



N°9 | Année 2018

Les démocraties à l'épreuve des migrations contemporaines : politiques de la frontière et réactions sociales

Varia

## John Dewey et Saul Alinsky : un professeur inutile et un militant dévoyé ?

Relecture pragmatiste de l'œuvre d'Alinsky pour une pratique émancipatrice du *community organizing*

Christophe Point

---

### Résumé

Français / English

La pratique du *community organizing* est encore peu connue en France et interrogée. Est-elle une pratique politique véritablement émancipatrice ? Les dérives récentes managériales et libérales de celle-ci ont rendu méfiants de nombreux militants. Pour répondre à cette question, nous interrogeons dans un premier temps les positions théoriques de Saul Alinsky à la lumière de celles de John Dewey. L'étude comparative des convergences et divergences de ces deux auteurs nous permet alors de formuler avec précision les critiques du *community organizing* à partir de sa matrice théorique qu'est le pragmatisme. Puis, dans un deuxième temps, nous cherchons à répondre à ces critiques en montrant comment l'importance de l'éducation et du commun dans la théorie de Dewey permet de répondre à ces critiques en consolidant la pensée d'Alinsky.

The practice of *community organizing* is still little known in France and raises questions. Is it a political practice that is really liberating? Recent managerial and liberal abuses have made numerous activists suspicious. To answer this, we will first of all question the theoretical positions of Saul Alinsky in the light of those of John Dewey. The comparative study of the

convergences and the differences of these two authors will thus allow us then to precisely formulate the criticisms of community organizing based on its theoretical framework that is pragmatism. Then we will try to answer these criticisms by showing how the importance of education and the common good in the theory of Dewey allows us to answer these criticisms by strengthening Alinsky's position.

---

## Entrées d'index

**Mots clés :** John Dewey, Saul Alinsky, community organizing, pragmatisme, émancipation.

**Key words :** John Dewey, Saul Alinsky, community organizing, pragmatism, emancipation.

---

## Texte intégral

### Introduction

*Public and its Problem* (1927 [2004]) est un ouvrage brillant mais largement aporétique. Dewey, au terme de cet ouvrage, ne donne pas "clé en main" une véritable pratique politique. Ce constat est partagé par de nombreuses analyses et semble attester une faiblesse de la pensée de Dewey sur la dimension pratique de l'action politique. En effet, nombre de militants sont en droit de se demander ce qu'apporte réellement John Dewey à la pratique politique.

Ce reproche ne se limite pas à ce seul ouvrage mais l'étude des travaux de Dewey de 1927 à sa mort montre en effet peu d'exemples d'actions politiques réelles, et restent souvent vagues sur les conséquences directes alors que paradoxalement, sa vie a été remplie de luttes et d'actions concrètes. On peut se demander si sa théorie de la démocratie n'est pas trop faible pour inspirer une pratique politique (Horwitz, 1999).

À cette question accusatrice, un premier geste de défense a souvent été de le rapprocher de la figure militante de Saul Alinsky (Alinsky, 1971 [2012] ; Gouriou, 2012)<sup>1</sup>. Celui-ci, né en 1909 est proche de l'école de Chicago et semble sur bien des points s'inspirer du pragmatisme pour mener avec efficacité de nombreuses luttes qui vont bouleverser le paysage politique des États-Unis de 1939 à 1971. Spécifiquement, cet inventeur du *community organizing* semble avoir construit cette méthode d'action politique à partir des principes théoriques même du pragmatisme de Dewey. Mais, faire d'Alinsky le fils politique d'un John Dewey plus énergique revient à exposer le pragmatisme aux critiques qui touchent le *community organizing* en tant que méthode politique depuis maintenant une décennie (Bacqué et Biewener, 2013 ; Balazard, 2013). En effet, ces critiques, pour les présenter simplement, tendent à associer le *community organizing* à une pratique cynique de professionnels de la politique qui rapprocherait paradoxalement *l'organizer* à la fois de la figure du léniniste et de celle du manager d'entreprise. Ces figures professionnelles auraient pour point commun de ne pas véritablement

---

<sup>1</sup> Comme l'atteste la préface de la traduction française, rédigée par Nic Görtz et Daniel Zamora, de *Rules for radicals*.

émanciper le public dont il se donne la charge car sa pratique ne les rend pas plus autonome et même au contraire tend à rendre ce public dépendant de l'organisateur.

On peut donc se demander si la pratique d'Alinsky, bien qu'issue de la filiation d'un pragmatisme plus modéré, permet véritablement une émancipation ou si elle n'est qu'une gestion du pouvoir sans but ni valeur. Cette critique s'appuie sur une définition « technique » de l'émancipation en tant que capacité à résoudre des problèmes. L'organisateur se donne pour tâche de résoudre des problèmes politiques grâce à la participation du public qu'il organise. Ainsi, le pragmatisme en tant que théorie politique ne peut-il proposer qu'une méthode de résolution de problèmes politiques ? C'est-à-dire un instrumentalisme méthodologique et politique que n'importe qui peut manier pour ses fins individuelles, aussi contradictoires ou dangereuses soient-elles ?

Pour répondre à ce problème, nous montrerons dans un premier temps ce qui rapproche effectivement Dewey et Alinsky mais sans passer sous silence leurs divergences. Puis, à partir de ces différences, nous pourrions marquer et construire précisément les critiques du *community organizer*. Enfin, pour répondre à ces critiques d'une professionnalisation cynique, nous montrerons comment un retour théorique à Dewey permet de "sauver" Alinsky de celles-ci et de proposer une vision du *community organizing* qui soit une action politique véritablement émancipatrice.

## **Alinsky et Dewey ; convergence et divergences**

### *Convergence au sein du mouvement pragmatiste*

Fonder la proximité conceptuelle d'Alinsky avec Dewey ne peut se suffire d'une proximité historique et contextuelle que l'on peut esquisser rapidement. Dewey commence sa carrière à l'université de Chicago en 1894 au département de *Sciences de l'éducation* qu'il quitte en 1904, suite à des divergences personnelles et intellectuelles avec le président de l'université William Rainer Harper (Westbrook, 1991, p. 59-113). Ce n'est que 22 ans plus tard, en 1926 alors que Dewey enseigne désormais à New York, qu'Alinsky commence l'équivalent d'une licence à l'université de Chicago, mais la sociologie n'est que sa mineure et l'archéologie sa discipline majeure. D'ailleurs, dans son entretien au magazine *Playboy*, celui-ci est très critique envers la sociologie en tant que discipline universitaire : « Demander à un sociologue de régler un problème, c'est comme de prescrire un lavement pour soigner une diarrhée » (Alinsky, 1972, p. 11).

