

## De la signification des "Nouvelles Pratiques Philosophiques"

Eugène Calschi, animateur de cafés philo et d'ateliers philo d'Université Populaire - calsch@hotmail.com

La notion de "nouvelles pratiques philosophiques" me semble appeler plusieurs questions : celle que suscite la désignation d'activités philosophiques, donc appartenant à l'ordre théorique, comme "pratiques" d'abord ; celle ensuite de la nature même de leur nouveauté, qui sinon, seulement apparente, ne serait que formelle ; et donc celle de la signification de ces pratiques philosophiques.

### 1) La notion de "pratique"

La notion de "pratique" est ici associée à l'activité, à un travail sans doute, certes, même s'il est d'ordre théorique.

En effet, partir de la notion d'activité est essentiel, de l'activité vitale - n'en déplaise à Saint Jean : "Au commencement était l'action", disait Goethe. Sachant que l'activité humaine est un rapport aux choses d'ordre téléologique.

Envisager cette notion comme pratique signifie qu'elle est d'une part reconnue par nature d'ordre humain, motivée par la conception d'une fin bien au-delà de la faim - liée donc à la pensée ; et d'autre part indique une opposition à la théorie - une observation dont le sens est le suivant : ne conviendrait-il pas au préalable de se demander d'où provient cette pensée théorique, ou plus largement nos pensées, comment elles naissent ?

N'est-ce pas en tant qu'activité d'ordre téléologique qu'elle implique une conscience de soi et des choses, et en ce sens une opposition sujet-objet, avec une représentation qui leur est liée ?

Ce serait la première question.

Je ne crois pas que l'on puisse supposer une activité théorique chez d'autres êtres que l'homme, même si Kant admet l'existence possible d'autres êtres raisonnables. Ni que la surinterprétation de certaines conduites animales se justifie.

Ce qui nous éloigne et nous rapproche d'Aristote. Ce dernier distinguait en effet praxis et poiésis : "La vie est action [praxis] et non pas production [poiésis]" (Aristote, Politique, I, 4, 1254 a 7). Une distinction dont le sens est marqué par les réalités grecques, c'est-à-dire par ce qui est manifeste dans la structure sociale, et paraît par suite aller de soi pour l'analyse philosophique. D'abord une affirmation et sa justification : "Il est manifeste [...] que dans la cité qui est gouvernée au mieux et qui possède des hommes justes absolument et non dans le cadre d'une constitution déterminée, les citoyens ne doivent mener la vie ni d'un artisan ni d'un marchand, car une telle vie est vile et contraire à la vertu ; et ceux qui sont destinés à devenir citoyens ne seront pas non plus paysans, car il faut du loisir tant pour développer la vertu que les activités politiques" (Aristote, Politiques, VII, 9, 1328b 3-4, p. 476-471).

S'ensuit un corollaire, ce qui permet aux "citoyens" de jouir de leur condition : "Pour les paysans, le mieux [...] c'est que ce soient des esclaves qui ne sont ni de même race ni courageux (ainsi seront-ils utiles pour leur tâche et sûrs parce qu'ils n'innoveront en rien) ou, en second lieu, des périèques barbares de nature semblable à celle qu'on vient de dire" (Aristote, Politiques, VII, 9, 1330 a 25, p. 482).

Cependant, la réalité d'alors connaît non seulement les travaux des champs, mais aussi la vie matérielle des cités. Le sens de praxis et de poièsis devient ainsi plus clair. J.-P. Vernant le précise : "[...] la poièsis se définit en opposition avec la praxis. Dans l'action, l'homme agit pour soi, il ne produit rien d'extérieur à sa propre activité. Le domaine de la praxis exclut toutes les opérations techniques des professionnels. Aussi, le ponos de l'artisan dans son travail ne peut-il, comme c'était le cas pour l'agriculture, prendre valeur de vertu active ; le ponos apparaît, au contraire, comme une soumission à un ordre étranger à la nature humaine, comme pure contrainte et servitude. [...]" (J.-P. Vernant, Travail et nature dans la Grèce ancienne, Oeuvres, t. I, p. 503-504).

