
Éthique de la discussion chez Habermas ¹

Y a-t-il encore des valeurs susceptibles de cimenter la cohésion sociale en préservant les idéaux les plus hauts de l'humanité ou sommes-nous condamnés « à l'anarchie des idéologies individuelles et populistes ² » à moins que ce ne soit au relativisme des valeurs et par là même au silence d'abord, à l'inaction ensuite ? Tel est l'objet de cet article qui se compose de deux parties : la première philosophique, l'autre méthodologique. La première partie parcourt les principales "représentations" morales des cinquante dernières années et présente l'éthique de Jürgen Habermas. La seconde propose un complément pédagogique indispensable pour une éducation à la citoyenneté, inspiré par la démarche habermassienne : un *dispositif de discussion* en mesure de développer les compétences d'argumentation et de favoriser la décentration nécessaire à adopter le point de vue humain universel, le point de vue de citoyen du monde.

Si aujourd'hui, après l'effritement ou la chute des idéologies, s'opère, sur le plan philosophique un retour à la pensée de Kant ou de Rousseau et sur le plan politique et éthique, un retour aux Droits de l'Homme et à l'humanisme,

¹ Cet article a paru dans Nancy BOUCHARD (Dir.), *Pour un renouvellement des pratiques d'éducation morale. Six approches contemporaines*, Presses Universitaires du Québec, 2002, p. 105-134. Il constitue une version abrégée et revue de celui de 1993 qui avait été publié dans Claudine LELEUX (1997), *Réflexions d'un professeur de morale. Recueil d'articles 1993-1994*, Bruxelles, Démopédie (<http://web.wanadoo.be/editions.demopedie>).

² Jacques-François SIMON (1993), *Le Monde des Débats*, mars, éditorial.

force est de constater aussi, un peu partout dans le monde, l'apologie des traditions, des nationalismes et le succès des intégrismes. L'humanisme est-il mort ? Le particularisme fleurit-il ? L'éthique qu'on nous propose se confond-elle avec les *reality-show* ? La démocratie est-elle une coquille vide, l'a-t-elle toujours été, le citoyen n'a-t-il rien à dire ?

Je ne prétends pas répondre à toutes ces questions qui nous assaillent. Je me propose toutefois de déblayer le terrain : en montrant, dans un premier temps, l'impasse, sur le plan éthique, à laquelle nous mènent les philosophies de la *déconstruction* de l'humanisme (Heidegger, Nietzsche et Marx) malgré leur intérêt, dans lesquelles nous avons baigné, directement ou indirectement, ces cinquante dernières années ; de proposer ensuite une issue, avec la philosophie de Jürgen Habermas ; de dégager, dans un second temps, l'intérêt de l'éthique habermassienne sur le plan pédagogique, pour une éducation à la moralité et à la citoyenneté³.

³ Pour une présentation plus complète d'une telle éducation, le lecteur pourra entre-temps se référer à Claudine LELEUX (1997), *Repenser l'éducation civique. Autonomie, coopération, participation*, Paris, Cerf, coll. "Humanités" et, sur le plan méthodologique, à Claudine LELEUX (2000), *Éducation à la citoyenneté. Apprendre des valeurs et des normes de 5 à 14 ans*, Bruxelles, De Boeck, coll. "Outils pour enseigner".

Principales “représentations” morales des cinquante dernières années

1. Humanisme ou anti-humanisme

Les cinquante dernières années ont été philosophiquement, éthiquement et idéologiquement imprégnées par trois grands courants de pensée :

- le scientisme
- les philosophies de la déconstruction
- l’humanisme

Le but n’est pas, dans ce cadre, de faire l’inventaire exhaustif des positions, ni des évolutions, mais plutôt de poser les jalons d’un débat et d’une réflexion.

1.1. Le scientisme

Le scientisme prend racine dans l’occident du XVI^e siècle en s’appuyant sur les découvertes de la science (Copernic, Galilée et Newton) qui mettent en cause l’explication théologique du monde⁴ et font basculer le « monde clos à l’univers infini ». De ce renversement naîtra un primat de la science, de la raison scientifique qui congédiera la morale dans la sphère de l’irrationalité, les valeurs et principes moraux n’étant pas connaissables, scientifiquement parlant.

Ce courant, véhiculé aujourd’hui par les « constructivistes », se manifeste, par exemple, dans le parti pris de certains scientifiques de s’opposer au contrôle de la recherche en

⁴ Voir Alexandre KOYRÉ (1957), *Du monde clos à l’univers infini*, Paris, Gallimard, 1973, coll. “Tel”. Pour une description sommaire, lire Dominique LECOURT (1990), *Contre la peur* suivi de *Critique de l’appel de Heidelberg*, Hachette, coll. “Pluriel”, n°8637.

matière génétique au nom de la liberté et du droit de connaître⁵.

Un certain scientisme opère toujours aujourd'hui sous le registre que d'aucuns appellent le psychologisme ou le sociologisme, qui réduisent l'homme à ses déterminations – inconscientes ou sociales – et l'appréhendent, non comme un sujet, mais comme un objet de science, quantifiable et explicable. Avec eux, disparaît la spécificité de l'éthique qui, face à la science, perd toute prétention à la validité et, par conséquent, à la normativité⁶.

L'écueil du scientisme en éducation morale

Transformer le cours de morale en cours de sciences humaines, d'histoire, de sociologie, de psychologie, participe de cet esprit scientifique et manque la spécificité d'une éducation morale⁷.

1.2. Les philosophies de la *déconstruction* ou l'*anti-humanisme*

Trois grands courants philosophiques mettent en cause l'humanisme qui naît à la Renaissance et se poursuit avec les Lumières⁸. On peut schématiquement les désigner comme suit :

⁵ Voir Marie-Geneviève PINSART (1992), « Réflexions éthiques sur les technosciences », Bruxelles, *Entre-vues*, n° 15, p. 63.

⁶ Jean-Louis GENARD (1992), *Sociologie de l'éthique*, Paris, L'Harmattan.

⁷ Voir sur cette problématique l'étude de Jean-Louis GENARD (1987), « Réflexions sur la spécificité du cours de morale », *Recherches pour l'enseignement de la morale*, Bruxelles, Éducation Nationale Belgique, Organisation des Études, n° 1, p. 37-49.

⁸ Voir pour la France l'ouvrage polémique de Luc FERRY et Alain RENAULT (1988), *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Folio essais, n° 101 : le nietzschéisme français

- la “mouvance” heideggérienne ou l’en deçà de l’humanisme
- la “mouvance” nietzschéenne ou le relativisme des valeurs
- la “mouvance” marxiste ou historiciste et l’au-delà de l’humanisme

1.2.1. La “mouvance” heideggérienne ou l’en deçà de l’humanisme

Heidegger considère qu’« *il faut nous libérer de l’interprétation technique de la pensée dont les origines remontent à Platon et Aristote [et qui ont depuis placé la “philosophie”] dans la nécessité constante de justifier son existence devant les “sciences”⁹* ». Pour ce faire, il s’agit de se démarquer de la conception moderne¹⁰ qui, en percevant l’homme comme fondement de la vérité, de la loi, de ses actes, de ses représentations et de l’histoire, mène à la société technicienne, dans laquelle la pensée se fait *calcul*, la nature se transforme en « *un unique réservoir géant, une source d’énergie pour la technique et l’industrie moderne* ¹¹ ». Elle conduit aussi à la société de consommation – dans laquelle

(Foucault) p.127-195 ; l’heideggérianisme français (Derrida) p.197-235 et le marxisme français (Bourdieu) p.237-279.

⁹ Martin HEIDEGGER (1946), « Lettre sur l’Humanisme » dans *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. “Tel”, 1966, p. 69.

¹⁰ Ce que Heidegger nomme la « *métaphysique de la subjectivité* ». Pour une analyse de cette question, voir Alain RENAULT (1984), « Les subjectivités : pour une histoire du concept de sujet » dans *Système et Critique*, Bruxelles, Ousia, deuxième édition 1992.

¹¹ Martin HEIDEGGER (1959), « Sérénité » dans *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 141.

l'homme vise à la seule satisfaction matérielle –, aux phénomènes totalitaires, à la mondialisation des guerres¹².

