Le minimalisme dans l'éthique de la discussion

Minimalism and discourse ethics

Pierre Billouet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ree/9254>

DOI : 10.4000/ree.9254

ISSN : 1954-3077

Éditeur

Nantes Université

Référence électronique

Pierre Billouet, « Le minimalisme dans l'éthique de la discussion », *Recherches en éducation* [En ligne], HS6 | 2014, mis en ligne le 01 mars 2014, consulté le 25 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ree/9254> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ree.9254>

Recherches en éducation est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Le minimalisme dans l'éthique de la discussion

Pierre Billouet¹

Résumé

Le minimalisme moral et l'éthique de la discussion contestent le paternalisme des autorités qui prétendent faire le bien de subordonnés sans rien leur demander. Mais l'examen précis de leurs principes d'une part et de la compréhension de la théorie du développement moral de Kohlberg d'autre part, permet de montrer qu'il existe une profonde divergence entre les deux approches. Le concept de l'autonomie est la pierre de touche permettant de départager les deux éthiques, dont les conséquences éducatives et politiques ne peuvent être identifiées.

Le minimalisme comprend l'éthique dans la tradition anglo-saxonne. L'éthique de la discussion s'inscrit dans la tradition continentale, germanique. Le style, la manière de raisonner, le ton, les références, le rapport à la grande tradition philosophique et à la culture sont très différents, mais les deux courants contestent les formes autoritaires de l'éthique. Le minimalisme conteste le paternalisme des autorités qui prétendent faire le bien de subordonnés sans rien leur demander. L'éthique de la discussion exige que, dans toute question éthique, tous les concernés puissent être partie prenante de la délibération. On pourrait donc considérer que, malgré les différences, elles ne forment qu'une même exigence éthique remontant au Locke de la *Tolérance* et au Kant des *Lumières*. Mais il ne suffit pas de dire *non* ensemble pour être d'accord.

1. Le minimalisme et l'éthique de la discussion

Le minimalisme repose sur trois principes : le principe de « neutralité à l'égard des conceptions substantielles du bien ; le principe négatif d'éviter de causer des dommages à autrui et le principe positif qui nous demande d'accorder la même valeur à la voix ou aux intérêts de chacun. » (Ogien, 2003a, p.12)

Le minimalisme serait l'éthique « des sociétés démocratiques contemporaines » ayant renoncé pour la paix civile aux guerres morales « après avoir renoncé aux guerres de religion. » Sur un plan philosophique, il résulte de la confrontation entre les « trois théories morales les plus importantes : éthique des vertus d'inspiration aristotélicienne ; éthique déontologique d'inspiration kantienne ; éthique conséquentialiste » (Ogien, 2003a, p.12, 14). Le principe de neutralité contredit le souci de perfection personnelle (« l'arétisme »). L'absence de devoir envers soi-même – de souci de soi – centre donc l'éthique sur le rapport à autrui, où il faut concilier les exigences : « Si nous avons des tendances conséquentialistes, nous penserons probablement que ce sont les conséquences sociales et psychologiques qui devraient guider notre conduite. Si nous avons plutôt une sorte de respect quasi sacré, ou quasi "kantien", pour certains droits, nous dirons qu'il faut respecter ces droits, quelles que soient les conséquences. Et si, comme c'est mon cas, nous adhérons à une sorte d'éthique minimale qui tient compte de ces deux facteurs, il nous faudra trouver un équilibre général satisfaisant entre droits et conséquences, ce qui n'est pas facile. » (Ogien, 2003a, p.141)

¹ Maître de conférences Habilité à Diriger des Recherches, Centre de Recherche en Éducation de Nantes (CREN), Université de Nantes.

D'autre part un minimaliste « reste neutre vis-à-vis des conceptions métaphysiques de la personne, comme il l'est vis-à-vis des conceptions substantielles du bien sexuel. Il ne cherche pas à résoudre, dans le contexte des discussions morales, le problème de savoir si chacun de nous est un corps qui a une âme ou une âme qui a un corps ou si nous n'avons, après tout, ni âme ni corps (ce qui n'est pas impossible). » (Ogien, 2003a, p.115). Tout ceci conduit Ogien à intervenir dans un sens anti-autoritaire sur le clonage, l'homoparentalité, le sadomasochisme, l'échangisme, la pornographie, la prostitution, les débats bioéthique sur la vie et la mort ou sur l'indisponibilité et la marchandisation du corps. Ces pratiques ne demeurent immorales que si nous cédon à la panique qui nous renforce dans nos préjugés au lieu de tester froidement les arguments conservateurs (Ogien, 2004).

Dans l'ensemble, Ogien pose les principes d'égalitarisme impersonnel, d'indifférence morale dans le rapport à soi et de non-nuisance à autrui mais il ne tente pas « de donner un caractère systématique à l'ensemble de [ses] analyses ». « [Il] essaie seulement d'évaluer un ensemble de concepts ou de distinctions conceptuelles qui font aujourd'hui l'objet d'intenses débats » (Ogien, 2003b, p.9). Enfin son but est progressiste puisqu'il s'agit de détruire les préjugés pour faire progresser le débat moral « par la critique conceptuelle ». (Ogien, 2011, p.313)

L'éthique de la discussion est fondée par K.O. Apel et J. Habermas², et elle vise une « reconstruction moderne de l'éthique universaliste des principes, dans l'esprit de Kant » (Apel, 1996, p.83). Elle comporte deux principes (U et D), qui mettent respectivement l'accent sur le sens de l'énoncé normatif et sur la position d'énonciation de la norme.

