

Les apports de la réciprocité au développement de l'autonomie de l'apprenant *par Jérôme Eneau*

1. Formation, autoformation et autonomie

Lorsque l'on s'intéresse aux travaux sur l'autonomie, en éducation et en formation, on s'aperçoit rapidement que la notion est aussi ambiguë que difficile à définir. Eminemment autoréférentielle, selon l'expression de Gaston Pineau, l'autonomie renvoie, par son étymologie même, à la capacité de « définir par soi-même ses propres lois ». Cependant, l'autonomie ne se réduit pas non plus à l'autarcie ; être autonome ne consiste pas à pouvoir se passer des autres. Sur le plan éducatif, Legendre (1993) la définit d'ailleurs de la manière suivante : « *l'autonomie est une forme d'équilibre volontaire entre l'acceptation d'une certaine dépendance à l'égard de l'autorité de la famille, du milieu environnant, de la société ou des pairs, d'une part, et la prise d'indépendance par rapport à ceux-ci, d'autre part*¹ ».

En d'autres termes, et pour ce qui concerne la formation de l'adulte, l'autonomie se rapproche plus d'une forme d'interdépendance, au moins temporaire, vis-à-vis d'autrui, que d'une complète indépendance. L'autonomie suppose alors d'être dépendant sur certains aspects de sa formation, pour pouvoir mieux prendre son indépendance relative, sur le plan de son propre développement, de sa propre maturité d'être adulte. Comment, dès lors, concilier ces deux aspects paradoxaux ? Viser l'autonomie de l'autre, dans une relation éducative, supposerait d'accepter une certaine relation de dépendance, au moins temporaire, au moins sur certains aspects. Mais de quelle autonomie parle-t-on dans ce cas ? D'une autonomie pour « apprendre », pour « se former », pour se « construire » ou pour se « développer » ?

Pour l'éducation des adultes, la quête et la nature de cette autonomie représentent des questions fondamentales et ce, depuis de nombreuses années. En effet, si l'on peut remonter au moins à Kant et au Siècle des Lumières pour se référer à cette finalité de l'éducation (celle-ci ayant pour but la formation d'une personne « adulte », c'est-à-dire d'un être « autonome, responsable et citoyen », pour reprendre Labelle), l'autonomie est alors vue comme un idéal à atteindre, toujours devant soi, jamais totalement acquis². C'est dans ce sens que certains chercheurs en éducation des adultes, en France, comme Gaston Pineau ou Jean-Marie Labelle par exemple, ont développé depuis plus d'une trentaine d'années des travaux autour de la formation et de l'autoformation, visant à promouvoir le développement et la construction de cette autonomie. Pourtant, ces mêmes auteurs soulignent aussi que l'on apprend, en particulier à l'âge adulte, surtout « avec et par autrui », au gré des rencontres et des étapes de la vie qui nous permettent de nous construire nous-mêmes, dans des rapports incessants d'attachement et de détachement, de dépendance et d'émancipation. Ainsi, comme le résume si bien Philippe Carré, « *si l'on apprend toujours seul, ce n'est jamais sans les autres* ».

Quelle est alors cette part d'autrui, dans notre propre formation ? Pourquoi cette rencontre, cette dépendance (même temporaire) destinée à mieux nous affranchir, ce lien indéfectible à autrui, seraient-ils nécessaires à notre formation, à notre éducation, au développement de notre autonomie ?

Peu de travaux, dans le champ de la formation des adultes, se sont intéressés à cette question cruciale, en dehors des travaux sur la réciprocité, auxquels nous allons revenir un peu plus tard. A l'inverse, la notion d'autonomie a fait quant à elle l'objet de nombreuses recherches et reste, depuis près de quatre décennies, au centre des travaux portant sur l'autoformation, l'autodidaxie et l'apprentissage autodirigé, au point d'avoir forgé à travers ce préfixe « d'auto »,

¹ Renald Legendre, *Dictionnaire actuel de l'éducation*, Guérin Montréal et Eska Paris, 1993, p. 120.

² Jean-Marie Labelle, *La Réciprocité éducative*, PUF, 1996.

une quasi tautologie pour la formation des adultes. Selon de nombreux chercheurs, en effet, la quête de cet « auto » revient à parler de la construction de soi ; la formation est, dans sa finalité même, une « formation de soi » ; ainsi, à l'image de la *Bildung* allemande et du « *Deviens ce que tu es* », la formation et la vie sont alors confondues.

Mais dans la plupart de ces travaux sur l'autoformation et l'apprentissage autodirigé, une ambiguïté fondamentale subsiste cependant entre une autonomie qui pourrait s'apprendre, être développée dans l'apprentissage, et une autonomie plus fondamentale, liée au statut même « d'adultéité », comme la nomme Boutinet. Ces distinctions se retrouvent à travers deux approches et deux traditions de recherches, qui se sont intéressées à l'autonomie dans la formation des adultes, depuis les années 1970-1980, des deux côtés de l'Atlantique. Ayant largement développé ces distinctions par ailleurs³, nous ne reviendrons pas en détail, ici, sur ces traditions. Rappelons simplement que la tradition française, liée à l'autogestion et à l'éducation de la personne dans le sens plein du terme, a longtemps privilégié une vision épistémologique de « l'autonomie de l'apprenant », envisageant cette autonomie comme un idéal à poursuivre, voire comme la principale finalité de l'éducation des adultes. Au contraire, bien que partageant les mêmes racines et présupposés humanistes, la formation des adultes, du côté nord-américain, a mis principalement l'accent sur « l'apprentissage autonome », et non sur « l'apprenant autonome ». En langue anglaise, l'autoformation est d'ailleurs qualifiée « d'apprentissage autodirigé » (*self-directed learning*) et l'autonomie, dans l'apprentissage, se confond souvent avec les notions de choix, de contrôle, d'initiative ou encore de responsabilité.

Ainsi, **l'autonomie reste une notion aussi ambiguë que mal définie**. Comme l'a montré Chené dans un article désormais célèbre⁴, l'autonomie est donc inévitablement la source de paradoxes du fait même qu'elle ne saurait se réduire à l'autarcie, d'une part, mais que d'autre part, « être autonome » ne saurait se réduire non plus au seul fait de savoir « apprendre de manière autonome ». L'autonomie, dans son sens le plus large, ne peut que rester dans une dialectique entre liberté individuelle et contraintes externes, dans un état intermédiaire ou un « entre-deux » (dans le sens aristotélicien), **dépendant des autres, de la situation et du contexte** : en tout état de cause, l'individu, comme l'apprentissage, ne pourront jamais être qualifiés que de très « relativement autonomes ». C'est d'ailleurs cette dimension « constructiviste » de l'autonomie qu'a privilégiée Candy dans sa synthèse des travaux sur l'autonomie, l'autoformation et l'apprentissage autodirigé : l'autonomie de l'apprenant adulte est un « construit », affirme-t-il, résultant des interactions de l'individu avec son environnement ; apprenant et environnement, comme l'affirmera plus tard Tremblay, agissent l'un sur l'autre comme des « déterminismes réciproques »⁵. De manière schématique, deux types d'autonomie peuvent être ainsi mobilisés, suivant Candy, lorsqu'on parle **d'autonomie dans l'apprentissage ou d'apprentissage de l'autonomie** :