La critique heideggérienne de la société moderne ne peut nous laisser indifférents. De fait, on peut se poser bien des questions sur cet homme, maître du monde, lorsqu'il devient l'agent de la barbarie nazie ou du totalitarisme, lorsqu'il invente la bombe atomique et la lance sur des populations civiles ou lorsqu'il menace l'espèce humaine elle-même par les manipulations génétiques. Et même si l'homme, dépendant d'un système politique et économique, ne peut sans doute pas grand chose à lui seul, il reste qu'il apparaît bien désarmé pour s'opposer à ces grands desseins, malgré cette liberté qu'on lui accorde. De même peut-on s'interroger sur cette société technicienne qui privilégie la technique, les technocrates, la gestion des affaires au détriment de ce que certains appellent le non-marchand, le service public ou la sphère de l'humain : comme le dit Gilles Lipovetski, « *Désormais les relations aux hommes sont moins systématiquement représentées et valorisées que les relations de l'homme aux choses*¹³ ». Enfin, Heidegger a raison de souligner l'importance du *sol* et des traditions, même s'il est particulièrement mal placé pour en faire l'éloge ayant adhéré au parti national-socialiste pendant toute la guerre 40-45. Je suis d'accord avec P. Ricœur¹⁴, mais qui ne le serait pas, pour dire que l'homme naît dans une généalogie, dans un lieu et à une date donnés.

¹² Martin HEIDEGGER (1954), « Dépassement de la métaphysique » dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1958, n° 52, p.106 s.

¹³ Gilles LIPOVETSKI (1992), *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, p. 55.

¹⁴ Paul RICŒUR (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, p. 70.

Mais que nous propose alors Heidegger ? De concevoir l'homme, non comme un sujet, mais comme un « *souci*¹⁵ », de « *Dire "oui" à l'emploi inévitable des objets techniques* » tout en empêchant ceux-ci de « *vider notre être* », en se tenant « *ouverts au sens caché du monde technique [...] l'esprit ouvert au secret*¹⁶ ». Heidegger valorise ainsi, bien qu'il se défende de préconiser une éthique, la *pensée méditante* par opposition à la *pensée calculante*. L'homme qui suivra ce chemin connaîtra le salut, sauvera ce qu'il a en propre en tant qu'humain¹⁷, tandis que le monde poursuivra sa course sans que nous n'y puissions rien. À la question « *Que dois-je faire ?* », Heidegger répond « *rien faire, sinon attendre*¹⁸ ». Cette sagesse renonce à intervenir dans le monde et donc à l'action pour penser l'essentiel. Elle renonce aussi au langage et à l'argumentation, prisonniers de la métaphysique pour se ressourcer chez les présocratiques : « *Là commence au fond le silence*¹⁹ ».

¹⁵ Martin HEIDEGGER (1946), « Lettre sur l'humanisme », *op. cit.*, p. 75.

¹⁶ Martin HEIDEGGER (1959), « Sérénité », *op. cit.*, p. 145-146.

¹⁷ Martin HEIDEGGER (1954), « La question de la technique » dans *Essais et conférences*, *op. cit.* : « *la plus haute dignité de son être [...] qui consiste à veiller sur la non-occultation* » (p. 43). « *L'homme dans tout son être est toujours régi par le destin du dévoilement. Mais ce n'est jamais la fatalité d'une contrainte. Car l'homme, justement, ne devient libre que pour autant qu'il est inclus dans le domaine du destin et qu'ainsi il devient un homme qui écoute, non un serf qui commande* » (p. 33).

¹⁸ Martin HEIDEGGER (1959), « Pour servir de commentaire à Sérénité » dans *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 153.

¹⁹ Martin Heidegger valorise la propriété apophantique des mots (le mot, le poème, la *poiesis* comme dévoilement immédiat de la chose) et le parler parataxique (par opposition au syntaxique) de Parménide qui dé-voile le sens, bref, l'écriture antique grecque boustrophédon et la voie de l'analogie et de la tautologie : voir Luc FERRY et Alain RENAULT (1984), « Heidegger en question » dans *Système et critique*, *op. cit.*, p. 53-65.

L'écueil de la perspective heideggérienne en éducation morale

Si la perspective heideggérienne peut contribuer à aiguïser une critique du monde moderne, au sens courant du terme, et nous inviter à défendre nos racines, des peuples et des cultures menacés, elle ouvre aussi la porte aux nationalismes.

En outre, le silence ou la « *pensée méditante* » sont peut-être des solutions individuelles mais nous empêchent d'agir dans le monde et d'œuvrer à des modalités de vivre-ensemble. Un cours de morale, qui s'inscrirait dans cette perspective, renoncerait à l'engagement et risquerait de favoriser la recrudescence des particularismes comme sols ou paradis à jamais perdus.

1.2.2. La "mouvance" nietzschéenne ou le relativisme des valeurs

Nietzsche, bien avant Heidegger, considère que « *la tragédie ancienne a été dévoyée par la pulsion dialectique vers le savoir et vers l'optimisme de la science, [qu']elle a détruit le mythe [et] expulsé la poésie de sa patrie idéale pour en faire désormais une exilée*²⁰ ».

Le procès de la science s'accompagne chez Nietzsche d'un procès de l'égalité des hommes, que supposent tant l'humanisme (égalité devant la loi) que le christianisme (égalité devant Dieu) : « *Celui qui connaît le lecteur : celui-là ne fait plus rien pour le lecteur. Encore un siècle de lecteurs – et l'esprit lui-même va se mettre à puer. Que tout un chacun ait le droit d'apprendre à lire, voilà qui à la longue va gêner non seulement l'écriture mais aussi la pensée*²¹ ». Ou encore :

²⁰ Friedrich NIETZSCHE (1871), *La Naissance de la tragédie*, Paris, Folio essais, 1949, n° 32, p. 114-115.

²¹ Friedrich NIETZSCHE (1883), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Livre de Poche, 1983, n° 987, p. 50. Voir aussi, entre-temps,

« Je ne veux pas que l'on me mêle à ces prêcheurs de l'égalité et que l'on me confonde avec eux. Car c'est ainsi que la justice me parle à moi : "Les hommes ne sont pas égaux"²² ».

En ce sens, la modernité, et sur le plan politique, le libéralisme et le socialisme, loin de signifier pour Nietzsche un "progrès", constituent une décadence. Nietzsche plaide ainsi, non pour *l'humain trop humain* mais pour un Surhomme : « *L'homme est quelque chose qui doit être surmonté : et c'est pourquoi il te faut aimer tes vertus – car c'est d'elles que tu vas périr*²³ » et : « *Des compagnons, voilà ce que cherche le créateur et non pas des cadavres et non pas des troupeaux et des croyants. Ceux qui créent avec lui c'est eux que le créateur cherche, ceux qui inscrivent des valeurs neuves sur des tables neuves*²⁴ ». Ou encore : « *Je veux aller à mon but, je marche à mon pas ; je sauterai à pieds joints par-dessus les hésitants et ceux qui tâtonnent. Que mon chemin, soit leur déclin*²⁵ ».

Il n'est dès lors pas étonnant de voir Nietzsche opposer normativité et inventivité : la morale, comme tout jugement de valeur fige, par définition, la *Création* et la *Vie*. Prêcher la morale ambiante ou la critiquer, c'est toujours, pour Nietzsche, faire partie du « troupeau²⁶ ». L'humanisme doit être surmonté, seule importe l'inventivité du Surhomme.

L'écueil de la perspective nietzschéenne dans l'éducation morale

Claudine LELEUX (1997), *La Démocratie moderne. Les grandes théories*, Paris, Cerf, coll. "Textes en main", p. 231-238.

²² Friedrich NIETZSCHE (1883), *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op. cit.*, p. 138.

²³ *Ibid.*, p. 46.

²⁴ *Ibid.*, p. 22-23.

²⁵ *Ibid.*, p. 24.

²⁶ Friedrich NIETZSCHE (1989), *Volonté de puissance*, Paris, Trident, trad. H. Albert, aph. n° 415, p. 326.

Si la perspective nietzschéenne nous a incontestablement permis de libérer en nous certaines forces et énergies d'une morale bourgeoise répressive, elle a aussi développé une conception élitiste difficilement conciliable avec les idéaux humanistes. En outre, le nihilisme nietzschéen, la continuelle remise en question des valeurs, la pure créativité individuelle, conduit à valoriser la différence pour la différence. Pas de lieu dès lors où se rencontrer ni où discuter. L'éducation morale, dans cette perspective, est condamnée à l'inaction et au silence ²⁷.