Ainsi, nos deux auteurs ne se sont donc pas croisés à l'intérieur des murs de cette université mais l'influence de Dewey, Addams ou encore Mead y est encore sensible. Le contact d'Alinsky avec le pragmatisme, sans être direct, est celui d'une immersion dans un mouvement intellectuel en pleine effervescence. La proximité entre sa pensée et ce mouvement intellectuel peut s'organiser autour de cinq points qui forment "l'air de famille" des penseurs pragmatistes

et qui permettent de repérer les caractéristiques centrales de la théorie pragmatiste par rapport à d'autres théories politiques comme le marxisme ou le libéralisme politique.

### *L'expérimentalisme*

La philosophie de John Dewey se définit comme une philosophie « de l'expérience, par l'expérience, pour l'expérience » (Dewey, 1968, 2011, p. 468). Cela signifie que la pensée de Dewey fera de l'expérience le point de départ de tout processus de pensée, mais aussi de l'unique moyen de validation d'une connaissance. Et le but de tout processus d'action ou de réflexion sera pour lui l'enrichissement de notre expérience. Mais si la philosophie de John Dewey est une philosophie de l'expérience, il nous est alors important de définir précisément ce qu'est une expérience. La meilleure façon de la préciser est de la décrire comme une transaction du sujet avec son environnement. Cette définition, d'apparence peu contraignante, insiste néanmoins sur un point. En effet, parler de transaction accentue la double relation d'influence d'un sujet sur son environnement et d'un environnement sur le sujet. Dewey la définit ainsi :

« Une expérience est ce qu'elle est à cause de la transaction<sup>2</sup> qui s'établit entre un sujet et ce qui constitue à ce moment-là son environnement » (Dewey, 2011, p. 479).

Or, cette notion de transaction permet de conceptualiser tout à fait correctement le travail d'Alinsky dans l'organisation de différents groupes. Dans sa méthode, il s'agit de faire vivre une expérience forte aux membres organisés. C'est-à-dire que l'action menée doit être à la fois *éducative* (mieux comprendre la façon de s'organiser), *productive* (le résultat attendu en amont est obtenu en aval de l'action) et *enrichissante* (sentiment d'accomplissement ou de fierté chez les individus ayant participé). Pour Alinsky, toute théorie politique qui ne mène pas à des expériences concrètes n'aura qu'un effet réduit sur les individus partageant cette théorie. Ainsi dans le chapitre 3 « la formation de l'organisateur » Alinsky met en avant la nécessité pour le formateur de s'appuyer sur l'expérience personnelle des étudiants pour se faire comprendre : (Alinsky, 1971, p. 110) « Dans ces sessions de travail, toute expérience devenait matière à apprendre. » (*Ibid.*, p. 111).

Mais l'expérience est également contraignante car elle pose des limites à l'action politique collective (*Ibid.*, p. 182). Le chapitre consacré à la « communication » (*Ibid.*, p. 131-148) insiste sur la nécessité stratégique de l'organisateur à faire partager des expériences, à les mettre en commun, pour établir une proximité entre les acteurs de l'action.

---

<sup>2</sup> On notera que le terme anglais usité est bien celui de "*transaction*" et non celui de "*deal*" ou de "*trade*", n'insistant pas sur la dimension marchande de l'échange, mais sur le caractère opératoire du terme. La transaction en langues française et anglaise inclut bien l'idée d'une double opération où quelque chose transite d'une entité à une autre, quelle que soit sa nature.

### *Le contextualisme historiciste*

L'importance du contexte historique se comprend chez Dewey en tant que conséquence de son attention à l'expérience. Si la qualité d'une connaissance dépend de son efficacité dans l'expérience, alors l'expérience elle-même est une interaction entre un sujet et son contexte. Ainsi, la détermination du contexte est essentielle à l'action politique. De plus, il importe de ne pas dissocier la connaissance de son cadre social, c'est-à-dire de ne pas en faire un simple *objet de culture* (connaissance sans cadre social) ou une simple *technique professionnelle* (connaissance complètement limitée à son cadre social). La connaissance enseignée doit donc s'inscrire dans un référentiel social mais sans jamais s'y limiter ou l'oublier complètement. C'est pour cette double raison que :

« Le fait d'isoler un sujet du contexte social constitue, en pratique, le principal obstacle à la formation générale de l'esprit. Lorsque la littérature, l'art, la religion sont ainsi dissociés du social ils aboutissent tout autant à l'étroitesse d'esprit que les sujets techniques auxquels les professionnels de l'éducation générale s'opposent avec tant de force » (Dewey, 2011, p. 140).

Ainsi, la contextualisation historique est un élément déterminant dans les luttes politiques comme dans l'enseignement pour Dewey. On ne peut pas faire abstraction de l'histoire pour comprendre les façons dont l'État (Dewey, 2004, p. 119-159) s'est formé ou comment l'action politique s'est menée dans le passé. Ce point est également partagé par Alinsky qui en fera une nécessité épistémologique pour déterminer l'éthique d'un organisateur. Le chapitre « Des moyens et des fins » illustre bien l'extrême contrainte du contexte historique sur l'éthique politique. Aucun moyen ou fin n'aura de valeur absolue ou encore, n'aura la même valeur suivant le moment et le lieu de son application :

« La quatrième règle est qu'on ne doit jamais juger de l'éthique de la fin et des moyens en dehors du contexte dans lequel se passe l'action » (Alinsky, 1971, p. 72).

C'est donc le contexte qui va déterminer de l'efficacité de l'éthique et des actions menées. Les nombreux exemples historiques pris par Alinsky dans l'ouvrage *Rules For radicals* illustrent ce point important de sa philosophie de l'action.

### *L'épistémologie de l'enquête*

La logique de Dewey est une formalisation du processus de l'enquête. Gérard Delledalle montre bien cette ambition de Dewey d'isoler un schème commun d'enquête (*pattern of inquiry*) à des domaines différents du savoir et de penser l'extension du domaine logique de l'enquête à l'éthique (Delledalle, 1967, p. 435). Cette relation entre logique et éthique forme la conclusion de cette réforme logique que Dewey mène dans son ouvrage *Logique* (Dewey, 1938, p. 230). Résoudre un problème au moyen de l'enquête peut signifier à la fois un moyen d'agir politique, une façon d'apprendre quelque chose ou encore une manière d'enseigner quelque chose à

quelqu'un. Là aussi, le concept de "l'enquête" est commun à la psychologie, la politique et à la pédagogie défendues par Dewey. Penser sera comparé au fait de mener une enquête sur un problème donné. Pour agir politiquement, Dewey préconise une "enquête sociale" pour déterminer correctement le problème public et la solution la plus adaptée à celui-ci. Et en pédagogie, c'est l'acquisition de l'habitude de l'enquête qui forme la tâche principale de l'éducateur.

