

La pédagogie comme fondement d'une utopie éthique

François Galichet

IUFM d'Alsace

L'utopie est habituellement considérée comme s'opposant au réel. Face à une réalité, et notamment une réalité sociale pesante, oppressante, l'utopie indiquerait la direction opposée, une évasion loin des contraintes, des bassesses, des misères du monde. Conformément à l'étymologie, elle constituerait un autre monde, insitué, qui aurait une double fonction. D'une part, fournir une sorte de rêve compensatoire aux duretés du monde réel, permettant de mieux les supporter ; d'autre part, indiquer une direction d'action, donner un sens, une orientation précise aux tentatives de transformation de ce même monde réel. Les deux fonctions semblent contradictoires, et pourtant elles font couple, et permettent de mieux comprendre la profonde ambivalence de l'utopie – et notamment de l'utopie pédagogique, qui peut être aussi bien facteur d'immobilisme que principe d'action, alibi pour une attitude conservatrice que source de mobilisation.

1.- Les trois paradigmes des utopies pédagogiques

Dans le foisonnement des utopies pédagogiques, de Platon à Illich, on peut tenter de mettre un peu d'ordre en repérant quelques grands modèles auxquels elles se réfèrent implicitement. Il y a bien évidemment une affinité étroite entre utopie sociale et utopie pédagogique : car on ne saurait dessiner les contours d'une société idéale sans indiquer un certain type d'éducation ; inversement, la définition d'une éducation idéale livre nécessairement le type de société que cette éducation est censée préparer. Une utopie comme la République de Platon est à la fois, et indissociablement, une utopie politique et une utopie éducative ; il en va de même de l'utopie rabelaisienne de l'abbaye de Thélème, ou celle de Thomas More, ou encore celle que développe Hermann Hesse dans *Le jeu des perles de verre*.

Or tout modèle idéal de société ne peut que se référer à des types de communautés existantes, dont il va forcer les traits, qu'il va épurer pour en dégager « l'idealtipe », les caractéristiques essentielles. La communauté politique n'est pas première dans l'histoire humaine ; bien au contraire, elle apparaît, en tant que telle, assez tardivement – grosso modo, avec l'émergence de la démocratie grecque au 5^{ème} siècle, qui inaugure la dimension spécifique du politique en l'arrachant à l'emprise du religieux.

Ce qui caractérise la sphère politique, c'est d'abord qu'elle est *construite* : elle a besoin de lois, d'une constitution, elle est l'expression d'un projet (Solon, etc.) qui l'apparente à l'art de l'architecture. En cela, elle se distingue de toutes les communautés naturelles – notamment la famille – qui sont toujours-déjà données, qui précèdent la

conscience qu'on en prend et sont fondées sur une cohérence à la fois biologique et psychique qui a sa force propre, indépendamment de la volonté des individus qui y participent.

C'est ensuite le fait, paradoxal, qu'elle ne répond à aucun besoin manifeste ou évident ; qu'elle apparaît avec une sorte de gratuité qui l'oblige à définir elle-même ses propres finalités, ses propres justifications – tandis que tous les autres types de communautés répondent à des finalités préexistantes. La famille est évidemment au service d'une finalité reproductive qui l'enracine dans une nécessité d'ordre biologique ; les communautés de travail, dans la mesure où elles se distinguent de la communauté familiale avec laquelle elles se confondaient dans les sociétés agraires primitives, répondent à un besoin de conservation et d'entretien de la vie ; les communautés, plus évoluées, de caractère religieux satisfont des exigences d'ascèse, de purification ou de recherche en commun de la sagesse – et ainsi de suite.

Seule la communauté politique n'a pas de finalité aussi massivement évidente. Dira-t-on avec Durkheim qu'elle aussi vise, à une échelle plus grande, la conservation et la reproduction d'elle-même et des individus qui en sont membres ? Mais ce serait alors la réduire à une extension de la famille et/ou de la communauté de travail : tentation qui, on va le voir, est inévitable et insistante, mais à laquelle elle résiste.

Le fondement de cette résistance, c'est l'idée d'égalité. On sait que la démocratie grecque s'est constituée autour du concept d'*isonomia*, c'est-à-dire de la relation égalitaire et symétrique des diverses tribus à un centre commun, à l'image des points du cercle comme figure géométrique, ou encore d'une proportion constante ($1/3$, $2/6$, etc.) dans une suite de nombres fractionnaires. Rien, en dehors de cette idée d'égalité, qui est aussi une volonté, ne saurait rendre compte de la spécificité du politique par rapport aux communautés d'ordre familial, productif, spirituel ou autres.