1.2.3. La "mouvance" marxiste ou l'au-delà de l'humanisme

L'humanisme, la primauté de l'homme, est mis en question aussi par ceux qui dénie à l'homme, en tant que tel, tout rôle spécifique par rapport à l'histoire. Pour Marx, l'humanisme, tel qu'il transparaît sur le plan juridique dans la Charte Universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen n'est que la xième ruse de la raison bourgeoise pour empêcher une véritable émancipation de l'humanité : *« Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. L'homme est loin d'y être considéré comme un être générique ; tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et*

²⁷ Des nietzschéens français, comme Gilles Deleuze et Félix Guattari, tournent ainsi la discussion en dérision : *« Comment discuter si l'on n'a pas un fonds commun de problèmes et pourquoi discuter si l'on en a un ? »* (Extrait de l'interview du *Nouvel Observateur* citée par Luc Ferry (1992), *Le Débat*, Paris, nov.-déc. n° 72, p. 118).

*l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste*²⁸ ».

Le communisme, comme nouveau mode de production, sera, selon Marx, seul à même de fournir l'abondance dont les hommes ont besoin pour mettre fin à leurs conflits d'intérêts et ainsi pour les libérer de toute autorité, qu'elle soit religieuse ou étatique : « *L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique*²⁹ ».

La vie générique, ce qui fait l'essence et le propre de l'homme, ne s'accomplira pas dans l'État de la société bourgeoise, mais dans le communisme. L'émancipation humaine est ainsi subordonnée à l'histoire dont le communisme sera l'aboutissement.

En faisant du changement de société, de la révolution, un objectif de bonheur pour tous les hommes, le marxisme a pu donner à de larges couches de la population un sens à l'existence et un espoir qu'assurait la religion jusqu'aux Lumières³⁰.

Par ailleurs, le marxisme a sans nul doute fait comprendre qu'il ne pouvait y avoir de liberté comme telle si les conditions matérielles obligent l'individu à se soucier d'abord des moyens de sa survie. Enfin, le marxisme a permis de comprendre pourquoi le développement économique du monde occidental suscite la répétition des crises, amplifie la pauvreté du tiers-monde et favorise les guerres.

²⁸ Karl MARX (1843), *La Question Juive*, Paris, 10/18, 1968, p. 39. Voir entre-temps Claudine LELEUX (1997), *La Démocratie moderne*, op. cit., p. 221-230.

²⁹ *Ibid.*, p. 45.

³⁰ Luc FERRY (1993), « Entretien avec Claudine Leleux », Bruxelles, *Entre-vues*, n° 17, p. 34.

L'écueil du marxisme dans l'éducation morale

Toutefois, l'approche marxiste de l'homme et du monde, en concevant la marche de l'histoire sous l'angle d'une inéluctable émancipation de l'humanité dans le communisme où règne l'abondance, seule à même de mettre fin aux conflits d'intérêts égoïstes, a retiré à l'homme, en tant que tel, tout pouvoir ou toute liberté sur son destin. Le cours de morale, dans cette perspective, serait ainsi condamné à se concevoir comme une éducation aux objectifs politiques ou économiques au détriment des objectifs moraux.

1.3. L'humanisme

Ne faut-il voir dans l'humanisme que la mégalomanie de l'homme qui mène à la société technicienne, à l'ère atomique et à la barbarie totalitaire ? Faut-il lui opposer un en deçà, un retour aux sources, aux présocratiques, au silence, au paradis à jamais perdu d'une pensée vierge et créative, ou, au contraire, un au-delà, un paradis/récompense dans une société sans classe communiste ?

Faut-il liquider l'humanisme en même temps que le primat de la Raison, du Sujet ou de l'Histoire ou peut-on le garder (à la suite de Kant et Rousseau) comme l'expression d'une universelle liberté originelle, par laquelle tout homme est en mesure de s'autodéterminer face aux autorités de tout acabit, s'exprimant sur le plan juridique par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et sur le plan politique par la démocratie ? Autrement dit, peut-on concevoir que si l'humanisme a incontestablement permis bien des dérives, il peut néanmoins constituer un horizon de sens pour la réflexion, le débat et l'action ?

Le parti pris de cet article est précisément de s'inscrire dans une telle perspective tout en intégrant les apports des philosophies de la *déconstruction* et de la psychanalyse (comme moyen de se libérer d'un passé, gage d'une plus

grande authenticité et donc d'une plus large autonomie). Ce que nous permettent les apports de la philosophie de Jürgen Habermas.

2. L'éthique habermassienne de la discussion

La pensée du philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas³¹ ne permet pas de résoudre tous les problèmes qui se posent aujourd'hui. Il nous faudra d'ailleurs faire le deuil des systèmes et idéologies prêts "clef sur porte". Mais Habermas me semble présenter un certain intérêt dans la mesure où il tente de reprendre à la pensée moderne, à Kant en particulier, ce qu'elle avait d'émancipateur, tout en intégrant les apports des philosophies de la déconstruction, de la psychanalyse et des sciences humaines : il dénonce, en effet, la société moderne, qui suscite des comportements le plus souvent motivés par une finalité stratégique sans renoncer toutefois à l'humanisme. En ce sens, la philosophie de Habermas nous permet de dépasser un certain relativisme des valeurs sans sombrer ni dans l'apologie des traditions, ni dans une philosophie qui nierait l'inconscient, ni dans une pensée libérale qui fait l'économie du social, ni dans une philosophie de l'Un qui gommerait les singularités.

En outre, Habermas s'est personnellement engagé sur le terrain intellectuel et politique en Allemagne, tant sur la question du rapport des Allemands à leur histoire que sur la question des modalités de l'unification ou sur le problème de citoyenneté des réfugiés politiques : « *Si nous devons nous émanciper, c'est de l'idée qu'exclure 10% de chômeurs est une chose normale, que le commerce international des armes*

³¹ Pour une présentation érudite de la philosophie de Jürgen Habermas, je renvoie à Jean-Marc FERRY (1987), *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, coll. "Recherches politiques".

est une chose normale, que la discrimination touchant les Turcs ou les Algériens est une chose normale, que l'appel au patriotisme du XIX^e s., que la paupérisation du tiers monde, la famine au Sahel et le racisme en Afrique du Sud sont des choses normales [...]. Au lieu de s'appliquer à démonter, pour sacrifier à la mode, les idéaux du XVIII^e s., et donc ceux de la Révolution française, nous devrions plutôt essayer de les réaliser [...] ³² ».

C'est d'ailleurs aussi l'une des raisons pour lesquelles sa pensée prête tant à la critique, nous y reviendrons plus loin, mais elle a l'intérêt de poser les balises d'un débat urgent aujourd'hui.

Très brièvement dit, l'*Éthique de la discussion* habermasienne ou, pour être plus précis, sa « *théorie discursive de la morale* ³³ », est une éthique de l'intercompréhension dont les normes d'action prétendent à la validité. Cette prétention à la validité doit être honorée par une discussion effective de tous ceux qu'elles concernent. Il y a trois niveaux de discussion selon qu'il s'agit de normes pragmatiques, éthiques et morales.

2.1. Une éthique de l'intercompréhension

Habermas, à la suite des travaux de George Herbert Mead notamment, établit que le propre de l'homme est d'être originairement tourné vers l'intercompréhension, par le langage, par l'activité communicationnelle. En ce sens, le « *Je* » du *monde subjectif* ne peut advenir qu'au sein d'un *monde social* en interaction avec les autres hommes dans un *monde social* ³⁴.

³² Jürgen HABERMAS (1988), « Interview », Paris, *Libération*, 30 juin, p. III.

³³ Jürgen HABERMAS (1991), *De l'Éthique de la discussion. Que signifie le terme « Diskursethik » ?*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, coll. "Passages", 1992, p. 11.

³⁴ Jürgen HABERMAS (1988), *La Pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. R. Rochlitz, Paris, A. Colin, 1993,

Par le *paradigme de l'intercompréhension*, Habermas entend dépasser une métaphysique qui sépare le transcendantal de l'empirique : « *Le dédoublement empirico-transcendantal de l'auto-référence n'est incontournable que pour autant que l'on ne dispose d'aucune autre perspective possible que celle de l'observateur ; tout le temps qu'il en est ainsi, le sujet ne voit en lui-même que celui qui fait face au monde dans son ensemble et va le dominer – ou qu'une réalité matérielle qui se présente dans le monde. Entre la position extramondaine du moi transcendantal et la position intramondaine du moi empirique, aucune médiation n'est possible. C'est là une alternative qui tombe dès l'instant où l'intersubjectivité produite par le langage a la préséance*³⁵ ». Cette perspective triangulaire³⁶, qui anéantit tant la perspective leibnizienne – de l'individu d'une part, de « Dieu » d'autre part – que le perspectivisme de Nietzsche (l'homme éclaté), permet au « Je » d'adopter dans sa relation à l'autre une perspective universelle sans qu'il faille recourir à un monde nouménal kantien.