Pour Alinsky, l'importance de l'enquête peut se mesurer à sa capacité d'analyse sociologique des situations où il se propose d'agir. Dans *son* interview au magazine *Playboy*, de nombreuses descriptions<sup>3</sup> de la population, de la géographie ou encore des institutions sociales montrent une attention marquée au temps d'observation qui précède l'action. De plus, cette observation se complète par une phase d'entretiens avec certains habitants du quartier ou de la ville en question. Ce temps d'observation est le premier moment de l'enquête où l'on cherche à déterminer le problème. Ensuite, vient le moment de la formulation des hypothèses de la résolution de celui-ci, c'est-à-dire pour Alinsky, le moment de construction des tactiques d'action. La qualité de ces deux moments, que son intuition de la sociologie lui permet, montre l'originalité de son action. En un sens, il est le premier à théoriser pour l'action politique cette importance de l'enquête sociale.

#### *Le primat de la méthode*

On peut dans un premier temps douter de l'importance de la méthode si on reste au niveau d'une lecture littérale des écrits de Saul Alinsky. Le ton enflammé, la place des émotions, l'impression de réaction au coup par coup, la souplesse de ses initiatives, etc., peuvent laisser penser qu'Alinsky agit au hasard comme un chien fou. Pourtant, celui-ci prévient dès l'introduction de *Rules for Radicals* qu'« il est primordial pour ceux qui veulent un changement révolutionnaire de comprendre que les réformes doivent précéder toute révolution » (Alinsky, 1971, p. 34). La révolution doit donc se réaliser par étape, et celles-ci se réaliseront si l'organisateur agit avec précaution et par une méthode qui ne doit rien au hasard. Alinsky consacre le chapitre 3 de son ouvrage (*Ibid.*, p. 109-130) à caractériser la formation de l'organisateur comme l'apprentissage d'une méthode dont la souplesse, si elle est indispensable à l'action, fait partie de son "air de famille" pragmatiste. La curiosité, l'irrévérence, l'imagination, le sens de l'humour etc. seront les éléments de cette « méthode Alinsky » (Clinton, 1969, p. 43).

Cette souplesse de la méthode d'Alinsky face à la réalité relative de la politique est également partagée par Dewey. Particulièrement, dans *The Public and its Problem*, notre auteur se défend d'énoncer une doctrine mais préfère proposer une méthode d'analyse et de construction des problèmes politiques. Pour Dewey, une nouvelle théorie ou un nouveau contenu doctrinaire n'aurait pas grande utilité pour les citoyens si ceux-ci ne savent pas repérer et formuler eux-

---

3 Particulièrement celles des *Back of the Yards*, p. 21-25 de l'interview.

mêmes les problèmes qu'ils rencontrent. Cette méthode sera intimement liée à la notion d'enquête et peut être considérée comme le principal apport de Dewey à la philosophie politique :

*En d'autres termes, le besoin essentiel est l'amélioration des méthodes et des conditions du débat, de la discussion et de la persuasion. Ceci est le problème du public (Dewey, 1927, p. 311).*

Ainsi, chez nos deux auteurs, le primat de la méthode se marque par un fonctionnalisme de leurs concepts opératoires et dans un refus d'une transmission purement doctrinaire d'un idéal politique.

*Le pluralisme ontologique.*

Le pluralisme ontologique est un postulat du pragmatisme expliquant à la fois le refus de la dichotomie fait/valeur (Putnam, 2004), et la valorisation systématique de la diversité comme condition de la vie démocratique et moyen de son fonctionnement.

Chez Dewey, le pluralisme ontologique est une donnée nécessaire pour comprendre la formation des valeurs morales (Dewey, 1930), mais également pour dégager un enrichissement de la réflexion sur les problèmes politiques à partir de la multiplicité des points de vue sur eux. C'est l'intégration du plus grand nombre possible de perspectives qui augmente la pertinence d'une enquête chez Dewey (Frega, 2015, p. 15) et chez Alinsky (1971, p. 128). De plus, ce pluralisme s'exprime également presque douloureusement chez Alinsky dans la prise en compte des intérêts des acteurs, quelles que soient leurs classes sociales, pour mener une action politique (Alinsky, 1972, p. 44). Le devenir révolutionnaire ne peut selon lui se réaliser que par une intersectionnalité des luttes où l'on ne peut exclure *a priori* des acteurs au nom d'un monisme ontologique.

Enfin, le rejet d'un monisme ontologique se lit dans le refus de nos deux auteurs de porter leur dessein politique par une figure imaginative idéale. Le monisme ontologique a en effet comme conséquence dans son application politique la création d'un seul et unique devenir politique souhaitable. Or, cet unique devenir souhaitable devient rapidement le seul devenir nécessaire pour les acteurs politiques défendant cette théorie. Ce devenir nécessaire, souhaitable, mais encore absent de la réalité politique peut se qualifier d'utopique. Cependant, nous remarquons qu'Alinsky et Dewey s'accordent pour ne pas donner à l'horizon de l'action politique une figure imaginative idéale, c'est-à-dire une utopie. La démocratie n'a pas besoin selon eux d'utopie pour l'avenir mais d'une foi. En effet, l'utopie, par son décalage spatial (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) ou temporel (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles), par son abstraction nécessaire à sa constitution, par son caractère idéal, se retrouve complètement coupée de toute expérimentation. On ne peut jamais faire l'expérience d'une utopie, ainsi l'évaluation de sa valeur reste toujours impossible. Au contraire, la promesse de l'utopie reste toujours une faim insatiable d'un devenir meilleur. Les coordonnées du devenir utopique sont, par définition, trop éloignées, trop lointaines, de celles

de la réalité présente du sujet. Or, la démocratie qu'Alinsky et Dewey appellent de leurs vœux n'est pas un état fixe idéal et in-modifiable mais un état de société qui, au contraire, s'autorisera tous les essais, tous les tests, tous les mouvements progressifs.

Ils refusent donc cet outil littéraire qu'est l'utopie pour penser la démocratie, supposant même que par l'inaction du sujet à améliorer sa situation qui est la conséquence de l'utopie fait d'elle un outil même du pouvoir. Celui qui domine a en réalité intérêt soit à interdire toute croyance en une amélioration chez celui qu'il domine, soit de lui proposer un idéal à désirer trop éloigné et *in fine* déprimant. C'est pourquoi chez Dewey la notion de foi (Point, 2018) sera préférée à celle de l'utopie car cette première, telle qu'elle est pensée ici, propose une croyance en un état mélioratif possible, car réalisable. Ce dernier adjectif est nécessaire pour faire de l'objet de cette foi un objet d'expérimentation.

## Deux divergences significatives

### *La question des institutions*

Bien que nos deux auteurs reconnaissent tous les deux l'existence de classes sociales, ils n'insistent pas de la même façon sur l'articulation de celles-ci dans leurs objectifs de lutte politique.

