public et ses problèmes*, Paris, Folio essais, pp. 23-24. La première version de ce texte a été rédigée par Dewey en 1926. Nous développons ce point de vue dans notre article « Le journal et le « public » », à paraître dans le n°400 du *Journal du Droit des Jeunes*.

55 B.L. Baer et G.I. Mathews, « Dolores Huerta et les femmes de l'United Farm Workers », in *Esprit*, Paris, septembre 1974, p. 219.

Nous retrouvons là le thème du « devenir » qu'a si bien défini Gilles Deleuze ; en analysant les différentes formes de cinéma politique, Deleuze oppose en effet le cinéma classique (qu'il soit soviétique ou américain) pour qui *le peuple est là, même opprimé, trompé, assujéti, même aveugle ou inconscient* et le cinéma moderne (que ce soit celui de Resnais ou du Tiers-monde) pour qui le peuple *manque, est à inventer* :

Ce constat d'un peuple qui manque n'est pas un renoncement au cinéma politique, mais au contraire la nouvelle base sur laquelle il se fonde, dès lors, dans le tiers-monde et les minorités. Il faut que l'art, et particulièrement l'art cinématographique, participe à cette tâche : non pas s'adresser à un peuple supposé, déjà là, mais contribuer à l'invention d'un peuple. Au moment où le maître, le colonisateur proclament « il n'y a jamais eu de peuple ici », le peuple qui manque est un devenir, il s'invente, dans les bidonvilles et les camps, ou bien dans les ghettos, dans de nouvelles conditions de lutte auxquelles un art nécessairement politique doit contribuer.

(...)

Ce qui a sonné le glas de la prise de conscience, c'est justement la prise de conscience qu'il n'y avait pas de peuple, mais toujours plusieurs peuples, une infinité de peuples, qui restaient à unir, ou qu'il ne fallait pas unir, pour que le problème change.⁵⁶

On voit bien l'intérêt de cette question pour l'éducation permanente : soit elle considère qu'elle s'adresse à **un** peuple « déjà là », qu'il lui faut conscientiser (pour qu'il se révolte ?) ; soit elle accepte que le peuple est à inventer à partir d'une infinité de peuples, et qu'elle doit y contribuer « pour que le problème change ».

Illustrons cette question par deux réalités concrètes.

Luc Boltanski et Arnaud Desquerre ont réfléchi à ce qu'ils appellent *l'extension des domaines de la droite* dans un ouvrage qui souhaite renouer avec *l'analyse engagée*⁵⁷.

Ils mettent notamment en avant la récupération par la droite extrême du thème de la révolte (contre les élites) et de la représentation du peuple. Mais il s'agit d'un peuple « déjà là », avec lequel il faudrait renouer, contre un autre « peuple » :

Les penseurs de la droite peuvent ainsi réactiver sans peine la figure des deux peuples avec d'un côté le mauvais, censé occuper le devant de la scène – avec ses assistés, ses pédés, ses gouines, ses intellos précaires, ses arabes, ses blacks, ses sans-papiers, ses banlieues, ses putes, ses femmes féministes et ses femmes voilées – et, de l'autre, le bon, celui auquel appartiennent, par exemple, les « hommes de quarante ans, blancs, hétérosexuels, mariés, avec enfants, vivant dans des régions en déclin, menacés par le chômage », bref, les « gens normaux ».⁵⁸

Dans cette citation, qui concerne la France, mais pourrait tout aussi bien convenir, nous l'avons vu, à l'actualité électorale des États-Unis, nous avons l'affirmation d'un peuple « déjà là », occulté en quelque sorte par un autre qui usurperait sa place en quelque sorte légitime.

La figure d'un peuple à inventer à partir d'une pluralité de peuples est, à l'inverse, illustrée par cette prise de position de Christine Mahy. L'interview est réalisée ce 19 novembre 2020 après une conférence de presse consacrée à Farouk Marouf, infirmier diplômé, réfugié dans notre pays, qui ne peut être engagé par le CHU

56 G. Deleuze, *L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 283 et 286.

57 L. Boltanski et A. Desquerre, *Vers l'extrême, Extension des domaines de la droite*, Bellevaux, éditions Dehors, 2014. Nous avons constaté avec plaisir que Boltanski et Desquerre en appellent, pour lutter contre les dérives autoritaires qui menacent la démocratie, à réinvestir les recommandations de J. Dewey : « (...) la réflexion doit se tourner vers les dispositifs qui, en amont du vote, permettent aux acteurs sociaux de développer leur capacité à mener des enquêtes et à élaborer des revendications sur la base de leurs expériences, comme l'ont déployé les analyses d'inspiration pragmatiste, se réclamant souvent de l'œuvre de John Dewey » (p. 65).