Principe U

« Toute norme valable doit satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires résultant, de manière prévisible, de l'observation universelle de la norme en vue de satisfaire les intérêts de tout un chacun peuvent être acceptés sans contrainte par tous les concernés. » (Apel, 1994, p.78)

Contre la thèse positiviste suivant laquelle les seuls énoncés universels sérieusement discutables sont les hypothèses scientifiques, ou encore contre la thèse équivalente suivant laquelle les énoncés éthiques reposent exclusivement sur des émotions, des sentiments et des valorisations arbitraires – bref sur des décisions irrationnelles et privées, contingentes – l'éthique de la discussion pose que les énoncés normatifs ont un sens cognitif. Il ne s'agit pas de dire que les normes sont des connaissances scientifiques mais qu'elles sont des énoncés possédant un contenu rationnel à visée universelle, et donc un contenu discutable. On trouve la même thèse chez Kohlberg (1981, p.320). De ce point de vue les normes relèvent du raisonnable au sens fort de la raison pratique et non pas au sens ordinaire du jugement. La faculté normative est la raison : ce n'est pas le bon sens de l'homme prudent.

Principe D

« Les devoirs concrets des individus et les normes ayant force d'obligation sociale ne résultent néanmoins que des discussions réelles ou fictives, menées par les personnes concernées ou leurs représentants – discussions portant sur les conséquences et les effets secondaires que peut entraîner le fait d'observer les normes proposées. » (Apel, 1998, p.23)

Les normes ne peuvent pas tomber du ciel religieux ou administratif et ce n'est pas la conscience individuelle, qui, dans son for intérieur, peut décider silencieusement de la validité d'une norme morale. La norme doit pouvoir passer l'épreuve de la discussion : « agis comme si tu étais membre d'une communauté idéale de communication » (Pieper, citée par Apel, 1998, p.124).

² « Passionné par le débat philosophique, incarnant une "pensée engagée", Apel devint pour Habermas et un "petit cercle" d'étudiants un véritable professeur de philosophie », [il était assistant du Pr Rothacker], (Chantecaille, 2012, p.259). Cf. Apel, 1990.

2. Discussion ou minimalisme ?

On trouve dans les textes de Apel, de Habermas ou d'Ogien l'écho de discussions réelles menées dans le cadre d'activités académiques. La discussion des propositions contribue ainsi à la production textuelle. Cette pratique du symposium, qui remonte à l'Antiquité, tranche avec la production entièrement solitaire. Toutefois cette homologie entre les processus de production textuelle ne doit pas masquer les différences.

■ Les principes

- La neutralité minimaliste provient de « la disjonction entre le juste et le bien » (Ogien, 2003a, p.12) qui remonte à Kant et se trouve aussi dans l'éthique de la discussion. Toutefois une éthique d'origine aristotélicienne est considérée par celle-ci comme « constituant un thème complémentaire, mais subordonné, qui ne peut pas faire l'objet d'une fondation rationnelle, valable de façon strictement universelle – tout en sachant que ceci constitue une tâche authentique et nécessaire de l'éthique... » (Apel, 1994, p.9). La neutralité minimaliste est plus forte puisque ce ne sont pas les références à une anthropologie philosophique qui permettent de résoudre les problèmes éthiques, mais la seule application contextualisée de règles justes abstraites en tension (déontologie/conséquentialisme). Au contraire Habermas (2002) engage une discussion anthropologique lorsqu'il examine l'eugénisme démocratique (Billouet, 2003).
- Le principe minimaliste négatif d'éviter de nuire est contenu dans le principe U, mais celui-ci semble plus fort dans la mesure où il dépasse le seul rapport négatif à autrui.
- Le troisième principe minimaliste parlant de « la voix » ou des « intérêts » ne donne pas de privilège particulier à la pratique du langage alors que le principe D insiste sur les « discussions réelles ou fictives ».

■ La méthode

L'éthique de la discussion est développée par Apel au cours d'un parcours académique qui commence par un travail sur Heidegger compris en tant qu'élargissement du questionnement transcendantal de Kant ; puis Apel cherche à dépasser le paradigme instrumental et ornemental du langage de l'humanisme et en vient à travailler Wittgenstein, Austin et Peirce qu'il présente au public allemand (Chantecaille, 2012). C'est donc au cours du développement systématique d'un philosophe académique classique que se formule, à la confluence des deux traditions, la *pragmatique transcendantale*.