La position d'Alinsky est peut-être la plus claire. Pour lui, la division sociologique de la société en trois classes oblige l'organisateur à choisir son camp politique : ou bien être du côté de ceux qui n'ont rien et qu'il nommera « le peuple » ou bien être du côté des possédants et cautionner une « dictature ou une certaine forme d'aristocratie politique » (Alinsky, 1971, p. 50). Ce parti pris pour le peuple, sa « foi » (Ibid., p. 51) en lui forme la vertu cardinale de l'organisateur. Ainsi, le rapport d'Alinsky envers les institutions sera "paramétré" sur ce dualisme. Il soutiendra et construira des institutions mais à condition que celles-ci soient toujours en lutte contre les « dominants ». Et dès qu'une institution se retrouve à les soutenir ou à prôner un *statu quo*, alors ces institutions seront mauvaises et deviendront des adversaires à ses yeux.

Pour Dewey, il n'est pas question de nier la diversité ethnique des États-Unis<sup>4</sup> et la difficulté de cohésion que cela entraîne dans la formation du public. Mais le premier acteur est le citoyen et celui-ci est pluriel car Dewey le conçoit dans *The Public and its Problem* comme l'ensemble des individus d'une société et participant à sa vie politique. Il sera également nommé "les électeurs". Mais il le distingue des notions de "peuple" et de "masse" qui sont différemment connotées par la tradition philosophique et qui induisent à tort une essence collective douée de pulsion ou de volonté. L'hypothèse de Dewey est que lorsque les citoyens s'associent, cela construit "un Public".

---

4 « L'accueil d'un grand nombre de nouveaux arrivants provenant de peuples hétérogènes souvent hostiles les uns aux autres dans leur pays d'origine, et leur union ne serait-ce que dans un semblant d'unité, est un exploit extraordinaire. » *Op. Cit.* Dewey John, *The Public and its Problems*, chapitre 4 "L'éclipse du public", p. 205.



« Ceux qui sont indirectement et sérieusement affectés en bien ou en mal forment un groupe suffisamment distinctif pour requérir une reconnaissance et un nom. Le nom sélectionné est Le Public » (Ibid., p. 117).

Le "Public" pour Dewey est un concept opératoire qui se décline nécessairement au pluriel. Il n'est pas la société, mais la société est la somme des interactions entre les publics. Un citoyen peut faire partie de plusieurs publics en étant par exemple membre d'un club sportif et employé dans une entreprise. Un public peut se définir comme la somme des citoyens dont le trait commun est le fait d'être "affecté" par la même conséquence d'une activité publique (qui peut être un événement, une loi, une transaction financière, etc.) et de se "reconnaître" comme étant affecté par cette même activité. Ainsi, les institutions pour Dewey naissent à partir des besoins des publics lorsque ceux-ci arrivent au bout d'une enquête et décident de pérenniser l'hypothèse travaillée (Point, 2017). Ce n'est qu'ensuite, si les institutions ne s'adaptent pas aux nouveaux publics et à leurs nouveaux problèmes qu'il faut les réformer. Mais ce rapport à l'institution n'est pas pensé comme essentiellement conflictuel.

### *Le statut du conflit comme moyen ou fin*

C'est d'ailleurs sur la notion de conflit que nos deux auteurs vont également se distinguer. Ce concept est fondamental dans la philosophie de l'action d'Alinsky car il est le moteur de l'expression politique. Le travail de l'organisateur est de partir d'une situation de trouble ou de malaise d'une population pour la formaliser en un conflit clair entre deux parties. Cette capacité à formuler le conflit est même une caractéristique des sociétés démocratiques :

« Le conflit est le cœur même d'une société libre et ouverte. Si l'on devait traduire la démocratie en musique, le thème majeur serait « l'harmonie de la dissonance » (Alinsky, 1971, p. 107).

Ainsi le conflit est la composante nécessaire du compromis (Ibid., p. 105) dans la méthode d'Alinsky. Le conflit, violent ou non-violent, est le moyen de l'action politique qui a pour unique but de donner du pouvoir à ceux qui n'en ont pas. Cela signifie que le processus de l'enquête ne se fera pas sereinement et que la résolution d'un problème social ne peut pas ne pas se réaliser par l'opposition de deux hypothèses. L'organisateur a alors pour rôle de formaliser, structurer, communiquer ce conflit dans un premier temps, puis de le résoudre dans un deuxième temps par la victoire d'une des deux parties.

Or, pour Dewey, si le conflit est bien cette « *gadfly of thought* » (Dewey, 1922, p. 207) qui stimule la résolution des problèmes au moyen de l'enquête, on peut se demander si Dewey n'écarte pas sciemment l'importance du conflit dans la formation du public. Comment un public si unifié peut-il apparaître dans des situations si problématiques alors qu'aucun groupe social ne veut s'entendre avec un autre dans une enquête collective où l'on tentera méthodiquement de résoudre les problèmes rencontrés par tous ? Le désaccord des parties prenantes par la différence des intérêts de chacun ne contraint-il pas tout enquête sociale, voire l'interdit ? Ainsi,

*in fine*, refuser la conflictualité comme élément dynamique du politique, n'est-ce pas se condamner à penser une démocratie aveugle aux grèves, aux situations bloquées, aux confrontations sociales, bref à la violence de ceux qui ne veulent pas de compromis grâce à l'enquête sociale ? Ici, le méliorisme politique de Dewey paraît bien faible sans la prise en compte des relations de pouvoir qui irriguent les conflits sociaux et politiques. Et c'est à cause de cette faiblesse que l'apport théorique de Dewey a été écarté des sources intellectuelles du mouvement du *community organizing*. Or, cette séparation n'est pas sans conséquence pour l'évolution historique de ce mouvement.

### **Les critiques faites au *community organizing***

Les divergences entre Dewey et Alinsky montrent à la fois les faiblesses théoriques de la pensée d'Alinsky et les faiblesses d'une pratique politique fondée sur la pensée de Dewey. Nous souhaitons ici nous concentrer sur les faiblesses de la pensée d'Alinsky car elles montrent les dérives possibles du *community organizing* comme autant de symptômes de la structure théorique trop faible d'Alinsky, comparée à celle de Dewey. En effet, qu'est-ce qui distingue l'organisateur d'Alinsky de la figure du révolutionnaire professionnel léniniste (Lénine, 1902) ou bien d'un manager sans scrupule d'une structure néo-libérale ?

Le révolutionnaire professionnel apporte à la classe ouvrière un contenu doctrinal établi où le matérialisme historique dessine un horizon politique inéluctable dont la lutte ne peut se détourner. De façon parallèle, l'organisateur d'Alinsky apporte au public qu'il mène une méthode dans laquelle les individus doivent avoir une confiance totale<sup>5</sup>, identique à celle dont on soumet la doctrine révolutionnaire. Ce parallèle est remarquablement clair à la lecture du roman de Steinbeck (1936) *En un combat douteux*. Les deux révolutionnaires communistes, Jim et Mac, ne doutent pas un instant du bien-fondé de leur théorie malgré les sacrifices qu'elle nécessite<sup>6</sup> et demandent peu à peu aux ouvriers grévistes qu'ils organisent une confiance aveugle en leur méthode pour mener la grève.

