

Faits, normes et valeurs : une confusion dommageable pour l'enseignement moral et citoyen

par Claudine Leleux

Source : open edition sur le site de Claudine Leleux : www.claudineleleux.be/Articles.html
n°36.

Hilary Putnam déclarait en 2002 : « Aujourd'hui, ce n'est pas se placer dans une tour d'ivoire que de se demander quelles différences il y a entre les jugements "factuels" et les jugements de "valeurs". Il se pourrait bien que l'enjeu en soit un problème – littéralement – de vie et de mort.¹ »

Je ne pense pas qu'il y aille de la vie ou de la mort et qu'il faille à ce point durcir le trait. Mais, en revanche, la question que Putnam mentionne, ajoutée à la problématique qui sous-tend le titre de son livre *Fait / Valeur : la fin d'un dogme*, méritent qu'on s'y attarde de façon à clarifier de nombreux débats en cours, voire la didactique de l'enseignement moral et civique dans différents pays francophones qui se propose d'une manière ou d'une autre de former les élèves aux valeurs et aux normes.

En France, l'enseignement moral et civique (EMC) a notamment pour mission de faire « Acquérir et partager les valeurs de la République » à l'école et au collège :

« Les quatre valeurs et principes majeurs de la République française sont la liberté, l'égalité, la fraternité et la laïcité. S'en déduisent la solidarité, l'égalité entre les hommes et les femmes, ainsi que le refus de toutes les formes de discriminations. L'enseignement moral et civique porte sur ces principes et valeurs, qui sont nécessaires à la vie commune dans une société démocratique et constituent un bien commun s'actualisant au fil des débats dont se nourrit la République.² »

Et d'« Identifier et expliciter les valeurs éthiques et les principes civiques en jeu » en seconde, première et terminale³.

En Belgique francophone, l'Éducation à la philosophie et à la citoyenneté (EPC)⁴, prévoit notamment de former les élèves de 5 à 14 ans à reconnaître la pluralité des valeurs et des normes, à expliciter la concordance et la disparité des valeurs, à expliciter les différentes catégories de normes⁵. L'EPC prévoit aussi, par exemple, de former les élèves de 15-16 ans

¹ Hilary Putnam [2002], *Fait / Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, trad. M. Caveribère et J.-P. Cometti, éd. de l'éclat, coll. "tiré à part", p. 12.

² Le Bulletin Officiel de l'Éducation nationale (BO), n° 30 du 26 juillet 2018, Programme en annexe pour l'école et le collège. Voir aussi, notamment les repères annuels de progression de la 5^e à la 3^e, p. 2 : « Les élèves sont amenés à travailler sur le rapport entre les règles et les valeurs et comprennent ainsi les raisons de l'obéissance aux règles et à la loi dans une société démocratique. » et du CM1 à la 6^e : « L'apprentissage de la notion de règle et du droit passe par l'apprentissage d'un vocabulaire juridique simple (loi, norme, charte, code, convention) étudié en situation. Le travail sur le règlement intérieur et sur la charte numérique doit viser à faire comprendre la place de ces textes dans la hiérarchie des normes, le lien avec les valeurs et leur bien-fondé comme moyen de protection. L'étude sur les valeurs et principes de la République s'appuie sur des définitions. »

³ BO spécial n° 6 du 25 juin 2015.

⁴ J'ai analysé le programme de ce nouveau cours en Belgique francophone sous l'angle de la relation entre philosophie et éducation à la citoyenneté dans la revue de Recherches en éducation *Spirale*, 2018, n°62, que j'ai coordonné avec Bettina Berton.

⁵ Arrêté du Gouvernement de la Communauté française déterminant le référentiel des socles de compétences en éducation à la philosophie et à la citoyenneté (A.Gt 22-03-2017), compétences 6.1. et 6.2.

à discerner entre la légitimité et la légalité des normes⁶ et ceux de 17 et 18 ans à réfléchir sur les questions de bioéthique ainsi qu'à discerner « Conviction, religion et politique⁷ »

En Suisse romande et au Tessin, l'école a pour mission la « transmission des valeurs fondatrices de la vie commune dans une société démocratique »⁸.

Le cours québécois d'Éthique et culture religieuse préconise en matière de formation éthique d'apprendre aux élèves à réfléchir sur les valeurs et les normes tout au long du cursus obligatoire :

« L'éthique consiste en une réflexion critique sur la signification des conduites ainsi que sur les valeurs et les normes que se donnent les membres d'une société ou d'un groupe pour guider et réguler leurs actions.⁹ [...] Les questions éthiques sont abordées à partir de situations qui impliquent des valeurs ou des normes et qui présentent un problème à résoudre ou un sujet de réflexion.¹⁰ »

Clarifier ce qu'on entend par valeurs et par normes est donc nécessaire, non pour uniformiser le langage qui véhicule des usages mais pour s'entendre sur les contenus qu'il recouvre et les conséquences pour la didactique de ces cours et pour la formation des enseignants qui en ont la charge.

Je vais dans cette contribution proposer d'abord [1] une définition de la valeur sous ses deux aspects logique et pragmatique et [2] la distinguer du jugement de valeur ; [3] de différencier prétention à la validité et validité de même que validité et valoir ; [4] ajouter aux jugements factuels et aux jugements de valeur la spécificité du jugement normatif ; [5] différencier les normes selon la moralité et la légalité ; [6] et leurs discussions de validation afférentes ; [7] revenir sur la différence catégoriale entre les valeurs et les normes.

Je proposerai ensuite deux pistes de réflexion : [8] ne pas réduire la morale à la question du fondement de la morale et [9] replacer la question du jugement esthétique dans l'architecture de la raison de telle manière à faire de lui soit un jugement d'expert soit un jugement de valeur.

Je terminerai [10] avec les conséquences didactiques d'une telle clarification pour l'enseignement éthique/moral et civique.

Je voudrais tout d'abord clarifier la distinction entre valeur et jugement de valeur. En effet, le livre déjà mentionné ci-dessus de Putnam tend à certains endroits à les considérer comme synonymes. Pourtant, les quatre valeurs énoncées dans le programme français : « la liberté, l'égalité, la fraternité et la laïcité » sont chacune un *concept* et non un jugement caractérisé par une liaison entre concepts. Si vous demandez, même à des non professionnels, de citer une valeur, la réponse sera du type : « dignité, honnêteté, liberté, égalité, solidarité, famille... ». Autrement dit, d'un point de vue strictement formel et logique, la valeur se présente comme un mot, une étiquette, un concept, que nous devons, un peu plus loin, distinguer d'un énoncé tel que l'est un jugement de valeur.

1. Qu'est-ce qu'une valeur ?

La difficulté provient notamment de ce que la valeur, qui est un concept spécifique, peut être appréhendé sous deux aspects : l'aspect logique et l'aspect pragmatique.

⁶ Arrêté du Gouvernement de la Communauté française déterminant le référentiel des compétences terminales en éducation à la philosophie et à la citoyenneté (A.Gt 19-04-2017), Unité d'acquis d'apprentissage (UAA) 2.1.5.

⁷ *Ibid.*, UAA 3.2.6.

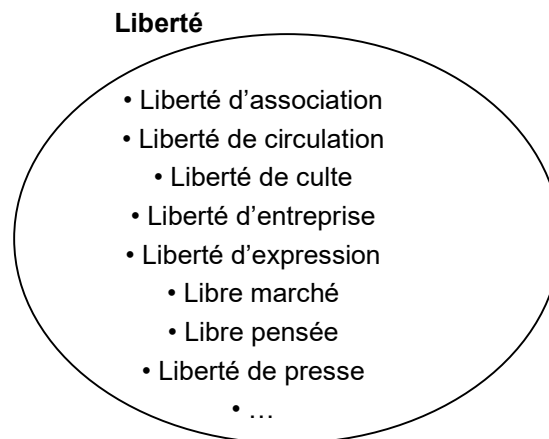
⁸ Déclaration de la Conférence intercantonale de l'instruction publique de la Suisse romande et du Tessin (CIIP) du 30 janvier 2003. Cours d'Éthique et cultures religieuses selon les cantons.

⁹ Éthique et culture religieuse, Programme de formation de l'école québécoise, secondaire, p. 1(499).

¹⁰ *Ibid.*, p. 16 (514).

1.1. La valeur sous son aspect logique

La valeur se présente sous la forme (logique) d'un concept, c'est-à-dire d'un mot qui rassemble sous un sujet logique tous les éléments qui ont une même propriété générale essentielle (attribut ou prédicat essentiel de la substance). Ce qu'au Moyen Âge, on appelait les « universaux », et qu'en logique contemporaine on appelle un genre, une classe, voire un ensemble. Ainsi, « insecte » est le sujet logique de la classe des arthropodes à trois paires de pattes tandis que « arachnide » est le sujet logique de la classe des arthropodes à quatre paires de pattes. Un concept se définit en *compréhension* en énonçant la propriété essentielle – ou l'attribut essentiel – du concept (exemple : arthropodes à quatre paires de pattes) et se définit en *extension* par l'ensemble des éléments qui possèdent cet attribut essentiel (exemple : araignée, scorpion, acarien...). En ce sens, le concept de liberté se définit en compréhension comme ce qui caractérise l'homme lorsqu'il « se gouverne par la raison en l'absence de tout déterminisme¹¹ » et en extension comme ensemble des libertés, démocratiques par exemple :



3

À ce titre, et comme dans le cas de n'importe quel concept, **les valeurs, d'un point de vue logique, ne peuvent d'aucune façon être hiérarchisables objectivement** : cela n'aurait pas plus de sens logique de dire que « la liberté de culte vaut plus que le libre marché », « la liberté vaut plus que la santé », que de dire que « l'insecte » vaut plus que « l'arachnide ».

De même, les valeurs – ce que Aristote appelle « les expressions sans aucune liaison » – ne sont susceptibles d'aucune validité, elles ne sont ni vraies ni fausses :

« Aucun de ces termes en lui-même et par lui-même n'affirme ni ne nie rien ; c'est seulement par la liaison de ces termes entre eux que se produit l'affirmation ou la négation. En effet, toute affirmation et toute négation est, semble-t-il bien, vraie ou fausse, tandis que pour des expressions sans aucune liaison, il n'y a ni vrai ni faux : par exemple, homme, blanc, court, est vainqueur.¹² »

D'autre part, toujours d'un point de vue logique, il est tout à fait envisageable de considérer le concept et son contraire – ce qu'il n'est pas –, la valeur et ce qu'elle n'est pas. Nous aurons ainsi par exemple la valeur « obéissance » et la valeur « désobéissance » qui s'excluent mutuellement sans qu'aucune d'elles ne prévale logiquement. Si la liberté est une valeur pour beaucoup d'entre nous, la non liberté, la privation de liberté, peut apparaître comme une valeur, par exemple au sans-abri à la recherche de bien-être pendant l'hiver (abri et chaleur). Les valeurs des uns ne constituent donc pas forcément des valeurs pour les autres.

Mais, en même temps, la valeur n'est pas un simple concept comme en témoigne son étymologie¹³ – qui fait référence à « valoir ». **Pour comprendre la spécificité du concept de valeur, il nous faut l'envisager sous son second aspect, pragmatique cette fois.**

¹¹ Petit Larousse 2009.

¹² Aristote, *Organon. I. Catégories*, trad. J. Tricot, Librairie J. Vrin, 1994, p. 6.

¹³ Valeur vient du latin *valere, valeo*, qui veut dire « être bien portant, fort, vigoureux, efficace » ; « avoir de l'influence » d'où « avoir de la valeur, du mérite, un prix » (Source TLFi)

1.2. Sous son aspect pragmatique

La logique propositionnelle classique, en se limitant à l'approche formelle du concept, ne permet pas d'appréhender la spécificité du concept de valeur dans sa dimension pragmatique. En revanche, la logique de Charles Sanders Peirce, dans ses *Écrits sur le signe* par exemple, préconise d'approcher le concept sous son aspect pragmatique en tant qu'« interprétant », comme produisant des effets affectifs, énergétiques et logiques qui se transmettent au fil de l'histoire (le processus de la *sémiosis*)¹⁴. Pour le dire autrement, les valeurs (en tant que concepts) seraient les **signes** que nous utilisons pour rendre compte (en condensé ou en synthèse) des expériences au monde qui ont été source de bien-être ou de plaisir, voire de mal-être ou de peine. Et **ces signes servent d'indices pour orienter l'agir de manière à retrouver ce bien-être et éviter ce mal-être**. En ce sens et à la différence de concepts formels comme « insecte » ou « arachnide », les valeurs sont des concepts qui ont une force normative : ils **indiquent** un « **devoir-être** » – fût-il encore non réfléchi – en vue d'atteindre le bien-être. Les valeurs sont, à ce titre, **des indicateurs de sens** pour l'action.