C'est ainsi que la première formulation de l'impératif catégorique kantien – « *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle*³⁷ » – est remodelée par Habermas dans une optique dialogique : « *Au lieu d'imposer à*

p. 231 : « [...] *dans l'agir communicationnel, chacun reconnaît dans l'autre sa propre autonomie* ».

³⁵ Jürgen HABERMAS (1985), *Discours philosophique de la Modernité*, Paris, Gallimard, trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, 1988, p. 351-352.

³⁶ Que l'on retrouve dans le surgissement de l'identité (Je) au stade œdipien par la rencontre avec le Nom du Père porteur de la Loi (Il), qui fait éclater la fusion synchrétique mère/enfant en (Je/Tu). Voir mon cours de 6^e, Claudine LELEUX (1988), *S'engager*, Bruxelles, Cedil, 2^e, éd., p. 61-69.

³⁷ Emmanuel KANT (1788), *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, PUF, coll. "Quadrige", 1989, p. 30.

tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une maxime universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun peut souhaiter faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle³⁸ ». Ce n'est plus le « Je » – la conscience transcendantale – qui, monologiquement, doit penser ce qui vaudrait comme législation universelle, mais le « Je » qui, par une discussion publique et effective avec les autres, doit vérifier la validité universelle d'une norme.

2.2. Présuppositions pragmatiques de l'argumentation

Aux scientifiques qui dénie à la morale toute rationalité, Habermas oppose la rationalité communicationnelle : dès le moment où l'on commence à communiquer, à argumenter, à critiquer, la raison est à l'œuvre – dans la visée proprement humaine de se faire comprendre de l'autre. Contester cette rationalité revient ainsi à se mettre en situation d'une *contradiction performative* (contradiction entre l'acte de l'énoncé et le contenu de celui-ci). En effet, dès que j'argumente, je prétends à la validité de ce que j'énonce. Ce que Kant formulait déjà à propos de l'antinomie du goût : « là où il est permis de discuter, on doit aussi avoir l'espoir de s'accorder³⁹ ». Habermas, à la différence de K.-O. Apel, estime une fondation ultime de l'éthique impossible et non

³⁸ Jürgen HABERMAS (1983), *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Ch. Bouchindhomme, Paris, Cerf, coll. "Passages", 1986, p. 88-89 (Citation qu'il reprend à Th. A. McCarthy).

³⁹ Emmanuel KANT (1790), *Critique de la faculté de juger*, trad. Philonenko, Bruxelles, Vrin, 1989, § 56, p. 163. Voir aussi Jürgen HABERMAS (1988), *La Pensée postmétaphysique*, *op. cit.*, p. 231-232.

nécessaire⁴⁰. Il lui suffit que nous sommes contraints pragmatiquement de présupposer une entente et, ainsi, une prétention à la validité qui devra être honorée selon un principe d'universalisation (le principe « U »). En outre, dit Habermas, tout participant à une pratique d'argumentation ne peut éviter certaines idéalizations : « *la publicité de l'accès, l'égalité de participation, la sincérité des participants, des prises de position sans contrainte, etc.*⁴¹ ».

2.3. Critères de validation

Que l'on doive présupposer une prétention à la validité de ce que nous énonçons – présupposition de laquelle découle le principe « U » – ne permet pas encore de conférer à l'éthique des normes sur lesquelles on peut rationnellement se mettre d'accord. Autrement dit, il faut établir les critères qui doivent être remplis pour qu'une norme puisse être validée par tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique : « *dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous*⁴² ». L'éthique habermassienne est dite *formaliste* au sens où ce qui est justifié d'un point de vue moral doit pouvoir être voulu par tous les êtres rationnels⁴³.

⁴⁰ Jürgen HABERMAS (1991), *De l'Éthique de la discussion op. cit.*, p. 173 : « *Une fondation ultime de l'éthique n'est ni possible ni nécessaire* ».

⁴¹ *Ibid.*, p. 122.

⁴² *Ibid.*, p. 17.

⁴³ *Ibid.*

2.4. Éthique et morale

Une morale universaliste tombe-t-elle sous le coup de la critique de ceux qui reprochent à l'humanisme de verser dans la seule protection des droits de l'homme (donc de mener à un individualisme outrancier) et qui optent, par conséquent, pour une morale de type aristotélicien du bien (communautaire) commun ? La réponse de Habermas est claire : « *la morale ne peut protéger l'un sans l'autre : les droits de l'individu sans le bien de la communauté à laquelle il appartient*⁴⁴ ». Justice et solidarité sont donc intrinsèquement liées.

De même que Kant distingue les impératifs hypothétiques⁴⁵ de l'impératif catégorique (moral), Habermas distingue trois niveaux auxquels s'applique la question « Que dois-je faire ? » : la discussion ou les tâches pragmatiques [2.4.1.] ; la discussion éthico-existentielle [2.4.2.] ; la discussion pratico-morale [2.4.3.]. Le sens illocutionnaire de « devoir » se modifie selon les niveaux.

2.4.1. La discussion ou les tâches pragmatiques

Lorsque le vélo que nous utilisons quotidiennement est cassé, « *nous cherchons alors des raisons permettant une décision rationnelle entre différentes possibilités d'action, en fonction d'une tâche que nous **devons** résoudre si nous **voulons** atteindre un certain but*⁴⁶ ». De même que si mon agence de voyages me signifie que la destination par moi choisie n'est pas disponible, je peux ne pas partir ou partir

⁴⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁵ Voir Emmanuel KANT (1785), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos revue par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1992, p. 84-94. Les impératifs hypothétiques de l'habileté et de la prudence qui renvoient aux morales traditionnelles eudémonistes – l'habileté à l'épicurisme et à l'utilitarisme anglais, la prudence à Aristote.

⁴⁶ Jürgen HABERMAS (1991), *De l'Éthique de la discussion*, *op. cit.*, p. 96.

ailleurs. Dans ce cas aussi, je mobilise les raisons qui me feront choisir l'une ou l'autre possibilité. L'acteur agit ainsi librement et rationnellement (selon un **devoir relatif**) : après avoir clarifié les questions empiriques, il décide d'une stratégie adéquate pour atteindre son but. Le choix dépendra des options disponibles mais aussi de préférences axiologiques (faibles).

2.4.2. La discussion éthico-existentielle

Par contre, le choix d'une profession, par exemple, ne se limite pas simplement à une question pragmatique. Intervient en effet dans ce choix, ce que je suis, ce que je veux être, comment je conçois la "vie bonne". La décision qui soutient mon choix est aussi axiologique mais touche cette fois à l'orientation d'une pratique de vie globale : « *La raison pratique qui, en ce sens, ne vise pas seulement le possible et le téléologiquement adéquat, mais le bien, se meut, si nous adoptons l'usage linguistique classique, dans le domaine de l'éthique*⁴⁷ ». Il s'agit alors pour l'acteur de clarifier ce que serait pour lui une vie réussie ou une vie ratée, processus (d'autocompréhension herméneutique) par lequel il est chargé de se comprendre (de s'approprier sa propre histoire, les traditions et les contextes de vie qui ont déterminé le processus de formation propre) pour orienter correctement sa vie. **L'individu a ainsi le devoir de choisir ce qui est bon pour lui** s'il veut se réaliser **authentiquement**.