De plus, il est frappant de voir que chez le révolutionnaire professionnel et l'organisateur d'Alinsky on retrouve le même geste professionnel. Celui-ci se caractérise par une distance que cet individu met entre lui et la lutte car celle-ci ne devient jamais pour eux personnelle, elle se mène sur un terrain qui leur est à l'origine étranger, avec des individus inconnus. Alinsky recommande à l'organisateur de ne pas commencer son travail politique dans la ville ou le quartier où il est connu car ses antécédents sociaux peuvent être des freins à son intégration dans le public en lutte<sup>7</sup>. De la même façon, le révolutionnaire professionnel ne doit avoir ni

---

5 « Il agira quand il sera convaincu que sa cause est à cent pour cent du côté des bons et que ses opposants sont à cent pour cent du côté des méchants ». *Op. Cit.* Alinsky, 1971, , p 127.

6 On peut également noter que Steinbeck, par le biais du personnage du docteur rapproche plus d'une fois la dévotion des communistes à celle de la foi d'un homme religieux (Steinbeck, 1936, p. 163-170 et 227-234).

7 Alinsky établit un bilan de sa formation de nouveaux organisateurs et constate les difficultés de ceux qui ne sont pas parvenus à quitter leur milieu d'origine (Alinsky, 1971, p. 111).

attaches, ni patrie et doit pouvoir opérer partout. Dans les deux cas, nous avons un individu croyant fermement à ses convictions politiques qui vient de l'extérieur d'une situation sociale dans le but de l'organiser pour une lutte dont la fin ou la méthode sont définies en amont de la situation elle-même.

Cette professionnalisation de l'acteur politique qu'est l'organisateur peut également mener à des dérives managériales. En effet, l'ambivalence du terme d' « *empowerment* » à laquelle on associe le *community organizing* (Bacqué et Biewener, 2013) montre que son inspiration radicale comme néo-libérale sont possibles dans des structures plus apolitiques que celles imaginées par Alinsky. Particulièrement, sur la question du financement des organisateurs par des structures communautaires (Balazard, 2013) et de leur place dans le long terme au sein de la communauté construite, on peut constater que le *community organizing* n'est pas à l'abri d'une récupération contraire aux idéaux de départ d'Alinsky :

« Par exemple, les organisations communautaires ont bien conscience que lorsque des organizers se professionnalisent, à terme, ceux-ci peuvent « s'éloigner de la base » des habitants et s'inscrire dans un processus de bureaucratisation. Des organizers très impliqués avec la population peuvent aussi accumuler beaucoup trop de pouvoir et installer un rapport de domination avec celle-ci » (Talpin, 2013).

Avant d'aller plus loin, précisons que la réalité de l'organisation communautaire est complexe, voire « nébuleuse », suivant les pays et les régions où elle se pratique, et que c'est au cas par cas qu'il faudrait préciser la question du financement des organisateurs. Néanmoins, nous pouvons nous étonner de l'ampleur de cette question sur la professionnalisation dans l'ensemble du mouvement. Cette question nous met face à la délicate position de l'organisateur d'Alinsky qui organise autrui et non d'une auto-organisation des citoyens par eux-mêmes (Bacqué et Mechmache, 2013). Faut-il organiser ou s'organiser ? À ce problème qui scinde les théories de la participation, une position autonomiste peut prendre le contre-pied de la méthode Alinsky.

Une position autonomiste unifiée est difficile à construire car de nombreux penseurs ont avant et après l'émergence du marxisme en Europe construit un réseau conceptuel fort mais éclaté historiquement autour de cette position. Néanmoins, le travail d'Antonio Negri peut permettre ici une synthèse provisoire grâce à son travail de relecture des œuvres de Marx (Negri, 1979) et de Spinoza (Negri, 1994).

Negri soutient l'idée que le pouvoir que les individus peuvent acquérir en se constituant en tant qu'entité collective est principalement un contre-pouvoir à un état politique oppressant. Les structures, institutions, syndicats ou autres organisations politiques et sociales ne peuvent créer ce « pouvoir constituant » car celui-ci n'émerge qu'en réaction à leur oppression. Cela signifie que les structures politiques ne peuvent organiser les mouvements politiques émergents car ils ne peuvent prévoir la façon dont ceux-ci vont émerger et s'organiser. Ainsi, toute tentative d'organisation par l'extérieur de ce mouvement est nécessairement contre-productive ou bien suspicieuse. L'expérience italienne des luttes (Negri, 1978) de 1969 à 1978

montre un refus net des ouvriers de se laisser organiser par d'autres personnes que celles issues de leur propre classe. La notion même de « conscience révolutionnaire » suppose un attachement du vécu de l'individu à son milieu, et la révolution comme but politique est avant tout un moyen de changer sa propre situation avant d'être un état politique fixé et rationalisé.

Néanmoins, les positions autonomistes ont, elles aussi, des limites théoriques et des faiblesses dans leurs pratiques politiques. Par exemple, l'immanence de l'organisation où les individus se "soulèvent" d'eux-mêmes semble se fonder sur un appel puissant aux sentiments de ces individus. Ce qui sous-tend cette immanence, c'est une capacité mobilisatrice de sentiments violents comme ceux de l'injustice, de la colère, de la haine, etc.

Cette réflexion se situe à la distance de deux champs de recherche déjà clairement établis par la littérature sur l'analyse culturelle des émotions au sein des mouvements sociaux. En effet, nous avons une ample littérature sur l'effet de telle ou telle émotion (haine, désespoir, vengeance, joie, etc.) au sein d'une activité politique (Goodwin *et al.*, 2001), et parmi celles-ci la colère fut déjà largement étudiée (Lakoff et Kövecses, 1987). Et, d'autre part, nous avons une large littérature sur la nécessité d'un sentiment de "solidarité", de "loyauté", ou encore de "sentiment d'appartenance" au sein d'une communauté pour son activité politique (Jasper, 1998). Au sein de celle-ci, c'est particulièrement la dimension affective de la citoyenneté qui a attiré l'attention (Marcus, 2002). Ces études s'accordent sur la difficulté de stabiliser l'élan de ces sentiments dans le temps. La pérennité et la stabilité d'une action politique ne peut reposer uniquement sur leur sollicitation. De plus, l'appel à ces sentiments peut troubler la pratique délibérative ou encore émerger avec une spontanéité dans un milieu aux yeux des individus alors qu'il ne s'agit là que d'une composante d'une stratégie tenue par une politique extérieure.