« **Sens** » doit être compris ici dans les **quatre acceptions** du mot :

- la **signification** (le point de vue sémantique : la valeur synthétise une expérience concluante sous la forme d'un concept / substantif) ;
- le **sensible** (la valeur exprime en condensé le bien-être / le mal-être de l'expérience) ;
- la **direction** (la valeur oriente l'action vers des buts / des fins qui concourent à atteindre une finalité) ;
- le **telos**¹⁵/ la **finalité** (le bien, le bonheur ou le salut que la valeur entend implicitement rechercher).

Dans cette quatrième acception, les valeurs se réfèrent à une visée téléologique qui ne peut être qu'individuelle, même si la même visée peut être partagée par un très grand nombre de personnes. Par exemple : la liberté est une visée partagée par la plupart des démocrates ; le salut (le « paradis ») est une visée partagée par les croyants aux religions du Livre...

Certaines valeurs nous *semblent* même universelles. Ainsi en est-il de l'amour et de l'amitié ou, dans les sociétés démocratiques, de la vie, de la liberté, de l'égalité de droit... Je propose d'appeler ces valeurs sous leur aspect pragmatique et téléologique des **valeurs structurantes** parce qu'elles condensent sous un sujet logique des expériences concluantes dans les pratiques humaines quant à la recherche du bien-être, du bonheur ou du salut et qu'elles sont, à ce titre, si préférables à d'autres qu'elles finissent par orienter l'action des institutions (la famille, l'école...) chargées d'éduquer les jeunes générations et d'ainsi structurer les identités. Ainsi, par exemple, **sans être des valeurs universelles sous leur aspect pragmatique** et sans être objectivement hiérarchisables sous leur aspect logique, la vie, la liberté, l'égalité de droit, la propriété, la souveraineté populaire, l'éducation, la culture, l'intégrité psychique et physique... sous-tendent les normes juridiques qui servent de référence à l'éducation scolaire¹⁶ et au vivre-ensemble dans nos sociétés démocratiques.

¹⁴ Charles Sanders Peirce [vers 1906], « Pragmatism » dans *Écrits sur le signe*, trad. G. Deledalle, Paris, 1978, p. 135 : « l'interprétant logique est un effet de l'interprétant énergétique dans le sens où ce dernier est un effet de l'interprétant affectif. Le désir cependant est la cause et non l'effet de l'effort. » ; pp. 136-137 : « L'habitude jointe au mobile et aux conditions a l'action pour interprétant énergétique [...] Par suite, pour exprimer le plus parfaitement possible un concept que les mots peuvent communiquer, il suffira de décrire l'habitude que ce concept est calculé à produire ».

¹⁵ *τέλος*, *télos*, en grec, veut dire : « fin », « finalité ». Autrement dit, ce que chacun poursuit par son action : le bonheur, une existence réussie, le salut... et qui constitue le sens de sa vie.

¹⁶ Voir par exemple en Communauté française de Belgique, les Décrets définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté [D. 31-03-1994, art. 2] et de l'enseignement officiel subventionné [D. 17-12-2003, art. 3].

1.3. Genèse des valeurs

Sur le plan ontogénétique, le petit d'homme fait l'expérience de ce qui *doit* être recherché parce que source de plaisir, de bien-être, bref, ce qui est **digne**¹⁷ d'effort car désirable ; et de ce qui, en revanche, *doit* être évité parce que source de souffrance, de mal-être. Ces recherches de plaisir et d'évitement de la peine peuvent être assimilées à un « devoir-être » qui, sans être encore réfléchi, va peu à peu émerger et structurer son approche du monde.

Sur le plan phylogénétique (pris sous l'angle intersubjectif et interactif dans le temps et dans l'espace), tout « devoir-être » pour le petit d'homme sera imprégné de ce qui vaut ou non pour la communauté familiale ou locale, nationale ou internationale. Ce qui permet de comprendre, comme le dit Habermas, le caractère relatif des valeurs en fonction de contextes de vie différents :

« [...] le caractère attractif des valeurs a le sens relatif d'une appréciation de certains biens, usuelle ou adoptée dans le cadre de certaines cultures ou formes de vie ; autrement dit, les décisions importantes d'ordre axiologique ou les préférences d'ordre supérieur définissent ce qui, dans l'ensemble, est bon pour nous (ou pour moi)¹⁸ ».

Si l'agir téléologique, tendu vers la satisfaction du désir, rencontre un succès, il devrait être valorisé. Inversement, s'il était source de souffrance, il pourrait être disqualifié.

L'accès au langage et au discours plus tardif permettra alors de condenser les normes d'action sous la forme de ces mots que l'on nomme « valeurs » (ce qui vaut pour moi, pour nous) ou « non-valeurs » (ce qui ne vaut pas pour moi, pour nous). Ainsi, par exemple, la norme d'action « Je dois veiller à préserver ma santé » s'exprimera d'un mot par la valeur « santé » ou bien « Je dois faire attention en traversant la rue ou en roulant à trottinette » se fera au nom de la « prudence » voire de la « vie ». Nous verrons plus loin comment, oubliant cette fonction synthétique de la valeur, on tend à oublier le champ normatif des obligations en vue d'un but ou d'une fin voire de confondre les valeurs et les normes.

Le « devoir-être » peut aussi, comme l'a montré Jean-Marc Ferry, se transmettre par le discours sans recourir personnellement à l'expérience :

« Le discours ainsi formé se répartit entre des propositions ou énonciations de force illocutoire différente, à travers lesquelles il poursuit en quelque sorte au second degré la différenciation pragmatique des rapports au monde. Il reproduit dans ses énoncés le *sens différentiel* de l'expérience liée à l'agir, tout en faisant de cette expérience un savoir transmissible, et partant, accessible à ceux qui n'auront pas eux-mêmes connu les épreuves désillusionnantes des générations antérieures¹⁹ ».

Ainsi est-il possible de comprendre pour quelles raisons des valeurs comme l'amour et l'amitié, voire la liberté, l'égalité (de droit) et la solidarité, sont structurantes pour les identités parce qu'intersubjectivement partagées dans le temps et l'espace.

La définition que donne Jürgen Habermas des valeurs peut nous servir ici de résumé :

« [...] les valeurs doivent s'entendre comme des préférences intersubjectivement partagées. Les valeurs expriment le caractère préférable de biens qui, dans le cadre de certaines collectivités, sont considérés comme dignes d'efforts et qui peuvent être acquis ou réalisés au moyen d'une activité développée en fonction d'une fin déterminée²⁰ ».

¹⁷ « Digne de » vient du grec $\alpha\chi\iota\omicron\varsigma$, *axios* ; $\alpha\chi\iota\zeta\omega$ veut dire « valoir / mériter ». Cette étymologie nous permet de comprendre le terme français d'axiologie, soit la science (logos) des valeurs.

¹⁸ Jürgen Habermas [1992], *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 278.

¹⁹ Jean-Marc Ferry [1991], *Les puissances de l'expérience*, Paris, Éd. du Cerf, coll. "Passages,,", vol. I, p. 86.

²⁰ Jürgen Habermas [1992], *op. cit.*, p. 278.

1.4. La relativité des valeurs (relatives aux fins et au sens)

J'ai évoqué plus haut la visée téléologique des valeurs en rappelant que cette visée est relative aux individus.

1.4.1. Valeurs relatives aux fins

En effet, même si les valeurs peuvent être partagées par d'autres individus – sans toutefois recouper des communautés définies *a priori* ni véhiculer la même signification –, elles font dans tous les cas l'objet de préférences personnelles puisque le bonheur et le sens de l'existence sont relatifs aux personnes. Relatifs à ce qui sera identifié par elles comme source de bien-être, quelle qu'en soit la nature. Ainsi, par exemple, la santé sera sans doute une valeur plus ou moins estimée selon l'âge, selon que la personne est malade ou en bonne santé, selon qu'elle est fumeuse ou consommatrice de produits dommageables pour le corps...

Que les valeurs soient relatives aux personnes n'empêche nullement qu'elles soient partagées par un très grand nombre de personnes, ainsi en va-t-il des valeurs de liberté, dignité, égalité, justice, solidarité, amour, respect... qui ont une portée téléologique forte pour le bonheur de vivre et le sens que l'on donne à son existence.

1.4.2. Valeurs relatives au sens

Mais les valeurs sont aussi relatives à la signification qu'on leur donne. Ainsi, par exemple, la valeur de la vie ou du vivant, peut occuper une place différente dans une hiérarchie axiologique selon le contenu substantiel qu'on lui donne. En matière de caractérisation de la « vie humaine », des catholiques, suivant en cela le Magistère, accordent un primat de la valeur de la vie sur toute autre valeur, faisant ainsi prévaloir la volonté du Législateur divin : il y a vie humaine dès la fécondation ou la procréation d'un embryon et cette vie prévaut sur toute autre considération ; tandis que des athées ou des agnostiques peuvent considérer que la vie biologique ne prime pas inconditionnellement sur d'autres valeurs comme, par exemple, la liberté de fonder ou non une famille, la dignité d'un corps en cas de viol, l'amour ou non d'un partenaire sexuel, un environnement social, économique et culturel favorable ou non à l'épanouissement de la personne...

De cette divergence quant à la signification, au contenu substantiel, de la valeur de la vie, et à l'épaisseur ontologique qu'on lui prête, découlent des conceptions ou des normes éthiques différentes dont le législateur (politique) en démocratie doit tenir compte pour permettre la coexistence pacifique de points de vue différents, par exemple en matière de dépénalisation de l'avortement ou d'euthanasie.

1.5. Le pluralisme des valeurs

Dans la mesure où la valeur est le résultat d'une élection personnelle ou d'une préférence individuelle, les sociétés démocratiques modernes et contemporaines se fondent sur les droits à la liberté d'opinion, d'association et de culte, par exemple, pour reconnaître le pluralisme des valeurs et en valoriser le respect au nom d'une expérience concluante pour un vivre-ensemble pacifique, notamment après les guerres historiques de religion et l'avènement d'un pouvoir politique profane. Raison pour laquelle *la valeur du pluralisme des valeurs* constitue le pendant de la laïcité ou de la neutralité des États démocratiques.

1.6. Le(s) conflit(s) personnel(s) de valeurs

Enfin, toutes les valeurs ou leur symétrique peuvent entrer en concurrence et faire l'objet d'un conflit de valeurs qui impose à l'individu de les hiérarchiser. Ainsi, par exemple, le choix de la liberté peut s'exprimer chez l'un par le primat de la liberté individuelle sur la solidarité ou l'inverse ; chez l'autre, par le primat de la liberté collective à l'information sur la liberté individuelle du journaliste de taire certaines informations. De même, la sécurité des citoyens peut l'emporter sur l'amour et l'amitié et réciproquement, dans le cas où l'on tairait par exemple un projet d'attentat dans lequel un amant, un ami ou un frère serait l'un des acteurs.

En ce sens, et même si les valeurs peuvent être intersubjectivement partagées par des communautés d'individus ou même des civilisations, aucune valeur ne peut « prétendre par

sa nature à une priorité absolue par rapport à d'autres valeurs²¹ ». **Les valeurs ne sont donc pas discutables** au sens où la discussion vise à un accord et qu'un accord n'est ni possible ni souhaitable sur le choix du *telos* (bonheur, salut, sens de l'existence) de nos vies. Elles relèvent du *valoir* et non de la *validité*.

L'échelle axiologique peut aussi varier en fonction des communautés d'appartenance, religieuse par exemple. C'est précisément l'une des fonctions du législateur démocratique que de faire respecter le principe du pluralisme des *valeurs* en permettant la coexistence pacifique de *normes d'action éthiques*, parfois contradictoires en apparence. Ainsi par exemple, une loi dépénalisant l'avortement ou l'euthanasie n'oblige personne à avorter ou à se donner la mort mais *autorise* ceux qui n'ont pas la même conception de la vie de faire droit à leur *telos*.

2. Le jugement évaluatif

Lorsque j'évoque une valeur dans un énoncé, c'est-à-dire lorsque j'énonce une préférence ou évalue une chose, une personne ou une situation, je prononce un **jugement dit de valeur**. En linguistique, on distingue l'énoncé expressif et l'énoncé évaluatif. Le premier, comme son nom l'indique, manifeste un goût, une émotion ou un sentiment. Par exemple : je déteste que Apple ne paie pas suffisamment d'impôts ; cette personne me fait horreur ; j'apprécie cette personne ; j'aime ce tableau de Van Gogh... Tandis que le second, comme son nom l'indique, soupèse des valeurs : je préfère ma mère à la justice, aurait dit Camus dans un certain contexte, je préfère mon confort à la liberté dirait le chien au loup de La Fontaine, entre ma santé et ma liberté, je choisis ma liberté... Ce type de jugement énonce une *valeur* ou une hiérarchie de valeurs et prétend ainsi dire ce qui l'en est du *bien-être* ou de ce qui serait souhaitable pour un être singulier.