Les questions éthiques n'exigent nullement une rupture complète avec la perspective égocentrique, « *elles se rapportent en effet au telos d'une vie à chaque fois mienn*⁴⁸ » contrairement aux questions morales que nous abordons dans le paragraphe suivant.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁸ *Ibid.*

2.4.3. La discussion pratico-morale

« Lorsque mes actions heurtent les intérêts d'autrui et conduisent à des conflits qui doivent être réglés de façon impartiale⁴⁹ », la question « Que dois-je faire ? » change encore une fois de sens et doit être envisagée sous l'angle du point de vue moral qui règle les questions de justice et de solidarité du point de vue d'un assentiment universel qui le rend dès lors **moralement obligatoire**. La morale ne se conçoit pas en fonction d'un *telos* pragmatique ou subjectif mais commande une décentration selon laquelle ce qui doit valoir pour moi doit être consenti par tous les concernés : le « *point de vue de l'impartialité fait exploser la subjectivité de la perspective*⁵⁰ ». En schématisant très fort, on pourrait représenter ces trois niveaux par le tableau ci-dessous :

Domaine d'application	Devoir	Valeurs
Pragmatique	Relatif (stratégie adaptée)	Préférences axiologiques faibles
Éthique (ne concerne que moi même si d'autres entrent en jeu)	Force de conviction	Authenticité Autonomie
Morale (ne concerne pas que moi)	Obligation morale	Justice et solidarité

2.5. Situation idéale de parole

Comme je l'ai dit plus haut, celui qui argumente, présuppose dans son acte d'argumentation lui-même, une communauté de communication idéale, mais aussi, comme

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 105.

l'indique K.-O. Apel, une « *communauté communicationnelle réelle dont il est devenu lui-même membre par un processus de socialisation* ⁵¹ ». Habermas souligne toutefois que les conditions effectives de l'argumentation ne sont pas celles que commandent une situation idéale de parole. Celle-ci ne fonctionne pas seulement comme un idéal régulateur, au sens kantien du terme – c'est-à-dire comme la description d'une tâche infinie à accomplir et non comme une fin donnée en soi à laquelle inéluctablement l'histoire mènerait –, puisque « *dès le premier acte visant à établir une entente au moyen du langage, nous sommes toujours déjà obligés de faire une telle supposition* ⁵² ».

Une morale universaliste peut cependant mieux se développer, pour Habermas, si l'individu naît dans une société où les institutions politiques et sociales « *incarnent déjà des représentations juridiques et morales postconventionnelles* » qui, en retour, « *s'enracinent chez l'adolescent dans des contrôles de conscience fortement intériorisées* ⁵³ » : « *Une fois que des normes fondamentales, comme le droit à la liberté d'expression ou le droit à la participation à des élections générales, libres et secrètes, sont perçues et reconnues en principe, les applications ne varient en aucune manière arbitrairement de situation en situation, mais prennent le chemin orienté, au moins à plus long terme, d'une réalisation toujours plus conséquente de leur contenu universaliste [...]. La façon dont les Droits de l'Homme se sont imposés par étapes successives dans les États constitutionnels modernes offre un exemple qui permet de le démontrer* ⁵⁴ ». Même si « *Briser les chaînes d'une fausse et prétendue universalité de principes*

⁵¹ Voir Karl-Otto APEL (1973), *L'Éthique à l'âge de la science*, trad. R. Lellouche et I. Mittmann, Presses Universitaires de Lille, p. 130.

⁵² Jürgen HABERMAS (1970-71), *Sociologie et théorie du langage*, trad. R. Rochlitz, Paris, A. Colin, 1995, p. 122.

⁵³ Jürgen HABERMAS (1991), *De l'Éthique de la discussion*, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 43.

universalistes, épuisés sélectivement et appliqués sans égard au contexte, a toujours requis, et requiert aujourd'hui encore, des mouvements sociaux et des luttes politiques, et ce afin d'apprendre, à partir des douloureuses expériences et des souffrances irréparables des opprimés et des offensés, des blessés et des massacrés que personne n'a le droit d'être exclu de l'universalisme moral⁵⁵ ».

Et, chez l'homme, une morale universaliste a d'autant plus de chance d'être choisie que « *la force motivationnelle des bonnes raisons peut s'imposer contre la force d'autres motifs⁵⁶* ». « *La révolte d'une volonté déviante* » fait écho à « *la voix d'autrui exclu par de rigides principes moraux, l'intégrité blessée de la dignité humaine, la reconnaissance refusée, l'intérêt négligé, la différence déniée⁵⁷* ».

Autrement dit, la situation idéale de parole peut constituer un guide pratique au sens où l'homme, par la discussion, ne devrait ériger en norme morale, avec son caractère d'obligation pour tous, que ce qui peut être librement consenti par chacun.

Ce qui est déterminant dans cette approche, c'est la décentration, la capacité à prendre en compte le point de vue de tous les concernés, les critères de validation d'une norme et non la justification d'un point de vue égocentrique. Si on ne peut obtenir, à un moment donné de l'histoire, l'accord de tous les concernés sur l'avortement, par exemple, la discussion ne pourra valider aucune norme morale, c'est-à-dire obligatoire pour tous. La démarche ne consistera pas alors à forcer une minorité dans un sens ou dans un autre, laïcité contre tradition chrétienne par exemple. Elle visera à un large échange d'arguments puis, dans le respect des points de vue, à une norme qui permet à chacun d'y consentir : liberté d'avorter

⁵⁵ *Ibid.*, p. 107-108.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 107.

pour ceux qui le souhaitent, liberté de ne pas avorter pour les autres⁵⁸. Ou, comme le dit Habermas, à un « ordre légitime des formes de vie coexistantes » : « La question de l'avortement n'autorise-t-elle par exemple qu'une seule réponse juste ? Dans l'état actuel de la discussion, chacune des deux parties semble avoir de bons arguments, peut-être même des arguments également bons. Il s'agit donc pour le temps présent (for the time being), d'une question non décidée. Dans la mesure où il s'agit effectivement d'une question morale au sens strict, nous devons partir du fait qu'elle pourrait, à long terme (in the long run), être décidée par de bonnes raisons, dans tel ou tel sens. Cependant, il n'est pas à exclure a priori qu'il s'agisse, dans le cas de l'avortement, d'un problème qui ne puisse absolument pas être résolu sous l'égide du point de vue moral. Par ce point de vue, nous cherchons en effet à réguler notre coexistence d'une façon qui soit également bonne pour tous. Il pourrait cependant s'avérer que les descriptions du problème de l'avortement soient toujours indissolublement liées à des descriptions de soi, d'individus ou de groupes, donc à leur identité ou à leurs projets et formes de vie. En ce cas, la question devrait être formulée dans une autre perspective, à savoir dans une perspective éthique. Il pour-rait alors y avoir différentes réponses valides, selon le contexte, l'horizon de traditions et l'idéal de vie. En conséquence, la question proprement morale ne se raccorderait qu'au niveau plus général de l'ordre légitime des formes de vie coexistantes. Alors se pose la question de savoir comment peuvent être ordonnées l'intégrité et l'égale coexistence des modes de vie et des interprétations du monde, desquelles découlent les différentes conceptions éthiques concernant l'avortement⁵⁹ ».

⁵⁸ Voir la démarche de Roger LALLEMAND (1992), « Droit et bioéthique », Bruxelles, *Entre-vues*, n° 15, p. 49-61.

⁵⁹ Jürgen HABERMAS (1991), *De l'Éthique de la discussion*, op. cit., p. 149-150.

Et, en matière de foi, Habermas considère que « *Tant qu'elle [la raison communicationnelle] ne trouve pas, dans le médium du discours argumenté, de paroles plus éloquentes pour ce que peut dire la religion, elle coexistera même avec celle-ci, en s'abstenant de la soutenir ou de la combattre*⁶⁰ ». Bref, « *Ce n'est qu'au sens d'une réciprocité complète que le respect mutuel forme un présupposé pragmatiquement nécessaire à ce que les participants à une interaction s'attribuent des droits et des devoirs*⁶¹ ».

2.6. La théorie discursive du droit et de la politique

Lorsque l'on passe de la question « Que dois-je faire ? » et ses trois niveaux de discussion (pragmatique, éthique et moral) à la question « Que devons-nous faire ? », nous, communauté, nous-nation... nous entrons dans la théorie discursive du droit et de la politique et ses trois niveaux (pragmatique, éthico-politique et droit). Habermas développe ces questions dans son dernier livre, *Faktizität und Geltung*⁶². Si les règles du droit positif bénéficient d'une signification particulière dans les sociétés modernes, celle d'intégration sociale à un niveau plus abstrait puisque ces sociétés n'ont plus d'autre ciment commun, que les intérêts y sont multiples et qu'y règne le pluralisme des modes de vie, elles ne peuvent puiser leur légitimité que dans une procédure démocratique. En ce sens, il est clair pour Habermas, qu'« *autonomie publique et privée, que droits de l'homme et souveraineté*

⁶⁰ Jürgen HABERMAS (1988), *La Pensée postmétaphysique*, op. cit., p. 185.