58 L. Boltanski et A. Desquerre, *op. cit.*, p. 26.

de Liège qui pourtant le souhaite, pour des raisons administratives qui, pour absurdes qu'elles soient, n'en incarnent pas moins, dans notre pays, le même rejet d'un « mauvais peuple » dont Théo Francken s'était fait le héraut⁵⁹ :

Le RWLP tient à montrer qu'il n'y a aucune concurrence entre les exploitations, les oppressions, la pauvreté et les conditions de statut qui ne permettent pas de participer complètement à la société. Donc il n'y a aucune concurrence entre la réalité de la pauvreté qui touche des citoyens qui sont nés ici, qui vivent ici et qui ne bénéficient pas de l'accès aux droits qu'ils mériteraient avec les personnes accueillies dans notre pays.

Les causes qui sont à l'origine du mal vivre et du vivre dans le trop peu de tout et d'un manque d'accès à des droits sont les mêmes, ont les mêmes racines. (...)

On n'a jamais considéré au RWLP que les personnes d'origine étrangère étaient une charge pour le pays - ou une charge déraisonnable comme il y a même écrit dans certains textes aujourd'hui- pour le pays, mais au contraire une ressource, une opportunité en termes de savoir-faire, en termes de compétences, en termes de métissage de société, mais même en termes économiques : on sait que si demain Farouk peut gagner sa vie en Belgique en ayant un métier, il va faire tourner l'économie directe. Cela étant, on ne doit pas être réducteurs et on ne doit pas accepter les personnes d'origine étrangère uniquement parce qu'elles auraient un travail - mais il y en a aussi qui peuvent avoir un travail et qui peuvent demain être des acteurs à part entière à travers leur métier, mais en étant citoyens de fait, de droit, et participant également à ces ressources pour la Wallonie et la Belgique.

Dans la foulée de ce raisonnement, nous pouvons réfléchir aux termes « émancipation » ou « émanciper » ; ils peuvent en effet révéler des différences d'interprétation qui sont loin d'être anodines.

La gamme des significations de s'émanciper va de « se donner trop de licence » (ce qui est sûrement le cas d'un Donald Trump) à « s'affranchir ». Pour Littré, pareillement, l'émancipé est celui « qui se donne trop de libertés » ou l'esprit qui « s'affranchit de ses préjugés »⁶⁰.

Et lorsque « émanciper » est pris dans l'acception de « libérer », on peut trouver une occurrence comme celle-ci :

Un modèle de bourgeois d'État, comme il devait en exister, quelques années avant la Révolution française, ces bourgeois érudits qui souhaitaient, coûte que coûte, émanciper le pays de sa noblesse avachie et profiteuse. - (Pierre-Louis Basse, *Le flâneur de l'Élysée*, éd. Stock, 2017, Saison 2 : Tenir.)⁶¹

On voit que la gamme des actions qui découlent de ces différences d'interprétation est assez large. Entendra-t-on par « éducation permanente », au nom de la « libération », le fait d'amener un peuple supposé déjà là à la prise de conscience que l'on considère comme déjà accomplie dans la pensée du « libérateur » ou tentera-t-on de participer à l'invention d'un peuple qui construira par lui-même sa propre définition, avec d'autres ou pas, « pour que le problème change » ?

Ce qui ne peut que poser une troisième question bien délicate : comment une pensée de la transformation peut-elle se construire ?

59 Ph. Mahoux et J. Blairon, « Théo Francken, l'impitoyable...révélateur », <https://www.levif.be/actualite/belgique/theo-francken-l-impitoyable-revelateur/article-opinion-762853.html>

60 P.-E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Chicago, Encyclopaedia Britannica Inc., 1978, p. 1978.

61 <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/emanciper/>

D'OU VIENT LA CAPACITÉ DE TRANSFORMATION D'UNE IDENTITÉ EN CONSTRUCTION ?

Pour aborder cette troisième question, nous nous appuyerons sur une autre partie de l'œuvre de Deleuze, lorsqu'il pose la question : à quelles conditions une puissance d'agir peut-elle être sa propre cause (et non pas être la conséquence de facteurs extérieurs qui la déterminent) ?

On conçoit l'importance de cette question si on veut éviter une interprétation de l'émancipation qui consisterait à amener un peuple « déjà là » à un point ...que l'on prétend occuper déjà en tant que « libérateur » des autres.

Deleuze aborde ce problème philosophique en commentant les œuvres de Leibniz et Spinoza. Nous nous efforçons dans les lignes qui vont suivre de communiquer le squelette du raisonnement de Deleuze sur l'œuvre de ces philosophes.