"Ponos" est la peine de l'esclave, apparemment hors du débat, tandis que poiein, fabriquer, l'activité des démiurges, s'oppose à prattein, mener une activité naturelle sans but autre qu'elle-même. Poiein désigne l'activité de ceux qui ne font pas oeuvre "naturelle" : artisans, hérauts, devins, voire peut-être mendiants.

Pour la praxis, erga était à la fois "travail des champs" et "champ", donc ressortissant à l'activité "naturelle", à une collaboration avec la nature ; la physis, activité aussi de l'homme libre (pas nécessairement le travail physique, mais au moins celui de la gestion, celui du propriétaire d'esclaves, comme le dit expressément Xénophon), l'aspect moral de prattein devient lui aussi plus clair : "Ainsi, le mot ergon [...] peut-il servir à marquer le contraste entre l'accomplissement de la praxis et le produit du travail poiétique de l'artisan" (J.-P. Vernant, Travail et nature dans la Grèce ancienne, Oeuvres, t. I, p. 487).

L'accomplissement, ici souligné par des guillemets, est le résultat de l'activité propre de la "vertu", l'aretè, de chaque chose ou de chaque être (J.-P. Vernant, Ibid., p. 486). En quoi consiste celle-ci ? Peut-on y voir quelque chose comme une formulation primitive d'une conception apparue deux mille ans plus tard, celle du développement humain, de l'homme se faisant lui-même homme ?

Mais cet accomplissement est réservé aux citoyens, Aristote précisait que les paysans, astreints à de viles besognes, devaient demeurer intellectuellement sous-développés. Eux et les artisans, indignes du prattein, étaient astreints sous ce rapport à la passivité, pouvant être vus comme de simples instruments animés : "Les instruments sont soit inanimés, soit animés, par exemple comme pour le pilote le gouvernail est <un instrument> inanimé, alors que le timonier est un instrument animé (car l'exécutant dans les différents métiers entre dans la catégorie de l'instrument) [...] l'esclave est un bien acquis animé." (Aristote, Politique, I, 4, 1253b2 sq.)

Plusieurs observations ici. Tout d'abord, il manque un terme, et une notion, celle de "travail" en général, qui est apparemment ignorée : "Une première remarque - de vocabulaire. Le grec ne connaît pas de terme correspondant à celui de travail" (J.-P. Vernant, Travail et nature dans la Grèce ancienne, Oeuvres, t. I, p. 486). Ajoutons : le Moyen Âge ne connaîtra pas non plus cette notion. C'est plus qu'un problème de vocabulaire.

Le mot travail, initialement, est lié à la peine, voire à la torture (cf. Trésor de la langue française). Son sens moderne apparaît (sporadiquement ?) vers le XIIIe siècle. Il ne se fixe qu'avec le développement des manufactures. Un legs pour la tradition philosophique occidentale, qui a hérité de ce point aveugle. Elle peine encore aujourd'hui à penser le travail, forme essentielle de la pratique humaine.

Un autre terme manque aussi, qui désignerait ce que "fait" le philosophe : la theoria. C'est celui qu'utilisent Démocrite, Platon, Aristote, et qu'on traduit généralement par "contemplation", quelque chose qui serait uniquement ou essentiellement passif. Or le grec possédait un autre terme : theasis. La différence entre les deux est significative : theoria est observation et contemplation, examen, une contemplation active, theasis une contemplation passive.

Pour Démocrite "la parole est l'ombre de l'acte". Pour Platon, le commencement de la pensée est l'étonnement, et Aristote précise : "l'étonnement devant ce qui est en tant qu'il est" (Métaphysique). Il y a plus que des nuances entre ces trois philosophes. Ce qui est en jeu, c'est le sens de cette relation, du rapport de la théorie au réel, à la praxis, nous y reviendrons, et donc aussi la théorie de la connaissance. Mais ce qui nous importe ici, c'est un point commun : il faut alors admettre que pour les Grecs, la philosophie répond à une activité et est une activité, donc en ce sens, pour le vocabulaire moderne, une pratique. Une activité spécifique, certes, et qui est, faut-il le rappeler, comme toute activité humaine, d'ordre téléologique.