Sur ce point, Dewey est très clair, à la fois au moment où il formalise une théorie des émotions (Dewey, 1894) et lorsqu'il analyse les conséquences de celle-ci au sein de l'éducation (Dewey, 2011, p. 175-181). Les émotions peuvent avoir un effet positif ou négatif sur l'action politique. C'est pourquoi le sentiment d'une absence de maîtrise des conséquences indirectes des actions des individus qui domine dans les sociétés complexes modernes (Dewey, 1927, chap. 4) fait paradoxalement partie du processus de l'enquête politique moderne que tentent de construire tous les mouvements sociaux. Ce "sentiment" doit être travaillé, délimité et nommé par l'expression des émotions pour l'établir de façon commune (Dewey, 1922). Cette étape est indispensable pour faire avancer l'enquête de la première phase d'attention à la situation indéterminée à celle de la construction du problème. Mais les citoyens ne peuvent rester dans l'attente d'une immanence pure de ces sentiments pour son action politique.

La démarche d'Alinsky ici est semblable, car si l'organisateur doit réaliser un travail sur les sentiments de la communauté qu'il veut organiser, il ne peut se résoudre à s'en remettre à eux. De plus, si les citoyens arrivent à s'organiser par eux-mêmes, alors l'organisateur n'a plus rien à faire là et peut se retirer. Or, Alinsky constate que dans les nombreux quartiers et villes où il a lutté, les actions pratiques politiques ne fonctionnaient pas sur ce modèle d'action. Au

contraire, l'organisateur doit être présent au début de la lutte pour "embraser" le terrain, puis pour canaliser cette énergie des individus vers des objectifs réalisables.

Ainsi, les positions pragmatistes de Dewey et d'Alinsky divergent des positions autonomistes sur le processus d'organisation de l'action politique. Si ces dernières peuvent être contredites par des arguments pragmatistes, les critiques des autonomistes ne peuvent rester lettre morte dans l'étude d'une pratique politique pragmatiste. Ainsi, c'est autant pour répondre théoriquement à ces arguments que pour prévenir les risques pratiques signalés qu'il nous semble urgent que le *community organizing* revienne aux sources de son mouvement et que l'on cherche dans l'œuvre de Dewey des outils théoriques pour résoudre ces problèmes.

### Un "retour" à la pensée de John Dewey

Pour répondre aux critiques légitimes des autonomistes, nous souhaitons montrer comment un « retour » à la philosophie de Dewey peut, à sa manière, "sauver" Alinsky et proposer une conception du *community organizing* qui soit véritablement une action politique émancipatrice. Nous centrerons notre analyse de ce « retour » sur les deux éléments qui nous semblent indispensables à une argumentation efficace du *community organizing* : la nécessité démocratique de l'éducation et la recherche du commun.

#### *Éduquer pour rendre ingouvernable*

Pourquoi l'éducation serait-elle indispensable à l'action politique démocratique ? En quoi éduquer fait-il partie des tâches du *community organizer* ? Pour répondre à ces questions, Aaron Schutz s'appuie sur les propos de Richard Harmon (1973), proche collaborateur de Saul Alinsky, et rappelle que « *Experienced organizers such as Harmon see organizing as a fundamentally educational process* » (Aaron, 2011, p. 498). Cette qualité de l'expérience est indispensable à l'action de l'organisateur car, sans elle, selon Harmon, rien ne peut séparer l'organisateur du manager d'entreprise ; « [*because*] *the business agent or social worker is fundamentally interested in solving problems* » (*Ibid.*, p. 499). Cette capacité à résoudre des problèmes ne suffit pas, il faut que la résolution se fasse par le public lui-même. Cela n'est possible que si le public prend en charge tous les moments de l'enquête, depuis la détermination du problème jusqu'à l'application et la vérification des hypothèses.

Ainsi, ce qui distingue l'expertise du léniniste professionnel ou du manager d'entreprise de l'expertise de l'organisateur, c'est sa capacité à rendre son public capable de mener lui-même l'enquête. Reprenons ici les mots d'Alinsky :

« Manipulation ? Oui, dans le sens où un professeur manipule ses élèves, et même Socrate, ses disciples. Mais avec le temps, l'éducation se poursuit, l'art de diriger et d'organiser devient plus compliqué. L'organisateur se retire du petit cercle de ceux qui prennent les décisions. [...] Sa tâche consiste à sevrer le groupe et à le rendre totalement indépendant de lui, autonome ; alors seulement il a accompli sa tâche » (Alinsky, 1971, p. 143).

En ce sens, cet « *organizer* » est assez proche de la figure du professeur de Dewey : celui-ci est un guide pour mener l'enquête, il peut l'enseigner à ses élèves mais sa tâche n'est véritablement accomplie que lorsque ceux-ci peuvent mener eux-mêmes l'enquête sans lui. Les citoyens comme les élèves doivent apprendre à résoudre eux-mêmes leur problème pour être véritablement autonomes.

Si l'enseignement pragmatiste et le *community organizing* sont sincères dans leur démarche d'émancipation de leur public, alors leur présence doit se concevoir comme fondamentalement temporaire. Le professeur doit définir le temps de son enseignement et l'organisateur doit pouvoir, au bout d'un certain temps, s'effacer sans que l'organisation montée avec les citoyens ne s'effondre. Ainsi, le temps de l'action doit aussi être le temps de l'éducation et l'organisateur doit former des collègues à son action. Sa tâche n'est véritablement finie que lorsque ses propres collègues forment à leur tour d'autres « *organizers* ». L'autonomie est alors comprise comme un transfert d'« *accountability* » où le pouvoir d'organisation doit être démocratiquement éphémère à son porteur.

Cette définition de l'autonomie n'est pas une proposition gratuite. Elle rend compte de la contrainte chère à Dewey de l'éducation sur la démocratie : gouverner est avant tout éduquer. Le but de l'éducation pour Dewey est de rendre les citoyens ingouvernables par d'autres personnes qu'eux-mêmes. Si on prend au sérieux ce critère deweyen de la démocratie, il est étonnant de constater qu'au chapitre 3 de *Rules for radicals*, Alinsky insiste longuement sur les difficultés de former des organisateurs... et finit ce raisonnement en donnant une liste de qualités nécessaires à l'organisateur (la curiosité, l'irrévérence, l'imagination, etc.) où ne figure pas la vertu pédagogique qu'il cherche avec autant d'exigence pour lui-même !

Nous touchons là un point problématique dans la pensée d'Alinsky dans le rapport entre l'engagement et le pouvoir. L'organisateur cherche à donner du pouvoir aux citoyens, mais pour réaliser cette fin, il ne doit pas lui-même prendre le pouvoir sur eux. L'organisateur idéal doit à la fois être extrêmement sensible au pouvoir pour agir tout en étant complètement désintéressé de celui-ci. Sans résoudre la difficulté d'une telle position de l'acteur politique, nous ne pouvons que constater la distance qu'il existe entre cette figure idéale de *l'organizer* et la réalité de chaque individu agissant au sein de son collectif, de son syndicat, de son association, etc. La figure de *l'organizer* n'est-elle pas trop pure et donc inconfortable pour l'action politique face à la réalité historique où ceux qui ont le pouvoir ont tendance à vouloir le conserver ?