⁶¹ Jürgen HABERMAS (1991), *De l'Éthique de la discussion*, op. cit., p. 135.

⁶² Jürgen HABERMAS (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Francfort sur le Main, Suhrkamp. Traduit entre-temps en français par R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme sous le titre *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

*populaire sont indissolublement liés*⁶³ ». Pas étonnant dès lors d'avoir vu Habermas s'insurger contre la manière dont s'est opérée l'unification allemande, fruit d'une décision du pouvoir politique, sans consultation en bonne et due forme des populations allemandes de l'est et de l'ouest concernées, qui a ainsi largement « *sous-estimé les dispositions normatives de la population*⁶⁴ » : il aurait fallu, selon lui, qu'il y ait discussion publique sur des alternatives politiques, dans le cadre de l'organisation, par exemple, d'un référendum comme le prévoit l'article 146 de la Loi fondamentale allemande.

Nous espérons pouvoir un jour revenir sur cette problématique si cruciale de l'implication du citoyen dans la prise de décision politique qui, si elle n'était pas repensée, risquerait de vider la démocratie de son sens participatif⁶⁵.

⁶³ Jürgen HABERMAS (1993), « Entretien avec Habermas recueilli par Bert van den Brink », Amsterdam, *Filosofie Magazine*, mars, n° 2, p. 17-20. Voir entre-temps Jürgen HABERMAS (1997), *Droit et démocratie*, op. cit., p. 120 : « *La co-originarité de l'autonomie privée et de l'autonomie publique ne se manifeste que dès l'instant où nous déchiffrons au moyen de la théorie de la discussion cette figure de pensée qu'est l'autolégislation et en vertu de laquelle les destinataires sont en même temps les instigateurs de leurs droits. La substance des droits de l'homme réside donc dans les conditions formelles qui président à l'institutionnalisation de droit de ce type de discussions qui concourent à la formation de l'opinion et de la volonté, et dans lesquelles la souveraineté du peuple prend une forme juridique* ».

⁶⁴ Jürgen HABERMAS (1992), « Entretien avec Jürgen Habermas. Une union sans valeur », Paris, *Liber*, juin n° 10, p. 16-17.

⁶⁵ Voir entre-temps Claudine LELEUX (1997), *La Démocratie moderne*, op. cit., notamment p. 293-312.

2.7. Critiques d'Habermas

On reproche à Habermas, notamment les néo-aristotéliens ou des auteurs comme P. Ricœur⁶⁶, de reconduire une universalité abstraite sans tenir compte du contexte dans lequel l'homme est enraciné. Même si par certaines formulations, il y a pu avoir sur ce point malentendu, il est clair pourtant qu'Habermas ne peut faire l'objet de cette critique. Je renvoie notamment à la note 53 qui montre à suffisance que la validité d'une norme dépend largement du processus de socialisation et d'éducation, et donc, du contexte dans lequel s'opère la discussion. Il ne s'agit pas pour Habermas d'exporter un modèle donné mais de discuter avec tous les concernés de ce qui peut faire l'objet d'un consensus⁶⁷. Habermas nous met par contre en garde contre toute apologie des traditions : « *Depuis lors [la monstruosité nazie], une vie consciente n'est plus possible sans méfiance à l'égard des continuités qui s'affirment sans problème*⁶⁸ ».

Les nietzchéens français ne sont pas tendres avec Habermas : « *Le consensus est devenu une valeur désuète et suspecte*⁶⁹ » ou « *Il faut beaucoup d'innocence, ou de rouerie, à une philosophie de la communication qui prétend restaurer la société des amis ou même des sages en formant une opinion*

⁶⁶ Paul RICŒUR (1990), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 331 s.

⁶⁷ Jürgen HABERMAS (1988), *La Pensée postmétaphysique*, op. cit., p. 179 : « *la validité revendiquée pour des propositions et pour des normes transcende les espaces et les temps, mais cette prétention est chaque fois élevée ici et maintenant, dans des contextes déterminés, et acceptée ou rejetée avec ce que cela suppose de conséquences pratiques d'ordre factuel* ».

⁶⁸ Jürgen HABERMAS (1988), « Entretien », Paris, *Le Globe*, juil.-août, p. 53.

⁶⁹ Jean-François LYOTARD (1979), *La Condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, p. 106.

universelle comme “consensus” capable de moraliser les nations, les États et le marché⁷⁰ ». Cette critique nous fait l'effet d'une contradiction performative. Car que proposent-ils et pourquoi écrivent-ils si ce n'est dans le but de convaincre un public d'avoir raison, de prétendre à une validité universelle ? En outre, Habermas prend soin de distinguer un consensus qui serait le résultat d'une « *pseudo-communication* » d'un « *consensus véritable*⁷¹ ». Et prétendre à la validité, n'est-ce pas clairement signifier qu'on ne la détient pas. Il n'est donc pas question pour Habermas de moraliser qui que ce soit, d'imposer un point de vue à quiconque mais de légitimer une éthique humaniste et démocratique.

2.8. Une panacée ?

On peut estimer que ce que nous propose Habermas est finalement dérisoire pour affronter les considérables intérêts économiques et politiques en jeu ou pour pallier des situations d'urgence quand des peuples comme les Indiens ou les Kurdes, par exemple, sont menacés. Et il est vrai qu'aspirer à déjouer l'agir stratégique de la société capitaliste par la discussion (pour ne pas parler des dictatures) peut paraître naïf. Je pense pourtant que la réflexion habermassienne nous invite à modifier une approche très répandue : ne sommes-nous pas souvent plutôt tentés par la polémique que par la discussion ? Avons-nous le réflexe de penser en termes d'universalité ou n'avons-nous pas souvent le penchant de penser ici et maintenant ? Ne voulons-nous pas forcer, souvent inconsciemment, les autres à adopter notre point de vue plutôt qu'à les en convaincre ? Sans considérer que la pensée d'Habermas s'offre comme une panacée, il me semble néanmoins qu'il n'y a pas d'autre perspective à proposer si ce

⁷⁰ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI (1991), *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, p. 103.

⁷¹ Jürgen HABERMAS (1970), *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 268-269.

n'est à supprimer chez l'homme toute volonté de dépasser les contingences économiques et sociales et à renoncer à la foi dans sa liberté. Comme le disait déjà Kant : « *quel peut être le plus haut degré auquel l'humanité doit s'arrêter et combien grande peut être par conséquent la distance qui subsiste nécessairement entre l'idée et sa réalisation, personne ne peut et ne doit le déterminer, précisément parce qu'il s'agit de la liberté qui peut dépasser toute limite assignée*⁷² ».

Enfin, les Droits de l'Homme sont peut-être plus subversifs qu'on ne le croit pour autant qu'on prenne au sérieux la tâche d'une critique interne à la démocratie qui « *consiste à analyser la réalité de ces sociétés au nom de leurs propres principes, au nom des promesses qu'elles font mais ne tiennent pas*⁷³ ».

3. Apport méthodologique de l'éthique habermassienne : le dispositif de discussion

L'éthique habermassienne de la discussion nous permet, me semble-t-il, de compléter les exercices de Pédagogie humaniste, Clarification de valeurs ou Dilemmes moraux dans la mesure où elle rend possible :

- de dépasser le point de vue du respect de soi et de l'autre pour adopter le point de vue universel, ou en tout cas, le point de vue de tous les concernés, que ce soit au niveau pragmatique, éthique ou moral ;
- de développer chez nos élèves l'argumentation nécessaire à s'engager dans l'espace public ;
- de faire apparaître le point de vue du législateur et donc de les initier à la philosophie politique ou à la philosophie du droit – à la question « Que devons-nous faire ? » c'est-à-dire à

⁷² Emmanuel KANT (1781), *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, coll. "Quadrige", 1990, p. 265.

⁷³ Luc FERRY (1992), *Le Débat*, op. cit., p. 121.

la *res publica*, à la chose publique, à la démocratie qui, pour être vivante, doit être participative.