Hilary Putnam s'oppose aux auteurs qui considèrent que les jugements de valeur sont subjectifs²². Pourtant si le jugement de valeur exprime un sentiment ou soupèse des valeurs, il nous faut bien admettre que cette expression ne prétend à rien d'autre qu'à dire ce que l'on éprouve à propos du monde ou d'une personne. Cela ne signifie pas que ma préférence ne puisse pas être partagée par d'autres. Cela signifie qu'elle ne souffre pas de discussion au sens où, comme on le disait au Moyen Âge : « *De gustibus et coloribus non est disputandum* ». Tout au plus pourrions-nous dire, comme le ferait Habermas, que le jugement de valeur est un énoncé qui prétend à la « sincérité » et qui, à ce titre, n'a qu'une « prétention à la validité non discursive²³ ».

La prétention à la sincérité vise une forme de validité très particulière qui serait l'accord avec soi-même. Raison pour laquelle, en français, nous pourrions plutôt parler de **prétention à l'authenticité**. Nous verrons plus loin que les jugements de valeur – qui ne sont pas discutables – diffèrent en effet des énoncés descriptifs/constatifs (qui prétendent à l'exactitude) ou des jugements normatifs/prescriptifs (qui prétendent à la justesse normative) qui, eux, sont discutables et font d'ailleurs quotidiennement l'objet de discussions.

Durkheim, déjà, comme Putnam, refusait la distinction entre jugement de valeur et jugement de fait – qu'il appelle « jugement de réalité » – et commettait du coup une confusion grammaticale lourde de conséquences pour l'analyse sociologique du monde :

« Quand je dis : j'aime la chasse, je préfère la bière au vin, la vie active au repos, etc., j'émetts des jugements qui peuvent paraître exprimer des estimations, mais qui sont, au fond, de simples jugements de réalité. Ils disent uniquement de quelle façon nous nous comportons vis-à-vis de certains objets ; que nous aimons ceux-ci, que nous préférons ceux-là. Ces préférences sont des faits aussi bien que la pesanteur des corps ou que l'élasticité des gaz.²⁴ »

²¹ Jürgen Habermas [1992], *op. cit.*, p. 277.

²² Hilary Putnam [2002], *op. cit.*, p. 11.

²³ Jürgen Habermas [1972], « Théories relatives à la vérité », trad. R. Rochlitz, dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, pp. 287-288.

²⁴ Émile Durkheim [1898], « Jugements de valeur et jugements de réalité » communication d'Émile Durkheim faite au *Congrès international de Philosophie* de Bologne, à la séance générale du 6 avril,

Durkheim confond ici « prétention à l'exactitude » et réalité. Bien sûr ce que l'on éprouve est *réel* mais le jugement qui exprime ce que l'on éprouve n'est pas susceptible de discussion. Comment pourrais-je en effet discuter de ce que l'autre aime ou abhorre, ressent ou non ?

D'ailleurs Durkheim poursuit en soulignant, dans la suite du texte, la subjectivité et l'incommunicabilité des jugements de valeur, ce qui continue à nous faire penser qu'il utilise l'expression de jugements de réalité dans un sens très personnel :

« De semblables jugements n'ont donc pas pour fonction d'attribuer aux choses une valeur qui leur appartienne, mais seulement d'affirmer des états déterminés du sujet. Aussi les préférences qui sont ainsi exprimées sont-elles incommunicables. Ceux qui les éprouvent peuvent bien dire qu'ils les éprouvent ou, tout au moins, qu'ils croient les éprouver ; mais ils ne peuvent les transmettre à autrui. Elles tiennent à leurs personnes et n'en peuvent être détachées.²⁵ »

Nous proposons donc de bien distinguer jugement de fait, jugement normatif et jugement de valeur. Pour nous aider à bien délimiter les champs de ceux-ci, nous pouvons partir de l'exemple cité par Nathalie Heinich²⁶ :

La température est de 25° (énoncé descriptif qui prétend à l'exactitude)

Il fait trop chaud (énoncé expressif qui prétend à l'authenticité)

Baisse le chauffage (énoncé normatif qui prétend à la justesse)

Ou de l'exemple cité par Ruwen Ogien

« Ces spaghettis sont cuits *al dente* » (énoncé descriptif qui prétend à l'exactitude)

« Les spaghettis cuits *al dente* sont bien meilleurs » (énoncé expressif qui prétend à l'authenticité)

« Pour être *al dente*, les spaghettis ne doivent pas rester trop longtemps dans l'eau bouillante » (énoncé normatif qui prétend à la justesse) :

« “Ces spaghettis sont cuits *al dente*”, semblent avoir pour caractéristique de décrire des états de choses. D'autres comme : “Les spaghettis cuits *al dente* sont bien meilleurs” ne semblent pas décrire des états de choses mais indiquer quels états de choses sont *désirables* ou *préférables*. D'autres enfin, comme “Pour être *al dente*, les spaghettis ne doivent pas rester trop longtemps dans l'eau bouillante” disent quels états de choses sont *obligatoires*, *permis* ou *interdits*. Les énoncés qui décrivent des états de choses sont appelés *descriptifs* ou *factuels*. Ceux qui posent ce qui est désirable, préférable, sont appelés *évaluatifs*. C'est aux énoncés qui contiennent les expressions dites “déontiques” (du grec *deon* : devoir), “Il est obligatoire”, “Il est interdit”, “Il est permis”, que l'appellation *normatifs* convient le mieux.²⁷ »

L'enjeu épistémologique de cette différence « linguistique » a trait à la validité de l'énoncé. S'il l'on peut montrer que les énoncés descriptifs et les énoncés normatifs peuvent faire l'objet d'une certaine validité – et donc prétendre à une certaine objectivité vs subjectivité – à des conditions qu'il nous faudra discuter un peu plus loin, les jugements de valeur, eux, peuvent tout au plus valoir pour ceux qui les énoncent.

publiée dans un numéro exceptionnel de la *Revue de Métaphysique et de Morale* du 3 juillet 1911.

Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay et publiée sur le site des Classiques des Sciences Sociales :

http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_4_jugements/jugements.html

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Nathalie Heinich [2017], *Des valeurs. Une approche sociologique*, Gallimard, coll. “Bibliothèque des sciences humaines”, p. 125.

²⁷ Ogien Ruwen, « Repenser les relations entre les faits, les normes et les valeurs », *Les Sciences de l'éducation – Pour l'Ère nouvelle*, 2012/1 (Vol. 45), pp. 17-31. DOI : 10.3917/Isdle.451.0015. URL : <https://www.cairn.info/revue-les-sciences-de-l-education-pour-l-ere-nouvelle-2012-1-page-17.htm>

Un même énoncé peut toutefois prêter à deux interprétations différentes quant au sens, par exemple l'énoncé peut être soit un jugement descriptif soit un jugement de valeur. Dans l'exemple cité par Hilary Putnam : « Si l'on me demande de dire quel genre de personne est l'instituteur de mon fils, et que je dise "il est très cruel".²⁸ », ce dernier jugement « Il est très cruel » peut décrire/constater un état de fait, à savoir que l'instituteur en question se comporte en effet avec cruauté mais ce jugement peut aussi être l'expression de mon sentiment à propos de cet instituteur. Dans le premier cas, l'énoncé prétend à l'exactitude, dans le deuxième cas, il prétend à l'authenticité de ce que je ressens à son endroit. Lorsque je prétends à l'exactitude, mon énoncé, pour être valide ou « objectif » (par opposition à subjectif), devra faire l'objet d'une discussion en relation avec la réalité du comportement de cet instituteur. Si, comme dans le deuxième cas, je ne prétends qu'à dire ce que je ressens, personne ne pourra discuter ce ressenti. Tout au plus, quelqu'un d'autre pourra-t-il le partager ou dire à son interlocuteur qu'il ne partage pas le même ressenti.

Notons que dans les deux cas, « cruel » est un adjectif qui qualifie le sujet logique « instituteur ». Plutôt que de parler de valeur comme en parle Putnam, il me paraît plus correct de dire que « cruel » indique ici plutôt une vertu (ou un vice), c'est-à-dire une caractérisation du caractère ou du comportement d'une personne. En revanche, je réserverais le terme de valeur au substantif « cruauté ».

Ainsi si la *valeur* est, par exemple, bonté, elle se différencie de la *vertu* d'être bon. Si l'adjectif qualifie un nom, une personne, un bien ou une visée, on pourra alors parler d'homme bon, de vie bonne, voire d'objet qui a une valeur marchande (sur le plan économique) ou une valeur d'usage (sur le plan affectif). Mais quoi qu'il en soit, nous serons dans la sphère du *valoir* et non de la validité, dans la dimension de la *subjectivité* et non dans celle de l'objectivité – au sens de ce qui est valide et non au sens de réalité²⁹.

3. Prétention à l'exactitude plutôt que jugement de fait

Le lecteur aura remarqué que nous avons préféré à l'expression « jugement de fait », « jugement de réalité » ou « jugement factuel » celle de « prétention à l'exactitude ».

La seconde expression a plus d'un avantage pour clarifier le débat et notamment, comme nous le verrons plus loin, la distinction entre fait, norme et valeur. Elle permet par exemple de distinguer énoncé et énonciation, prétention à la validité et validité d'un énoncé (dans le cas présent : « prétention à l'exactitude » et « exactitude ») et conditions de validité / d'exactitude d'un énoncé.

3.1. Énoncé et énonciation

Distinguons d'abord *énoncé* et *énonciation*. Jusqu'au tournant linguistique, les logiciens abordaient la question de l'énoncé comme s'il était une proposition susceptible d'être vraie ou fausse. Ainsi, par exemple, la proposition p « Il pleut ou il ne pleut pas » est logiquement toujours vraie tandis que la proposition q « Il pleut et il ne pleut pas » est toujours logiquement fausse. Comme on le sait, toute proposition en tant que telle n'est pas susceptible de vérité ou de fausseté logique. Par exemple, si je dis : « Il pleut », la proposition est indécidable en tant que telle. Tout au plus, est-elle une proposition qui prétend qu'il pleut et c'est la discussion des personnes concernées, en l'occurrence celles à qui je m'adresse, qui devront en reconnaître la validité ou au contraire la fausseté en référence à la pluie qui tombe ou non. D'où l'intérêt d'aborder les propositions non pas sous l'angle sémantique (l'énoncé) mais dans leur dimension pragmatique (l'énonciation) : « Qu'est-ce que je fais lorsque je dis qu'il pleut ? » veut dire que je prétends trouver un accord avec mon interlocuteur sur ce que je dis. L'accord ou la validité n'est pas intrinsèque à l'énoncé mais le résultat d'un accord entre interlocuteurs.

²⁸ Hilary Putnam [2002], *op. cit.*, p. 43.

²⁹ Jean-Marc Ferry [2004], *Les grammaires de l'intelligence*, éd. du Cerf, coll. "Passages", chapitre 7, « Monde objectif et monde normatif. La double transcendance par rapport au langage » : pour aborder cet autre sens d'objectivité.

De même, lorsque je dis : « Il est vrai que X paie ses impôts », une enquête, une discussion, une vérification, permettront de conclure à l'exactitude ou la fausseté de l'énoncé. S'il est exact, sans doute le philosophe comme l'homme de la rue seront d'accord pour dire qu'il s'agit d'un *fait*. Le fait n'est donc pas quelque chose qui existe mais qui résulte d'une discussion à l'issue de laquelle un état de choses sera établi. Comme le dit Habermas dans deux autres exemples :

« Le fait que le feu soit passé à l'orange ou qu'une pomme soit déjà jaune, c'est dans le contexte pratique de la circulation ou de la vente de fruits mûrs, une information (la communication d'une expérience relative à l'action) ; on peut dire également que ce sont des faits, mais on ne le dit — autrement dit on ne parle de faits — que lorsqu'il est nécessaire, après un accident de la circulation, par exemple, d'éclaircir l'*état de choses* (*Sachverhalt*) et de savoir si, à un moment donné, ce feu est passé à l'orange, ou dans le cas où il faut établir, dans le cadre d'une expérience horticole, si cette pomme, à un moment donné, était déjà jaune.³⁰ »

Du coup, la phrase de David Hume que cite Putnam³¹ comme étant problématique : « où est ce fait que nous appelons ici crime³² » permet d'être relativement vite élucidée. Le crime est un fait et jugé en tant que tel lors du « jugement ». La « vérité judiciaire », le fait, est le résultat d'une discussion. Pour qualifier un événement de fait, on peut certes recourir à l'expérience mais, comme le souligne Habermas, celle-ci devra faire l'objet d'une interprétation qui devra elle-même être discutée :

« Certes, dans le contexte d'une argumentation, on peut également s'appuyer sur l'expérience. Mais pour prendre méthodiquement appui sur l'expérience, par exemple dans l'expérimentation, on est obligé de recourir à des interprétations dont la validité ne peut s'avérer que dans la discussion. Les expériences *servent d'appui* à la prétention à la vérité qu'expriment les affirmations ; tant que nous ne rencontrons pas d'expériences discordantes, nous nous en tenons généralement à cette prétention à la vérité. Mais elle ne peut être honorée que par des arguments. Une prétention *fondée* sur l'expérience n'est pas encore une prétention *justifiée*.³³ »

C'est aussi dans ce sens qu'il est permis de comprendre l'opposition de Nietzsche aux positivistes lorsqu'il affirme :

« non, justement il n'y a pas de faits, seulement des interprétations.³⁴ »

même s'il le fait dans une optique perspectiviste plutôt que discursive à l'instar d'Habermas.