- Tout d'abord une autonomie « situationnelle » et « procédurale », qui consiste à organiser l'apprentissage de manière relativement indépendante, soit parce que cela correspond à notre manière de fonctionner, de travailler ou d'apprendre, soit parce que nous en avons développé les capacités, en apprenant à gérer par nous-mêmes les différentes dimensions mentionnées plus haut (pour identifier nos besoins, poser des objectifs, mettre en œuvre des ressources et

³ Jérôme Eneau, *La part d'autrui dans la formation de soi*, L'Harmattan, Paris, 2005 ; Jérôme Eneau, *Du développement de l'autonomie à la construction de soi*, in Jean-Marie Labelle et Jérôme Eneau (dir.), 2008, *Apprentissages pluriels des adultes : questions d'hier et d'aujourd'hui*, L'Harmattan ; Nicole-Anne Tremblay, Jérôme Eneau, *Sujet, société et autoformation. Regards croisés du Québec et de France*, Education Permanente n°168, 2006.

⁴ Adele Chené, *The concept of autonomy in adult education : a philosophical discussion*, *Adult Education Quarterly*, vol.34 n°1, 1983.

⁵ Philip Candy, *Self-direction for lifelong learning. A comprehensive guide to theory and practice*, Jossey Bass, 1991 ; Nicole-Anne Tremblay, *L'autoformation. Pour apprendre autrement*, Presses de l'Université de Montréal, 2003.

des moyens, solliciter les personnes adéquates, évaluer ou non par nous-mêmes les résultats). On parlera alors, ici, « d'apprentissage autonome », et donc d'autonomie développée *dans et pour* l'apprentissage.

- Mais une autre forme d'autonomie, que Candy nomme « épistémologique », plus élaborée et plus complexe, englobe et dépasse cette autonomie procédurale. Elle se révèle dans notre capacité à élaborer des jugements informés sur le contexte et la situation qui influencent nos apprentissages et nos actions, dans notre faculté à prendre de la distance et mettre en œuvre une réflexion critique sur le monde qui nous entoure, dans une certaine forme de « maturité intellectuelle », plus généralement, qui nous amène à comprendre que nous ne sommes pas indépendants ou isolés, mais au contraire, que nous sommes interdépendants des autres et de l'environnement. Cette autonomie s'apprend, se développe elle aussi, mais elle s'élabore tout au long de notre vie et se reflète en particulier, à l'âge adulte, dans la perception que nous pouvons avoir de notre dépendance mutuelle d'adultes habitant et construisant un monde commun.

Même si Candy n'en parle pas exactement en ces termes, c'est donc une autonomie qui à la fois nous autorise à penser par nous-mêmes, mais qui, dans le même temps, nous rend responsable devant autrui. Cette forme d'autonomie est alors directement liée à notre condition d'êtres sociaux ; c'est parce que nous pouvons être autonomes, en tant qu'adultes, dans un environnement habité par d'autres êtres autonomes, que nous avons à assumer la responsabilité de nos actes et décisions (devant nous-mêmes, devant autrui, et en participant à la construction de ce monde commun). Au regard de ces travaux, il est donc possible de concevoir l'autonomie comme un processus d'apprentissage, d'intégration et de développement de connaissances, inscrit au plus profond de l'humain comme système vivant (une autonomie biologique, au sens de Varela), mais aussi un processus psychosociologique qui accompagne le développement de l'individu, tout au long de sa vie (dans la construction de son psychisme, sur le plan interne, comme de son identité, sur le plan des échanges avec les autres, en construisant son langage, sa culture), voire un processus de maturation intellectuelle qui accompagne son développement spirituel, sa « sagesse », tout au long de son existence, lui permettant aussi d'apprendre à réfléchir sur le « vivre ensemble ».

Ainsi, cet apprentissage *de* l'autonomie ne saurait être réduit à l'acquisition de capacités à gérer par soi-même et pour soi-même des savoirs, des connaissances ou des compétences. **L'apprentissage de l'autonomie suppose, ultimement, d'apprendre à vivre avec les autres pour se construire soi-même en retour, tout en construisant ensemble le monde commun.** En d'autres termes, et comme le dit si justement Ricœur à propos de la visée éthique développée dans *Soi-même comme un autre* : « *se construire pour soi-même une vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes*⁶ ». Loin de toute vision restrictive d'indépendance, de liberté totale ou d'autarcie, ces travaux incitent donc au contraire à comprendre l'autonomie comme un processus se construisant d'abord et avant tout par les autres. Suivant l'invitation de Ricœur, **ne faut-il pas, dès lors, emprunter ce « chemin le plus court » de soi à soi-même, qui passe par autrui ?** C'est à cette question, aussi essentielle que rarement posée (tout au moins dans les travaux sur la formation et l'autoformation), que permettent de réfléchir, sinon de répondre de manière univoque, les travaux qui ont porté sur la « part des autres » dans la formation de l'adulte, en particulier grâce aux apports originaux offerts par le concept de réciprocité.

2. Échange, coopération et réciprocité

Le rôle d'autrui reste en effet une dimension étonnamment peu abordée dans les travaux sur la formation et l'autoformation des adultes. Depuis le tournant des années 2000, quelques rares colloques, ouvrages collectifs ou numéros spéciaux de revues (d'Education Permanente, en particulier) ont toutefois souligné la variété des « figures de l'accompagnement », dans la

⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

Paul Ricœur, *De la Morale à l'éthique*, La Revue Parlée Centre Pompidou, 1998.

formation, les diverses manières « d'apprendre des autres », à l'âge adulte, ou encore l'importance « du lien social », dans l'autoformation⁷. D'un point de vue historique, il est donc assez surprenant que les chercheurs aient toujours noté l'importance des ressources externes dans l'apprentissage de l'adulte, y compris pour l'autoformation, sans y consacrer pour autant de recherches systématiques. De même, aujourd'hui, tous s'entendent à relever la dimension sociale de l'apprentissage, se référant le plus souvent à des modèles socioconstructivistes pour expliquer les processus de construction de connaissances, mais paradoxalement (par besoin, facilité, nécessité ?), **ce recours aux autres pour apprendre n'a guère été exploré de manière approfondie.**

Certes, parler de recours à autrui dans l'autoformation peut sembler *a priori* paradoxal, ou pour le moins contre-intuitif. Mais si l'autonomie, comme l'a montré Candy, est le fruit d'un processus d'interdépendance croissante, qui se développe *dans* et *par* les échanges avec l'extérieur (les autres, les opportunités du contexte), et si même les apprenants les plus autonomes, comme l'a montré Tremblay, développent des compétences spécifiques, parmi lesquelles « apprendre *avec* et *par* autrui » représente une métacompétence caractéristique, c'est bien que ce paradoxe n'est qu'apparent. Que ce passe-t-il, dès lors, dans ces échanges, qui prévaut toujours sur la construction des connaissances ? Pourquoi aurions-nous systématiquement besoin de ce « passage par autrui » pour nous construire nous-mêmes ?