## II) La nature de la nouveauté des NPP

L'existence des "nouvelles pratiques philosophiques" semble ainsi poser la question : quelle est la nature de leur nouveauté, quel est leur sens ?

Habituellement, elles sont décrites comme visant le "philosopher" et non l'érudition, la réflexion individuelle et la participation citoyenne, non expressément une scientificité, apanage d'une élite professionnelle. La question alors ouverte est celle d'une opposition entre les deux, et de sa signification.

Le rapport de l'UNESCO, La philosophie une école de la liberté, le montre, elles touchent de multiples domaines de la vie humaine, tous probablement (le rapport énumère le culturel, l'existential, le spirituel, le thérapeutique, le politique, le relationnel, l'intellectuel).

On peut caractériser de façon plus précise les traits saisis par cette description. En "négatif" : ces nouvelles formes ne visent pas la systématisation, et prétendent n'enseigner aucune doctrine, ni critiquer l'idéologie actuellement dominante, ni même viser la mise au point ou l'exposition de

théories partielles. D'où une question : la pensée pourrait-elle être "neutre" ? La philosophie pourrait-elle être à elle-même sa propre fin, et seulement sa propre fin ?

En "positif", elles veulent diffuser une pratique, celle du penser par soi-même ; elles se fondent sur la participation de chacun pour un enrichissement mutuel - plus rarement pour fonder une réflexion collective.

On rappellera plusieurs autres traits : leur pratique se doit d'être démocratique, et la convivialité en est également une caractéristique (cf. les trois "champs" repérés par Michel Tozzi dans sa description des cafés philo). Comme une des très rares actualisations possibles de la situation interlocutoire très généralement contrefactuelle que suppose la théorie de l'agir communicationnel de Habermas.

Une telle description correspond à leur réalité apparente, mais laisse dans l'ombre les raisons de leur apparition et, liée à ces dernières, leur signification. En d'autres termes, ces formes seraient "nouvelles" en tant qu'elles s'opposent aux formes traditionnelles de la philosophie. Question : cette nouveauté ne constitue-t-elle pas, du fait même de son existence, une remise en question de la philosophie telle qu'elle a existé jusqu'à présent ?

La liste des formes incluses dans le rapport de l'Unesco (cafés philo, ateliers philo, philo pour enfants, enseignement scolaire et universitaire, consultations philosophiques, philo en entreprises etc.) est disparate. La description qui en est faite n'impose pas d'exclure certaines autres formes, "nouvelles" elles aussi, et pourtant celles-ci s'en trouvent effectivement exclues. Par exemple les think tanks, organismes chargés de répondre aux questions théoriques de la vie contemporaine. Ceux-ci sont au service de leurs commanditaires et de l'idéologie en place. Leurs conclusions s'orientent vers des propositions concrètes, ouvertement politiques et qui correspondent à un tel cadre. Leur caractère ne peut donc qu'être élitiste - au sens où les médias parlent des "élites".

Ou d'autres formes de critique de la philosophie. Le meilleur exemple peut-être en est l'oeuvre de Marx, lequel a développé et approfondi sa réflexion philosophique dans ses écrits politiques et économiques comme, notamment *Le Capital*, qui tisse un rapport étroit entre recherche économique, activités politiques et réflexion philosophique. Isabelle Garo l'a utilement montré dans *Marx, une critique de la philosophie*.

Ces formes, ou peut-être certaines d'entre elles, pourraient-elles entrer dans le champ des "Nouvelles pratiques philosophiques" ? La description formelle, qui se veut "neutre", propose ici un constat qui implique une prise de position, mais sans justification.

Plus profondément, une telle "neutralité" semble impliquer elle-même une conception de la philosophie comme théorisation abstraite, à juste titre, mais qui tend à voir cette abstraction comme une forme dont le contenu sera sans lien autre qu'au mieux indirect avec les réalités concrètes, les pratiques du présent, et leur signification. Comme si la philosophie pouvait être un outil, quelque chose d'indépendant de la vie réelle qui lui a donné naissance, et qui peut lui donner vie.

Et cependant, en même temps, c'est à juste titre que le rapport de l'Unesco relève comme tout le monde le besoin nouveau, ou renouvelé, de réflexion philosophique, et en reconnaît les raisons, un besoin suscité par les pratiques de notre société.