3.2. Prétention à la validité et validité

Outre la distinction entre fait et jugement de fait et entre énoncé et énonciation, l'approche habermassienne – de présupposer pragmatiquement que lorsque je dis ou j'argumente, je prétends m'entendre avec un interlocuteur – nous conduit aussi à distinguer d'une part la prétention à la validité et, d'autre part, la validité. Lorsque j'affirme une proposition *p*, j'entends m'entendre avec mon interlocuteur sur *p*. *p* peut être un énoncé descriptif / constatif qui énonce ce qu'il en est de quelqu'un ou de quelque chose mais elle suppose un interlocuteur qui confirme l'exactitude de ce que je dis ou non.

Comment passer de la prétention à la validité (à l'exactitude) à la validité (l'exactitude) de l'énoncé ?

³⁰ Jürgen Habermas [1972], *op. cit.*, pp. 282-283.

³¹ Hilary Putnam [2002], *op. cit.*, p. 16.

³² David Hume [1751], *Enquête sur les principes de la morale*, (1991) trad. P. Baranger et P. Saltel, GF, n° 654, p. 208.

³³ Jürgen Habermas [1972], *op. cit.*, p. 283.

³⁴ Friedrich Nietzsche [1886], *Fragments posthumes* dans *Œuvres Philosophiques Complètes*, vol. XII, 7[60], pp. 304-305 (texte allemand dans *Nachlassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1974, p. 323 : « Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt „es giebt nur Thatsachen“, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. »)

Soit l'énoncé est tout simplement logiquement vrai ou faux (contradiction logique). Soit l'énonciation est fautive. Par exemple, l'énonciation de Nietzsche selon laquelle « il n'y a pas de vérité³⁵ » est fautive dans la mesure où prétendre à l'absence de vérité revient à en énoncer une, à savoir qu'il n'y en a pas. C'est la « contradiction performative » qui vient compléter la boîte à outils d'invalidation des énoncés du logicien. C'est-à-dire la contradiction entre l'énoncé et l'énonciation. Par exemple, lorsque je dis : « J'étais sur un bateau qui a fait naufrage et il n'y a pas eu de survivant » est une contradiction entre ce que je dis et ce que je fais en le disant. L'adresse à un interlocuteur à propos de ce naufrage et de ceux qui n'en auraient pas survécu contredit ce qui est dit.

Lorsqu'il s'agira de problèmes plus complexes, dans le cas de l'énoncé d'hypothèses scientifiques ou techniques, de modèles mathématiques ou de théories scientifiques, de faits historiques et même d'expertises esthétiques ou philosophiques, la discussion ne peut se confondre avec une simple interlocution. Pour que les énoncés soient exacts, il faut que la discussion remplisse les critères d'une « situation idéale de parole » et se produise entre toutes les personnes concernées, en l'occurrence au sein de la communauté des savants concernés. Ce devoir, cette contrainte, se justifie pour Apel et Habermas³⁶, par la présupposition pragmatique de toute personne qui argumente auprès d'autres.

Une situation *idéale* de parole doit remplir au moins quatre conditions selon Habermas :

« 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.³⁷ »

Publicité. Cela signifie que tous les savants ou les experts concernés par la validation de l'énoncé doivent être au courant du déroulement de la discussion (publicité) pour pouvoir y participer et, toujours idéalement, aucun d'entre eux ne peut en être exclu. Les contre-exemples sont légion et invalident ainsi de fait certains énoncés scientifiques. Outre les climato-sceptiques, certains savants reprochent au GIEC³⁸ par exemple de valider leurs conclusions par les représentants gouvernementaux plutôt que par la communauté scientifique.

Égalité de participation. Il va de soi que la discussion doit faire place à une égalité de participation entre les savants. Aucun argument d'autorité ne peut, par exemple, prévaloir au nom de la notoriété de certains experts plutôt que d'autres.

Liberté, sans contrainte. Certains savants qui dépendent de subventions, pour leurs recherches par exemple, doivent pouvoir réellement discuter sans risque de perdre ces moyens alloués, a fortiori sans risque de perdre leur emploi.

Sincérité. Que ce soit à cause du risque de représailles ou à cause de ce que Bachelard appelait les « obstacles épistémologiques », aucun participant ne devrait être de mauvaise foi mais devrait sérieusement se laisser convaincre par l'argument le meilleur.

Les situations empiriques devront dans la mesure du possible se rapprocher au plus près de la situation idéale de parole pour que la validité d'un énoncé descriptif / constatif soit valide. Cette validité, pour les tenants de la pragmatique universelle, Apel et Habermas, est toujours provisoire, tant qu'une nouvelle discussion, à la suite par exemple d'une nouvelle expérience, ne vienne la contester ou la problématiser.

³⁵ Friedrich Nietzsche [1888], *Le crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, trad. J.C. Hémerly, Folio essais, 1974, n° 88, p. 31. « Le "monde vrai", une idée qui ne sert plus à rien, qui n'engage même plus à rien – une idée inutile, superflue, par conséquent une idée réfutée : abolissons-la. »

³⁶ Jürgen Habermas [2000], « Valeurs et normes. À propos du pragmatisme kantien de Hilary Putnam », trad. R. Rochlitz dans Rainer Rochlitz (dir) [2002], *Habermas. L'usage public de la raison*, PUF, coll. "Débats philosophiques", p. 235.

³⁷ Jürgen Habermas [1991] *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, éd. du Cerf, 1992, p. 122.

³⁸ Groupe d'Experts Intergouvernemental sur l'évolution du Climat.

Pour ceux qui, comme Hilary Putnam³⁹, reprochent à Habermas de dissocier les faits et les valeurs, il s'agit, selon ce dernier, de bien discerner deux types de normativité : d'une part, une normativité morale, voire juridique, et d'autre part, une normativité qui, à l'instar de toutes les règles de logique qui favorisent l'intelligibilité du discours, n'a pas de sens pratique :

« Pour répondre à l'objection de circularité, j'aimerais indiquer que le contenu des présuppositions universelles de l'argumentation n'est encore nullement « normatif » au sens moral. [...] La répartition égalitaire des libertés de communiquer à l'intérieur de la discussion et l'exigence de sincérité pour la discussion sont des obligations et des droits relatifs à l'argumentation et nullement d'ordre moral. [...] Les règles constitutives du jeu d'argumentation définissent l'échange des arguments et des prises de position par oui ou par non ; elles ont un sens épistémique qui consiste à permettre la justification de certains énoncés, et non le sens pratique immédiat de motiver des actions.⁴⁰ »

Publicité, sincérité, liberté et égalité, sont ainsi des valeurs, c'est-à-dire au sens pragmatique des concepts qui ont une force normative mais au sens de critères qui condensent les conditions d'une situation idéale de parole.

Il nous faut maintenant aborder et clarifier ce qu'il faut entendre par normativité au sens pratique (au sens de la morale et du droit).

4. Les énoncés normatifs / prescriptifs et le jugement normatif

Avant de distinguer la valeur et la norme éthique qu'elle condense, il nous faut compléter le champ des énoncés et faire intervenir à côté des jugements de fait et des jugements de valeur, le jugement normatif ; et, à côté des énoncés descriptifs / constatifs et des énoncés expressifs / évaluatifs, les énoncés normatifs / prescriptifs.

Si nous reprenons notre exemple du début (3.1.), nous avons vu que la phrase « X paie ses impôts » peut être précédée quant au sens (pragmatique) de la principale « Il est vrai que ». Dans ce cas, nous avons affaire à un « jugement de fait » qui prétend à l'exactitude. Exactitude qui devra être validée ou non à l'issue d'une discussion des « savants » ou du moins des interlocuteurs de la communauté scientifique concernés. Nous avons vu que si la phrase « X paie ses impôts » est précédée quant au sens (pragmatique) de la principale par « J'aime ou j'ai horreur que » voire « Je préfère que », nous avons affaire respectivement à un énoncé expressif et un énoncé évaluatif que nous avons regroupé dans l'expression « jugement de valeur » qui prétend à l'authenticité de celui qui exprime ses sentiments, ses goûts et ses préférences et qui, à ce titre, ne peut viser à un accord, seulement à un partage de préférences.

Si, maintenant, nous faisons précéder la phrase « X paie ses impôts » par la principale « Il faut que », la phrase change encore une fois de sens (pragmatique). Une autre prétention à la validité surgit : la prétention à la justesse de la norme. Je prétends en effet énoncer une norme juste, correcte, légitime, que mon interlocuteur ou l'ensemble de mes concitoyens, voire l'ensemble des citoyens du monde, pourraient valider parce qu'ils la jugeraient acceptable au regard de l'argument le meilleur ou, au contraire, l'invalider parce qu'ils la jugeraient inacceptable.

L'ensemble de ces énoncés normatifs constituent la « matière » de la *Morale* et du *Droit*, même si le Droit peut regrouper, à côté des énoncés prescriptifs et normatifs des énoncés qui *autorisent* à l'action sans la prescrire : par exemple les conditions où l'IVG et l'euthanasie sont permises.

³⁹ Hilary Putnam [2002], *op. cit.*, p. 15 : « l'objectivité postulée par Habermas *présuppose* en réalité l'objectivité d'au moins quelques valeurs ».

⁴⁰ Jürgen Habermas [1996], « Le contenu cognitif de la morale », trad. R. Rochlitz dans Jürgen Habermas [1996], *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, Fayard, 1998, p. 61.

Résumé intermédiaire sous la forme d'un tableau d'après Jürgen Habermas⁴¹ :

Tableau 1

Intelligibilité			
Énoncés	constatifs et descriptifs	normatifs et prescriptifs	évaluatifs et expressifs
Prétention à la validité	l'exactitude (le « vrai »)	la justesse normative (le « bien », le « juste », le « légitime »)	l'authenticité (le « bon », la « valeur »)
Rapport au monde	physique (ou objectif)	social ⁴² (ou intersubjectif)	subjectif
Sphère du savoir	Science & Technique	Droit & Morale	Esthétique ⁴³
Catégorie	Faits (ce qui est)	Normes (ce qui doit être)	Valeurs (le bien être)
Validité de l'énoncé	À l'issue d'une discussion « sérieuse » par la Communauté des savants	À l'issue d'une discussion « sérieuse » avec le public des personnes concernées par la norme (selon qu'elle soit technique, éthique, morale ou juridique)	(Après mûre réflexion, clarification de l'accord avec soi-même, voire investigation de type thérapeutique)

L'énoncé d'un fait peut être un argument, une raison de justifier la validité d'une norme, comme l'expression d'une préférence peut aussi l'être, mais grammaticalement, ce sont trois types d'énoncés distincts. Et il importe pour une discussion qui vise à l'entente de ne pas commettre de distorsion de sens. C'est la contrainte ou la discipline de la grammaire 4 de Jean-Marc Ferry :

« [...] les ordres de validité catégoriale, tels que l'exactitude descriptive, la justesse prescriptive, la sincérité déclarative et l'authenticité expressive, comme en rappel du Vrai, du Juste et du Bon ou du Beau, mais à condition que ces idéaux soient différenciés de façon tout à fait contraignante dans l'exercice d'une critique soucieuse du "droit" revenant à chacun de ces ordres. Cela détermine une norme spéciale qui exerce sa discipline dans la communication, lorsqu'il s'agit de mener loin, sans distorsion de sens, les processus réflexifs d'entente. Discipline suprême de la "grammaire 4" : il y va en effet de la lisibilité des forces illocutoires sur tout l'espace de la raison publique – entendons : la raison qui vaudrait pour une communication publique non déformée.⁴⁴ »

⁴¹ Par exemple Jürgen Habermas [1972], *op. cit.*, pp. 285-296 et Jürgen Habermas [1999], *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Gallimard, 2001, chapitre 6, « Justesse ou vérité. Le sens déontologique des jugements moraux et des normes ».