C'est à cette question que prétendent répondre les recherches s'intéressant au lien social et à l'échange, à la réciprocité et au don/contre-don, bien au-delà du domaine de la formation des adultes. Car dans ce domaine, les recherches sont encore peu nombreuses. Parmi les travaux récents, en effet, la notion de réciprocité est apparue de manière presque clandestine dans les études sur la formation et l'autoformation. Bien que les pratiques « d'échanges réciproques de savoirs » soient déjà anciennes (dans les Réseaux d'échanges réciproques de savoirs depuis les années 70 en France, ou encore dans les échanges linguistiques de savoirs – Tandem – initiés en Allemagne à la même époque), la réciprocité n'a en effet été abordée que tardivement, dans ce champ, tout du moins au plan théorique. Étonnamment discrète dans les recherches en langue française (en tout cas jusqu'aux années 2000), elle reste quasi inexistante dans les recherches anglo-saxonnes (en dehors des travaux portant sur la coopération et la collaboration, nous y reviendrons) ; la principale étude qui lui a été consacrée, en éducation des adultes, est due à Labelle dans son ouvrage portant sur la « réciprocité éducative »⁸.

Il est probablement nécessaire, alors, d'explorer d'autres champs disciplinaires (au-delà de la formation et de l'autoformation), et de remonter à des travaux plus larges et plus anciens en philosophie, en anthropologie ou en sociologie, pour **retrouver l'origine de ces notions de réciprocité, de coopération et de lien social, pour mieux comprendre leurs ramifications actuelles pour les sciences sociales, en général, et pour la formation, en particulier.** Bien sûr, la place qui nous est ici impartie ne nous permettra pas de développer de manière exhaustive l'ensemble de ces champs disciplinaires, mais nous essayerons tout au moins d'en retracer les principales pistes. De même, toutes les occurrences liées à ces notions ne pourront pas être abordées, puisqu'il nous faudrait alors explorer les domaines religieux (la « Règle d'Or » de la réciprocité se retrouve en effet dans les grandes religions monothéistes depuis leurs textes les plus anciens), littéraires (les grands récits communautaires comme certains récits biographiques ou autobiographiques formeraient autant de témoins infinis de ces notions, au cours de l'histoire), voire économiques ou juridiques (les traités d'échanges et de réciprocité, réglant les relations bilatérales entre pays, contribuent ainsi à l'histoire comme à l'actualité des

⁷ Voir par exemple : Séraphin Alava et al., *Autoformation et lien social*, Editions Universitaires du Sud, 2000 ; Claire Héber-Suffrin, Gaston Pineau et al., *Réciprocité et réseaux en formation*, Education Permanente n° 144, 2000 ; Patrick Mayen et al., *Apprendre des autres*, Education Permanente, n° 151, 2002 ; Maela Paul, *L'accompagnement, une posture professionnelle spécifique*, L'Harmattan, 2004 ; Jean-Pierre Boutinet, Noël Denoyel, Gaston Pineau, Jean-Yves Robin et al., *Penser l'accompagnement adulte*, PUF, 2007.

⁸ Jean-Marie Labelle, *La Réciprocité éducative*, PUF, 1996.

rapports internationaux). Chacun de ces domaines mériterait bien évidemment une étude approfondie, dans chacune de ces disciplines, que nous ne pourrions pas développer ici. Nous n'en donnerons donc qu'une vision partielle et partielle, ignorant par la même occasion de nombreux champs d'applications et de nombreuses études portant sur ces échanges⁹.

Au-delà du choix, éminemment contestable, des quelques travaux mentionnés ici pour éclairer le propos, tous les chercheurs s'entendront cependant pour conférer l'origine et le fil conducteur de l'ensemble de ces recherches au travail pionnier de **Marcel Mauss** et en particulier à son **Essai sur le Don**, paru pour la première fois dans *L'Année Sociologique* en 1924. Neveu de Durkheim, Mauss est considéré, avec son oncle, comme l'un des principaux fondateurs des sciences sociales françaises du début du XX^{ème} siècle¹⁰. Soulignant lui-même les multiples implications religieuses, juridiques, économiques ou encore morales de la réciprocité, il a introduit de plus dans son *Essai*, à propos du don/contre-don, la notion nouvelle de « *fait social total* ». L'apport majeur de Mauss a été ainsi de révéler **la place centrale de la réciprocité dans la constitution du lien social** : toutes les sociétés humaines connaissent en effet la réciprocité, au moins sous la forme de la « triple obligation » régissant les rapports humains : l'obligation de donner, de recevoir et de rendre. L'originalité et la grande particularité de Mauss est ainsi d'avoir révélé une constante atemporelle de la morale humaine (et Mauss parle lui-même d'un des « *rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés* »), c'est-à-dire un noyau invariant, commun à toutes les morales, pour l'ensemble des sociétés connues¹¹.

Il peut donc paraître surprenant qu'à ce point constitutive du lien social dans son universalité et son atemporalité, la réciprocité décrite par Mauss à travers les formes d'échange et de don/contre-don ne soit apparue que très récemment seulement en éducation pour analyser les interactions en œuvre dans les relations interpersonnelles. Plusieurs explications peuvent être avancées à cette difficulté apparente d'exploration de la nature des relations de réciprocité : la remontée théorique à l'ancrage philosophique de la notion, la prise de recul nécessaire par rapport au domaine éducatif, une exploration nécessairement transdisciplinaire, etc. ; or cet effort (ou cette dispersion) peut paraître aussi inhabituel que risqué du point de vue de la démarche scientifique. Quoi qu'il en soit, un bref détour multidisciplinaire nous permettra de tracer de nouvelles pistes pour appréhender ensuite la dimension socioconstructiviste de l'autonomie de l'adulte, en formation.

2.1. Un ancrage philosophique, entre morale et éthique

Dans les travaux de sociologie, un examen détaillé de la notion de réciprocité a été proposé par Boltanski, remontant de Durkheim (pour les racines sociologiques) aux Grecs Anciens (dans une perspective plus philosophique) pour analyser l'altruisme qu'implique la réciprocité entendue au sens « d'amour en général de l'humanité ». Bien que peu habituelle en sciences de l'éducation, **cette notion « d'amour socialisé » qui fonde la réciprocité** (excluant toute religiosité et toute

⁹ Le champ psychanalytique, tout particulièrement, sera ainsi exclu de cette contribution ; la question de la scientificité, de la validité et de la reconnaissance du domaine, pour les spécialistes en formation d'adultes, doublée d'une carence avérée de compétences dans le domaine, ne nous autorise pas à aborder cette problématique.

¹⁰ Marcel Mauss, « Essai sur le don », in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1924/1968 ; Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1968 ; Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Grasset, 1995 ; Camille Tarot, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, La Découverte, 2003.