## **La recherche du commun**

Pour répondre à cette aporie dans laquelle nous place le rapport de l'engagement avec le pouvoir, nous souhaitons proposer une nouvelle et dernière hypothèse. Il nous semble que cette aporie trouve son origine dans une conception simplifiée de l'idéal d'Alinsky : donner du pouvoir au peuple. Celle-ci se fonde sur une logique du pouvoir dont nous avons vu les limites

dans la section précédente. Pour les dépasser, nous voulons proposer ici de remplacer cet idéal de pouvoir par un idéal plus proche de la pensée de Dewey : une recherche du commun.

Sur cette question, la réflexion de Schutz est également intéressante. À notre avis, il a raison de questionner la distinction entre la sphère privée et publique telle que la conçoit Dewey (Aaron, 2011, p. 493-498). Pour ce dernier, certaines interactions entre les individus peuvent être dites « privées » car les conséquences de ces interactions se limitent à leurs acteurs, et dans le cas des interactions « publiques » les conséquences de celles-ci dépassent largement les acteurs de l'interaction pour toucher d'autres individus. Comme Schutz, nous ne pensons pas que la réalité humaine sociale se divise hermétiquement entre une sphère privée et une sphère publique (*Ibid.*, p. 504), mais nous ne partageons pas son analyse lorsqu'il soutient que Dewey veut associer la sphère publique à une sphère privée idéalisée où chacun ferait confiance à tous.

Schutz veut ici rendre compte avec Alinsky que l'espace « civique » compris entre la sphère « privée » et la sphère « publique » est un espace différent d'une salle de classe où le professeur pourrait gentiment mener ses élèves à résoudre harmonieusement des problèmes qui ne fâcheraient personne. L'espace civique pour Alinsky et ceux qui le suivent est un espace d'insécurité, où l'on ne peut faire confiance à tout le monde et où se trouvent seulement ceux qui ont un intérêt partagé sur un problème, c'est-à-dire ceux qui ont un intérêt commun.

« *Certainly it is more comfortable to be Deweyan than Alinskyan* » (*Ibid.*, p. 509) Cela est certain, et la position de Dewey correspond mieux à une « *middle-class* » ne cherchant pas le conflit. De plus, la convergence des luttes que Dewey et Alinsky appellent de leurs vœux, car c'est bien de cela qu'il s'agit lorsque l'on recherche un espace « civique », ne sera pas la trajectoire d'un long fleuve tranquille. Mais Dewey ne nie pas la difficulté d'établir cette convergence des luttes. Si celle-ci peut établir un agenda, des actions, un objectif commun, les *organizers* de celle-ci doivent se méfier autant des intérêts égoïstes des individus que des idéaux d'une sphère publique idéale et lointaine. Dewey, lorsqu'il établit l'action du politique dans la recherche d'une « grande communauté » (Dewey, 1927), ne vise pas un idéal lointain, mais fait de la recherche de ce commun, condition de l'espace civique, la priorité de l'action politique.

Rechercher ce qui peut être commun dans les intérêts de chacun et promouvoir ce « commun » nous semble décrire mieux la tâche de l'organisateur que la simple recherche du pouvoir pour le pouvoir. De plus, cette description fait écho à une citation d'Héraclite qu'Alinsky note dans son ouvrage *Rules for radical* :

« Les éveillés ont un seul monde qui leur est commun, les endormis ont chacun le leur où ils ne cessent de se retourner<sup>8</sup> ».

---

8 Héraclite, *Fragments 89-9*, cité par Saul Alinsky dans *Rules for Radicals*, 1971p.61.

Interprété par un regard deweyen, cette citation n'établit pas un dualisme de nature entre les « éveillés » et les « endormis » sur un rapport d'ignorance ou de stupidité. Mais elle propose à l'action politique une progression dans les objectifs de la lutte allant de l'intérêt le plus individuel à l'intérêt le plus commun possible. Bien sûr, nous avons chacun nos problèmes et nos intérêts, mais nous ne cessons d'y « retourner », en vain, éternellement insatisfaits par la résolution de nos petits intérêts individuels. C'est dans le monde commun, avec la contrainte inconfortable du fait qu'il n'y en a ontologiquement qu'un « seul », que nous pourrions nous épanouir<sup>9</sup>. La convergence des luttes, si on veut la mener par une pratique politique pragmatiste, doit insister sur ce point : nous pouvons avoir l'impression d'avoir chacun notre monde, nos luttes, mais si nous voulons nous épanouir ensemble nous n'aurons qu'un seul monde à partager.

Ainsi s'émanciper c'est peut-être et avant tout de chercher à avoir du pouvoir, la capacité à tracer une ligne claire entre ce qui est à nous, ce qui compose notre monde, et ce qui en est extérieur<sup>10</sup>. Un public émancipé peut alors intégrer l'espace civique en étant fort de ce qui le constitue et de ce qui le différencie des autres publics. Cette condition nous semble indispensable à une confrontation contradictoire et démocratique des publics entre eux. Ce processus de mise en commun de nos intérêts, nécessaire à la mise en commun des moyens et des fins politiques qui en découlent, nécessite une organisation que les *community organizers* peuvent construire, à condition de s'intégrer à ce commun recherché.

C'est donc par la théorie de l'éducation et de l'attention au commun comme horizon politique que Dewey peut efficacement répondre aux critiques des autonomistes sur les pratiques du *community organizing*. C'est à cette condition de redéfinir l'émancipation sans la limiter à une prise de pouvoir ou une résolution technique de problème que l'étude comparative de la pensée de Dewey et d'Alinsky est véritablement fertile. Plutôt que d'opposer le militant au professeur, c'est lorsque l'un peut venir au secours de l'autre qu'ils peuvent, ensemble, donner une vision théorique et pratique du *community organizing* réellement efficace et souhaitable.

---

9 Sur ce point, la pensée de Dewey rejoint paradoxalement celle d'Hannah Arendt. Arendt Hannah (1972), *La crise de la culture*, Gallimard, trad. C. Vézin, pp. 232 à 252.

10 Par exemple, en France, avec *Nuit Debout*, la lutte a été menée contre la loi Travail El Kohmri et *son* Monde, mais le *nôtre* de monde, quel est-il ? Nous avons tâtonné pour le trouver sans jamais y parvenir complètement. Objectivement, la loi Travail est peut-être un problème commun mais nous n'en avons pas eu le sentiment assez fort pour que cela fasse des militants de *Nuit Debout* les membres d'une communauté de moyens et de fins. Au lieu de cela, les débats se sont embourbés dans de vieux dualismes violence/non-violence, légalité/illégalité, convergence/divergence, représentation/anonymat, etc.



---

## Bibliographie

Alinsky S., 1971 [2012], *Rules for radicals*, New York, Random House, trad. Odile Hellier et Jean Gouriou, *Être radical, manuel pragmatique pour radicaux réalistes*, Bruxelles, Les éditions Aden.