⁴² Jürgen Habermas [1996], « Le contenu cognitif de la morale », *op. cit.*, pp. 53-54 : « Le monde social qui (en tant que totalité des relations interpersonnelles réglementées de manière légitime) n'est accessible que du point de vue du participant est intrinsèquement historique et, en tant que tel, présente une structure (si l'on veut) ontologique qui est différente de celle du monde objectif descriptible du point de vue d'un observateur. Le monde social est lié aux intentions et aux conceptions, à la pratique et au langage de ses membres. La situation est similaire pour les *descriptions* du monde objectif, mais non pour ce monde lui-même. »

⁴³ Au sens de ce qui est beau pour moi et de ce que j'éprouve (du grec *aisthêtikos*, de *aisthanesthai* : « sentir »)

⁴⁴ Jean-Marc Ferry [2004], *Les grammaires de l'intelligence*, *op. cit.*, pp. 148-149.

De cette architecture du savoir et de la raison, il nous est possible en plus, en nous référant encore à Jean-Marc Ferry⁴⁵, de distinguer :

- l'*être* sur le mode grammatical *indicatif* et la personne pronominale du *Il* (on constate et décrit des états de fait à propos du monde physique ou d'un objet d'étude) ;
- le *devoir-être* sur le mode grammatical *impératif* et la 2^e personne pronominale du *Tu-Vous* (on prescrit des normes pour guider notre action dans le monde où nous interagissons avec l'autre) ;
- et le *bien-être* sur le mode grammatical *subjonctif* et la personne pronominale du *Je* (on exprime et évalue ce que l'on éprouve en notre monde intérieur).

Tableau 2

Énoncés	constatifs et descriptifs	normatifs et prescriptifs	évaluatifs et expressifs
Catégorie	Faits (ce qui est)	Normes (ce qui doit être)	Valeurs (le bien-être)
Mode	Indicatif	Impératif	Subjonctif
Personne pronominale	Il	Tu	Je

Grammaticalement, les personnes pronominales renvoient aux adresses que suppose l'interlocution. En effet, si je m'adresse à quelqu'un à propos du monde (physique), d'un objet d'étude, je le ferai sur le mode de la troisième personne *Il*. En revanche, si j'énonce une norme d'action en vue d'une fin, je m'adresse soit à moi-même (monde subjectif) sous la forme d'un dialogue intérieur, soit aux autres et je le fais sous la forme d'un *Tu*. Habermas fait remarquer que « Les expressions *nous* et *vous* ont le même sens performatif » [que *Je* et *Tu*]. Et, d'un point de vue performatif, « La reconnaissance réciproque des membres du groupe exige la constellation relationnelle *je-tu-nous*.⁴⁶ » Autrement dit, un *Je* ne peut s'adresser à lui-même et aux autres que sous la forme d'un *Tu-Vous*, et *Je* et *Tu* ne peuvent se reconnaître qu'au sein d'un *Nous*.

Pour passer de la prétention à la justesse normative à la justesse normative, les personnes concernées par l'énoncé normatif ou prescriptif devraient en discuter dans une « situation idéale de parole » dont les conditions idéales ont été décrites plus haut.

Mais pour bien délimiter le public des personnes concernées par la discussion de validation de ces énoncés normatifs ou prescriptifs, il nous faut tout d'abord reconstruire une typologie de ces énoncés que j'appellerai désormais « normes » au sens étymologique de règle (du latin *norma*=règle) et dans le sens de règles d'action qui suppose une « obligation de moyens » d'atteindre une fin.

Soulignons ici que la norme d'action ne peut pas se confondre avec l'action elle-même, comme le font certains auteurs, qu'il nous faut par conséquent bien distinguer juger et agir, comme le faisait déjà Kant dans son impératif catégorique en parlant de « maxime » pour guider l'« agir ».

⁴⁵ Notamment Jean-Marc Ferry [1991], *op. cit.*, pp. 81, 87.

⁴⁶ Jürgen Habermas [1976], *Après Marx*, trad. J.-R. Ladmiral et M. B. de Launay Fayard, 1985, pp. 46-47.

5. Typologie des normes

Le projet de Kant, dans la *Critique de la raison pratique*, vise à déterminer un point de vue moral formel, celui de la justice, auquel personne ne pourrait déroger et qui s'imposerait catégoriquement à l'individu :

« Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle⁴⁷. »

Kant entendait ainsi se démarquer de toutes les morales antérieures, et notamment de la morale eudémoniste d'Aristote, dont la finalité est le bonheur individuel et politique. Kant ne disqualifie pas la recherche du bonheur mais n'en fait pas un critère de devoir moral, qui doit, selon lui, être désintéressé :

« [...] la raison pure pratique ne veut pas qu'on renonce à toute prétention au bonheur, mais seulement, qu'aussitôt qu'il s'agit de devoir, on ne le prenne pas du tout en considération. Ce peut même à certains égards, être un devoir de prendre soin de son bonheur : d'une part, parce que le bonheur (auquel se rapportent l'habileté, la santé, la richesse) fournit des moyens de remplir son devoir, d'autre part, parce que la privation du bonheur (par exemple la pauvreté), amène avec elle des tentations de violer son devoir.⁴⁸ »

Si nous quittons la problématique kantienne du fondement de la morale pour nous attacher à la raison pratique en général, il nous est possible de distinguer, au sein de la morale et du droit comme le faisait Kant dans ses *Doctrines*, les normes de moralité (*Doctrine de la vertu*) et les normes de légalité (*Doctrine du droit*). Nous parlerons ici de « normes de moralité » au sens étymologique (du latin *mores* = mœurs), c'est-à-dire de toutes les règles de conduite de vie, qui ne sont donc pas forcément coulées dans la forme du droit (*juris*). En revanche, nous parlerons ici de « normes juridiques » pour toutes les normes qui seraient, elles, coulées dans la forme du droit.

Les normes de moralité peuvent être classées en trois catégories : les normes techniques, les normes éthiques et les normes morales⁴⁹. Toutes les obligations, en effet, ne nous obligent pas de la même manière, avec la même force. Le degré d'obligation est desservi par le sens relatif du verbe « devoir » dont la force illocutionnaire peut varier. Ainsi, le devoir est faible pour les normes techniques parce qu'il n'y va, tout au plus, que d'*efficacité* (« pour te rendre à tel endroit, tu dois prendre tel bus ») ; en revanche, la force d'obligation est catégorique pour les normes morales qui obligent tout citoyen du monde parce qu'il y va de l'*humanité de l'homme* (« Tu ne tueras point »). Enfin, le devoir est fort ou nul lorsqu'il s'agit de normes éthiques. En effet, il y va de la vie bonne, voire du salut, pour ceux que les normes éthiques concernent tandis qu'elles sont indifférentes aux autres (« Tu adoreras Dieu seul et tu l'aimeras plus que tout »). Pour le dire autrement, la norme éthique est une règle de conduite qui a pour fonction d'atteindre *un telos, une fin subjective*, et elle n'oblige que ceux qui poursuivent cette fin-là. Les commandements religieux, par exemple, n'ont de force d'obligation que pour ceux qui veulent gagner leur « paradis » et n'engagent pas les autres qui ont une autre conception de l'existence ou de la « vie bonne ». Les questions éthiques, dit Habermas, n'exigent nullement une rupture complète avec la perspective égocentrique, « elles se rapportent en effet au *telos* d'une vie à chaque fois mienne⁵⁰ ». Sachons que Jürgen Habermas utilise le terme de « norme » dans le sens fort d'obligation morale et qualifie de « recommandation » l'impératif technique et de « conseil » l'impératif éthique⁵¹.

⁴⁷ Emmanuel KANT [1788], *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, 1943, PUF, coll. "Quadrige", p. 30.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁹ Je distingue les normes techniques, éthiques et morales dans le même sens que Kant différencie les impératifs hypothétiques (habileté et prudence) et catégorique [Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* [1790], trad. A. Philonenko, Paris, 1989, Vrin, p. 22].

⁵⁰ Jürgen Habermas [1991], *De l'éthique de la discussion*, *op. cit.*, p. 99.

⁵¹ *Ibid.*, p. 102.

Tableau 3

Normes de moralité			
		Kant	Habermas
Normes techniques	But technique (efficacité)	Impératif hypothétique (habileté)	Recommandation
Normes éthiques	Fin / Télös / Bonheur (vie bonne)	Impératif hypothétique (prudence)	Conseil
Normes morales	Homme comme fin	Impératif catégorique	Normes

Notons à présent qu'une même règle, par exemple « Je dois étudier », peut énoncer une norme technique (pour atteindre un but pratique : passer l'examen demain) et une norme éthique (pour me réaliser et réussir ma vie).

De même, la règle « Je dois porter assistance à personne en danger » par exemple, peut énoncer aussi bien une norme éthique si elle fait obligation en fonction du *telos* que je veux atteindre (éviter par exemple le remords de mon indifférence à la détresse) qu'une norme morale si elle fait obligation catégorique de préserver l'humanité de l'homme. Le sens de la norme, sa catégorie, varie en fonction de sa justification : je dois faire cela *parce que* je vise à ma tranquillité ou *parce que* je vise à la préservation de la dignité de l'homme.

Le degré d'obligation des normes apparaît aussi, lorsqu'elles sont coulées dans la forme du droit, notamment par le degré de sanction pénale prévue pour leur transgression.

Le problème pour le législateur surgit quand il s'agit pour vivre ensemble de couler de telles normes techniques, éthiques et morales dans la forme du droit⁵². On peut supposer que les normes techniques seront aisément validées par les citoyens (et considérées à ce titre comme légitimes) si l'impératif d'efficacité est atteint et neutre sur le plan de la moralité. Rouler à gauche ou à droite est insignifiant sur ce plan pour autant que tout le monde se range à l'une ou l'autre option⁵³.

Si les lois visent à préserver l'humanité de l'homme, il est raisonnable de penser qu'elles recevront l'aval ou le consentement de tous, en démocratie du moins. Tout au plus peut-il sans doute y avoir controverse, comme dans le principe de précaution, sur le fait qu'il y ait danger ou non pour l'espèce.

Où le bât blesse, c'est en matière de normes éthiques. Car, si la loi civile élève au rang de l'humanité de l'homme une fin ou un *telos* particuliers, elle risque l'illégitimité voire la partialité, rendant de surcroît injuste la sanction de l'infraction. Et si elle ne le fait pas, elle peut manquer pour certains à un devoir catégorique et rendre l'État laxiste. Ainsi s'expliquent les dures controverses sur les questions de l'avortement, de l'euthanasie, de l'homoparentalité, où l'éthos religieux diverge de l'éthos profane sur la conception naturelle, voire divine, ou culturelle de la vie.

La typologie des normes proposée ici ne vise pas seulement à la clarification sémantique pour que nous puissions nous comprendre entre chercheurs, elle a aussi une fonction politique. Si le législateur est tenu en démocratie de respecter le pluralisme éthique, il doit faire coexister pacifiquement des points de vue éthiques divergents, parfois irréductibles, et être capable pour ce faire de ne pas généraliser des convictions particulières. Cette typologie des normes a aussi une fonction déontologique pour les enseignants qui ont affaire, à des degrés divers, à l'éthique. Dans un État de droit et donc à l'école publique, le pluralisme éthique doit être en principe respecté sauf si des obligations contradictoires se font jour. Dans ce cas, c'est la loi civile porteuse du consensus ou de la moralité publics qui va l'emporter. Comme dans le cas

⁵² Il faut alors distinguer, comme le font aussi Kant et Habermas, les normes de moralité et les normes juridiques, de légalité. Disons simplement ici que les normes juridiques peuvent elles aussi être déclinées dans les trois catégories (techniques, éthiques et morales).

⁵³ En revanche, bousculer des habitudes en changeant le sens de la circulation serait d'un ordre de moralité supérieur.

du médecin qui juge nécessaire de procéder à la transfusion sanguine d'un mineur et qui, sans l'autorisation des parents Témoins de Jéhovah, demandera un jugement en référé.

Le rôle déontologique de l'enseignant dans l'enseignement public de la morale et de la citoyenneté suppose qu'il :

- 1) respecte les choix éthiques du jeune tout en lui faisant comprendre que le droit à la liberté de pensée est exigible par chacun à égalité et donc qu'il ne s'agit jamais de vouloir élever une obligation particulière en norme catégorique ;
- 2) fasse comprendre aux élèves que la loi constitue le plus souvent, en démocratie du moins, le garant de la coexistence pacifique de points de vue éthiques divergents ;
- 3) fasse découvrir aux jeunes que la désobéissance à la loi, même pour des raisons éthiques, fait encourir à celui qui commet l'infraction la sanction prévue par la loi.

Cette fonction déontologique suppose bien évidemment que l'enseignant soit lui-même capable d'éviter l'empire de sa subjectivité et de ne pas vouloir généraliser ses propres normes éthiques sans toutefois sombrer dans le relativisme moral.