En prenant appui sur l'éthique de la discussion et ses caractéristiques, je propose d'introduire dans notre méthodologie un **dispositif de discussion dont les règles à respecter seraient les suivantes** (le professeur s'assure au préalable de la capacité et de la volonté de ses élèves à accepter de jouer le jeu, c'est-à-dire à respecter les règles) :

- Maintien de l'écoute active ;
- Attitude qui vise à l'entente (la visée n'est pas polémique au sens où il s'agirait de faire adopter à tout prix son point de vue) ;
- Évaluation collective et argumentative du caractère d'obligation d'une norme soumise à la discussion pour "validation" ;
- Le groupe, après discussion, peut estimer qu'il n'y a pas de choix valable pour tout le monde, et pour quelles raisons, ou, au contraire, en déduire un. (Il peut aussi estimer que les conditions pragmatiques de la discussion, le temps, par exemple, n'ont pas permis de faire le tour de la question). L'important, en tout cas, est d'arriver, dans la discussion, à se placer d'un point de vue collectif ou, mieux, d'un point de vue universel.
- Enfin, un choix peut être considéré comme discursivement valable pour tous sans que soient réunies ses conditions d'application. La réalisation d'un tel choix apparaît alors comme un idéal à atteindre.

Cette mise en place du dispositif de discussion n'est pas sans poser problème au professeur si nous voulons rencontrer la situation idéale de parole permettant de valider des normes : « *Personne ne peut sérieusement entamer une argumentation s'il ne suppose pas une situation de parole qui garantisse, en principe, la **publicité** de l'accès,*

*l'égalité de participation, la **sincérité** des participants, des prises de position **sans contrainte**, etc.*⁷⁴ ».

Je vois au moins trois difficultés :

- le cadre restreint d'une classe ne rencontre pas le critère de **publicité** : toutes les personnes concernées ne peuvent être représentées. Le professeur prendra soin, dès lors, de faire valoir dans la discussion l'avis possible des absents ;
- le professeur est juge et partie : **juge** en ce qu'il doit garantir l'accomplissement correcte des règles de la **discussion sérieuse**, et **partie** en ce qu'il représente un point de vue individuel irréductible dans la discussion. L'égalité de participation risque ainsi d'être compromise si le professeur ne se rend pas attentif aux dangers précités ;
- il est difficile dans le cadre d'un groupe-classe de requérir une participation **sincère** des élèves, comme il est d'ailleurs malaisé voire impossible d'obtenir des prises de position **sans contrainte** et, par conséquent d'empêcher des comportements d'une part de retrait et d'autre part de prise de pouvoir : le cadre "répressif" de l'obligation scolaire contraint l'individu à la discussion, celui-ci peut, dès lors, en son for intérieur, choisir de ne pas y participer ou d'y participer sur le mode du calcul (conquérir une ascendance sur le groupe plutôt que de viser à une entente) ; le professeur veillera, à chaque fois, à rappeler les "règles du jeu" pour limiter ces difficultés, et, dans le cours du débat, susciter les silencieux et tempérer les "séducteurs" (les mobiles de ceux-ci peuvent d'ailleurs faire l'objet d'une discussion sur le cadre institutionnel scolaire en regard d'un idéal moral).

⁷⁴ Jürgen HABERMAS (1991), *De l'Éthique de la discussion*, op. cit., p. 17 (Je souligne).

En outre, comme nous l'avons vu plus haut, pour qu'une norme dégagée d'une discussion pratique puisse être valide, les participants à la discussion doivent pouvoir se placer du point de vue du "législateur" moral, ce qui suppose une grande capacité à s'abstraire de sa particularité pour adopter le point de vue universel de la justice et de la valeur qui lui est intrinsèquement liée, la solidarité. Cela requerra de grandes qualités d'animation du professeur.

Les applications proposées ci-dessous n'ont d'autre prétention que de susciter le questionnement, chez nous et chez nos élèves, et d'indiquer **une marche à suivre** qui nous permet de dépasser le strict point de vue individuel, communautaire ou national⁷⁵.

Lorsqu'un dilemme moral est introduit à l'initiative du professeur ou surgit à l'occasion de tel ou tel événement dans ou à l'extérieur de l'école, l'enseignant peut mettre en place un **dispositif de discussion** en veillant bien à séparer, dans sa préparation, les domaines de discussion possibles : pragmatique, éthique et moral.

3.1. Le niveau pragmatique

S'il s'agit du **niveau pragmatique**, la discussion, à propos d'un dilemme, permet de vérifier si la stratégie adoptée est valide pour tout le monde et pour quelles raisons (sécurité, hygiène...). Je ne m'arrêterai pas davantage sur ce niveau qui devrait plutôt faire partie d'un projet pédagogique interdisciplinaire pour développer des qualités chez l'élève telles que les méthodes de travail et les exercices de synthèse, la gestion du temps...

⁷⁵ D'autres séquences didactiques, visant à développer le jugement normatif, ont été publiées entre-temps dans Claudine LELEUX (2000). *Éducation à la citoyenneté*, op. cit., chapitre 5.

3.2. Le niveau éthique

S'il s'agit du **niveau éthico-existentiel**, il y a lieu de discerner la préférence axiologique qu'elle soit : 1° **faible** : « *Des décisions préférentielles triviales ou faibles ne nécessitent aucune fondation ; personne ne doit rendre compte à soi-même ou à autrui de la marque de voiture ou du type de pull-over qu'il préfère* » ; 2 ou **forte** : « *En revanche, nous nommons, avec Charles Taylor, préférences "fortes" les évaluations qui ne concernent pas seulement les dispositions et tendances contingentes, mais l'auto-compréhension d'une personne, le type de conduite de vie, le caractère ; elles sont à chaque fois liées à l'identité propre [...] Les décisions axiologiques graves sont traitées depuis Aristote comme des questions cliniques concernant la vie bonne*⁷⁶ ».

Ainsi, dans le cas d'«évaluations fortes», de préférences qui engagent la «vie bonne» de quelqu'un, la discussion pourra faire apparaître si les choix opérés, à l'issue d'un dilemme, sont ou non authentiques et/ou sont ou non autonomes. Si le choix n'est pas valable pour tous les concernés, elle fera, par exemple, apparaître du même coup soit qu'il n'est pas authentique, soit le caractère vicié d'une authenticité pour l'authenticité, nécessairement fermée à l'Autre.

Exemples

- Ainsi dans le dilemme moral « *Véronique doit-elle rester avec sa mère ou rejoindre son père ?* »⁷⁷, de nombreux élèves, tentés par le choix de la vie avec leur père à la campagne, optent néanmoins pour rester vivre avec leur mère pour «ne pas lui faire de peine». Ce qui est alors à l'œuvre, dans la motivation invoquée par l'élève, c'est l'identification au désir de la mère (en termes judéo-chrétiens, on parlerait de «sacrifice») et non un véritable choix, au sens d'un respect de

⁷⁶ Jürgen HABERMAS, *De l'Éthique de la discussion*, op. cit., p. 98.

⁷⁷ Claudine LELEUX (1988), « Oser refuser la culpabilité » dans *Choisir une morale du risque*, Bruxelles, Cedil, p. 99.

sa liberté, de son authenticité. La discussion pratique révélera que le “sacrifice” de soi peut se retourner en agressivité ou en rejet de l’autre, et ne peut dès lors constituer une règle de conduite valable pour tous ceux qui visent à une “vie bonne”. Habermas fait d’ailleurs remarquer que « *la morale rationnelle scelle l’abolition du sacrifice* ⁷⁸ ».

- Ainsi par exemple, dans ma leçon *Oser désobéir* ⁷⁹, l’utilisation du tableau de Rembrandt ou du mythe d’Œdipe, vise à mettre en scène la tradition, telle qu’elle est intériorisée par l’adolescent, pour provoquer une prise de distance par rapport à celle-ci. La discussion pratique peut alors faire apparaître que le sacrifice d’Œdipe, de même que celui d’Isaac, ne sont pas des choix valables pour tous et que c’est l’attitude des parents qui attentent à l’intégrité de leur enfant qu’il y a lieu d’interroger.

- Dans l’exercice de clarification *Abri anti-atomique* tel que je l’ai adapté ⁸⁰, quelques élèves par classe choisissent de se sacrifier. L’échange en plénière permet d’établir que les motivations de ce choix sont très différentes selon les élèves : certains le choisissent parce qu’ils ne conçoivent pas de continuer à vivre dans un monde où serait tombée une bombe atomique – ce qui correspond d’une certaine façon au *telos* d’une vie bonne –, d’autres le font parce qu’ils trouveraient

⁷⁸ Jürgen HABERMAS (1991), *De l’Éthique de la discussion*, op. cit., p. 125 : « *La validité des commandements moraux est liée à la condition que ceux-ci soient, d’une manière générale, suivis comme étant le fondement d’une praxis universelle. [...] Ce n’est qu’alors que les commandements moraux sont dans l’intérêt commun et qu’ils ne posent pas – précisément parce qu’ils sont également bons pour tous – d’exigences surérogatoires. Dans cette mesure, la morale rationnelle scelle l’abolition du sacrifice* ».