Une contradiction qui ne permet pas de comprendre les formes nouvelles qui correspondent à ces besoins. Une contradiction qui correspond à la dichotomie déjà ancienne entre théorie et pratique.

La question des rapports entre théorie et pratique n'est pas nouvelle, nous l'avons vu plus haut : "C'est chez Platon que théorie et pratique se séparent et que leur rapport devient problématique. Après Parménide et les Pythagoriciens, il se met à chercher ce qui, dans un monde en constant changement, demeure lui-même et est ainsi saisissable par la raison (logos [...])" (E. Weill, Praxis et théorie).

A l'opposé des conceptions de Démocrite, pour lequel "la parole est l'ombre de l'acte" (Diogène Laërce, Vies, IX, 37, p. 1077 ; Les Présocratiques, p. 748), et qui, selon Diotime, posait trois critères qui dans le réel ne séparaient pas théorie et pratique (il s'agit des critères du vrai (cf. Anaxagore, B XXI et B XXI a, Les Présocratiques, p. 680) : "Diotime disait que, selon Démocrite, il existe trois critères : les phénomènes, qui permettent la perception des choses non visibles [...], la notion, qui permet la recherche [...], et les impressions, qui permettent de choisir et d'éviter ; car il faut choisir ce qui nous est apparenté et éviter ce qui nous est étranger" (Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 140 ; Démocrite, A CXI, Les Présocratiques, p. 800 ; cf. aussi Diotime, Ibid., p. 975).

Pour faire court, passons à Kant, pour qui l'opposition entre théorie et pratique fait problème. Très brièvement : le concept de liberté, concept central de la deuxième Critique, lui apparaît d'abord comme négatif (en tant qu'il s'oppose aux "principes a priori de la raison", ceux qui guideraient la philosophie de la nature) - pour se développer, par les principes qu'il instituerait lui-même, en concept positif : cela en déterminant un élargissement de la volonté, ce qui justifie la désignation de cette philosophie comme pratique (Critique de la raison pure).

Reste - mais bien plus qu'un "reste", car le réel se rebelle -, la question de la réalité effective, de l'actualisation de tels principes. Kant s'efforce donc de montrer que ou bien il en va déjà effectivement ainsi dans le réel, ou bien il s'agit d'un processus historique en cours, et que, sinon, cette actualisation constitue un devoir moral (Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut point). Une conception qui recherche un niveau où forme et contenu sont liés, mais aussi marquée au fond par son dualisme et qui ne peut déguiser le fossé à combler.

Pour Hegel : "son contenu [de la philosophie] n'est aucun autre que le contenu consistant originellement produit et se produisant dans le domaine de l'esprit vivant et constitué en monde, monde extérieur et intérieur de la conscience - son contenu est l'effectivité".

Très brièvement ici aussi : cette conception peut orienter la réflexion dans deux directions, celle proposée par Hegel, et celle proposée par Marx. D'un côté la célèbre formule de Hegel : "ce qui est rationnel est effectif et ce qui est effectif est réel" (Principes de la philosophie du droit), et l'on se heurte au problème déjà rencontré de ce que j'ai appelé le "reste" : "l'erreur, le mal", les "trivialités", ne peuvent avoir qu'une effectivité "contingente" ; ils sont réduits ainsi au rang d'un "possible" (terme souligné par Hegel), lequel a seulement une "existence" (Science de la logique). Un mépris qui correspond à la réduction de la philosophie à une forme sans contenu autre que la pensée comme forme (Ibid.). Comme s'il n'y avait plus de lien entre elle et le monde réel - ce qui ici, au niveau le plus abstrait de la théorie, laisse le contexte social hors champ. Aristote, lui, s'engageait clairement sur les problèmes concrets de son temps.