¹¹ Alain Caillé, *Ni holisme ni individualisme méthodologique : Marcel Mauss et le paradoxe du don*, Revue du MAUSS n°8, La Découverte, 1996 ; Dominique Temple, *Les Structures élémentaires de la réciprocité*, Revue du MAUSS n°12, La Découverte, 1998 ; Dominique Temple, *Les Origines anthropologiques de la réciprocité*, Education Permanente n°143, 2000.

sentimentalité), cache selon Boltanski, Comte-Sponville ou encore Ricœur¹², une série de distinctions, au sujet du terme d'amour (ou même d'amitié), et que recouvrent, pour le grec ancien, les formes lexicales d'*éros*, de *philia* et d'*agapè*.

L'*éros*, souligne Boltanski, a pour principale caractéristique le besoin de combler un manque, ce qui provoque désir et attraction ; c'est le manque et le désir qui guident cette forme d'amour (ou de besoin) d'autrui. L'ordre social, dans ce registre, se jouerait entre désir et relations solidaires, entre appétits individuels et ordre moral nécessaire à la vie en société. Ce n'est donc pas tant l'*éros* qui peut fonder la réciprocité, sinon en termes de manque et de désir réciproques, mais c'est plutôt la distinction opérée entre *agapè* et *philia* qui permet d'arrimer la notion au sens maussien et contemporain du terme. Et c'est la *philia*, en particulier, toujours selon Boltanski, qui serait à traduire par « amour comme réciprocité ».

La *philia* recouvre en effet le lien qui existe entre amitié et réciprocité, et peut s'assimiler au terme moderne de sociabilité. Dans sa dimension « interactionniste », la *philia* suppose non seulement une relation réciproque de bienveillance entre deux personnes, mais nécessite de plus une proximité des échanges (de plaisir, d'intérêt ou de profit, voire une proximité d'espace et de temps). La réciprocité dont il est alors question suppose une forme d'égalité entre individus, à laquelle la sociologie des conventions préfère néanmoins le terme « d'équivalence ». Dans cette acception, la *philia* comme réciprocité implique un retour : l'amitié implique de donner et en même temps de recevoir. Par contre, dans ses applications, la réciprocité, entendue au sens de *philia*, reste étrangère à toute forme de calcul ou d'attente ; elle n'est pas concernée, comme l'*éros*, par le manque ou par le désir.

L'*agapè*, enfin, est à comprendre, toujours selon Boltanski, comme une relation qui transcende les relations interpersonnelles pour désigner l'amour du genre humain en terme « d'exigence ». Cette exigence d'amour d'autrui, bien qu'antérieure à toute religion et fortement laïcisée depuis, est très liée à la philosophie chrétienne, dans la civilisation occidentale tout au moins. En théologie chrétienne, l'*agapè* désigne en effet « la relation de Dieu aux hommes » et par extension, « la relation des hommes entre eux en tant qu'elle est rendue possible par le don d'amour de Dieu pour les hommes¹³ ». Historiquement, la vérité philosophique de l'*agapè* reste entièrement contenue dans la célèbre **Règle d'Or** : « *tu aimeras ton prochain comme toi-même* », forme pratico-historique de l'exigence de l'amour, selon Boltanski, et véritable « norme de réciprocité », pour Ricœur. Depuis l'Antiquité, à travers ses déclinaisons confucéennes, grecques, latines ou chrétiennes, et jusqu'à ses équivalents dans l'Islam ou le Judaïsme, la Règle d'Or de l'*agapè* reste ainsi, selon Du Roy, au-delà de l'histoire et indépendamment de toute obédience religieuse, « *profondément ancrée dans la sagesse séculaire de l'humanité* »¹⁴. Elle n'est pas exclusivement le fruit de la civilisation judéo-chrétienne, mais serait au contraire « transhistorique » ; elle se retrouve en effet sous différentes formes (de règles sociales, anthropologiques, symboliques ou religieuses), à travers tous les âges, dans toutes les religions et quel que soit le degré de développement des civilisations, d'une manière universelle.

En d'autres termes, l'*éros*, basé sur le manque et le désir, attend en retour une forme « soumise » de réciprocité. A l'inverse, si l'*agapè* est construite sur le don, elle ne contient pas l'idée de désir, ne dépend pas de la valeur de son objet et n'attend pas de contre-don en retour. La *philia*, par contre, est fondée sur la notion de réciprocité ; elle suppose un don/contre-don. La *philia* se

¹² Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, 1990 ; André Comte-Sponville, *Petit Traité des grandes vertus*, PUF, 1995 ; Paul Ricœur, *De la Morale à l'éthique*, La Revue Parlée Centre Pompidou, 1998 ; Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004.

¹³ « Amour des hommes pour Dieu ou amour des hommes entre eux qui en découle », pour Boltanski, l'*agapè* ressort, selon Comte-Sponville (1995), de « l'amour divin, si Dieu existe, et plus encore, peut-être, si Dieu n'existe pas » !

¹⁴ Olivier Du Roy, *La Réciprocité – Essai de morale fondamentale*, EPI, 1970.

différencie ainsi de l'*agapè* pour une question de valeur (la *philia* reconnaît la valeur de son objet, l'*agapè* la crée), même si dans les deux cas, selon Du Roy, le principe de réciprocité n'exprime pas l'adéquation de « *deux désirs égoïstes, mais une volonté désintéressée d'aboutir à un échange personnel et suppose la volonté d'un vrai bonheur, pour autrui comme pour soi* ». C'est ce « refus d'équivalence » qui éloigne alors l'*agapè* aussi bien de l'*éros* que de la *philia* et qui permet à Boltanski d'affirmer que la réciprocité fonde ainsi le principe même de justice. **Aimer, au sens social le plus large, suppose de vouloir le bien d'autrui, sans calcul ni intérêt**, pour autant qu'autrui veuille, pour lui-même comme pour soi, ce même bien en retour ; or, si la réciprocité, selon le mot de Du Roy, « *ne peut être évitée* », elle pose intrinsèquement le problème de la répartition de ces dons, dans les échanges, et donc celui de la justice.

Dans ce sens philosophique, la réflexion autour de la notion de réciprocité vient enrichir ainsi le débat (et les tensions) entre amour et justice : comment dépasser les conflits d'intérêt ? comment (et pourquoi) vouloir le bien d'autrui, à l'éventuel détriment de notre intérêt personnel ? et comment, ainsi que le formule si bien Cordonnier¹⁵ « *peut-on vouloir ce que l'on ne souhaite pas et qu'il est en notre pouvoir d'éviter* » ? Pour Ricœur, c'est la « visée éthique » qui vient réconcilier ces paradoxes : **la relation à autrui est à la fois notre principale obligation et notre seule échappatoire** : vivre bien, avec et pour les autres, est la seule éthique que nous devrions nous imposer. Dans cette visée éthique (cette « ligne de conduite », que chacun devrait s'efforcer de suivre), il n'y a plus concurrence entre amour et réciprocité, entre équivalence et *agapè* : cette relation mutuelle, selon Ricœur, inclut la réciprocité « *dans sa définition la plus élémentaire* ». La réciprocité, remarque Ricœur, peut bien sûr aller, dans l'amour, jusqu'à la mise en commun d'un « vivre ensemble », et jusqu'à l'intimité ; mais dès son niveau le plus simple, dans l'interaction entre deux individus, la réciprocité « s'impose » en même temps que « l'impératif catégorique » du respect. Respect, confiance et estime vont ainsi de pair : estimer l'autre nécessite en effet de se respecter et de s'estimer soi-même (l'intéressement de soi est parfaitement compatible avec le désintéressement, au sens moral du terme), car s'aimer, c'est pouvoir ensuite donner à autrui la meilleure part de soi-même. Toute « l'obligation d'aimer » de cette philosophie de la réciprocité, rappelle Comte-Sponville, était déjà contenue, pour l'essentiel, dans la recommandation de Saint Augustin : « *Aime, et fais ce que tu veux !* ».