⁷⁹ Claudine LELEUX (1992), « Alice Miller », Bruxelles, *Entre-vues*, n° 13, p. 14-39.

⁸⁰ Claudine LELEUX (1988), *Choisir une morale du risque*, op. cit., p. 34. Cet exercice vise clairement à mettre au jour une hiérarchie de valeurs et n’a rien à voir avec une quelconque guerre atomique.

intolérable de vivre tandis que d'autres meurent (cf. la culpabilité de certains rescapés des camps nazis), d'autres, enfin, jugent leur vie moins importante que celle des autres. Une discussion pratique dans ce dernier cas aurait l'avantage de mettre au jour qu'un tel choix (« se sacrifier ») ne peut être valable pour moi puisqu'il ne peut être valable pour tous : il mènerait en effet, à la fin de l'espèce humaine.

- En matière d'amitié ou de couple, il est possible d'évaluer discursivement ce que je dois faire ou non pour accéder à une vie réussie et, par conséquent, si telle ou telle règle pratique convient à toute amitié ou à tout couple.

Dans chacun de ces exemples, la discussion doit valider ou non le choix de celui qui vise à une vie réussie, compte tenu de son contexte de vie. Le choix ou la norme n'a pas un caractère d'obligation morale comme ce sera le cas dans le niveau suivant. L'impératif est ici « hypothétique ».

3.3. Le niveau moral

Lorsque mes actions vont à l'encontre des intérêts d'autrui et peuvent provoquer des conflits qui doivent être réglés de façon impartiale, la **discussion pratico-morale** s'impose, c'est-à-dire une discussion qui vise à recueillir l'assentiment universel sans contrainte pour déterminer si une norme est juste ou non. Ce niveau de discussion, selon les cas, permet ou bien de justifier des règles de droit positif, ou bien de susciter des interrogations sur ces celles-ci ou encore de faire apparaître la nécessité de faire aboutir dans l'espace public de nouvelles normes morales.

Exemples

- En matière d'asile politique, il est possible d'adopter le point de vue de ma communauté, de mon pays et d'estimer que celui-ci ne peut plus continuer à accueillir les réfugiés politiques sous peine de mettre toute la population en péril. Loin de contester l'éventuelle légitimité d'un tel point de vue, il s'agit du moins de le confronter au fait que si je vivais en

dictature, je souhaiterais sans doute, lorsque ma vie ou celle de ma famille sont en danger, pouvoir trouver asile dans un autre pays. Autrement dit, la discussion pratique fait apparaître que mon point de vue ici et maintenant ne saurait suffire à l'élaboration d'un véritable point de vue moral qui requiert l'assentiment universel⁸¹.

- Dans le dilemme *Nicole et le sida*⁸², si une élève choisit de suivre *Jean-Luc* et, ainsi, de faire l'amour sans préservatif, on peut décider d'évaluer ce choix dans la discussion. Cette dernière fera apparaître que ce choix peut-être bon pour moi (si je privilégie les valeurs d'audace, de passion ou d'attrait de la mort) ne l'est pas pour tous les concernés sans mettre fin à l'espèce ou, en tout cas, sans les convertir en assassins potentiels de leurs futurs partenaires.

- Dans le dilemme *Aischa et les Skins*⁸³, il peut apparaître en plénière que les élèves choisissent de ne pas dénoncer *Patrick* – qui est sur le point de commettre avec ses amis skins un attentat contre les frères et les amis d'Aischa – par peur des représailles, par amour, par méfiance dans la police, par refus systématique de recourir à la dénonciation... Dans une discussion pratique, il s'agira alors d'évaluer s'il est moralement obligatoire de "toujours dénoncer" ou de ne "jamais dénoncer". Il devrait apparaître que ni l'un ni l'autre ne peuvent devenir des commandements moraux dans la mesure où le "toujours dénoncer" donnerait un tel poids à l'appareil policier qu'il menacerait, par un environnement totalitaire, la vie en commun et la liberté de chacun à moins qu'il ne suscite des comportements aveugles, de parti pris ou d'intérêt (cf. les dénonciations pendant la guerre pour acquérir les biens du voisin !) alors que le "jamais dénoncer" ruinerait les bases de

⁸¹ Jürgen HABERMAS (1992), « Immigration et chauvinisme du bien-être », Bruxelles, *La Revue Nouvelle*, nov., p. 76-84.

⁸² Claudine LELEUX, « Prévention du sida » dans *S'engager*, op. cit., p. 81.

⁸³ VHS et numéro spécial d'*Entre-vues* sur *Les dilemmes moraux*.

toute vie en commun et notamment les règles de sécurité en donnant à l'individu le pouvoir et la liberté de nuire à autrui.

- Faut-il ou non supprimer la sécurité sociale de certaines catégories de la population ? Si le citoyen se place du point de vue de l'État et des finances publiques, il pourrait arriver à cette conclusion. Pourtant ne faut-il pas oublier ce que nous dit B. Brecht dans son célèbre poème « *Quand ils sont venus arrêter un juif* » c'est-à-dire qu'à accepter des manquements à la solidarité, on affaiblit peu à peu celle-ci au point de se retrouver sans alliés et démunie le jour où on l'on est soi-même concerné⁸⁴. Alors que si l'on envisage le point de vue de tous les concernés dans la discussion pratique, il apparaîtra qu'il est de l'intérêt de chacun de refuser le démantèlement de la sécurité sociale.

4. En guise de conclusion...

On reproche souvent aux morales cognitivistes et a fortiori à l'*Éthique de la discussion*, de penser qu'un devoir entraîne *sui generis* un vouloir. Habermas, et je pense qu'il a raison, veut séparer les problèmes de fondation de la moralité de ceux de l'action. Pour lui, l'environnement familial et social et la discussion pratique, s'ils peuvent affermir la conscience morale, ne garantissent en rien l'action : « *Le problème de la faiblesse de la volonté n'est pas résolu par la cognition morale*⁸⁵ ». Raison supplémentaire de veiller à l'ancrage

⁸⁴ Claudine LELEUX (1988), *Choisir une morale du risque*, *op. cit.*, p. 51-53.

⁸⁵ Jürgen HABERMAS (1991), *De l'Éthique de la discussion*, *op. cit.*, p. 169 : « *Savoir si j'ai la force d'agir conformément à des intellctions morales même lorsque de puissants intérêts divergents leur résistent, cela ne dépend pas en premier lieu de la capacité à*

affectif du jugement moral par un enseignement spécifique : par la pédagogie humaniste, par la qualité de relation avec nos élèves, par notre propre capacité à mettre en pratique ce que nous jugeons juste, par une stratégie de mise en relation de l'élève avec ses émotions, par l'œuvre d'art ou le mythe, par exemple. Mais il s'agit aussi d'indiquer des pistes d'action et des débuts de réalisation pratique. Tel est, pour moi, le sens de la phase d'intégration dans la structure de la préparation de leçon. Mais aussi la mise en pratique à l'école de valeurs jugées "idéales" (antenne-école Amnesty International, activité théâtrale, occupation de l'espace public – pétition, lettre, délégation, manifestation –, etc).

Cet article, bien que long, appelle des prolongements. Il est clair toutefois que le méthodologique touche ici directement aux valeurs et aux normes de société et aux choix de chacun du comment s'y vivre. Certains d'entre vous jugeront sans doute l'apport d'Habermas peu utile pratiquement parce qu'il ne donne aucune recette et que ce ne sont bien souvent pas les grands principes qui nous manquent mais plutôt les moyens de les appliquer. Je pense cependant que le dispositif de discussion, que j'ai proposé à sa suite, nous permet de former nos élèves à l'argumentation et à adopter un point de vue universel, deux qualités que nécessitent une démocratie participative et, par conséquent, une éducation à la citoyenneté qui figure parmi les objectifs pédagogiques du cours de morale.

juger moralement, ni du niveau de fondation des jugements moraux, mais de la structure de la personnalité et de la forme de vie ».