La méthode d'Ogien est très différente. Il pose les trois principes et travaille divers objets, sans chercher à développer un système. Dans les *Croissants*, il évite de travailler à partir de la culture classique parce qu'il craint que cela ne donne au lecteur « le sentiment qu'il peut se reposer tranquillement sur les doctrines élaborées par les "géants de la pensée" » (Ogien, 2011, p.311) ; il s'en tient donc à quelques fragments, par exemple l'anneau de Gyges dans la *République* de Platon, bien loin de la méthode structurale (Goldschmidt, 1988). D'autre part il n'analyse pas les textes en détail mais n'extrait des textes classiques que des « squelettes d'arguments comme on a coutume de le faire en philosophie analytique » (Ogien, 2007, p.218). Cette méthode intermédiaire entre la compréhension systématique d'un texte replacé dans l'œuvre ou l'interprétation de son détail examiné à la loupe, permet l'interprétation biaisée, comme on peut le constater sur deux références à Kant.

Cherchant à contester « l'opposition kantienne entre êtres de nature et êtres de liberté » Ogien renvoie à un commentaire : « ce que Ferry appelle "liberté", c'est la possibilité de poser des actions désintéressées [...] ce dont les animaux non humains seraient incapables » (Ogien, 2011, p.161) – ce à quoi il répond facilement par les exemples d'entraide entre espèces

animales. Mais une simple lecture des *Fondements de la métaphysique des mœurs* aurait permis de considérer que si « toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après des principes, en d'autres termes qui ait une volonté. » (Kant, 1985, p.274.) Qu'est-ce que la représentation des lois sinon le langage normatif ?

Pour Kant « nous ne sommes responsables que de ce que nous faisons intentionnellement. Les actions immorales que les autres font en profitant de nos engagements moraux ne peuvent pas être mises à notre débit moral personnel. » (Ogien, 2011, p.56). Certes (cf. Kant, 1986, p.439) mais une lecture précise ne permet pas de conclure qu'« il faut toujours dire la vérité, quelles que soient les conséquences ». En fait Kant n'écrit pas qu'il faut toujours dire la vérité, mais que « la véracité dans les déclarations que l'on ne peut éviter est un devoir formel... ». Il y a une sérieuse différence entre devoir dire toujours la vérité et devoir ne jamais mentir. Entre les deux il y a le silence prudent. Si, moralement, il ne faut dire rien que la vérité, cela ne signifie pas qu'il faille dire toute la vérité. Il faut seulement « être véridique (honnête) dans toutes ses affirmations » (Kant, 1986, p.436, 438) et non pas énoncer n'importe comment tout ce que l'on pense. En certains cas on doit choisir ses expressions « avec circonspection » (Kant, 1986, p.811).

Il faut donc refuser l'explication suivant laquelle « nous pouvons être sûrs que nous aurons pollué notre âme si nous mentons. » (Ogien, 2011, p.56). Le texte sur le Droit de mentir ne raisonne pas suivant l'éthique de la divinité pour qui la personne est une entité spirituelle devant, « avant tout, rester pure... » (*ibid.*, p.120) : l'argument est que « la vérité constitue un devoir qui doit être considéré comme la source du droit » (Kant, 1986, p.438). Au lieu de la dimension spirituelle du mensonge qui suppose la permanence d'un caractère métaphysique, le texte kantien considère la dimension relationnelle du locuteur. Le minimalisme considérant « la voix » ou les « intérêts » ne donne pas de privilège à la *pratique* du langage alors que, selon Kant, le mensonge porte un tort à autrui et à l'humanité.

Pour contester la notion de caractère, Ogien évoque des individus silencieux dans une situation expérimentale : une pièce de monnaie ou l'odeur agréable de croissants chauds peuvent mettre un psychisme dans de bonnes dispositions éphémères pour orienter positivement une conduite solitaire et décontextualisée ; un ordre bref peut l'orienter négativement. Il n'y aurait donc pas besoin de l'hypothèse de la qualité morale permanente du caractère. Or le Juste qui sauve des Juifs ne serait peut-être pas devenu juste si on ne lui avait « rien demandé » et ceux qui refusent d'infliger des décharges dans le test de Milgram entrent dans une « sorte de coalition contre l'expérimentateur. » (Ogien, 2011, p.239, 227). Dans les deux cas, ce sont des *interlocuteurs* qui agissent, non des monades. L'individu que considèrent les psychologues est méthodologiquement désocialisé mais le minimalisme institutionnalise moralement cette position abstraite. Il ne voit pas que l'existence est langagière, ce qu'il suppose néanmoins en publiant des critiques progressistes à l'encontre de préjugés.

■ **La compréhension divergente du développement moral**

Ogien semble mettre deux hypothèses psychologiques sur le même plan : pour certains auteurs « les enfants seraient naturellement "minimalistes" en ce sens que, pour eux, toute l'éthique se réduirait au souci de ne pas nuire aux autres. » Pour d'autres au contraire « notre morale de base est très riche » (Ogien, 2011, p.316, 317). Le livre ayant comme « but de tester la validité des grandes doctrines morales » (p.25) on attend que l'auteur présente sa réflexion en fonction des « recherches psychologiques sur le développement moral des enfants » (p.13) – c'est-à-dire qu'il donne les lignes directrices de l'éducation morale. En effet si « la philosophie morale expérimentale cherche à comprendre les mécanismes de formation, dans la tête des gens, des idées morales », elle demeure une recherche philosophique dans la mesure où « elle ne laisse pas le dernier mot » à la recherche empirique (psychologique, ethnologique, sociologique, neurologique). Les philosophes doivent donner des raisons (p.275, 276). Même si les enfants étaient naturellement maximalistes, cela n'invaliderait pas le minimalisme philosophique – et réciproquement ! Mais Ogien ne dépasse pas l'alternative hypothétique : que notre morale de base soit riche ou pauvre, il faut un « travail social considérable » pour nous transformer en « libéraux tolérants » ou, inversement, en moraliste intolérant. Et « pour savoir quelle est la

meilleure théorie du point de vue normatif, les philosophes sont en principe bien équipés... » (Ogien, 2011, p.317)