Dans la mesure où la communauté politique est, de par son essence même, problématique, toujours fragile et toujours à (re)construire, à (re)définir, à (re)fonder, la tendance constante est de la penser en référence aux modèles de communautés établis et existants. Ces modèles vont constituer autant de paradigmes pour des utopies politiques et pédagogiques.

A) Le paradigme familial

Le modèle familial est, on vient de le voir, le premier type de communauté existante, le plus naturel et le plus familier. Il est donc inévitable que toute une série d'utopies tentent de penser au travers de ce modèle l'idéal égalitaire qui constitue et définit le politique. Dans cette optique, la famille est alors entendue essentiellement sous l'aspect de la relation fraternelle : la fratrie est en effet ce qui se rapproche le plus, en elle, de l'exigence égalitaire, tandis que la relation parentale est au contraire l'expression même d'une inégalité constitutive justifiant une relation d'autorité unilatérale et asymétrique.

Au plan politique, l'utopie la plus significative de ce paradigme est peut-être celle développée par Freud dans *Totem et Tabou*. Comme on le sait, Freud voit le début de la civilisation et de l'histoire dans le passage de la horde primitive, structurée autour d'un Père dominant, tyrannique, qui symbolise une autorité illimitée et arbitraire, à une communauté qui, après le meurtre de celui-ci, s'organisera comme une relation plus ou moins égalitaire entre des frères auteurs et complices du meurtre. Il serait évidemment faux de dire que cette société tribale constitue déjà une émergence de l'idée démocratique : les rapports entre ses membres restent encore largement hiérarchiques et affectifs ; ils ne mettent pas encore en œuvre l'appareil juridique indissociable de la citoyenneté. L'idée égalitaire, de ce point de vue, s'enracine essentiellement dans la conscience d'identité fondée sur la parenté d'une part

(communauté de filiation), et sur la participation commune au meurtre initial d'autre part, c'est-à-dire à l'événement fondateur qui inaugure la communauté en tant que telle.

On sait que pour Freud ce meurtre fondateur ne doit pas être considéré comme un événement historique réel, mais plutôt comme un modèle explicatif, une reconstruction théorique permettant de mieux comprendre bien des aspects des sociétés dites primitives (notamment le totémisme). En ce sens, on peut aussi le considérer comme une utopie : non pas que Freud fasse de la société tribale un idéal politique, mais plutôt parce qu'elle constitue néanmoins une référence, une reconstruction épurée et simplifiée à partir de laquelle le réel peut être jugé, ne serait-ce que pour distinguer ses formes « normales » des formes « pathologiques » auxquelles peut conduire l'exacerbation du sentiment de culpabilité consécutif au meurtre primitif.

Du point de vue pédagogique, un certain nombre d'utopies peuvent clairement être rattachées à ce paradigme familial. Ainsi par exemple la plupart des modèles mis en avant dans la mouvance soixante-huitarde: les « boutiques d'enfants » de Berlin, les communautés hippies où les parents élevaient collectivement leurs enfants, ou encore le modèle des kibboutz tel qu'analysé par Bruno Bettelheim¹. Dans tous ces cas, l'éducation idéale est conçue comme une extension, un élargissement du modèle familial – cet élargissement suffisant à conjurer les vices de l'éducation familiale au sens restreint que l'on dénonce par ailleurs.² Selon cette conception, la famille restreinte, réduite au triangle oedipien, est inégalitaire, et de ce fait génère des névroses, des phénomènes d'oppression et de frustration. L'utopie pédagogique considère qu'il suffit de transposer les relations familiales dans un cadre plus vaste pour neutraliser cette dimension pathologique et autoritaire. Même les relations parentales perdraient leur nocivité dans et par cet élargissement : un père seul ou une mère seule ne peut pas ne pas viser à satisfaire, au détriment de ses enfants, des pulsions narcissiques ou névrotiques ; en revanche un collectif de pères et de mères trouverait miraculeusement et naturellement le ton juste, le style juste pour éduquer des enfants sans les traumatiser.

Il n'est guère besoin de souligner le caractère utopique (cette fois au sens critique du terme) d'une telle vision : l'expérience des communautés comme celle des kibboutz a montré que les pulsions autoritaires trouvent à se développer dans les collectifs aussi bien que dans la famille triangulaire, et que l'idéal d'une éducation sans lois, sans autorité instituée, sans rapports de force, n'était pas moins irréalisable que celui d'une communauté politique ayant ces mêmes caractéristiques.