6. Typologie des discussions

Plutôt que de parler de normes *éthiques* et *morales*, Habermas distingue plutôt l'usage moral et l'usage éthique de la raison pratique et différencie le traitement des questions morales et des questions éthiques :

« Nous faisons de la raison pratique un usage *moral* lorsque nous demandons ce qui est également bon pour chacun ; un usage *éthique* lorsque nous demandons ce qui est respectivement bon pour moi ou pour nous. Les questions de justice permettent, du point de vue moral de ce que tous pourraient vouloir, des réponses en principe universellement valides ; en revanche, les questions éthiques ne peuvent être clarifiées rationnellement que dans le contexte d'une histoire de vie particulière ou d'une forme de vie particulière. Ces questions sont en effet taillées, de façon perspectiviste, à la mesure d'un individu ou d'une communauté particulière qui aimeraient savoir ce qu'ils sont ou aimeraient être⁵⁴. »

C'est en ce sens, comme nous le verrons plus loin, que l'usage éthique de la raison pratique nous amène à confondre valeurs et normes éthiques. Or, les premières ne sont pas hiérarchisables sauf sous la forme d'une échelle subjective des valeurs tandis qu'il est possible, lors d'un conflit de normes éthiques, de les hiérarchiser en fonction du *telos* poursuivi. Par exemple, dans le cas cité plus haut, la transfusion sanguine pourrait être refusée par des parents Témoins de Jéhovah qui jugeraient une telle norme contraire à leur *telos* (religieux) alors qu'elle serait sans doute ordonnée par le juge en référé au nom de la santé publique.

Les valeurs sont de l'ordre du *valoir* tandis que les normes éthiques, comme toutes les normes, sont de l'ordre de la *validité*. Habermas le formule ainsi :

« Les normes se présentent sous la forme d'une prétention à la validité à caractère binaire et sont soit valides soit non valides ; par rapport aux propositions normatives, à moins de ne pas nous prononcer, nous ne pouvons prendre position, comme par rapport aux propositions assertoriques, que par "oui" ou "non"⁵⁵ ».

Nous avons vu que la validité (toujours provisoire) des énoncés descriptifs/constatifs s'opère à l'issue d'une discussion effective. Il en va de même avec les énoncés normatifs/prescriptifs. Toutefois, le public des personnes concernées par la discussion de la validité de la norme peut varier en fonction du type de norme discutée.

6.1. La discussion technique⁵⁶

Toutes les *normes techniques* (je dois prendre tel bus pour atteindre tel endroit, je dois utiliser un fer à vapeur pour éviter les plis, je dois me laver les mains avant de passer mon pantalon

⁵⁴ Jürgen Habermas [1991], *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, trad. M. Hunyadi, Paris, 1994, Éd. du Cerf, pp. 104-105.

⁵⁵ Jürgen Habermas [1992], *op. cit.*, p. 278 :

⁵⁶ Habermas parle de « discussion pragmatique » (Jürgen Habermas [1991], *De l'éthique de la discussion, op. cit.*, p. 104).

blanc que je viens de laver...) sont bien des normes de moralité, des règles de savoir-vivre relativement aux mœurs (*mores*), mais elles sont d'ordre simplement technique au sens où je ne risque, en n'y adhérant pas, qu'à être inefficace c'est-à-dire à ne pas atteindre mon *but* ou à l'atteindre moins bien.

La discussion de validité de la norme technique est le plus souvent informelle et prend l'allure de tous ces échanges communicationnels quotidiens qui visent à demander et donner conseil. Lorsque le circuit des transports publics change ou lorsque des innovations technologiques voient le jour, la norme technique est problématisée et finit par être abandonnée et remplacée par une norme meilleure, c'est-à-dire mieux habilitée au sens kantien à atteindre un but, plus *efficace*, dirions-nous aujourd'hui, pour permettre à l'agent d'atteindre son but.

6.2. La discussion éthique⁵⁷

Les normes éthiques ont une force d'obligation pour tous ceux qui veulent atteindre une certaine *fin* (*telos*). Les commandements religieux, par exemple, n'ont de force d'obligation que pour ceux qui veulent gagner leur « paradis » et n'engagent pas les autres qui ont une autre conception de l'existence ou de la « vie bonne ». Le public des personnes concernées pour la validation de ces normes peut varier en conséquence : le couple sado-masochiste valide les normes lui permettant d'atteindre le bien du couple ; de même, la communauté familiale, la communauté locale, régionale, nationale, internationale (ainsi en est-il de nombreuses communautés religieuses) sont autant de publics concernés pour la discussion permettant de valider les normes susceptibles d'atteindre le *telos* de leurs membres.

6.3. La discussion morale⁵⁸

Par contre, lorsque la norme d'action se réfère à l'humanité de l'homme, elle ne sera valide (acceptable) qu'à l'issue d'une discussion – idéale – de toutes les personnes concernées. Dans ce cas, dit Habermas, le « point de vue de l'impartialité fait exploser la subjectivité de la perspective⁵⁹ » au sens où ce qui doit valoir pour moi doit valoir pour tous les autres et inversement. Les normes morales, malgré leur caractère catégorique, ne sont donc pas pour autant universelles a priori mais universalisables a posteriori, c'est-à-dire à l'issue d'une discussion effective avec tout citoyen du monde. Toute discussion empirique se devrait donc de se projeter en vue d'un *auditoire universel* au sens de Chaïm Perelman⁶⁰ ou de la *situation idéale de parole* au sens de Apel et Habermas.

6.4. La discussion juridique

Habermas, comme Kant, distingue le point de vue de la *légalité* et le point de vue de la *moralité*.

Lorsque l'on passe de la question « Que dois-je faire ? » et de ses trois niveaux de discussion à la question « Que devons-nous faire ? », nous, Communauté, Nation..., nous entrons, selon Habermas, dans la théorie discursive du droit et de la politique⁶¹ et ses trois niveaux (pragmatique, éthico-politique et droit). Une norme juridique peut m'obliger dans le sens où, m'engageant, elle engage aussi les autres cosociétaires à égalité de droit.

Au niveau des normes juridiques, dont on doit dire qu'elles émanent et intègrent des normes de moralité⁶², nous pouvons dire que le public des personnes concernées par la discussion

⁵⁷ Habermas parle de « discussion éthico-existentielle » (*Ibid.*)

⁵⁸ Habermas parle de « discussion pratico-morale » (*Ibid.*, p. 105).

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Chaïm Perelman, L. Olbrechts-Tytega [1958], *Traité de l'argumentation*, tome premier, PUF, p. 99 : « À côté des faits, des vérités, et des présomptions caractérisés par l'accord de l'auditoire universel, il faut faire place, dans notre inventaire, à des objets d'accord à propos desquels on ne prétend qu'à l'adhésion de groupes particuliers : ce sont les valeurs, les hiérarchies et les lieux du préférable. »

⁶¹ Jürgen Habermas [1992], *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, 1997, Gallimard.

⁶² Sur la complémentarité du droit et de la morale, voir *ibid.*, p. 131 s.

varie selon le type de normes et des compétences des différentes assemblées, disons que c'est la communauté juridique de référence : la Commune, la Région, l'Europe, les Nations Unies..., voire, par extension, la classe, la communauté scolaire.

Les normes juridiques sont généralement le résultat d'un accord de majorité. En seront-elles pour autant valides ? Jean-Jacques Rousseau répondrait négativement à cette question et proposerait le recours à des pratiques référendaires pour que toute voix soit comptée avant de s'en remettre à la majorité.

En démocratie, les normes juridiques permettent la coexistence de points de vue éthiques différents. C'est pourquoi certaines d'entre elles *n'obligent à rien* mais *autorisent* certaines actions dans certaines conditions. C'est en ce sens qu'elles ont un rôle régulateur dans une société où ne dominent plus les normes éthiques, comme le formule Jean-Marc Ferry :

« Ainsi s'institue la différence catégoriale entre valeurs et normes. Au lieu des valeurs éthiques substantielles, à présent, librement choisies et investies à titre privé, ce sont des normes juridiques formelles qui, désormais, assument pour l'essentiel le rôle socialement régulateur.⁶³ »

Une norme légale valide n'est pas pour autant légitime. Elle sera, par exemple, illégitime si la procédure d'adoption de la norme n'a pas respecté les conditions d'une situation idéale de parole. On peut supposer que certaines discussions de validation, à propos du « mariage pour tous » par exemple, ont insuffisamment fait l'objet de concertation dans les commissions parlementaires pour trouver des formulations de la loi qui permettent la coexistence de points de vue éthiques différents. Mais peut-être s'agit-il seulement de simple concurrence politique. En politique, à la différence de la morale, l'objectif est souvent le compromis plutôt que le consensus quand les conflits de normes éthiques sont irréductibles.

Une norme légale peut aussi apparaître comme illégitime, voire être illégitime, si elle est contraire à l'éthique de certains citoyens. C'est là tout le dilemme emblématique d'Antigone qui désobéit à la norme de Créon au nom de ses convictions ou normes éthiques... La transgression de la norme légale dans ce cas, et même si elle est considérée comme illégitime, suppose la sanction publique. Dans certains cas, si l'illégitimité de la norme légale est vécue par une très grande majorité de personnes, une contestation ou un refus de masse – ce qu'on appelle généralement une *désobéissance civile* – rendra la norme légale caduque et obsolète, obligeant le législateur à en suspendre les effets avant de la modifier. Que l'on pense par exemple en Belgique à la manifestation de milliers de femmes venues réclamer la libération, le 29 janvier 1973, du Docteur Willy Peers emprisonné pour s'être « accusé » de pratiquer l'avortement ou au Manifeste des 343 Françaises⁶⁴ qui ont déclaré dans une pétition « Je me suis fait avorter » s'exposant ainsi à des poursuites pénales pouvant aller jusqu'à l'emprisonnement puisque l'avortement était illégal en France à cette époque.

7. Valeurs et normes

Si nous devons reprendre à ce stade les éléments essentiels de la distinction entre les valeurs et normes, nous pourrions les schématiser comme suit :

Tableau 4

Valeurs	Normes
Concept (spécifique)	Énoncé (normatif/prescriptif)
Constellation de valeurs	Système (sous la forme syllogistique du « Si, si, alors »)

⁶³ Jean-Marc Ferry [2002], *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, éd. de l'Université de Bruxelles, coll. "Philosophie et société", p. 52. Jean-Marc Ferry utilise ici le mot « valeur » dans le sens de norme éthique telle que je l'ai définie plus haut et le mot « norme » dans le sens de « norme juridique ».

⁶⁴ Paru le 5 avril 1971 dans le n° 334 du magazine *Le Nouvel Observateur*.

Hiérarchie axiologique subjective	Hiérarchie de normes objective
Valoir	Validité
Expression/témoignage	Discussion
Les valeurs sous-tendent les normes	Les normes mobilisent des valeurs
Jugement évaluatif	Jugement normatif

Rappelons ainsi que la valeur est un concept *spécifique* au sens où ce concept n'est pas une simple catégorie abstraite (comme insecte ou meuble) mais qu'il est construit en lien avec l'expérience vécue soit directement soit telle qu'elle est sédimentée dans le discours et transmise en tant que telle par le biais des institutions sociales.

Il est plus adéquat de parler de *constellation de valeurs* que de système de valeurs. En effet, la notion même de système suppose des hiérarchies et des cohérences ne fussent qu'internes au système alors que les valeurs ne peuvent être hiérarchisées que subjectivement, même si de nombreuses personnes partagent la même hiérarchie axiologique.

Il existe bien un enchevêtrement entre valeurs et normes au sens où les premières condensent les secondes et que les secondes mobilisent les premières. En revanche, on ne voit pas comment seraient enchevêtrés les jugements évaluatifs et normatifs si ce n'est dans une argumentation personnelle en vue de justifier une norme, ce qui ne serait pas forcément recevable comme argument dans une situation idéale de parole où l'argument meilleur devrait emporter la conviction de tous les participants.

Certains auteurs ne résistent cependant pas à classer les valeurs, soit en « modalités-de-valeur », comme chez Max Scheler, soit en sous-groupes (les registres de valeurs) comme chez Nathalie Heinich.

Au plus bas niveau, Max Scheler⁶⁵ classe la série axiologique de l'*agréable* et du *désagréable* à laquelle correspond pour lui « la fonction de la perception-affective sensorielle (avec ses modes, la jouissance et la peine) » ; vient ensuite la série axiologique de « la sensibilité vitale », « par exemple le sentiment d'un accroissement ou d'une baisse de la vie, le sentiment de la santé et de la maladie, celui de la vieillesse et de la mort » ; vient après la série axiologique des valeurs spirituelles qui

« [...] présentent les variétés principales suivantes : 1. les valeurs du "beau" et du "laid" et tout le domaine des valeurs purement esthétiques ; 2. les valeurs du "juste" et de l'"injuste", réalités qui sont encore des "valeurs" et tout à fait distinctes du "correct" et de l'"incorrect", c'est-à-dire de ce qui est conforme ou non-conforme à une loi – et qui constitue le fondement phénoménal ultime de l'idée d'un *ordre juridique et objectif* [...] 3. les valeurs de la "pure connaissance-du-vrai" telle que la *philosophie* essaie de la réaliser⁶⁶ »

vient enfin la *dernière* modalité-axiologique du profane et du sacré.