Ces conditions réunies expliquent que la visée éthique de la « vie bonne » (pour soi et pour autrui) ait pour troisième étape l'obligation de créer ensemble des « institutions justes »¹⁶ : selon Ricœur, l'estime de soi et la sollicitude sont les conditions du « bien vivre ensemble », à l'intérieur de structures sociales équitables, résolvant le problème amour-justice. Et c'est là que se situe, selon Ricœur, la dialectique de l'autonomie, qui est l'enjeu de notre liberté individuelle dans une obéissance à autrui ayant perdu tout caractère de dépendance ou de soumission, puisqu'en retour, il s'agit d'une obéissance à soi-même incluant le respect de soi et d'autrui pour pouvoir, finalement, vivre ensemble. Cette éthique repose sur une « *exigence morale de réciprocité* », jamais acquise, jamais achevée, qui régit les relations d'individus soucieux de « bien vivre ensemble », mais, et c'est là le paradoxe fondamental de la condition humaine que souligne Todorov dans *La vie commune*, **vivre ensemble dans le respect de l'autonomie de chacun**.

2.2. Des dimensions tant anthropologiques que socio-économiques

Au plan anthropologique, les recherches sur la réciprocité ont montré la validité et l'intérêt du modèle initial de Mauss, en particulier à travers la triple obligation qu'impliquent les échanges

¹⁵ Laurent Cordonnier, *Coopération et réciprocité*, PUF, 1997.

¹⁶ Toutefois, comme le souligne Buber de son côté, les institutions ne sont pas justes par nature et il importe par conséquent de ne pas les subir comme une fatalité : « la seule chose qui puisse devenir fatale à l'homme, c'est de croire à la fatalité. [...] cesser de croire à la servitude, c'est devenir libre » (Martin Buber, *Je et Tu*, Aubier, 1923/2002) ; d'où l'intérêt d'alliances d'individus autonomes pour la construction collective d'institutions justes (ce que d'aucuns nommeront la justice et d'autres la citoyenneté).

de type don/contre-don : l'obligation de donner, de recevoir et de rendre. Cette triple obligation représenterait un invariant fondamental de toute forme de société et dans ce sens, la réciprocité pourrait donc être considérée comme la base du lien social ; la réciprocité serait ainsi à la base de toute forme de « socialité », équilibrant et régulant les liens sociaux. Du point de vue anthropologique, **la réciprocité est antérieure à l'échange**, qui n'en donne à voir le plus souvent qu'une déclinaison restrictive. En effet, le don ne peut être considéré comme un échange, puisque dans l'absolu, **le vrai don est sans contrepartie** : deux dons réciproques ne sont pas un échange ; lorsqu'un don est rendu, il ne rembourse pas une dette¹⁷. Contrairement à l'échange, qui génère la dette, **le don génère le contre-don et ni l'un ni l'autre ne peuvent avoir de valeur comptable**. Sur le plan économique, le don est ainsi réputé « incomputable »¹⁸, car avant l'obligation de rendre, qui ne saurait elle-même être que symbolique, c'est celle de recevoir qui reste, dans le triptyque du donner-recevoir-rendre, le pivot de la réciprocité. C'est le fait de recevoir qui confère au don premier la seule « valeur » qu'il puisse jamais avoir : la valeur non mesurable, ou « incommensurable » selon Ricœur, de la générosité, de la gratitude et de la reconnaissance.

C'est pourquoi, pour les anthropologues, le paradigme de la réciprocité permet aussi de réfuter toute utilité (dans le sens de l'utilitarisme économique) dans l'acte du don. Il invite au contraire à repartir de l'obligation paradoxale de générosité, mêlant les règles de la vie commune et du contrat social à celles de la coopération et de l'intérêt partagé, pour expliquer les processus d'équilibration des rapports sociaux, la régulation plus large des rapports entre donateur et donataire, entre agissant et subissant. En effet, si la réciprocité peut être définie comme une équilibration de situations contradictoires (une forme sociale du « juste milieu »), elle est à la base de la construction du sens qui définit, dans les sociétés humaines, le seuil entre nature et culture, comme Lévi-Strauss l'a démontré. Du point de vue anthropologique, le lien ainsi créé au regard de **l'obligation de réciprocité explique** alors non seulement l'engagement dans le lien social, et donc, à travers l'obligation de rendre, **le principe de responsabilité**, mais créé de plus un lien symbolique entre les individus ou encore, comme le formulait Mauss lui-même, un contrat beaucoup plus général et plus permanent. Ainsi, selon Lévi-Strauss, la réciprocité règle d'innombrables obligations (d'alliance matrimoniale, de filiation) et toute une série d'interdits (dont celui de l'inceste ou de l'endogamie) ; la réciprocité joue donc un rôle majeur, au plan anthropologique, dans le rapport au « même » et au « différent », en faisant intervenir un tiers-inclus symbolique (à la manière du *hau* ou du *mana* décrits par Mauss), qui transcende les relations interpersonnelles et permet de « faire société ».

Enfin, la réciprocité implique, au-delà de la lecture des rapports sociaux en termes « d'altérité », une compréhension de ces mêmes rapports en termes de « réversibilité ». La réciprocité se construit en effet dans un double processus d'altérité et d'alternance à la fois, renversant les rôles, « obligé » à donner, à recevoir et à rendre, chacun à son tour, mais dans des temporalités différentes (donner à un moment, recevoir à un autre). En étant donataire et donateur, chacun fait ainsi partie d'une communauté dont il est à la fois solidaire et coresponsable, dépendant de tiers et tiers lui-même dans des relations de don/contre-don. Qu'il s'agisse de la « réciprocité intergénérationnelle » et du chemin qu'empruntent les dons, au sein d'une même famille, où l'on transmet ce qui nous a déjà été transmis (on rend ce qui nous a été donné), ou encore du « cycle des dons », au sein d'une communauté, où celui qui a reçu doit donner à son tour, même (et surtout) si ce n'est pas à celui qui a donné, chacun est alors tributaire d'une forme ou d'une autre de réciprocité. La réciprocité peut, dans ce sens, être

¹⁷ Et c'est encore moins un acte monnayable, même si, comme l'a montré Mary Douglas dans *Comment pensent les institutions* (2004), le don n'est jamais, non plus, complètement « gratuit » ; en effet, si l'échange crée une situation asymétrique, le « devoir de gratitude » ne ressort pas de la « symétrie d'un commerce », mais de « l'hétérogénéité de deux ordres de réalité », selon Goux.