B) Le paradigme du travail

D'où le recours à un second paradigme, qui renvoie lui aussi à des communautés effectivement existantes : celui du travail. L'idée qu'une communauté d'individus liés les uns aux autres à la fois par des besoins communs et par la nécessité de les satisfaire ensemble au moyen de pratiques génératrices de règles et exigeant de différer provisoirement leur satisfaction - une telle idée est, comme la précédente, source de nombreuses utopies politiques et pédagogiques.

Au plan politique, on peut trouver dans l'œuvre de Marx son expression la plus achevée. L'utopie marxiste revient en effet à résorber, purement et simplement, la sphère politique dans celle des rapports de production. Dans les phases précédant la révolution finale, le politique n'est que le déguisement, la dissimulation de ces rapports, la mise en œuvre idéologique de l'exploitation économique. Dans la phase post révolutionnaire, celle du

¹ Cf Bruno Bettelheim, *Les enfants du rêve*, Robert Laffont, 1969.

² Cf par exemple D.Cooper, *Mort de la famille*, Seuil, 1972.

communisme enfin accompli, le politique disparaît purement et simplement avec l'exploitation : « Chasseur le matin, critique l'après-midi », selon l'expression célèbre, l'individu entre directement en rapport avec ses semblables en tant que travailleur au sens le plus large du terme – à savoir, producteur tant de biens matériels consommables (« pêcheur ») que d'idées (« critique ») ; cependant que l'Etat, symbole du politique, dépérit jusqu'à disparaître.

Mais l'utopie présente aussi un versant libéral, qui se développe notamment au 18^{ème} siècle, avec les doctrines qui conçoivent la société comme un prolongement, une extension des rapports commerciaux fondés sur la notion de contrat. A l'exception de Rousseau – qui, dans l'expression « contrat social », prend le concept de contrat dans une signification fondamentalement non-économique – tous les théoriciens, surtout anglo-saxons, de la société libérale voient dans celle-ci une concrétisation ou une formalisation des liens de solidarité et d'intérêt réciproque tissés par la division du travail. Chez Platon déjà, dans la *République*, celle-ci est mentionnée comme le plus solide fondement du lien social ; mais c'est avec Adam Smith, Ferguson ou Mandeville, entre autres, que l'idée atteint son plein accomplissement. La *Fable des abeilles* est à cet égard une utopie qui présente l'intérêt d'associer solidarité et inégalité : l'œuvre tente de montrer en effet que même le luxe de quelques-uns sert les intérêts de tous en donnant du travail à chacun et en stimulant les activités de production et d'échange : thème qui deviendra d'un des favoris de la doctrine néo-libérale.

C'est pourquoi il n'y a rien d'étonnant à ce que ces utopies politiques centrées sur le paradigme du travail se soient prolongé par des utopies pédagogiques centrées sur ce même paradigme. Sur le versant libéral, l'œuvre de John Dewey en représenterait une illustration particulièrement frappante. Dewey, on le sait, montre que la démocratie se caractérise moins par un régime politique particulier que par une forme de vie économique et sociale qui privilégie les échanges, la mobilité, la production de biens répondant à des besoins réels. Il faut donc que l'éducation mette en œuvre cette même forme de vie : c'est « l'éducation du travail », qui conduit à placer les enfants en situation de produire eux-mêmes des biens utiles, de se confronter à la résistance de la matière et à la demande du marché, de vérifier expérimentalement la justesse des connaissances qu'on veut leur enseigner.

Sur le versant marxiste, c'est Freinet qui développera ce même type d'utopie qui conçoit la classe comme une « usine en fonctionnement », qui parle « d'ateliers », de « métiers », de « brevets ». Freinet voit dans la coopération scolaire une anticipation de la société communiste égalitaire qu'il appelle de ses vœux : en ce sens, l'innovation pédagogique devient une sorte d'utopie réalisée ; la classe coopérative à la fois préfigure la société prolétarienne de demain, et aide à la réaliser en développant chez les futurs adultes les attitudes et les préoccupations qui la rendront possible.