Concluons : si la meilleure théorie est minimaliste, soit les enfants sont minimalistes et il faut les préserver, par une éducation négative, des préjugés paternalistes ; soit ils sont maximalistes et il faut « améliorer un peu [leurs] croyances morales par la critique philosophique en éliminant les plus absurdes et les plus chargées de préjugés ? » (p.319). Dans les deux cas, la philosophie est éducative sous son aspect négatif de destruction des préjugés, ce que l'on peut distinguer de l'aspect re-constructif qu'assume l'éthique de la discussion.

- *Le minimalisme des enfants ?*

Considérons l'hypothèse minimaliste. L'exposé s'appuie sur Turiel, qui est cité, et sur Nucci qui est mentionné³.

Une enquête auprès de jeunes sujets montre que les enfants distinguent « dès le plus jeune âge » entre trois domaines (Turiel, 2002) : le domaine de la morale (exclusion universelle des actions qui nuisent aux autres), le domaine des conventions (exclusions de certaines actions propres à une communauté religieuse) et le domaine personnel (décisions arbitraires pour ce qui ne concerne que soi) ; selon cette enquête les enfants sont minimalistes : « quand on est jeune on ne voit pas de morale partout, mais seulement dans un certain domaine : celui du rapport aux autres » (p.112).

Ogien estime que ce résultat empirique « contredit sur certains points les théories classiques de Piaget et Kohlberg, d'après lesquelles la compréhension de la distinction entre le conventionnel et le moral est plus tardive. » Admettons les résultats empiriques sans discuter la méthode : peut-on conclure qu'ils contredisent Piaget et Kohlberg ? D'abord la thèse bien connue de Piaget est que les enfants confèrent une autorité absolue aux règles données par les adultes puis qu'ils évoluent : les règles du jeu sont comprises, suivant l'âge, comme ayant une valeur absolue ou une valeur conventionnelle ; il ne s'agit pas de distinguer entre règles morales et règles conventionnelles, mais de distinguer, pour les mêmes règles (ludiques ou morales), entre une autorité absolue provenant d'autrui et une autorité conventionnelle fondée sur l'accord. On continue à jouer suivant les règles ancestrales bien que l'on ait reconnu qu'elles reposent sur le consentement des joueurs. Il faut donc déplacer le sens du mot « convention » pour soutenir, contre Piaget, que les enfants sont naturellement minimalistes. Passons à la théorie kohlbergienne du développement moral.

- *Kohlberg*

Kohlberg défendrait « une théorie du développement moral par étapes, de l'égoïsme à l'autonomie en passant par le conformisme... » Sa théorie serait « une hypothèse qui admet l'existence de personnalités plus morales que d'autres. Mais dans l'état présent de la recherche, elle reste une spéculation, d'autant que le modèle du "développement moral" par étapes de Kohlberg est loin de faire l'unanimité » (Ogien, 2011, p.227).

D'abord on peut noter que la théorie de Kohlberg ne porte pas sur des personnalités mais sur des raisonnements. « Persons who make Stage 5 or Stage 6 judgments are not in our theory more worthy persons or morally better than those who make Stage 3 or 4 judgments » (Kohlberg, 1984, p.514). Kohlberg teste la validité de son modèle à travers neuf dilemmes, le plus célèbre étant celui de Heinz, qui doit choisir entre voler le médicament inabordable pouvant guérir sa femme ou la laisser mourir (Kohlberg, 1984, p.640 sq). Le psychologue ne s'intéresse pas à la solution proposée mais au mode de raisonnement pour y parvenir. Il s'agit d'une expérience de pensée analogue à celles que présente Ogien qui soumet à la discussion des cas construits explicitement pour provoquer la perplexité (le tramway fou, etc.). On peut se demander pourquoi Ogien écarte le matériel de Kohlberg. D'autre part que la théorie soit discutée est bien le moins

³ Ogien, 2011, p.109. Nucci (2001, p.82-93) présente la réinterprétation que donne Turiel des stades de Kohlberg.

pour une théorie ; ainsi Kohlberg (1984, chapitre 4) présente deux groupes de critiques, dont il prend au sérieux les arguments. Enfin la référence à Turiel devrait tenir compte du fait que cet auteur a testé et confirmé deux hypothèses majeures de Kohlberg, à savoir que les stades forment une séquence invariable et que le passage d'un stade au suivant implique l'intégration des précédents (Turiel, 1966) – de sorte que la théorie n'est pas une « spéculation ».