De l'autre côté, la direction prise par Marx dès la première de ses Thèses sur Feuerbach : "Ce qui fait le défaut principal de toute la tradition antérieure du matérialisme, y compris sa version feuerbachienne, c'est que l'objet, la réalité effective, sensibilité, n'y est appréhendé que dans la forme de l'objet ou de l'intuition ; mais non en tant qu'activité sensiblement humaine, praxis, non en tant que subjective. Conséquence [...]". Pour aboutir à la onzième, tout aussi célèbre que celle de Hegel : "Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, ce qui compte, c'est de le transformer" (Traductions proposées par P. Macherey, Marx 1845, Les "thèses sur Feuerbach")

Le contexte social donne leur sens aux "choses". Depuis une génération, plus peut-être, nous vivons des modifications profondes de la société (sans doute quelque chose comme des mouvements tectoniques) :

- Sur le plan objectif, il s'agit d'un processus de socialisation accélérée, intensifiée, de l'ensemble des activités humaines ("socialisation" au sens de "implication, intrication de toute la société" dans toutes les activités), une socialisation à l'échelle de la planète sur la base d'une croissance exponentielle des connaissances et des capacités de production. La mondialisation est un aspect et une expression de ce processus, elle en exprime, chacun le sait, la forme capitaliste (marchandisation généralisée pour la recherche d'un profit privé maximisé). Avec ses effets sur la planète. Ce que la crise actuelle - et/ou les crises - avec leurs conséquences (paupérisation nouvelle, sous-alimentation croissante, guerres "locales"... ) rend manifeste. Et douloureux pour beaucoup. C'est tout récemment qu'un philosophe, A. Tosel, s'est demandé si la philosophie pouvait penser la mondialisation dans son ensemble, et il s'y est essayé (Un monde en abîme).

- En même temps est ouvertement développée et propagée une idéologie individualiste liée à un refus de penser toute autre forme possible de société. Une confusion liée à la contradiction, me semble-t-il, entre la tendance au développement de l'individu comme personne et sa réduction à une unité standard et interchangeable, mise en concurrence comme producteur et comme consommateur. En même temps qu'un retour à l'horizon bouché, un refus d'idéal qui peut rappeler

un aspect semblable de l'idéologie du moyen âge. Penser la possibilité d'un avenir autre est aujourd'hui tabou.

Les contradictions sont patentes, et les conséquences ressenties par tous. Sur de nombreux plans. Un seul exemple ici : la revendication de leur dignité par ceux qui se trouvent systématiquement harcelés, brimés ou rejetés - travailleurs licenciés notamment. Revendication qui, face au mur qu'elle rencontre, peut conduire au suicide.

Ce n'est pas un hasard si des formules comme "recherche de sens" ont connu une grande fortune. Les réponses proposées n'ont pas eu le même sort. Le regain d'intérêt pour la philosophie en est un aspect. Y compris lorsque son enseignement se trouve menacé, ce qui est une façon d'en reconnaître les potentialités.

Mais s'agissant de l'analyse des "nouvelles pratiques", n'est-il pas possible de se placer au niveau de l'effectivité, plus précisément de l'ontologie de l'être social (Lukács, Prolégomènes à l'ontologie de l'être social) ? Un trait caractéristique, encore souvent embryonnaire dans certains des cafés philo et ateliers philo : la forme de ces nouvelles pratiques correspond à celle d'autres "nouvelles pratiques" - celles qui caractérisent aujourd'hui de nombreux processus de travail : le travail collectif, auquel répond ou peut répondre - plutôt devra sans aucun doute nécessairement répondre - la réflexion collective.

Il en va cependant ici de quelque chose de plus profond. L'information, le savoir sont, comme on le rappelle souvent, des "biens" que je peux communiquer à autrui sans les perdre. Ainsi, par ce côté du moins, même s'ils peuvent faire et font, mais avec difficulté, avec des "loupés", l'objet de vente et d'achat, ils échappent à la logique marchande qui suppose un échange reposant sur l'appropriation privée (cf. M. Lévy et J.-P. Jouyet, L'économie de l'immatériel ; voir également le procès en cours - novembre 2009 - devant la Cour suprême des États-Unis et portant sur la question de savoir ce qui peut ou non faire l'objet de brevets). Au café philo, le travail de réflexion collective est une activité qui approfondit ce mouvement de socialisation. C'est une activité d'emblée collective.

Laquelle, de plus, possède un autre aspect, lui-même double.