C) Le paradigme de la discussion

Ici encore, ces utopies se sont heurté à la dureté du réel : la classe n'est pas la société ; la pratique de la coopération à l'école peut certes favoriser le progrès des idées socialistes et égalitaires, mais elle peut aussi mieux préparer les individus aux contraintes du « management participatif », qui prône le travail d'équipes et la concertation pour une meilleure productivité, dans le respect des hiérarchies existantes. Georges Snyders a, de ce point de vue, formulé des critiques sur lesquelles il n'y a pas à revenir.³

D'où, ici encore, le passage à un troisième paradigme, susceptible de fournir enfin un fondement solide à la citoyenneté démocratique. Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler

³ Cf G.Snyders, *Pédagogie progressiste et Où vont les pédagogies nouvelles ?* (PUF)

le paradigme de la discussion, qui prend pour référence le type de relations instituées par la recherche et le débat scientifique.

On trouve chez Husserl, à la fin de *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, une description de la Grèce au 7^{ème} et 6^{ème} siècle qui ressemble fort, par son ton idyllique, à une utopie. Husserl y analyse l'émergence de groupes d'hommes d'abord isolés, puis de plus en plus nombreux, qui accordent la priorité à de nouvelles préoccupations. Ils ne sont plus simplement soucieux, comme leurs contemporains, d'assurer leur subsistance ou d'établir leur domination sur d'autres hommes. Ils apparaissent animés d'une volonté inédite, originale : « Cultiver les valeurs pures et inconditionnées de vérité comme un bien commun ».⁴ La vérité n'est plus définie seulement comme ce qui est utile ou efficace, mais comme valide en soi. Cette émergence d'un nouveau type d'homme prend une double forme : philosophique d'un côté, éducative d'autre part. « Ainsi la philosophie se répand d'une double manière : d'une part s'élargit la communauté des philosophes de profession, tandis que parallèlement s'étend un mouvement communautaire consacré à la formation éducative ».⁵

On le voit, dans un tel modèle, l'idée démocratique s'enracine directement dans l'idéal scientifique d'une communauté de chercheurs animés par le souci désintéressé de la vérité ; les valeurs essentielles de la démocratie – respect de l'autre, écoute, recherche d'un consensus fondé sur des preuves susceptibles d'être reconnues par tout homme de bonne foi – trouvent leur origine et leur fondement dans l'activité scientifique, à distinguer de la rationalité instrumentale régie par le seul principe d'efficacité.

Comme les précédentes, cette utopie politique – reprise, plus récemment, par Habermas avec son « éthique de la discussion » - trouve son prolongement dans une multiplicité d'utopies pédagogiques. Déjà Rabelais, avec l'abbaye de Thélème, développe l'idée d'une communauté indissociablement politique et éducative fondée sur l'idéal humaniste de la culture, de la connaissance valorisée pour elle-même, génératrice d'une attitude morale et d'une égalité profonde entre tous les membres de la communauté. La philosophie des Lumières sera, elle aussi, l'occasion de voir fleurir bien des rêves associant progrès des connaissances (donc de l'éducation identifiée à l'instruction), progrès politique et progrès moral de l'humanité. On trouve également dans *Le jeu des perles de verre*, de Hermann Hesse, une version plus élitiste de ce même idéal utopique.

Aujourd'hui, c'est peut-être l'œuvre de Matthew Lipman en faveur de la « philosophie pour enfants » qui offrirait la meilleure illustration pédagogique de ce courant. Lipman voit dans la mise en œuvre du débat philosophique le moyen de constituer la classe en communauté de recherche (*community of inquiry*). L'intérêt, pour lui, de cette pratique est qu'elle abolit ou plutôt suspend toutes les inégalités, toutes les hiérarchies susceptibles de diviser le groupe. Dans les activités didactiques habituelles, l'autorité du maître, qui détient le savoir, s'impose aux élèves ; et entre ces derniers, la différence des capacités d'acquisition instaure des inégalités que l'école ne peut que consacrer par ses évaluations. La spécificité – unique – de la recherche philosophique est qu'elle met tout le monde à égalité : sur des questions comme la mort ou la justice, le maître n'est a priori pas plus compétent que ses élèves. Il peut certes avoir des connaissances (sur les doctrines, les arguments en rapport avec ces questions) qu'ils n'ont pas ; mais quant au jugement, chacun est souverain, puisqu'il n'y a pas d'instance arbitrale ou de critère susceptible de trancher définitivement. Le débat philosophique réalise donc l'utopie d'une communauté de chercheurs sans hiérarchie et sans préséances : contrairement à la recherche scientifique, aucun prérequis n'est supposé en dehors d'une maîtrise minimale du langage et des règles de la logique.

⁴ Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Republications Paulet, 1968, p. 243.