¹⁸ Voir notamment Mireille Chabal, *Quand la Réciprocité semble non réciproque*, Revue du MAUSS n° 8, La Découverte, 1996 ; Jean-Joseph Goux, *Don et altérité chez Sénèque*, Revue du MAUSS n° 8, La Découverte, 1996.

considérée comme la clé de l'égalité de droits et de devoirs entre sujets libres et égaux, en d'autres termes, « la base du contrat social ».

Du point de vue socioéconomique, le paradigme de la réciprocité implique par ailleurs de penser l'échange en dehors des modèles classiques de l'intérêt et de la rationalité. En effet, **la réciprocité impose une approche alternative** à l'économie classique, car même si elle conserve les préoccupations sur les questions traditionnelles de valeur, de dette ou d'intérêt, **elle invite à engager une réflexion critique à propos des modèles dominants** (utilitarisme, individualisme méthodologique), pour opérer, à partir du don/contre-don, un véritable renversement de perspective. C'est par exemple avec cette grille de lecture alternative que Cordonnier, en 1997, a proposé de reprendre, dans son étude sur la réciprocité et la coopération, les modèles classiques des stratégies issues de la Théorie des Jeux et du Dilemme du Prisonnier, en particulier¹⁹. Avec cet exemple, Cordonnier démontre les limites des théories basées sur la prétendue « rationalité » des individus vus comme agents économiques au sens classique. Si chacun, sur le plan économique, était effectivement capable de penser à son intérêt propre, il devrait le faire en calculant aussi et surtout dans une perspective qui englobe l'action conjointe et l'intérêt des deux parties à la fois. Celui-ci, dans le cas du Dilemme du Prisonnier, n'est maximisé que pour autant que chacun « joue le jeu » de la coopération, afin d'en tirer profit dans une stratégie gagnant-gagnant. En d'autres termes, ce que montre Cordonnier, c'est que **l'incertitude ne peut être dépassée que par un pari sur la coopération** : si l'autre, comme moi-même, est capable de coopérer, nous sommes alors certains d'en bénéficier tous les deux. Ainsi, affirme Cordonnier, la réciprocité ne serait pas le résultat de l'échange, mais plutôt la règle ; alors même que le motif de l'échange est l'intérêt, le profit ou l'appât du gain, Cordonnier fait ici la démonstration que pour répondre à la question : « *peut-on vouloir ce que l'on ne souhaite pas et qu'il est en notre pouvoir d'éviter ?* », il faut d'abord « *savoir céder ou perdre quelque chose pour obtenir ensuite ce que l'on désire* ». C'est le mouvement même de l'échange et la nature de la réciprocité qui permettent à chacun d'initier le don pour mutualiser les profits à venir de la coopération.

Par contre, il s'agit ici de prouver aussi qu'une stratégie de coopération basée sur la réciprocité suppose pour les partenaires de **privilégier leur intérêt individuel et collectif à la fois, dans une perspective de long terme, et non sur le gain individuel effectif à court terme**, qui serait dans tous les cas moins avantageux. Mais il faut alors accepter, toujours selon Cordonnier, que le don représente une « action volontaire », dans laquelle un individu va perdre intentionnellement son intérêt personnel au profit d'un autre, dans l'espoir qu'à terme les deux en bénéficieront. Et **si cette action repose sur la confiance, le « pari du don », intrinsèquement paradoxal, signe aussi l'autonomie des sujets** : « l'entrepreneur du don », celui à l'initiative du désintéressement, est finalement le seul sujet vraiment « autonome », capable de faire un choix en situation d'incertitude, de parier sur la confiance en abandonnant son intérêt individuel à court terme, car il sait déjà que le bénéfice de la coopération, comme le contre-don, lui reviendront ultérieurement, même sous une autre forme.

¹⁹ Le cas proposé par Cordonnier est le suivant : deux suspects sont arrêtés et remis au juge d'instruction qui doit les confondre (pour un vol à main armée, par exemple), mais on ne dispose d'aucune preuve contre eux, tout juste peut-on leur reprocher un délit mineur (port d'armes). Le juge utilise un stratagème pour faire avouer les suspects. Il s'entretient avec eux séparément et leur explique : si aucun des deux comparses n'avoue, on ne pourra retenir contre eux que le port d'armes, ce qui leur vaudra une condamnation mineure (deux ans) ; si les deux comparses avouent, ils seront condamnés pour l'affaire la plus grave, mais ils obtiendront la clémence du jury grâce à leurs aveux (cinq ans) ; enfin, si l'un des deux avoue alors que son comparse se tait, le premier est purement et simplement relaxé, tandis que le deuxième « en prend un maximum » (dix ans). La stratégie du juge est « démoniaque », car le Dilemme du Prisonnier montre systématiquement l'incapacité des deux partenaires à coopérer, ou tout au moins à faire le « pari de la confiance », en vue de s'en tirer au mieux. En accusant l'autre, ils sont sûrs d'y perdre tous les deux...

En résumé, la perspective économique de la réciprocité permet ainsi de souligner les nécessaires dimensions d'incomplétude, d'incertitude, de confiance réciproque et de durée suffisamment longue (le « délai de réciprocité ») pour que la réciprocité puisse se déployer et développer ses effets attendus. Si elle concerne avant tout des échanges collectifs, de préférence non utilitaires et soumis au principe de « réversibilité » (permettant l'alternance des positions de chacun), cette perspective permet aussi de souligner que **la réciprocité ne saurait advenir sans un ensemble de règles** (un « corset d'obligations », selon Cordonnier) qui s'imposent à chacun. Même si le contre-don est toujours laissé à l'appréciation de celui qui rend (qui donne ainsi à son tour) et ne saurait être mesurable, la triple obligation de la réciprocité n'agit effectivement que si ces différentes dimensions (règles et obligations, durée longue, autonomie des acteurs) sont conjointement respectées. L'injonction : « coopère pour que l'autre coopère » peut alors devenir un principe d'action et de coopération conditionnelle pour concilier l'intérêt individuel et l'optimum collectif, tout en respectant l'autonomie des acteurs, signée par leur engagement dans l'action.

2.3. Des implications sociales et même politiques

Poser le premier pilier de l'arche, pour permettre l'extension de la réciprocité, représente donc un acte qui, même unilatéral, engage autrui et, à long terme, la communauté entière. Ce type d'action individuelle, aux répercussions volontairement ou involontairement collectives, est un acte éminemment social, voire politique. En effet, entrer dans le pari de la coopération suppose aussi une représentation de l'engagement d'autrui, comme du sien propre, dans une dynamique qui va à contre sens de toute forme d'individualisme, de l'unique calcul de son intérêt propre ; bref, **un pari sur le lien social** et sur le sens que peut avoir, pour tous, le principe du « faire société ».