« Les valeurs du noble et du vulgaire constituent une série axiologique *supérieure* à celles que constituent les valeurs de l'agréable et du désagréable ; les valeurs spirituelles, une série axiologique *supérieure* à celle que constituent les valeurs vitales ; les valeurs du sacré, une série axiologique *supérieure* à celle que constituent les valeurs spirituelles.⁶⁷ »

Nous pouvons opposer deux objections à Max Scheler, en plus du fait qu'il tente de classer des concepts dont le formalisme ne peut être dépassé que si nous abordons les normes qu'ils synthétisent ou condensent, comme nous l'avons dit plus haut. La première objection à lui faire est que, plutôt que de clarifier le propos, il confond *sensations* (agréable et désagréable), *sentiments* (santé et maladie) et *valeurs*. La valeur est certes un indicateur de sens, au sens de sensible, parce qu'elle désigne des objets, des personnes, des situations qui évoquent une

⁶⁵ Max Scheler [1913-16], *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnelisme éthique*, trad. M. de Gandillac, Gallimard, coll. "Bibliothèque de philosophie", 1955, pp. 125-129.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 127-128

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 129-130.

sensation de plaisir ou de peine à rechercher ou à éviter et parce qu'elle ravive en nous des sentiments moraux de fierté ou de honte mais elle n'en est *que le concept*. Ces sentiments moraux régulent le respect ou non des normes d'action. La honte et la culpabilité signalent, par exemple, à une première personne⁶⁸ qu'elle a, comme dit Tugendhat, « échoué en tant que “membre coopérant” ou en tant que “bon partenaire social”⁶⁹ ».

La seconde objection à opposer à Max Scheler est qu'il veuille hiérarchiser « objectivement » les séries axiologiques et, du même coup, généraliser aux autres sa hiérarchie personnelle. Ainsi en va-t-il de la hiérarchie qu'il fait entre la valeur du *sacré* – qui appartient pour lui à une série axiologique supérieure – et la valeur du *juste*.

L'intention de Nathalie Heinich, dans sa sociologie des valeurs⁷⁰, est tout autre et vise à doter les sociologues d'un outil de clarification et d'investigation en classant les valeurs en 16 registres.

Tableau 5

Æsthésique	plaisir, gourmandise, sensorialité, sensualité...
Affectif	attachement, émotion, amour, tendresse, sensibilité...
Civique	responsabilité, patriotisme, souci de l'intérêt général...
Domestique	proximité, présence, lien, entraide, protection...
Économique	cherté, coût, juste prix...
Épistémique	vérité, connaissance, savoir...
Esthétique	beauté, art...
Éthique	moralité, fraternité, charité, sollicitude, décence, respect...
Fonctionnel	utilité, commodité, sécurité...
Herméneutique	sens, significativité...
Juridique	légalité, conformité aux règlements...
Ludique	jeu, humour, distanciation, exploration, expérimentation...
Mystique	spiritualité, foi, sacralité...
Réputationnel	renom, réputation, honneur, célébrité, visibilité...
Pur	pureté, authenticité, propreté, intégrité, sincérité...
Technique	efficacité, performance, virtuosité...

Même si Nathalie Heinich ne recherche pas l'exhaustivité comme l'indiquent tous les points de suspension, on peut se demander en quoi ce classement en registres est utile pour l'investigation sociologique, d'autant que ces registres de valeurs ne sont pas étanches. En effet, sans problème, les valeurs de sens, authenticité, propreté, sincérité... peuvent rejoindre le registre éthique ; celles d'efficacité, visibilité, humour... peuvent rejoindre le registre économique ; celles de virtuosité, performance, expérimentation... peuvent rejoindre le registre esthétique ; celles d'entraide, sensibilité, fraternité, respect... peuvent rejoindre le registre civique.

Ces regroupements permettraient selon Nathalie Heinich de faciliter la lecture et l'analyse de la société. Il me semble en revanche que le travail d'enquête du sociologue serait davantage éclairé par l'analyse qualitative des normes choisies, en référence avec la typologie des normes (voir mon point 5).

Les enquêtes régulières à propos des valeurs des citoyens sont certes chiffrées mais sans que l'on sache ce que ces valeurs recouvrent puisqu'elle ne sont que des indicateurs de sens, y compris au sens de signification. En revanche, si l'on formulait les questionnaires en items de normes éthiques, les résultats statistiques révéleraient les différences de *telos* des citoyens. Par exemple : faut-il lutter contre le réchauffement climatique ? Faut-il pour cela taxer

⁶⁸ Voir les personnes pronominales Tableau 2.

⁶⁹ Cité par Jürgen Habermas [1996], *op. cit.*, p. 28.

⁷⁰ Nathalie Heinich [2017], *Des valeurs, op. cit.*, p. 253.

le diesel ? Installer des éoliennes ? Faut-il allouer plus de budget à l'école ? Au détriment des budgets aux hôpitaux ? À l'armée ? À la police ? Faut-il taxer ceux qui ont plus ? Ceux qui travaillent le plus ? Ceux qui sont les plus diplômés ?

Les registres de valeur, à la différence de la typologie des normes, ne permettent pas d'affiner l'analyse. Même dans un des exemples que nous donne Nathalie Heinich, celui dans lequel il y aurait, selon elle, une incompatibilité entre le registre éthique et le registre économique :

« Observons tout d'abord un exemple d'irruption émotionnelle, causée par l'expérience de la contradiction et même de l'incompatibilité entre registre éthique et registre économique. Il s'agit d'un témoignage en première personne, rapporté longtemps après les événements dans l'autobiographie tardive de Marthe Cohn, née Hoffnung. Nous sommes en France, sous l'Occupation ; cette jeune fille juive, dont le père et une sœur viennent d'être arrêtés, se voit interpellée discrètement dans la rue par un homme de sa connaissance, un père de famille avec qui elle a travaillé quelque temps dans un service administratif ; il propose de lui procurer des faux papiers pour les huit membres de sa famille afin qu'ils puissent s'enfuir en zone libre. Voici comment elle rapporte le dialogue qui s'ensuit :

PLEURER POUR UN MALENTENDU DE REGISTRES

« – Nous serons très heureux de vous dédommager pour les risques que vous prenez. Vous nous sauvez la vie et nous vous sommes terriblement reconnaissants.

M. Charpentier me fixait à travers ses lunettes, la bouche entrouverte. Je m'arrêtai de parler et le fixai à mon tour. Baissant la tête, il prit un mouchoir dans sa poche et s'essuya les yeux.

– Je...je suis désolée, murmurai-je en lui serrant le bras. J'ai dit quelque chose qui vous a offensé ? Je n'en avais nullement l'intention. Je vous en prie, Monsieur, ne pleurez pas.

Il lui fallut un certain temps avant de recouvrer son calme.

– Mademoiselle Hoffnung, me dit-il enfin d'une voix cassée par l'émotion, je ne veux pas de votre argent. Ce n'est pas pour cette raison que je vous ai offert mes services. [...]»⁷¹

En réalité, nous sommes ici *en présence de deux normes éthiques possibles* : soit faire le bien pour, comme le dit plus loin M. Charpentier, éviter de ne plus pouvoir se « regarder dans une glace⁷² », soit poursuivre son bonheur par l'enrichissement. Il est clair que Mademoiselle Hoffnung se méprend sur le *telos* de son interlocuteur mais cela ne nous autorise nullement à conclure, comme le fait Nathalie Heinich, à une contradiction (logique) entre l'éthique et l'économique, contradiction dont on ne comprend d'ailleurs pas la nature.

22

8. Faut-il réduire la morale aux normes morales ?

Une autre raison de distinguer catégoriquement ou grammaticalement les valeurs et les normes éthiques, telles que nous les avons définies plus haut, et de qualifier les normes éthiques comme les obligations qui s'imposent à ceux qui veulent atteindre un *telos* particulier (bonheur, sens de la vie, vie réussie, salut), c'est de renoncer à réduire la morale aux normes morales. L'éducation scolaire au jugement normatif ne peut se limiter à faire réfléchir les élèves aux normes morales mais doit leur permettre de retrouver les raisons de valider ou d'invalider tous les énoncés normatifs, qu'ils soient coulés ou non dans la forme du droit.

D'un point de vue transcendantal, Kant veut montrer que seules les normes morales font l'objet d'un impératif catégorique – les normes techniques et éthiques ne sont que des impératifs hypothétiques que Kant hésite à inclure dans la philosophie morale. Pour lui, en effet, le choix des normes éthiques, la prudence, ne peut fonder la morale parce qu'elle vise des fins particulières. La prudence est définie par Kant comme :

« l'art d'appliquer notre habileté à l'homme, c'est-à-dire à savoir user des hommes pour nos propres fins⁷³ »

⁷¹ *Ibid.*, p. 279.

⁷² *Ibid.*, p. 280.

⁷³ Emmanuel Kant [1776-1787], *Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko, Paris, 1993, Librairie J. Vrin, p. 132.

ou comme une habileté à :

« agir sur les hommes et leur volonté⁷⁴ »

bref, comme une manière d'appréhender autrui non comme une fin, mais comme une chose ou un moyen en vue de satisfaire des buts subjectifs et intéressés.

Plus tard, Kant, dans sa *Critique de la faculté de juger*, écrit que les impératifs « hypothétiques⁷⁵ » sont des « corollaires de la philosophie théorique » :

« Toutes les règles techniques-pratiques (c'est-à-dire celles de l'art et de l'habileté en général ou aussi de la prudence comme habileté à agir sur les hommes et leur volonté) ne doivent, dans la mesure où leurs principes reposent sur des concepts, être comptées que comme des corollaires de la philosophie théorique. Elles ne concernent, en effet, que la possibilité des choses d'après des concepts naturels, dont relèvent non seulement les moyens qu'on rencontre pour cela dans la nature, mais encore la volonté elle-même (comme faculté de désirer, par conséquent comme faculté naturelle), dans la mesure où elle peut, conformément à ces règles, être déterminée par des mobiles naturels.⁷⁶ »

Kant souligne toutefois que ces règles dépendent d'une volonté et, qu'à ce titre, elles ne peuvent pas simplement être confondues avec des lois de la nature :

« Cependant de telles règles pratiques ne s'appellent pas des lois (comme les lois physiques), mais seulement des préceptes, parce que la volonté ne dépend pas seulement du concept de la nature, mais aussi du concept de liberté, en relation auquel les principes de la volonté se nomment des lois et constituent seuls avec leurs conséquences la seconde partie de la philosophie, c'est-à-dire la philosophie pratique⁷⁷. »

Si nous nous interrogeons non pas sur les conditions d'un point de vue moral catégorique mais sur la morale en tant que discipline et philosophie pratique, voire en tant que « doctrine », nous pensons que nous devrions y regrouper tous les énoncés normatifs et prescriptifs. La morale serait dans ce cas l'ensemble des règles de conduite – relatives aux mœurs – validées ou non par l'ensemble des personnes concernées par ces normes dont la force d'obligation dépend de leur visée : but, fin individuelle (*telos*) ou humanité de l'homme.

23

Lorsque les auteurs se situent au niveau transcendantal, les maximes d'action techniques ou éthiques, relatives à la vie bonne, dont l'obligation est faible (hypothétique), sont souvent indignes de leur intérêt parce que contingentes. Une réflexion morale en général, une réflexion sur la raison pratique et notamment si elle est susceptible de vérité (justesse normative), suppose pour une volonté autonome, comme le pense Habermas, de réévaluer la question de l'intérêt individuel pour autant qu'il soit compatible avec celui des autres :

« La volonté hétéronome, déterminée par des raisons, accepte elle aussi de se soumettre à des maximes ; mais, en se conformant à des raisons pragmatiques et éthiques, un tel engagement reste prisonnier d'intérêts donnés et d'orientations axiologiques qui sont tributaires d'un contexte précis. C'est seulement lorsque ceux-ci, suite à un examen mis en œuvre du point de vue moral, ont montré leur compatibilité avec les intérêts et les orientations axiologiques de tous les autres, que la volonté s'est libérée de toute détermination hétéronome⁷⁸ ».

⁷⁴ Emmanuel Kant [1790], *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Librairie J. Vrin, Paris, 1989, p. 23.