⁵ Ibid., p. 242.

Mais, ici comme précédemment, cette utopie révèle vite ses limites. L'inquiétude philosophique a beau être universellement partagée (y compris par les enfants), elle n'en dépend pas moins d'une culture qui est largement tributaire des appartenances de classe. En outre, la citoyenneté démocratique peut difficilement se comparer à une assemblée de savants ou de sages discutant de la vérité : le concept de démocratie est essentiellement lié à l'action, donc à des urgences pratiques qui appellent d'autres formes de discours et d'autres types de relations que la confrontation sereine des points de vue. Et pareillement, l'école ne saurait se ramener à une communauté de chercheurs : elle a d'autres finalités – de reproduction, d'adaptation, de formation et d'inculcation – qui contredisent cette vision idyllique.

2.- Aujourd'hui : l'utopie de la communication

Où en sont aujourd'hui les utopies politiques et pédagogiques ? Par rapport aux trois paradigmes que nous venons de distinguer, il semble que les discours actuels développent un nouveau modèle, irréductible aux précédents : celui de la communication.

C'est autour du web et du réseau d'échanges développé par Internet que ces idées se cristallisent. Se dessine alors la nouvelle utopie du « village planétaire », qui constituerait un type inédit de communauté mondiale, rendant obsolètes les communautés antérieures, qu'elles soient nationales, religieuses, économiques ou culturelles.

Philippe Breton a longuement et finement analysé les caractéristiques de cette nouvelle utopie.⁶ L'idéal est celui d'une communauté où les individus communiqueraient constamment entre eux et ne cesseraient d'échanger idées, sentiments, émotions ou informations. Cette communication généralisée entraînerait une interactivité également généralisée, puisque tout échange susciterait un contre-échange, toute action une réaction ; les uns et les autres étant, grâce à la rapidité du web, instantanés, ou du moins tendant vers l'instantanéité. La communauté ainsi instaurée ne cesse de se modifier et d'évoluer en fonction de cette infinité d'interactions. Dès lors, nul besoin d'institutions – notamment politiques – car elles ne feraient que ralentir et figer la plasticité infinie des processus ; ni de lois, car leur généralité méconnaîtrait la singularité des phénomènes qui s'échangent. L'utopie communicationnelle apparaît ainsi comme une sublimation – au sens littéral – de la politique : elle la dissipe, la dissout dans une proximité infinie de tous à tous qui rend inutiles, voire nuisibles, toute médiation et toute règle procédurale.

Par rapport aux trois paradigmes précédents, elle semble se distinguer de chacun d'eux.. Elle s'oppose au modèle familial, qui demeure marqué par une référence identitaire forte (une famille, c'est d'abord un nom, un ensemble de traits génétiques et psychiques, une communauté de références culturelles, morales, sociales, une généalogie et un passé communs, etc.), tandis que dans la communication généralisée toute identité se dissipe : chaque individu n'est plus que le lieu d'une infinité de transmissions qui le traversent en le modifiant, et l'ensemble qu'ils constituent est lui aussi en évolution constante.

Elle s'oppose également au modèle du travail, car celui-ci s'affronte à la résistance de la réalité matérielle, massive et substantielle, qu'il s'efforce de transformer ; tandis que la communication n'a affaire qu'à une réalité « virtuelle » et ne manipule que des symboles, c'est-à-dire une réalité dématérialisée, tendant vers une résistance zéro (ce que je conçois est quasi instantanément formulé et communiqué).

Enfin, elle se différencie de la discussion en ce qu'elle n'a pas, comme elle, le souci de la vérité comme norme. Ce qui est communiqué tire sa valeur de l'acte même de

⁶ Cf Philippe Breton, *Le culte de l'Internet : une menace pour le lien social ?* La Découverte, 2000.

communication, de l'audience qu'il reçoit, des échos qu'il suscite – et à la limite, « le médium est le message ».

Mais en même temps, l'utopie communicationnelle demeure apparentée à ces trois modèles. De la famille, elle garde l'idée d'une proximité absolue, d'une convivialité qui permet une compréhension immédiate, intuitive. Du travail, elle retient le thème de l'échange – même s'il ne porte plus sur des biens réels, mais sur des données immatérielles. De la discussion enfin elle préserve l'idée d'une confrontation spirituelle ou psychique, c'est-à-dire se développant dans le registre de l'abstraction, de l'image et du symbolique.