D'un côté, cette mise en commun par le débat produit ainsi une sorte d'"extériorisation" de la pensée humaine, qui crée un ensemble de "moyens" disponibles pour tous. Ce processus ferait ainsi partie de celui qui, selon Leroi-Gourhan, a abouti à "placer en dehors de l'homme ce qui, dans le reste du monde animal, répond à l'adaptation spécifique" (A. Leroi-Gourhan, Le geste et la parole, cité dans L. Sève, L'homme ?, p. 98). Mais bien plus que ce qui répond à l'adaptation spécifique. Ce qu'indique de façon plus précise Vygotski : "La particularité la plus fondamentale de l'homme, qui le différencie de l'animal, est qu'il apporte et détache de son corps à la fois l'appareil de la technique et l'appareil de la connaissance scientifique, qui deviennent en quelque sorte l'outil de la société. De même, l'art est une technique sociale du sentiment, un outil de la société grâce auquel il entraîne dans le cercle de la vie sociale les aspects les plus intimes et les plus personnels de son être. Il serait plus juste de dire



non pas que le sentiment devient social, mais qu'au contraire il devient individuel quand chacun de nous vit, ressent l'oeuvre d'art, qu'il devient individuel sans cesser pour autant d'être social" (L. Vygotski, *Pensée et langage*, p. 347).

D'un autre côté, quelque chose va plus loin dans le même sens : cet effort commun ne vise rien de moins que l'enrichissement intellectuel, le développement de chacun des participants. Une activité qui se place ainsi en dehors des rapports qui définissent notre société. Et au-delà du *pratein* grec, c'est une forme supérieure de *pratein*, dans le sens d'un approfondissement du processus d'humanisation. Une actualisation de l'homme conçu non pas simplement comme "animal politique", mais comme "construit", plus précisément se construisant par et dans l'ensemble des relations sociales qu'il construit lui-même. En élargissant à l'ensemble de l'humanité la formule de P. Macherey inspirée d'Erasme : "on ne naît pas homme, on le devient".

La question posée dans la société actuelle est donc celle des formes que nécessite une telle activité. Elle ne peut se conduire par chacun dans un isolement irréaliste. S'agissant du champ politique, Habermas et nombre d'autres ont théorisé la nécessité d'un débat libre, condition de la démocratie, peu les conditions sociales concrètes qui rendraient possible un tel débat, et non les raisons autres qu'idéologiques qui conduisent à sa nécessité, laissant ouverte la discussion nécessaire sur la signification, le contenu de la démocratie. Tant des conditions actuelles de son développement, que de ce qui la combat. Par exemple : "[...] il faut du loisir tant pour développer la vertu que les activités politiques", disait déjà Aristote.

En particulier, on n'interroge pas les limites implicitement imposées à un tel débat : le fait que la démocratie se limite au champ politique ; l'entreprise, où l'homme exerce l'essentiel de son activité, une part fondamentale de son existence, lui échappe, l'homme est ainsi tronqué.

A. Honneth, de son côté, propose dans *La société du mépris* une théorie dont le fondement est un individualisme, reflet du monde capitaliste qu'il veut critiquer, et qui brouille les pistes qu'il suit.

L'homme est du moins ainsi reconnu comme "animal politique", ce qui se décline sur tous les plans. Le plan politique et idéologique qui va commander la forme. Paradoxalement, c'est Nietzsche qui nous rappelle, dans un texte marqué par une actualité politique qui l'avait terrorisé, que la commune, "la forme sociale la plus primitive" selon lui, est la forme propre de la démocratie : "[...] Qui nous garantit que la démocratie moderne, l'anarchisme encore plus moderne et surtout cette prédilection pour la Commune, la forme sociale la plus primitive, que partagent aujourd'hui tous les socialistes d'Europe, ne sont pas dans l'essence, un monstrueux effet d'atavisme - et que la race des conquérants et des maîtres, celle des aryens, n'est pas en train de succomber, même physiologiquement ?" (Nietzsche, *La généalogie de la morale*, I, § 5, p. 782).