Alinsky S., 1972, *Donner du pouvoir au peuple, pas aux élites - Entretien avec Saul Alinsky dans le magazine Playboy*, Traduction Jean-Michel Knutsen, p. 11.

Arendt H., 1972, *La crise de la culture*, Paris, éd. Gallimard, trad. C. Vézin.

Bacqué M.-H. et Biewener C., 2013, *L'empowerment, une pratique émancipatrice*, Paris, éd. La Découverte.

Bacqué M.-H. et Mechmache M., 2013, « Pour une réforme radicale de la politique de la ville. Ça ne se fera plus sans nous. Citoyenneté et pouvoir d'agir dans les quartiers populaires », *Rapport au ministre délégué chargé de la ville*.

Balazard H., 2013, « Le community organizing au Royaume-Uni et ses ambivalences : de London Citizens à la Big Society », in Didi R., Arslan L. (dir.), *Organisez-vous ! Construire la participation politique dans les quartiers populaires*, Paris, éd. Fondation Jean Jaurès, p. 79-97.

Clinton H., 1969, *Il n'y a que la lutte. Une analyse du « modèle Alinsky »*, Mémoire présenté dans le cadre de l'obtention du *Bachelor of Arts degree* de l'Université de Wellesley, Massachusetts. d'Hilary Clinton, Traduction de Jean-Michel Knutsen.

Delledale G., 1967, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Paris, éd. PUF.

Dewey J., 1894, « The Theory of Emotion », *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*. Vol. 4: 1893-1894, Essays, The Study of Ethics, *The Collected Works of John Dewey*.

Dewey J., 1895, « The Emotions In Their Moral Significance », *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*. Volume 5: 1895-1898, Essays, The Study of Ethics, *The Collected Works of John Dewey*.

Dewey J., 1916 [2011], *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, et *Experience and Education* (1968), trad. Denis Meuret et Joëlle Zask, *Démocratie et Education*, suivie de *Expérience et Education*, Paris, éd. Armand Colin.

Dewey J., 1922, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*, The Middle Works of John Dewey, 1899-1924. Volume 14, *The Collected Works of John Dewey*.

Dewey J., 1925 [2012], "Existence, idées et conscience", *Expérience et nature*, Bibliothèque de Philosophie (trad. par Joëlle Zask), Paris, éd. Gallimard.

Dewey J., 1927 [2004], *The Public and its Problems*, Athens, Ohio University Press; trad. Joëlle Zask, *Le Public et ses problèmes*, Publications de l'université de Pau-éditions Farrago.

Dewey J., 1938 [2006], *Logic: the theory of inquiry*, The Later Works, Volume 12: 1938, *The Collected Works of John Dewey*, trad. Logique (la théorie de l'enquête), Paris, éd. PUF.

Dewey J., 1939, « Theory of valuation », *The Later Works of John dewey, 1925-1953*. Vol. 13 : 1938-1939, *The Collected Works of John Dewey*, p. 192-252..

Frega R., 2015, *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Paris, éd. Le bord de l'eau, Lormont.

Goodwin J., Jasper J. M., Polletta F. A., 2001, *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, Chicago, University Chicago Press.

Harmon R., 1973, « Making an Offer We Can't Refuse », *Industrial Areas Foundation*, Chicago. Papier en possession par l'auteur. Cité in Schutz A., Miller M., *People Power: The Community Organizing Tradition of Saul Alinsky*, Vanderbilt University Press, 2015.

Horwitz R., 1999, Article John Dewey, in Strauss L. et Cropsey J. (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, éd. PUF, collection Quadrige.

Jasper J., 1998, « The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements », *Sociological Forum*, n°13, p. 397-424.

Lakoff G., Kövecses Z., 1987, « The Cognitive Model of Anger Inherent in American English », in Quinn N., Holland D. (eds), *Cultural Models in Language and Thought*, New York, Cambridge University Press, p. 3-40.

Lénine V.I., 1902 [2009], *Que faire ? Questions brûlantes de notre mouvement*, chapitre 4 [Le travail artisanal des économistes et l'organisation des révolutionnaires](#), Paris, éd. Science Marxiste. Essai.

Marcus G. E. (2002), *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*, University Parks, Pennsylvania State University Press.

Negri A., 1978 [1980], *Il dominio e il sabotaggio. Sul metodo marxista della trasformazione sociale*, trad. de Yann Moulier, *La Domination et le Sabotage*, in De Gaudemar J.-P. (coord.), *Usines et ouvriers : Figures du nouvel ordre productif*, Paris, éd. Maspero.

Negri A., 1979 [1996], *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, trad. R. Silberman, *Marx au-delà de Marx, Cahiers de travail sur les « Grundrisse »*, Paris, éd. L'Harmattan.

Negri A., 1994, *Spinoza subversif, variations (in)actuelles*, trad. F. Matheron, Paris, éd. Kimé.

Ogien R. et Paperman P. (dir.), 1995, *La Couleur des pensées*, Paris, éd. de l'EHESS, "Raisons pratiques".

Point C., 2017, « Étude comparative du concept d'institution dans l'œuvre de John Dewey et d'Émile Durkheim », *Revue Ithaque*, n° 21, p. 137-162.

Point C., 2018 (à paraître), « De l'expérience religieuse chez Dewey : une politique de la foi », *Revue ThéoRèmes*.

Putnam H., 2002 [2004], *Fait/Valeur : la fin d'un dogme — et autres essais*, Combas, [Éditions de l'Éclat](#), trad. Marjorie Caverivière et [Jean-Pierre Cometti](#).

Retzinger S., 1991, *Emotions and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts*, Lexington, Lexington Books.

Schutz A., 2011, « Power and trust in the public realm: John Dewey, Saul Alinsky, and the limits of progressive democratic education », *Educational Theory*, vol. 4, n° 61, p. 491-512.

Steinbeck J., 1936 [1940], *In dubious battle*, trad. fr. *En un combat douteux*, Paris, éd. Gallimard.

Talpin J., 2013, « Mobiliser les quartiers populaires. Vertus et ambiguïtés du *community organizing* vu de Franc », *La vie des idées*, le 26 novembre.

Westbrook R., 1991, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.

---

## Pour citer cet article

### Référence électronique

Christophe Point, "John Dewey et Saul Alinsky : un professeur inutile et un militant dévoyé ?", Sciences et actions sociales [en ligne], N°9 | année 2018, mis en ligne le date 03 avril 2018, URL : <http://www.sas-revue.org/n-conception/53-n-9/varia/139-john-dewey-et-saul-alinsky-un-professeur-inutile-et-un-militant-devoye>

---

## Auteur

Christophe Point

Doctorant en philosophie de l'éducation à l'université de Lorraine

[chris\\_point@hotmail.fr](mailto:chris_point@hotmail.fr)

---

## Droits d'auteur

© Sciences et actions sociales

Toute reproduction interdite sans autorisation explicite de la rédaction/Any replication is submitted to the authorization of the editors