⁷⁵ Emmanuel Kant [1788], *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Paris, 1943, PUF, coll. "Quadrige", p. 18 : « Mais les impératifs déterminent ou bien les conditions de la causalité de l'être raisonnable, en tant que cause efficiente et simplement par rapport à l'effet et aux moyens suffisants pour l'atteindre, ou bien ils déterminent seulement la volonté, qu'elle soit ou non suffisante pour l'effet. Les premiers seraient des impératifs hypothétiques et contiendraient de simples préceptes de savoir-faire ; les seconds seraient au contraire catégoriques et formeraient seuls les lois pratiques. »

⁷⁶ Emmanuel Kant [1790], *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Jürgen Habermas [1996], *op. cit.*, p. 47.

Les normes éthiques, si elles ne peuvent être généralisées, peuvent être poursuivies en démocratie à titre privé tant qu'elles ne menacent pas le consensus normatif public. Et même dans ce cas, comme dans le dilemme d'Antigone, elles peuvent être poursuivies au nom de la liberté de conscience même si l'ordre judiciaire viendra sanctionner la transgression du consensus démocratique.

9. Jugement esthétique

L'ordre des préférences et de goût, ce que nous avons appelé plus haut, l'esthétique⁷⁹, donne parfois lieu à une autre confusion, celle du jugement esthétique de l'expert (l'historien de l'art, le conservateur de musée...) et du jugement esthétique de tout un chacun. Dans le premier cas, le jugement vise à décrire et constater une œuvre d'art ; dans le deuxième cas, le jugement exprime une émotion, un sentiment, un goût, le beau pour soi.

Ici aussi, il n'y a pas conflit de valeurs ou de registres de valeur, comme le pense Nathalie Heinich, mais différence entre *validité*, toujours provisoire, corroborée par la communauté des savants ou des experts, et *valoir pour moi ou pour nous*. Soit, pour le dire autrement, une différence entre prétention à l'exactitude et jugement de valeur. Soit encore une différence entre « objectivité » présumée et subjectivité – tout au plus partagée.

Dans l'exemple que cite Nathalie Heinich⁸⁰, celui d'un jeune Américain qui lance une campagne pour « retirer toutes les toiles littéralement horribles de Renoir des murs de la National Gallery de Washington⁸¹ », il n'y a pas, comme elle le pense, conflit de registres de valeurs (esthétique et civique) mais plutôt *confusion catégorielle entre le jugement esthétique de l'expert* qui fait l'objet d'une discussion des pairs sur sa validité (Renoir est un artiste qui mérite selon des critères objectifs d'être acheté avec les deniers publics et présenté/exposé aux citoyens) et le *jugement esthétique de monsieur tout le monde ou du citoyen* qui n'aime pas Renoir, voire qui ne l'apprécie pas et ne voudrait pas qu'on utilise les deniers publics pour l'exposer. Dans le premier cas, les experts discuteront des critères et arguments de validité (objectivité) et opposeront ces arguments à l'évaluation personnelle de goût ou de valeur (subjectivité) du citoyen.

10. Conséquences pour l'enseignement moral et civique

Nous avons vu, au début de cette contribution, que le législateur en France, en Belgique, en Suisse et au Québec, enjoignait à l'école la mission d'une éducation citoyenne et morale (au sens large), notamment sous la forme d'une éducation aux valeurs et aux normes. La réflexion philosophique sur ce qui fonde la morale ou ce qui en constitue la validité appartient il est vrai au philosophe. Mais le didacticien, chargé notamment de la formation des enseignants à la discipline scolaire, ne peut se contenter d'une confusion très répandue entre valeurs et normes et entre les normes elles-mêmes qu'elles soient de moralité ou qu'elles soient juridiques. En effet, la confusion grammaticale entre les faits, les normes et les valeurs ; voire entre la description, la prescription et l'évaluation, non seulement rend la discussion difficile et l'entente compromise parce qu'inintelligible mais elle pourrait aussi nuire à la liberté de l'élève dans l'enseignement moral et civique et compromettre la laïcité ou la neutralité de l'enseignant⁸².

En effet, si l'un des objectifs de l'école est d'éduquer les élèves à la citoyenneté démocratique et donc de les amener à réfléchir et discuter de manière autonome à la morale et au droit, c'est-à-dire, à la différence de la science, à ce qui peut être autrement qu'il n'est, il importe déontologiquement que l'enseignant soit capable dans son enseignement de différencier l'être, le devoir-être et le bien-être ; les faits, les normes et les valeurs ; de différencier au sein des

⁷⁹ Voir note 43 et

Tableau 1.

⁸⁰ Nathalie Heinich, *op. cit.*, p. 284.

⁸¹ *Le Monde Magazine*, 17 octobre 2015, cité par Nathalie Heinich, *ibid.*, note 1.

⁸² J'ai développé ce point dans Claudine Leleux [2018], *Tensions entre l'enseignement moral et la liberté de conscience des élèves*, éd. Démopédie.

énoncés normatifs les normes de moralité et les normes juridiques ; d'être outillé pour exercer l'élève au jugement évaluatif et pour développer son jugement normatif. Rappelons dans ce dernier cas que l'enseignant doit ainsi distinguer dans son enseignement *l'ordre des préférences* (les énoncés expressifs et évaluatifs) qui sont subjectives et *l'ordre déontique*, celui des obligations (les énoncés normatifs et prescriptifs) qui sont des règles pour l'action en vue d'atteindre un but simplement technique, une fin personnelle (*telos*) ou une finalité de l'espèce humaine (approcher l'homme comme fin et non comme moyen). Ces règles ou maximes pour l'action seront valides si elles sont acceptables à l'issue d'une discussion pratique par toutes les personnes concernées par la norme. En ce sens, elles ne sont pas subjectives comme les préférences mais sont « objectives ». « Objectives » signifie qu'elles seront soit efficaces (pour atteindre le but technique visé), soit éthiques ou « bonnes » (pour atteindre une fin personnelle bien que partagée avec d'autres comme le bonheur, le sens de la vie, le salut...), soit morales (propres à respecter l'humanité de l'homme et, à ce titre, universalisables).

Enfin, il s'agit pour l'enseignant de distinguer une maxime pour l'action et l'action : ce n'est pas parce que nous savons ce que nous devons faire que nous le ferons ; juger n'est pas encore agir et l'éducation au jugement normatif ne garantit pas un comportement conforme au jugement. Les raisons avancées dans la discussion peuvent tout au plus nous servir de force motivationnelle pour passer à l'action. C'est vrai pour les élèves comme pour chacun d'entre nous. Dans les termes de Habermas, nous pourrions dire que :

« Le transfert des résultats cognitifs, de la discussion à l'action, n'est jamais assuré.⁸³ »

10.1. Exercer le jugement évaluatif

Exercer le jugement évaluatif des jeunes⁸⁴ consiste alors en substance à :

- leur faire identifier des valeurs et en particulier les leurs, par analogie ou contraste avec celles de leurs comparses mais aussi avec celles d'auteurs ou celles véhiculées par des textes, des discours et des images, voire des États (les valeurs de la République) ;
- leur faire hiérarchiser leurs valeurs (échelle de valeurs ou échelle axiologique), ce qui est digne (*αξιός*, *axios*) pour eux d'être recherché et ce qui est digne d'effort ;
- les amener à repérer le pluralisme des échelles axiologiques dont découle en démocratie le respect du pluralisme éthique.

Du point de vue pédagogique, il importe donc que l'enseignant mette les élèves en situation de clarifier leurs valeurs et de les hiérarchiser sans que le groupe-classe ne discute à proprement parler ces choix. La fonction pédagogique de l'enseignant est d'amener l'élève à prendre conscience de ce qui l'anime, et d'ainsi contribuer à ce qu'il se connaisse mieux, comme le recommande la maxime antique : « Connais-toi toi-même ». Sa fonction déontologique est de respecter les choix de l'élève et de les faire respecter par les autres dans le groupe-classe, ce qui revient à faire découvrir par tous qu'il n'y a pas a priori de bonnes ou de mauvaises valeurs.

10.2. Développer le jugement normatif

Que doit faire l'enseignant qui veut développer la décentration cognitive et le jugement normatif des jeunes⁸⁵ ? Il lui faut entre autres :

⁸³ Jürgen Habermas [1996], « Le contenu cognitif de la morale », *op. cit.*, p. 50.

⁸⁴ Voir par exemple pour l'enseignement primaire : Claudine Leleux [2014], *Hiérarchiser des valeurs et des normes de 5-14 ans*, 3^e éd., Bruxelles, De Boeck et Van In, coll. "Apprentis citoyens" ; et pour l'enseignement secondaire : Claudine Leleux, Chloé Rocourt [2010], *Pour une didactique de l'éthique et de la citoyenneté. Développer le sens moral et l'esprit critique des adolescents*, Bruxelles, De Boeck et Van In, coll. "Action".

⁸⁵ Voir par exemple pour l'enseignement primaire : Claudine Leleux [2015], *Relier les droits et les devoirs de 5-14 ans*, 2^e éd., Bruxelles, De Boeck et Van In, coll. "Apprentis citoyens". ; et pour l'enseignement secondaire : Claudine Leleux, Chloé Rocourt, Jan Lantier [2017], *Éducation à la philosophie et à la citoyenneté. Didactique et séquences*, Bruxelles, De Boeck & Van In, coll. "Action !".

- leur faire réfléchir à ce qu'il convient de faire pour atteindre un but ;
- leur apprendre à distinguer différents buts : un but simplement technique (efficacité de l'action), un *telos* (une fin, c'est-à-dire le but d'une existence, le bonheur, la réussite d'une vie, le salut dans un au-delà de la vie terrestre...), une finalité humaine (humanité de l'homme) ;
- leur faire hiérarchiser des normes d'action en fonction des différents objectifs, découvrir que certaines normes sont plus générales (incluant le point de vue subjectif) que d'autres (excluant d'autres points de vue subjectifs) ;
- leur faire comprendre que le vivre ensemble dans un État de droit suppose pour qu'une norme soit légitime qu'elle puisse pouvoir être généralisée pour tous à égalité ;
- leur faire reconstruire la nécessité d'une sanction attachée à la transgression d'une norme juridique ;
- les amener à distinguer le légal et le légitime (une norme légale n'est pas forcément juste) ;
- leur faire découvrir qu'un désaccord avec le législateur peut prendre la forme d'une désobéissance civile, sachant que celle-ci peut entraîner une sanction.

Plusieurs études et recherches montrent que le développement du jugement normatif s'opère lorsque les élèves sont mis en situation de discuter avec leurs pairs de problèmes moraux⁸⁶. C'est la raison pour laquelle l'enseignant devrait être outillé pour mettre en œuvre des discussions qui recourent à l'échange d'arguments moraux entre les pairs et veiller à reproduire en classe – même si elle en est très éloignée⁸⁷ – une « situation idéale de parole ». Notons toutefois que les sujets de discussion, les normes discutées, peuvent diverger selon le type de cours : un cours de moralité publique, c'est-à-dire un cours d'éducation à la citoyenneté ou de morale laïque en France, ne prendra pas pour objet de réflexion les normes qui touchent à la morale personnelle, au salut ou aux convictions particulières. En revanche, celles-ci seront matière à discussion dans les cours de religion et de morale non confessionnelle en Belgique francophone. La discussion sera sans doute différente selon que l'on se réfère à une transcendance divine ou non. Dans un cours de morale non

⁸⁶ Jacques Lalanne [1990], « Le développement moral cognitif chez Lawrence Kohlberg », *Entre-vues*, pp. 15-28 ; Claudine Leleux [2009], « La discussion à visée philosophique pour développer le jugement moral et citoyen ? » dans *Revue française de pédagogie*, Paris, n°166, pp. 71-87 et le complément de recherche : Claudine Leleux [2014], « Discussions à visée philosophique pour développer le jugement normatif des 5 à 13 ans. Recherche-action, problèmes méthodologiques et résultats » dans *Revue française de pédagogie*, Paris, n°186, pp. 75-84. Les deux articles sont disponibles gratuitement en ligne.

⁸⁷ 1°. Le cadre restreint d'une classe ne rencontre pas le critère de **publicité** : toutes les personnes concernées pourraient ne pas être représentées. Il faudrait prendre soin, dès lors, de faire valoir dans la discussion l'avis possible des absents s'ils sont concernés par la norme. 2°. 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 l'enseignant utilise sa position d'animation du débat pour faire prévaloir son avis personnel. 3°. 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). L'enseignant devra ainsi veiller, 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 normatif). 4°. Enfin, 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 », 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.

confessionnelle en tout cas, le parti pris sera de ne pas donner la priorité à un argument (d'autorité) d'ordre religieux. Par exemple, le devoir de charité ne ferait pas partie d'un tel cursus alors que le devoir de solidarité, sous la forme par exemple de la sécurité sociale, y serait questionné.