### III) Le sens des cafés philo

En ce sens, les cafés philo se présentent comme une forme "naturelle" de ces "nouvelles pratiques philosophiques". Et du même coup, les think tanks et autres "fondations" analogues comme des



cercles restreints, généralement non démocratiques, rétrogrades. Des compétences plus ou moins compétentes et toujours cooptées les composent. Une vision aristocratique : "Nul ne pénètre dans un monde supérieur à moins d'y avoir droit de naissance ; soyons plus clair, il faut être formé et façonné [par une longue sélection] pour un tel monde : nul n'a le droit de se dire philosophe - ce mot étant pris dans son sens suprême [autre traduction : au sens large du mot] - à moins que son origine ne l'y autorise" (Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, § 213, OEuvres philosophiques complètes, t. VII, p. 134).

L'opposition est soulignée. La forme correspond au contenu : "Jusqu'ici toute élévation du type "homme" a été l'oeuvre d'une société aristocratique, et il en sera toujours ainsi : autrement dit, elle a été l'oeuvre d'une société hiérarchique qui croit à une longue échelle hiérarchique et à la différence de valeur d'homme à homme, et qui a besoin d'une forme quelconque d'esclavage" (Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, § 257, OEuvres philosophiques complètes, t.VII, p. 180).

Le choix des sujets de débat dans les cafés philo ne semble pas d'ailleurs être "neutre". Les cafés philo, parfois les ateliers philo, ne limitent pas leurs interrogations aux thèmes philosophiques traditionnels. Leur choix de sujets est plus large, plus contemporain. Comme s'ils suivaient la voie suggérée par le conseil de L. Thuram : "On n'est pas coupable de ce qui s'est produit dans le passé, mais on le devient si l'on n'ouvre pas une réflexion sur ce qui s'est passé" (L. Thuram, Interview, 10 mai 2005).

Il n'existe pas, à ma connaissance, d'étude sur les sujets débattus par les cafés philo ou les ateliers philo (cependant quelques exemples relevés par J. Diament dans Les cafés de philosophie, p. 35 et 48 ; ou la liste sur dix ans des débats animés par Agoraphilo, [www.agoraphilo.com](http://www.agoraphilo.com)). Une lacune qui correspondrait à ce que j'ai appelé plus haut la conception traditionnelle de la philosophie et, peut-être également, de la sociologie ?

Un point remarquable cependant et qui marque la conjoncture actuelle : ces discussions, généralement critiques de tel ou tel aspect de la société capitaliste, ne s'intéressent pas à celle-ci dans son ensemble ni au contenu de projets alternatifs, qu'elles pourraient et devraient également critiquer, mais que tout simplement elles ignorent. Au sens où elles ne les connaissent pas, ni ne veulent les connaître. Tous semblent craindre de voir se déchaîner les passions que suscitent souvent les débats politiques, et qui s'opposent à la réflexion. À juste titre peut-être, mais n'est-ce pas là la marque d'un manque de maturité de la pensée, et aussi d'une opinion reçue, admise mais non examinée ? Donc peut-être d'une étape ? Seuls certains ateliers philo s'y aventureraient, selon le rapport de l'Unesco mentionné plus haut.

Ainsi, le débat sur les nouvelles pratiques philosophiques ne peut pas se cantonner à leurs formes, à leur description, ni à des questions d'ordre "technique" (dispositifs, publics intéressés, éventuellement niveau...). La question est de savoir à quoi ces nouvelles pratiques répondent. Il est possible d'en proposer deux formulations, une "faible" et une "forte".

La première : il s'agit de savoir si elles peuvent viser à aider chacun à mieux déchiffrer ce monde, à y définir sa position, ou, ce qui arrive parfois, si elles se trouvent réduites soit à représenter un "supplément d'âme" que peuvent exploiter les entreprises, soit à d'aimables conversations, justifiant les critiques qui les considèrent comme des bavardages de cafés du commerce ?

La deuxième : la philosophie ainsi conçue comme activité, un penser liés aux questions concrètes que pose notre société à l'ensemble des citoyens, s'exerçant par eux ensemble au profit de chacun et d'une prise de position générale, et non comme un exercice de réflexion abstraite ayant sa fin en lui-même, ne serait-ce pas cela qui caractériserait les "nouvelles pratiques philosophiques" ?