Les rencontres produisent des affections ; quand elles sont « bonnes pour nous », ces affections sont de joie (ce sont les « passions joyeuses »).

Si la passion de joie est encore la conséquence d'un déterminant extérieur, si elle ne permet pas en tant que telle *de me concevoir moi-même*, elle augmente néanmoins ma puissance d'agir.

Cette puissance augmentée nous détermine à désirer, c'est-à-dire à *imaginer et faire* (nous soulignons) *quelque chose qui révèle notre nature* (et augmente par contrecoup encore notre puissance d'agir : la joie devient une affection active).

Les passions tristes, la haine, le ressentiment, le mépris, issues de « mauvaises rencontres » diminuent au contraire notre puissance d'agir (en agissant comme un empoisonnement) – et nous poussent à nous en remettre de ce fait à un « tout puissant » ? Nous avons peut-être là une autre explication ou au moins une explication complémentaire au thème de l'aliénation.

L'enchaînement des passions joyeuses (*l'amour-passion s'enchaîne à la joie-passion, d'autres sentiments et désirs s'enchaînent à l'amour*⁶²) nous rend actifs et, par un véritable saut qualitatif, nous prenons possession de notre puissance de comprendre : nous formons des idées adéquates.

Un « sentiment actif » suit l'idée adéquate qui est nôtre.

Il n'est pas exclu de dire que nous pouvons nous élever à l'universel.

L'ensemble de l'opération décrite par Spinoza présente quatre moments : 1°) Joie passive qui augmente notre puissance d'agir, d'où découlent des désirs ou des passions, en fonction d'une idée encore inadéquate ; 2°) A la faveur de ces passions joyeuses, formation d'une idée commune (idée adéquate) ; 3°) Joie active, qui suit de cette idée commune et qui s'explique par notre puissance d'agir ; 4°) Cette joie active s'ajoute à la joie passive, mais remplace les désirs-passions qui naissaient de celles-ci par des désirs qui appartiennent à la raison, et qui sont de véritables actions.⁶³

Nous aimerions tirer deux conséquences de cette analyse.

En premier lieu, il est difficile de ne pas voir que cette analyse philosophique décrit dans son langage propre l'expérience même d'une dynamique associative instituante : rencontre, désir de lier son sort pour faire exister un changement pour qui on prend fait et cause, traduction de ces affects en passions que l'on veut porter à la réalisation en un argumentaire qui guide l'action.

62 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 262.

63 G. Deleuze, *op. cit.*, p. 264.

En second lieu, nous pensons qu'il y a là matière à réflexion sur ce qu'on appelle le processus d'éducation permanente.

La possibilité d'éprouver et d'enchaîner des passions de joie apparaît clairement comme la condition d'émergence d'un processus d'éducation permanente tel que nous avons pu proposer de le décrire avec Émile Servais en mettant en avant la construction d'un rapport à soi, d'une distance créative qui s'exprime en actions en faveur des droits⁶⁴.

Nous pensons que cette condition s'exprime dans des faits d'expérience (au sens de Dewey, d'expérimentations) qui mettent en avant l'importance de la rencontre, de la dynamique collective, de l'échange même si ceux-ci sont souvent parlés dans le langage courant (comme la convivialité, la cohésion, le partage, etc.).

Si notre raisonnement est fondé, on aurait tort de sous-estimer cette condition d'un processus réellement réflexif : sans l'augmentation de la puissance d'agir permise par des affections joyeuses, il a peu de chances de se produire, même si celles-ci ne le constituent pas encore.

CONCLUSION

Les temps troublés que nous vivons nous ont paru poser des questions difficiles qu'il ne nous paraissait pas pertinent d'éluder s'agissant de nos visées d'éducation permanente.

Nous avons essayé de les aborder en nous efforçant de leur donner une forme aussi cohérente que possible et de proposer des premiers matériaux de réflexion.

Ces questions s'articulent en réalité les unes aux autres.

Il nous a paru utile de réfléchir à la manière dont une idéologie dominante pouvait s'imposer, sans miser sur le seul argument de l'aliénation qui devient alors paradoxal.

Nous avons risqué une hypothèse selon laquelle une idéologie dominante pouvait s'imposer par sa forme propre, apparemment « neutre » dans son contenu.

Cette forme n'étant pas d'office audible pour les personnes et groupes situés « plus bas » dans la société, ces personnes et groupes peuvent céder au ressentiment (ce qui diminue leur puissance d'agir) et confier leur sort à des leaders à qui ils cèdent leur pouvoir.