Au stade 1, les raisonnements ne considèrent que les conséquences punitives : Dieu punira Heinz s'il laisse mourir sa femme ou les gendarmes le puniront s'il vole. Les jeunes enfants ne peuvent pas mener intellectuellement d'opérations réversibles (savoir que l'on est frère de son frère) et ils ne peuvent donc pas raisonner en termes de réciprocité. Au stade 2, ils définissent la justice comme loyauté au sens de la réciprocité concrète, naïve et stratégique ; Heinz doit voler le médicament car il pourrait avoir besoin que sa femme vole un jour pour lui ; un autre exemple que donne Kohlberg (1981, p.379) est le personnage de Iago... En effet Kohlberg considère que l'idée de justice est au centre de la tragédie, comme l'avait vu Aristote. Le conflit des formes morales – et non de forces psychiques de la psychanalyse – est l'âme de l'art et de la tragédie.

Au stade 3, « les enfants ou les adolescents sont pour la première fois en position de faire jouer l'« adoption de rôle » réfléchi, c'est-à-dire qu'ils peuvent désormais adopter en même temps et interchanger deux rôles différents en relation l'un avec l'autre. » Ils comprennent la Règle d'Or biblique dans le sens de la réciprocité idéale, mais se limitent « aux rôles stéréotypes d'un groupe concret de référence, tel que la famille, les amis... » Il faut être a good boy, a nice girl. C'est au stade 4 qu'ils parviennent à concevoir un système social fonctionnel avec des droits et des obligations attachés aux rôles. À ce stade de la loi et l'ordre, « la réciprocité positive de la justice ne consiste plus dans un échange interpersonnel de biens et de prestations, mais dans un échange de prestations et de rémunérations entre des personnes individuelles et le système. » (Apel, 1998, p.95)

Le passage des stades conventionnels 3 & 4 aux stades post-conventionnels 5 & 6 suppose souvent une prise de distance que Kohlberg nomme, à la suite d'une discussion avec Habermas, le stade 4 ½ : « Nos études longitudinales ont démontré qu'il y a une zone crépusculaire dans le mouvement de la pensée qui passe de la morale conventionnelle à la principielle. [...] Beaucoup de jeunes que nous avons étudiés, cependant, ne passent pas directement d'une pensée conventionnelle à une pensée principielle. À la place, devenant conscients de la relativité de la moralité conventionnelle, ils supposent que toutes les morales possibles sont relatives et arbitraires, qu'il n'y a pas de validité pour juger du bien et du mal. Ces sujets oscillent généralement, comme les héros de Dostoïevski, entre la révolte contre l'injustice sociale et l'assertion suivant laquelle tous les concepts de la moralité et de la justice sont relatifs. Quelques fois, comme les héros de Dostoïevski, ils ne mettent pas seulement la moralité en question mais commettent aussi des crimes, afin de prouver qu'ils sont au-delà (Kohlberg & Kramer, 1969). Les études longitudinales indiquent que la plupart des étudiants parviennent finalement à la moralité principielle et que leur questionnement moral et leurs « crimes » sont seulement transitionnels vers une moralité élevée. » (d'après Kohlberg, 1981, p.393, 394)

Au stade 5, « la perspective du législateur » est adoptée. Au lieu de référer la morale interne au groupe concret ou au système, on recourt au droit naturel des individus à fonder l'ordre social sur des contrats en vertu de leur utilité. Il s'agit d'évaluer la règle du point de vue des conséquences de sa mise en œuvre dans la perspective du législateur (utilitarisme de la règle), alors qu'au stade 2 le calcul des conséquences ne porte que sur les effets singuliers des actions et qu'aux stades 3 et 4 la perspective est toujours celle de l'individu assujéti aux lois (stade 4) ou aux normes vivantes des mœurs immédiatement sues (stade 3). Au stade 5, « l'attention portée à la défense de la loi et de l'ordre se déplace vers le problème de la législation qui est nécessaire à la maximisation du bien-être des individus » (Apel, 1998, p.96). La loi change de sens : elle devient l'arbitre entre les différents droits et intérêts alors qu'elle était la formulation de l'ordre systématique, indiscutable. La loi devient discutable suivant un critère de calcul *maximin* (un maximum de bénéfices de tous ordres pour un minimum d'inconvénients). La faculté législative est ici l'intelligence calculatrice doublée d'un critère de décision fondé sur la notion de bien-être.

Selon Kohlberg (1981, p.381) le stade 5 est le point de vue de la moralité « officielle » du gouvernement et de la Constitution des États-Unis d'Amérique.

Discussion : le minimalisme refuse les devoirs liés aux rôles dans un groupe concret de référence : « seuls les individus concrets appartiennent à la classe des entités (choses ou personnes) auxquelles il serait "immoral" de porter préjudice » (Ogien, 2007 p.222). Il raisonne dans les termes purement individualistes de l'intérêt bien compris dans le sens négatif du stade 2 : par exemple si l'on s'habille « en rose » lors d'une sépulture, « le tort fait aux autres n'est pas évident » car « les règles ne valent que pour la communauté » (Ogien, 2011 p.222). Pour un raisonnement de stade 3 en revanche c'est faire un tort aux autres que de n'être pas un bon garçon bien élevé. Pour un raisonnement de stade 4 c'est insulter le rituel des obsèques auquel on participe que d'introduire du désordre.