En fait, elle apparaît, non pas comme un « quatrième paradigme », mais plutôt comme un mixte plus ou moins confus des trois précédents. Car loin de se référer, comme ceux-ci, à des communautés effectivement existantes et ayant un soubassement biologique, technique ou épistémologique, elle tente plutôt de conférer une réalité à quelque chose qui est encore éminemment problématique : pour l'instant, l'affirmation qu'il existerait une « communauté du web » transcendant les clivages sociaux, culturels ou politiques relève du postulat indémontré et de l'affirmation idéologique. En mêlant les trois grands types traditionnels d'utopie et en conjuguant leurs paradigmes, l'utopie planétaire du web fait de celui-ci à la fois une grande famille – la plus grande famille possible, puisqu'elle ne laisse rien en dehors d'elle – un immense système d'échanges – embrassant et comprenant tous les autres – et un immense forum de discussion – lui aussi sans dehors et sans limites. La métaphore du village, que contient l'idée du « village planétaire », articule dans son ambiguïté même ces trois dimensions : car un village, c'est à la fois, dans la représentation nostalgique et passéiste qu'on s'en fait, un tissu de relations affectives, une communauté de production et d'échanges, un lieu de parole collective.

Dans cette utopie multidimensionnelle, la notion de réseau tend à remplacer celle de société avec ses institutions et ses lois : l'essentiel est d'être « branché », « connecté », « informé ». En outre, la mondialisation est synonyme d'une déréalisation des rapports humains et des rapports aux choses : on ne peut développer et globaliser les relations d'échanges à l'échelle de l'humanité entière qu'en passant d'une communication « en présence », liant des personnes « en chair et en os », à une communication virtuelle, à distance, essentiellement symbolique. L'utopie planétaire est donc, par nature, une utopie idéalisante, qui vide le monde réel de son épaisseur substantielle, de sa matérialité, pour en faire un monde de réseaux où la circulation des messages et des images s'opère sans résistance et sans inertie, encore une fois de manière quasi instantanée.

Mais en même temps, paradoxalement, ce monde est aussi un monde sans contacts, où les individus, isolés chacun derrière son écran, dans sa bulle, constituent chacun comme une monade leibnizienne « sans porte ni fenêtres », ayant des autres une *représentation*, constituée en miroir de l'univers (chaque ordinateur contient potentiellement en lui la totalité du web), mais sans jamais s'affronter à lui dans un corps à corps, une proximité brutale, un face à face exposé au risque permanent de la violence.

Ce monde de la communication instantanée, mais à distance, est aussi un monde de la compétition généralisée, puisque tout donne lieu à des évaluations comparatives, à des classements qui ne cessent de faire et de défaire des hiérarchies éphémères. L'émission *Loft story* est un bon exemple de la réalisation utopique (au sens le plus propre, puisque la chaîne organisatrice s'efforçait de cacher soigneusement le lieu où les lofteurs étaient reclus et en défendait l'accès physique) d'un monde où même les rapports humains les plus élémentaires – amour, sympathie, antipathie, désir, mouvements d'humeur – sont l'objet d'une appréciation permanente débouchant sur l'élimination périodique du plus « faible », ou supposé tel.

Au plan pédagogique, l'utopie communicationnelle s'exprime par de multiples discours qui ont pour trait commun de prédire le dépérissement de l'institution scolaire (ou sa

transformation profonde), remplacée par un « e-learning » qui rendra inutiles le maître, les manuels, la salle de classe, les règlements. Chacun, derrière son écran, pourra à tout instant se connecter à un réseau d'enseignement à distance lui permettant d'apprendre à son rythme, à sa manière, sans sortir de chez lui ou presque.

La question est alors de savoir si à cette utopie, qui est manifestement d'orientation libérale, qui exprime, pour ainsi dire, l'essence même du libéralisme, son idéal intrinsèque, sa finalité ultime (une communication généralisée qui est en même temps une compétition généralisée) on peut en opposer une autre, et laquelle.

3.- La pédagogie comme utopie

Dans les exemples analysés précédemment, l'éducation était le support d'un paradigme importé d'ailleurs. Que l'on conçoive la relation éducative sur le modèle de la relation familiale, de la relation économique ou de la relation discursive, dans tous les cas l'éducation reçoit d'une communauté qui lui est extérieure et antérieure sa forme idéale.