Pour de nombreux auteurs, la réciprocité vient ainsi heurter de front la problématique de « l'individualisme contemporain » et renouvelle la question du sens que peuvent recouvrir, aujourd'hui, les notions de solidarité et de socialité, de communauté et de société²⁰. Si la question d'une montée de l'individualisme, dans nos sociétés contemporaines, est trop large et trop polémique pour pouvoir être développée ici, il n'en reste pas moins que le principe de réciprocité réinterroge, dans tous les cas, les phénomènes d'individualisation, et même de « privatisation », observés dans les comportements et dans les dispositifs (de travail, de formation, de reconnaissance, voire d'identité) qui, dans nos sociétés contemporaines dites « développées », ont souvent, à tort ou à raison, rabattu le don/contre-don sur de strictes logiques d'échanges de marché, d'intérêt et de propriété²¹. C'est pourquoi **la logique de réciprocité prône aussi la vision d'une économie plus sociale et plus « humaine »**, où la production de biens et de services pour le don englobe et dépasse la seule logique d'accumulation qui n'aboutit qu'à des modèles de rivalité, de domination et de compétition. Le principe de réciprocité, au contraire, invite à repenser les questions de responsabilité dans une réflexion plus large sur les modèles de justice (et de sa répartition) ; « être responsable », dans ce sens, équivaut selon Temple à reconnaître que « *partager est le préalable de toute communauté* ».

Enfin, la question de la réciprocité entre membres d'un même collectif renouvelle par ailleurs celle du « lien social », et plus largement, les rapports entre communauté et société. En effet, si la réciprocité, au sens de *philia* est un phénomène qu'il semble plus aisé d'observer entre membres d'une même communauté (entre personnes qui se connaissent, qui peuvent se faire confiance, qui peuvent donner aisément en faisant le pari d'un contre-don futur, peut être non-immédiat

²⁰ Voir par exemple Jacques Godbout, *Les bonnes raisons de donner*, Revue du MAUSS n° 8, La Découverte, 1996 ou Jacques Godbout, *Ce qui circule entre nous*, Seuil, 2007.

²¹ Au delà des travaux de Caillé, Todorov ou Ricœur, déjà cités, cette hypothèse se retrouve aussi chez De Singly (*Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Armand Colin, 2003) ou Honneth (*La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, 2007).

mais en tout cas fortement probable), la question d'une « dilution » de ce lien social entre membres isolés d'une même société (qui ne se connaissent pas, qui comptent d'abord et avant tout chacun sur soi) interroge la signification même de ce que peut vouloir dire « faire société ». Les travaux de Tönnies²², différenciant communauté et société, comme ceux de Polanyi²³, proposant de « ré-encastrier » l'économie dans le social, mériteraient probablement, de ce point de vue, une (re)lecture attentionnée.

Car plus globalement, la réflexion à laquelle invite toute recherche théorique sur la réciprocité est bien celle qui consiste à **optimiser la conciliation entre liberté individuelle et justice sociale** ; un modèle de société qui ignorerait le principe de réciprocité se priverait du même coup de penser le rapport de l'individu à la communauté. Au plan politique, il serait ainsi particulièrement vain de prétendre ignorer les effets de la réciprocité, qui, si elle est principalement vue comme une dynamique vertueuse permettant de réconcilier l'intérêt individuel et l'intérêt collectif, les modes de coopération et les échanges interpersonnels dans des logiques de don/contre-don, peut aussi avoir, si elle est déniée, un côté bien plus sombre, dans des logiques de vengeance ou de rivalité²⁴.

La réciprocité peut alors passer du « cercle vertueux » du don au « cercle vicieux » de la vengeance et les effets de la Loi du Talion se substituer à ceux de la Règle d'Or. Le déni de reconnaissance, le désir de revanche, le méfait pour le méfait ne représentent plus qu'une autre forme de la réciprocité, un cercle d'enfermement et de surenchère dont il est difficile de sortir. En effet, si la loi de la vengeance peut être vue comme une autre forme du contre-don et une autre forme de la guerre, l'autre face de la question du don est alors de savoir, selon l'expression de Caillé, « *qui sont les amis et qui les ennemis (...), avec qui fait-on alliance (et contre qui), à qui doit-on donner et de qui peut-on recevoir* ». Ainsi, pour Baudrillard, le principe de réciprocité qui assure l'équilibre symbolique des êtres et des choses, jusque dans sa version négative s'il le faut, finit toujours par l'emporter, y compris (et surtout) pour ceux qui sont « *dans la situation d'esclaves à qui on a laissé la vie et qui sont liés par une dette insoluble* », enfermés dans leurs passions violentes, négatives et destructrices « *qui sont la forme dégradée du contre-don impossible* ».

Sortir du cercle vicieux de la vengeance pour passer au cercle vertueux du don n'est jamais aisé, et demande le plus souvent, au plan politique, des gestes forts, symboliquement chargés de cette vision qui, comme l'a montré René Girard, peut aller jusqu'à recourir au « sacrifice ». Ainsi, Actes de désarmement unilatéral ou encore la lutte non violente de Gandhi seraient, pour Chabal, des exemples de ce recours au « pari du don » quand, pour Ricœur, le geste du chancelier Brandt, s'agenouillant au pied du monument de Varsovie à la mémoire des victimes de la Shoah donne un autre exemple de ces gestes qui contribuent à « *l'avancée de l'histoire vers des états de paix* ». Cette « vocation pacifique » que présente alors la réciprocité est

²² Cordonnier se réfère aux travaux de Tönnies, à ce sujet, différenciant société et communauté (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, de Tönnies, date de 1887), qui lient respectivement les individus par contrat (dans la société) ou par concorde (dans la communauté), par coïncidence (dans la société) ou en permanence (dans la communauté) ; dans la communauté, les individus seraient ainsi « *liés malgré toute séparation* », dans la société, ils resteraient « *séparés malgré toute liaison* » (selon l'expression de Cordonnier). En éducation des adultes et pour l'autoformation, Moisan est l'un des rares auteurs à avoir abordé cette distinction, reprenant pour sa part la différence entre socius et societus ; voir André Moisan, « Autoformation et lien social, sociogenèse réciproque par l'échange », in Séraphin Alava (dir.), *Autoformation et lien social*, Editions Universitaires du Sud, 2000 ; ou encore, « L'autoformation au risque de l'incomplétude et de l'échange don/contre-don. », in André Moisan et Philippe Carré (dir.), *L'autoformation, fait social ? Aspects historiques et sociologiques*, L'Harmattan, 2002.

²³ Son ouvrage majeur, *La grande transformation*, est paru en 1944 ; il a été réédité en France en 2009.

²⁴ Mark Anspach, dans *A charge de revanche - Figures élémentaires de la réciprocité*, Seuil, 2002, a travaillé ces dimensions « négatives » de la réciprocité ; Jean Baudrillard, dans *Power inferno*, Galilée, 2002, défend une thèse assez proche ; Honneth, dans *La Lutte pour la reconnaissance*, a abordé aussi cette thématique.

tout entière contenue dans ces rapports politiques et sociaux d'alliances et de vengeance, de paix et de justice, dans ce « *besoin que nous avons les uns des autres*, affirme Cordonnier à la suite d'Aristote, *lequel sauvegarde la vie sociale* ».