Et le raisonnement post-conventionnel (stade 5) ne dit pas que les règles des stades 3 & 4 ne sont que des conventions qui n'engagent que certaines communautés particulières (comme le suggère l'interprétation d'Ogien) mais que les règles suivies naïvement peuvent reposer sur l'intelligence commune qui s'accorde en discutant ; elles peuvent être assumées réflexivement ou améliorées. Dans le développement kolberghien il ne s'agit pas de distinguer entre règles morales et règles conventionnelles, mais de différencier le respect craintif, de la pratique naïve, et de la position réfléchie des normes. Ce ne sont pas les règles qui changent mais la manière de les poser : soumission à l'autorité (stades 1 et 2), intégration sociale (3 et 4), réflexion critique (stades post-conventionnels 5 et 6). Les raisonnements inverses d'Antigone et de Créon sont tous les deux de stade 4.

Dans le débat public Ogien adopte des raisonnements de type 5. Par exemple il ne défend pas la pornographie comme pratique personnelle suivant un raisonnement de stade 2 (du type "je ne nuis à personne laissez-moi tranquille !") mais il conteste les arguments des censeurs en montrant qu'ils contredisent leurs propres principes antiautoritaires : « Les libéraux pornophobes ont du mal à justifier leur position sans aller au-delà de ce que leurs principes autorisent, c'est-à-dire sans faire appel à des conceptions substantielles du bien sexuel... » (Ogien, 2003a, p.19). Ce faisant les arguments minimalistes ne renvoient jamais aux bonnes mœurs ou au système social, mais au primat des désirs, des besoins et des intérêts « des êtres concrets » (Ogien, 2011, p.296) ; il s'agit de valider, dans une position de législateur, les raisonnements asociaux de stade 2, alors que la position législatrice de l'éthique de la discussion vise à faire progresser les raisonnements sociaux figés dans une tradition indiscutable.

- *L'autonomie*

Kohlberg défendrait « une théorie du développement moral par étapes, de l'égoïsme à l'autonomie en passant par le conformisme... » (Ogien, 2011, p.227)

À partir du stade 5, la distinction est faite entre le point de vue légal et le point de vue moral qui le juge, mais celui-ci n'est pas encore absolu ; on ne peut pas encore contester le droit suivant « un principe consistant et autonome » ; on possède seulement le principe pragmatique du plus grand bien (au sens de J. Dewey) : les règles « ne valent pas universellement pour tous les acteurs possibles » (Apel, 1998, p.97, 99, 100). Les stades 1 à 5 sont validés par les recherches empiriques, alors que le stade 6 de l'autonomie est théorique ; Kohlberg (1984, p.270) estime qu'il est nécessaire pour la théorie (ici je reconstruis sans confronter les divers exposés du stade 6). Que faut-il entendre par autonomie ? Nous avons trois hypothèses.

Une structure de préférence individuelle ?

« Dans l'éthique de l'autonomie on voit la personne comme une structure de préférence individuelle » agissant dans le sens de « ses capacités de choisir et de contrôler sa vie... »⁴.

⁴ Ogien, 2011, p.119. Il s'agit d'un exposé de la doctrine de Schweder, distinguant éthiques de l'autonomie, de la communauté, de la divinité. On peut attribuer cette définition de l'autonomie à Ogien (qui pour sa part distingue les éthiques en arétisme, déontologie et conséquentialisme) : 1) dans la mesure où il termine sa présentation par un renvoi à Turiel (p.119) sur lequel il

Cette définition identifie l'autonomie et la volonté au sens de Hobbes, pour qui une action volontaire est « une action causée ou déterminée par nos propres raisons » (Ogien, 2011, p.211). Or une structure de *préférence* individuelle suivant le poids de nos propres raisons n'est pas la mise en pratique de *normes*, c'est-à-dire l'auto-nomie au sens authentique de l'obéissance à la loi qu'on se prescrit. Pour Apel (1998, p.112) « quelqu'un qui effectue un choix de manière autonome et rationnelle [au sens de Hobbes], à la différence de celui qui se laisse guider de manière hétéronome par un "sur-moi", ne témoigne strictement d'aucune "conscience" au sens moral du terme. » Il ne peut pas rendre raison de ses raisons (stade 2).

Une forme de consentement ?