Nous nous sommes alors demandé quelle représentation du « peuple » l'éducation permanente pouvait se faire. Nous avons opté pour une représentation d'une grande pluralité de peuples, ce qui pose la question de la possibilité et de l'intérêt qu'il pourrait y avoir à les faire se rencontrer ou s'unir. Cette question nous paraît très concrète si on la réfère au « public » des associations d'éducation permanente : chacune anime-t-elle le sien ou recherche-t-on des transversalités de groupes (et non seulement de professionnels) ?

Enfin, il nous a paru fondamental de nous interroger sur les conditions qui rendent une transformation sociale possible. Le raisonnement que Gilles Deleuze construit à partir des œuvres de Spinoza et Leibniz nous a paru probant, lorsqu'il enchaîne l'expérience de passions joyeuses, la construction d'idées adéquates et les actions qui expriment une puissance d'agir qui ne soit pas déterminée de l'extérieur. Ce schéma résonne évidemment avec l'importance que l'on peut accorder aux rencontres, aux créations collectives et à l'effort pour se situer au niveau de l'intérêt général et des droits universels.

64 J. Blairon et É. Servais, « Education permanente et « processus » : premières réflexions », <https://www.intermag.be/467>, pp. 3 et 4.

CONCLUSION

On aura donc vu que les trois contributions se complètent, abordant la question de la relation entre « éducation permanente » et « vie associative » sous des angles différents.

Mais au-delà de la complémentarité de ces points de vue, nous voudrions insister sur des connexions qui constituent chacune des occasions d'approfondissement et d'ailleurs d'expérimentation pratique.

Posons d'abord que l'action d'éducation permanente est le fait d'institutions et de participation à des dynamiques institutionnelles. Le développement de l'action d'éducation permanente passe par la possibilité d'expérimentations institutionnelles.

La participation du public populaire (d'un public, voire de publics on l'a vu, qui veu(len)t apprendre à être le peuple) dépend d'une culture du quotidien qui permet la rencontre ; celle-ci est en fait l'occasion d'éprouver des « passions joyeuses » ; on a vu que celles-ci constituent le socle sur lequel une puissance d'agir non déterminée de l'extérieur peut exister. Celle-ci dépend et rend possible un processus de subjectivation.

Ce processus se confronte au bio-pouvoir. L'action sur soi, la prise de distance par rapport à soi⁶⁵ s'opposent à la promotion du plaisir de « se retrouver » (en consommant des biens ou des services, comme des vacances) ou à l'obligation de « se trouver » là où on est contraint de se cantonner, par un exemple dans un « positionnement métier » accepté si on est demandeur d'emploi ou dans un « projet individualisé d'insertion sociale » (PIIS) si on dépend d'un CPAS – en bref : de s'auto-formater dans une logique de projet dépendant d'une forme programmatique.

Si le « populaire » n'est pas un donné (et encore moins un donné dont la pureté serait à préserver), s'il est un « devenir », les « chaînes d'institution » qui permettent une « re-création » de soi jouent un rôle déterminant. Ce rôle n'est toutefois pas réduit à un niveau local : le global y est complètement impliqué.

Nous pensons que ce n'est pas l'addition d'expériences locales, mais la réunion de différents peuples qu'elles visent éventuellement qui permet une transformation de la société.

La question majeure pour l'action d'éducation permanente au service d'une vie associative critique est donc celle de la réunion de différents « peuples » et de ses conditions de pertinence et de possibilité.

Nous avons par exemple déjà évoqué l'hypothèse de Jean Lojckine selon laquelle une classe de travailleurs pourrait se constituer autour de toutes celles et ceux qui traitent de l'information et sont impliqués dans une relation de services (c'est-à-dire de très nombreux professionnels dans les secteurs de la production, de la santé, du commerce, de l'éducation...) ; comment les réunir avec ceux que la droite trumpienne et d'autres, y compris chez nous, qualifient de « mauvais peuple » ou de « peuple menaçant » ?

C'est en commençant par acter que la révolte a changé de camp (contre les élites, contre l'État de droit) que l'on peut peut-être enquêter sur des voies de transformation sociale, en mettant en œuvre une critique des institutions qui, pour essentielles qu'elles soient pour rendre la vie en société possible, peuvent négliger le caractère inacceptable de la réalité instituée pour trop de citoyens.



Pour citer cette étude

Jean Blairon, Saki Kogure et Oleg Bernaz, « Actions d'éducation permanente et vie associative : quelles relations ? », *Intermag.be*, RTA asbl, Décembre 2020, URL : www.intermag.be/.

65 A. Touraine dit : « Le sujet n'émerge dans un individu que si celui-ci s'est d'abord détaché de lui-même, de ses appartenances, de ses goûts, de ses projets », *La fin des sociétés*, Paris, Seuil, 2013, p. 225.