C'est pourquoi cette ambivalence de la réciprocité, qui sans cesse re-questionne les engagements mutuels des individus, reste tout au long de l'histoire au cœur des problèmes de philosophie politique, et traverse, de Hobbes à Rousseau, la notion de « contrat social ». C'est aussi pourquoi **le paradoxe du don reste, en tout temps et en tout lieu, profondément politique**, puisque, rappelle Caillé, « *la question première, qui est la question proprement politique, est de savoir à quelles conditions il pourrait être possible de s'entendre et de s'allier plutôt que de se battre et de s'entre-tuer. Il n'existe pas de solution rationnelle, entée sur le calcul (...) ou sur le logos, mais uniquement des solutions raisonnables* ».

La remontée au don et à la réciprocité implique donc une « position médiane » au plan politique, qui à l'image du « juste milieu » (le *mésotès* aristotélicien), offre une solution préoccupée par le bien commun tout autant que par la foi dans les échanges, sans toutefois dépendre uniquement ni de l'un ni de l'autre. Elle suppose de penser un ordre social et politique plus large, où les principes d'intérêt et de contrainte, de liberté et de réciprocité, de don et d'obligation puissent coexister en étant tempérés les uns par les autres et où chacun peut, au prix de règles communes, participer à l'élaboration de ce contrat social.

Et s'il faut constater, avec Todorov, que les hommes ne vivent pas en société par intérêt ou par vertu, mais qu'ils le font parce qu'il n'y a pas, pour eux, « *d'autre forme d'existence possible* », il n'en reste pas moins que l'altruisme reste probablement la seule issue possible au lien d'interdépendance qui les attache. En effet, **la socialité n'est ni un accident ni une contingence, mais la définition même de la condition humaine**. La réciprocité, quant à elle, ne peut assurer aux êtres humains, dans la dépendance qui les unit, qu'une fragile et relative liberté avec, comme seul espoir, un recours à l'apaisement dans les situations les plus conflictuelles. Cet équilibre, remarque Todorov, est toujours précaire : « *la vie commune ne garantit jamais, et dans le meilleur des cas, qu'un frêle bonheur* ».

3. Conclusion

Finalement, le long détour par les travaux portant sur la réciprocité, l'échange et le lien social, que nous venons d'effectuer, permet de souligner les rapports originaux qu'entretiennent réciprocité et autonomie pour revisiter plus largement les recherches portant sur l'autoformation des adultes, dans des dimensions sociologiques encore peu explorées. En effet, si de manière générale les auteurs de ce domaine partagent depuis longtemps l'idée que l'apprentissage reste un processus éminemment social, le rôle des autres, les formes et les natures de communautés d'apprentissage ou encore les modalités d'échanges, au sein de ces collectifs, sont encore des dimensions peu investiguées.

En mettant l'accent sur le contrôle qu'exerce (ou non) l'adulte sur son apprentissage, les travaux nord-américains ont souvent, nous l'avons vu, réduit l'autonomie à une dimension procédurale et à l'étude de cette autonomie *pour* et *dans* l'apprentissage. Les chercheurs français, au contraire, ont quant à eux plus souvent privilégié la vision d'une autonomie *de* l'apprenant, cherchant à travers le processus d'autoformation à conserver la dimension existentielle et développementale d'une autonomie visée comme finalité même du processus éducatif. En d'autres termes, les travaux sur la réciprocité qui ont ensuite été présentés viennent donc plutôt renforcer cette vision d'une *autonomie de l'adulte* (c'est-à-dire autonome, responsable et citoyen, pour reprendre le triptyque de Labelle), se formant par lui-même et pour lui-même, mais aussi par autrui et pour autrui, en participant (de manière autonome et responsable, par conséquent), au travail commun de l'élaboration du « monde juste », et donc des institutions et des règles collectives permettant de pouvoir « vivre ensemble ».

Bien sûr, dans les travaux sur l'autoformation, les chercheurs comme Philippe Carré ou Nicole Tremblay, qui ont tenté d'établir des ponts entre ces différentes visions de l'autonomie, de l'apprenant comme de l'apprentissage, ont déjà souligné l'existence d'un « courant social » (ou sociétal) de l'autoformation, dont Joffre Dumazedier, notamment, a été l'un des fondateurs. Dans ce courant, les travaux sur les Echanges Réciproques de Savoirs comme ceux portant sur l'autoformation en milieu de travail (chez Moisan, Foucher, Bouchard ou encore Hriméch) ont déjà permis de montrer largement l'importance de cette part des autres dans l'autoformation. Mais les travaux sur la réciprocité permettent de jeter de nouvelles passerelles vers d'autres champs de recherches, tant dans le milieu éducatif ou associatif, que dans le monde du travail ou dans celui de l'apprentissage à distance.

Pensons par exemple, en ce qui concerne le monde du travail, aux recherches sur les communautés de pratique, le co-développement professionnel ou encore la collaboration en situation professionnelle. Dans ces différents contextes, **les dispositifs de formation sont basés à la fois sur l'engagement de l'apprenant dans la relation d'échange, mobilisant son autonomie propre et le pari sur le don/contre-don** qu'il effectue alors même que, sans toujours dire son nom, ce pari ressort bien d'une anticipation sur la collaboration d'autrui et sur le bénéfice à tirer d'une telle participation à l'échange. Plus concrètement encore, les travaux sur la confiance et la coopération, en particulier dans les nouveaux dispositifs de formation et de travail (collaboration en ligne, réseaux à distance, collectifs de travailleurs à des projets pilotés via des réseaux informatiques, etc.), sont étudiés depuis de nombreuses années dans les sciences de gestion (cas de collaboration inter-firmes ou entre filiales, cas de rachat d'entreprises, relations clients-fournisseurs, etc.). Ces travaux soulignent tous, et en particulier dans les contextes de travail à distance, à quel point **cette anticipation sur la réciprocité se fonde sur l'autonomie des acteurs, l'incomplétude et l'incertitude**, pour chacun, mais aussi sur la dynamique du processus lui-même et finalement, sur l'espoir d'un échange « équilibré », ce qui, en d'autres termes, signifie que la collaboration perdure si chacun, en perdant un peu de son intérêt à court terme, trouve finalement un bénéfice à l'opération, mais à plus long terme seulement.

Bien sûr encore, toutes les formes de travail et d'apprentissage en groupe ne se réfèrent pas, loin s'en faut, au principe de réciprocité pour expliquer ou illustrer la nature des échanges au sein des collectifs. Pourtant, ce que montrent les travaux sur la réciprocité, c'est aussi que tous les échanges ne sont justement pas de même nature, ne se construisent pas dans les mêmes temporalités ni avec les mêmes intérêts, n'aboutissent pas aux mêmes équilibres. De ce point de vue, les travaux sur la réciprocité ouvrent plus de pistes de recherches nouvelles qu'ils n'explicitent les modalités concrètes du processus de construction et de développement de l'autonomie des personnes. Mais ils montrent tout au moins que les formes de relations développées (de l'*éros* à la *philia* ou à l'*agapè*), dans des communautés ou des sociétés, peuvent être influencées par la taille de ces collectifs, par la nature des relations qui s'y nouent, par les modes de régulations proposées, plus ou moins centralisées. Ils montrent aussi qu'en pariant sur l'autonomie des personnes, la dynamique propre au don/contre-don peut favoriser une autonomisation plus grande encore de chacun, dans l'intérêt de tous, de manière individuelle, mais aussi collective.