Nous avons vu qu'aucun des trois paradigmes n'était susceptible d'exprimer pleinement l'idéal de la citoyenneté démocratique. La relation fraternelle peut bien figurer dans la devise de la République française : elle ne saurait caractériser en propre la société républicaine. On peut la retrouver dans des états qui n'ont rien de démocratique : les citoyens de régimes islamistes intégristes, ceux de nations soudées autour d'un chef charismatique s'appellent également « frères », ce qui alors veut simplement dire : fils d'un même père. En elle-même, la fratrie n'a rien d'égalitaire : sauf cas de jumeauté – où l'égalité équivaut à l'identité – elle est structurée selon un ordre hiérarchique régi par le principe de l'âge et le droit d'aînesse.

Pas davantage la participation à une même communauté de production ne saurait s'identifier à l'idéal démocratique : on a déjà vu que le « management participatif » pouvait se mettre au service d'une économie fondée sur le profit, la concurrence et l'obsession du rendement ; et la communauté de travail, comme la famille, est organisée hiérarchiquement (patron/cadres/contremaîtres/ouvriers ou employés) et obéit au principe d'efficacité plutôt qu'au principe de légitimité.

Enfin, « l'éthique de la discussion », si elle paraît à la rigueur susceptible de fonder une morale, ne répond pas davantage à l'exigence égalitaire qui est au fond de l'idéal démocratique, et plus encore républicain. Sa préoccupation essentielle n'est pas l'égalité, mais la vérité ; et celle-ci peut exiger, à l'occasion, des sélections ou des restrictions liées aux compétences nécessaires pour discuter valablement d'un sujet (« Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre »). En outre, sa visée est théorique, alors que le débat démocratique est orienté vers la prise de décisions en vue de l'action.

L'utopie qui exprimerait adéquatement l'idéal démocratique reste donc à inventer ; elle ne saurait trouver son modèle ni dans la famille, ni dans le travail, ni dans la communauté des savants. De quel côté faut-il se tourner ? Un type de communauté, une espèce de relation n'ont pas encore été examinés : c'est celles qui rassemblent éducateurs et éduqués.

Au premier abord, elle paraît se situer aux antipodes de l'exigence égalitaire : la relation éducative implique un maître et des élèves, un enseignant et des apprenants, entre lesquels existe une dénivellation fondamentale liée à la fois à la détention de savoirs et à l'exercice d'une autorité reconnue a priori comme légitime.

Mais si en revanche on considère sa visée, sa finalité profonde, les choses se renversent : toute éducation authentique projetée, à plus ou moins long terme, de rendre celui

sur qui elle s'exerce égal en savoirs et en capacités à l'éducateur qui le prend en charge. On l'a suffisamment dit pour qu'il ne soit pas besoin d'y insister longuement : la dépendance éducative se veut par essence provisoire, elle ne saurait chercher autre chose que sa propre disparition, autrement dit l'autonomie de l'éduqué, son égalité absolue avec l'éducateur, qui dès lors n'existe plus en tant que tel.

En ce sens, il n'est pas exagéré de dire que c'est dans la communauté éducative, et elle seule, que l'idéal égalitaire démocratique trouve son plein accomplissement – donc le seul modèle possible d'une utopie.

Ce qui par exemple différencie *L'Emile* de toutes les autres utopies pédagogiques (comme, entre autres, celles de Platon, Rabelais ou de Hesse), c'est qu'elle ne vise pas à préparer les individus pour une société déterminée ; elle ne cherche pas à former un guerrier, un philosophe, un humaniste, un savant ou un dirigeant. Elle veut, comme le souligne Rousseau, former un homme prêt à assumer toutes les conditions, à affronter toutes les révolutions, à vivre dans toutes les sociétés, pourvu qu'elles respectent la liberté de chacun. La pédagogie dès lors n'est plus au service d'un projet social ou spirituel ; elle devient une fin en soi. Les préceptes éducatifs définis par Rousseau ne valent pas seulement pour les enfants ; ils déterminent un ensemble d'attitudes et de démarches qui valent pour tous les hommes, jeunes ou vieux. Toujours prendre en compte les besoins du corps en même temps que ceux de l'esprit ; s'appuyer sur les intérêts immédiats pour conduire autrui vers des valeurs plus abstraites ou plus universelles ; préférer en toutes circonstances la confrontation aux choses à l'autorité des hommes ; privilégier le recours à l'expérience pour faire évoluer autrui dans le sens qu'on juge bon : ce sont là les principes d'une éthique générale qui ne se limite pas à l'éducation des enfants, mais s'applique à la totalité des relations humaines. La pédagogie, telle que l'entend Rousseau, est alors l'unique alternative possible à tous les modes de socialisation autoritaires et inégalitaires (l'un ne va pas sans l'autre).