Ogien explique qu'un objet n'est pas autonome parce qu'il « ne décide pas, ne choisit pas » et il assimile l'autonomie au consentement : « pour un kantien, le traitement comme "objet" peut rester acceptable tant que l'autonomie (ou le consentement) n'est pas niée. » (Ogien, 2003a, p.119, 120)

Toutefois l'équivalence entre « autonomie » et « consentement » est insuffisante parce qu'il manque le point principal, à savoir la position, par soi, de la règle : l'auto-nomie. Il ne s'agit pas seulement de consentir mais de poser la norme. Dans les termes rousseauistes de la philosophie politique celui qui consent est soumis à la loi à laquelle il obéit (stade 4), celui qui pose la loi est citoyen (stade 5 ou 6) : un sujet est « soumis aux lois de l'État », un citoyen « [participe] à l'autorité souveraine » (Rousseau, *Contrat Social*, I, 6). Dans le consentement il s'agit de comprendre la règle sous laquelle se présente la demande acceptée (stades 3 ou 4), dans l'autonomie il s'agit d'évaluer, d'assumer ou de contester la règle (stades 5 ou 6). Or la formulation kantienne de l'impératif catégorique (Kant, 1985, p.295) exige que soit respectée « l'humanité en la personne », c'est-à-dire l'essence de l'homme (*Menschheit*) : la raison pratique à la source des lois (l'animal *rationabile* pouvant devenir animal *rationale*) et pas seulement l'urbanité humaniste qui cultive le sentiment d'humanité (*Menschlichkeit*) (cf. Eisler, 1994, p.487, 484). L'autonomie véritable suppose donc que la conscience morale ait dépassé la compréhension du raisonnable selon les bonnes mœurs (stade 3) ou le système (stade 4), et qu'elle adopte une position de législateur, c'est-à-dire qu'elle se situe dans la discussion.

Une législation rationnelle ?

Parmi les exemples kantien d'immoralité, il faut distinguer ceux qui relèvent de l'*incohérence de pensée* (je ne peux penser une promesse qui ne promette pas) et ceux qui relèvent de la *contradiction dans la volonté* (personne ne peut vouloir qu'il n'y ait jamais d'entraide). On ne peut pas assimiler ces incohérences et contradictions « à des conséquences pratiques du genre de celles que prédit l'énoncé : "et si tout le monde en faisait autant ?" » (Ogien, 2011, p.133). Cette évaluation pragmatique porte sur les effets alors que l'évaluation morale authentique porte sur la cohérence. En langage kantien : il faut distinguer les structures relevant de l'entendement (calculateur) et celles qui relèvent de la raison pratique (normative). Les premières sont de stade 5 (*maximin*), les secondes de stade 6. Dans un raisonnement de l'autonomie véritable la décision n'est pas déterminée par nos *propres* raisons, au sens arbitraire de ce que nous estimons, choisissons ou de ce à quoi nous consentons, mais par des *raisons* raisonnables : cohérentes et non susceptibles d'autocontradiction performative.

La notion d'impératif catégorique a donc un sens. Elle n'est ni « complètement farfelue » ni « une pure fantaisie philosophique sans véritable importance » (*ibid.*, p.296). La véritable interprétation de la Règle d'or se situe à ce stade 6. Contre ceux qui ne voient dans l'autolégislation qu'une "hétéronomie" larvée, à savoir la soumission à la volonté de Dieu secrètement présumée, Apel salue « la profonde idée métaphysique de Kant selon laquelle notre liberté véritable ne réside pas dans le libre arbitre indifférent de la tradition nominaliste (Ockham, Hobbes), mais dans l'autodétermination de la volonté par la raison en fonction d'une loi acceptable pour tous les

s'appuie ; et 2) par le fait qu'il ne cesse de critiquer par ailleurs l'idée que les « actions doivent être conformes aux exigences des rôles de genre, de caste, d'âge, etc. » (ce qui caractérise l'éthique de la communauté, cf. p.119).

êtres rationnels » (Apel, 1998, p.188 ; traduction modifiée de «...in der Selbstbestimmung durch den Vernunftwillen...»).

Conclusion

Tout ceci permet de comprendre le minimalisme dans l'éthique de la discussion, mais laisse ouverte la discussion de cette dernière. L'objection d'irresponsabilité est que nous ne vivons pas dans un monde où tous les hommes sont capables et disposés à résoudre les problèmes par la voie de la discussion argumentée. Cette objection conduit Apel à introduire un stade 7.

Le stade 6 est le meilleur stade en tant qu'adéquation de la forme et du contenu, c'est-à-dire tel qu'aucun dépassement n'en est possible, mais il n'est pas ultime parce que, dans sa condition historique mélangée, chaque homme doit prendre ses responsabilités : il est nécessaire de réaliser les conditions universelles du stade 6. Pour articuler ce dépassement politique – et non religieux – du stade 6, Apel (1998, p.208) applique les stades de raisonnement aux ensembles éthiques (peuples, périodes historiques, etc.) et soutient que, dans un contexte défavorable, la responsabilité consiste à ne pas se situer intégralement au stade 6 (Apel, 1998, p.198) mais à agir de manière à faire progresser la communauté réelle d'appartenance, ce qui passe par deux aspects : la formation des conditions internationales du dépassement des relations stratégiques entre les États et la responsabilité pour les générations futures (Apel, 1998, p.130). Ces compétences supposent un niveau de raisonnement moral dépassant la maturité morale caractérisée par la réversibilité de l'adoption de rôle ; l'exigence d'universalité se déplace à la forme communicationnelle de la société.

Peut-être faudrait-il introduire une troisième condition, éducative, pour réaliser le stade 6. Il s'agirait de promouvoir une éducation à la discussion, suivant la voie suggérée par Kant dans la conclusion de la *Critique de la Raison pratique* (Billouet, 2007, chapitre 8) et suivant une pratique pédagogique inspirée des analyses de Kohlberg : les dilemmes ne sont pas compris dans le sens de la clarification romantique des valeurs (la recherche de l'authenticité) mais dans le cadre de l'éducation par le conflit sociocognitif (Forquin, 1993, p.88). L'enseignant fait travailler un groupe d'élèves de stades différents (distribués après un test) : il présente un dilemme, laisse débattre des solutions, reprend la solution de l'élève la plus élevée et l'explique. Entre le tiers et la moitié du groupe progresse d'un stade par cette méthode (Kohlberg, 1984, p. xxiii, p. xxv ; Hersh, 1983, p.114 ; Clark, 1989, p.12).

Apel fait partie de ceux qui ont vécu, à l'occasion de la catastrophe hitlérienne, « "la destruction de leur conscience morale" et qui, peut-être pour cette raison aussi, sont devenus philosophes. » Volontaire en 1940, avec tous les élèves de sa classe de terminale, il est relâché par les Américains en 1945 après cinq années de guerre. Il éprouve avec les étudiants de son époque « la méfiance à l'égard de leur propre tradition et de leur propre identité » et cherche ce que peut bien vouloir dire retourner à la normalité (Apel, 1998, p.136, 139). Or celle-ci est désormais représentée par la démocratie libérale que les Alliés ont imposée à l'Ouest. Le respect de l'existence humaine, de la vie privée, de son devenir, font partie du minimum que doit apprendre la conscience morale en reconstruction. Mais jusqu'où peut aller l'exigence libérale moderne à l'encontre de toute exigence collective normative ? Faut-il pousser l'individualisme jusqu'au minimalisme récusant tout devoir envers soi-même et tout devoir à l'égard des entités abstraites – c'est-à-dire toute responsabilité à l'égard de la culture, de l'écriture et des générations futures ?

Bibliographie

APEL K.-O. (1990), *Penser avec Habermas et contre Habermas*, Paris, L'Éclat.

APEL K.-O. (1994), *Éthique de la discussion*, Paris, Cerf.

APEL K.-O. (1996), *Discussion et Responsabilité. 1. L'éthique après Kant*, Paris, Cerf.

APEL K.-O. (1998), *Discussion et Responsabilité. 2. Contribution à une éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf.

- BILLOUET P. (2008), « Le minimalisme éducatif », *Relativisme et éducation*, A.M. Drouin-Hans (dir.), Paris, L'Harmattan, p. 51-66.
- BILLOUET P. (2003), « L'appropriation : Habermas face à l'eugénisme libéral », *Revue Critique*, n°679.
- BILLOUET P. (2007), *Débattre. Pratiques scolaires et démarches éducatives*, Paris, L'Harmattan.
- CHANTECAILLE M. (2012), « *Penser avec et contre...* ». *La pragmatique transcendantale de Karl-Otto Apel : une théorie et une pratique de l'intersubjectivité*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- CLARK POWER F., HIGGINS A., KOHLBERG L. (1989), *Lawrence Kohlberg's Approach to Moral Education*, Columbia University Press, New-York (NY), USA.
- EISLER R. (1994), *Kant Lexikon*, éd. A.D. Balmès et P. Osmo, Paris, Gallimard.
- FORQUIN J.-C. (1993), « L'enfant, l'école et la question de l'éducation morale. Approches théoriques et perspectives de recherches », *Revue Française de Pédagogie*, n°102.
- GOLDSCHMIDT V. (1988), *Les dialogues de Platon : structure et méthode dialectique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HABERMAS J. (1992), *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
- HABERMAS J. (2002), *L'avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard.
- HERSH H., PRITCHARD-PAOLITTO D., REIMER J. (1983), *Promoting Moral Growth: From Piaget to Kohlberg. Foreword by Lawrence Kohlberg*. Waveland Press Inc., Long Grove, Illinois, USA.
- KANT E. (1985), *Œuvres philosophiques, II*, Paris, Gallimard.
- KANT E. (1986), *Œuvres philosophiques, III*, Paris, Gallimard.
- KOHLBERG L. (1981), *Essays on Moral Development. Volume 1 - The Philosophy of Moral Development*, New York (NY), USA, Harper & Row.
- KOHLBERG L. (1984), *Essay on Moral Development, volume 2 - The Psychology of Moral Development*, New York, (NY), USA, Harper & Row.
- OGIEN R. (2003A), *Penser la pornographie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- OGIEN R. (2003b), *Rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris, L'Éclat.
- OGIEN R. (2004), *La panique morale*, Paris, Grasset.
- OGIEN R. (2007), *L'éthique aujourd'hui*, Paris, Gallimard.
- OGIEN R. (2011), *De l'influence des croissants chauds sur la bonté humaine*, Paris, Livre de Poche, n°32735.
- NUCCI L. (2001), *Education in the Moral Domain*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- TURIEL E. (1966), « An experimental test of the sequentiality of developmental stages in the child's moral judgments », *Journal of Personality and Social Psychology*, Volume 3(6), p.611-618.
- TURIEL E. (2002), *Culture of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.