Se dessinent ainsi les contours de ce qu'on pourrait appeler une « société pédagogique », c'est-à-dire une société qui prendrait pour fondement et pour idéal régulateur une citoyenneté conçue comme relation éducative réciproque entre ses membres. Etre citoyen d'une même république, ce n'est pas seulement, ni même principalement, avoir conscience d'une identité commune, participer à l'exercice du pouvoir, débattre ensemble des orientations et des valeurs. C'est aussi et surtout se sentir *responsable* de ses concitoyens, d'une responsabilité qui est certes pratique (lutte contre les injustices et l'exclusion, assistance et solidarité sociale, compensation des handicaps, « discrimination positive », etc.) mais qui en dernier ressort s'avère fondamentalement éducative. Etre responsable de mes concitoyens, c'est me sentir concerné par leur détresse, mais aussi par leurs opinions et leurs jugements, quand je les estime aberrants. C'est vouloir, non pas seulement en débattre avec eux, mais les transformer en profondeur, dans le respect de leur liberté. Lorsque certains d'entre eux, par exemple, placés dans des situations dramatiques d'insécurité, réagissent en prônant des solutions répressives extrêmes que je juge contraires aux valeurs mêmes de la démocratie, la citoyenneté ne consiste pas seulement à réfuter ces thèses dans ce qui se limiterait à un « débat d'idées », mais à inventer les dispositifs et les stratégies qui permettraient de les faire évoluer. Et pareillement lorsque d'autres, immigrés de seconde ou troisième génération, réagissent au chômage et au racisme dont ils sont victimes par un repli communautariste et une marginalité maffieuse, il s'agit, là encore, non pas seulement de discuter, mais d'imaginer les solutions matérielles, d'organiser les situations et les expériences qui leur fassent découvrir d'autres visages de la France et d'autres modes de lutte.

Cette « utopie pédagogique », qui est encore à développer, est sans doute la seule à pouvoir contrecarrer l'utopie du « village planétaire » dont nous avons vu les implications et les limites. A l'idéal virtuel d'un monde d'individus en rapport permanent de communication et de compétition, elle oppose le face à face réel, le corps à corps effectif de la

relation pédagogique comme conflit. A l'image du réseau où les flux symboliques circulent en tous sens, elle oppose l'affrontement limité, restreint, d'une volonté d'égalité acharnée à surmonter les réticences et les résistances qu'elle rencontre par un effort d'invention constante.

L'exigence égalitaire que constitue la citoyenneté démocratique a longtemps pris la forme utopique d'une société imaginaire où cette égalité serait réalisée comme par enchantement. Le « communisme » de Platon, tout relatif qu'il soit, la communauté des Thélémites partageant le même idéal humaniste, le phalanstère proudhonien où les relations de travail seraient miraculeusement préservées de toute subordination hiérarchique, l'utopie marxiste d'hommes enfin affranchis de l'exploitation ou l'utopie husserlienne de savants totalement voués à la recherche de la vérité, en sont quelques illustrations. Toutes les tentatives pour les mettre en œuvre ont débouché sur les catastrophes que l'on sait, du « socialisme réel » à la « révolution culturelle ».

Ces échecs sont peut-être dus au fait qu'on n'a pas encore repéré le paradigme d'où est issue la volonté d'égalité. Si, comme nous avons essayé de le montrer, ce paradigme est la relation pédagogique, alors l'égalité n'est plus un état à instaurer d'un seul coup, par une révolution politique aussi autoritaire que sanglante. Elle ne peut être que la conséquence d'une révolution éthique, qui fait de la pédagogie la valeur suprême, source de toutes les valeurs. Dans cette perspective, sera démocratique une société qui non seulement respecte les « libertés fondamentales », les principes premiers qui définissent ce qu'on appelle les droits de l'homme, mais aussi et surtout une société qui établira, autant que faire se peut, les conditions de possibilité d'une relation éducative entre ses membres. Ce qui signifie par exemple : permettre une confrontation réelle, et non pas seulement virtuelle, entre ceux-ci ; favoriser le contact, le face à face, la rencontre, le côtoiement effectif des divers milieux sociaux, culturels, ethniques ; éviter tout ce qui irait dans le sens d'une coexistence indifférente et à distance des classes et des groupes. Mais peut-être cette ambition dépasse-t-elle le cadre de l'utopie pour constituer, tout simplement, la définition même de l'éthique et de la politique.