

L'éducation au dialogue : éducation pour la paix

Une approche philosophique

Roberto Miguelez

Volume 23, numéro 1, 1997

L'éducation dans une perspective planétaire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/031905ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/031905ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue des sciences de l'éducation

ISSN

0318-479X (imprimé)

1705-0065 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Miguelez, R. (1997). L'éducation au dialogue : éducation pour la paix : une approche philosophique. *Revue des sciences de l'éducation*, 23(1), 101–112. <https://doi.org/10.7202/031905ar>

Résumé de l'article

Dans une théorie radicale du conflit comme phénomène indépasseable de l'interaction humaine, l'impossibilité de conciliation d'intérêts, de sentiments, de préférences ou de finalités exclut le dialogue comme instrument de résolution pacifique des conflits et ne peut concevoir la paix que comme moment instable d'un équilibre de forces. L'idée pourtant a été avancée qu'il ne peut pas y avoir d'espace social, d'interaction humaine sans compréhension mutuelle, sans entente et ceci, non pas parce que le conflit n'existerait pas, mais parce qu'il n'y aurait pas impossibilité nécessaire de conciliation de tous les intérêts, les sentiments, les préférences ou les finalités qui s'opposent. Si tel était le cas, le dialogue deviendrait l'instrument pacifique par excellence de résolution de ces conflits et l'éducation au dialogue, le moyen par excellence d'éducation pour la paix. Cet article examine quelques enjeux philosophiques fondamentaux de cette problématique.

L'éducation au dialogue: éducation pour la paix Une approche philosophique

Roberto Miguelez
Professeur

Université d'Ottawa

Résumé – Dans une théorie radicale du conflit comme phénomène indépassable de l'interaction humaine, l'impossibilité de conciliation d'intérêts, de sentiments, de préférences ou de finalités exclut le dialogue comme instrument de résolution pacifique des conflits et ne peut concevoir la paix que comme moment instable d'un équilibre de forces. L'idée pourtant a été avancée qu'il ne peut pas y avoir d'espace social, d'interaction humaine sans compréhension mutuelle, sans entente et ceci, non pas parce que le conflit n'existerait pas, mais parce qu'il n'y aurait pas impossibilité nécessaire de conciliation de tous les intérêts, les sentiments, les préférences ou les finalités qui s'opposent. Si tel était le cas, le dialogue deviendrait l'instrument pacifique par excellence de résolution de ces conflits et l'éducation au dialogue, le moyen par excellence d'éducation pour la paix. Cet article examine quelques enjeux philosophiques fondamentaux de cette problématique.

L'espace social comme espace de lutte

Défini d'une manière large, c'est-à-dire comme une rencontre d'intérêts, de sentiments, de préférences ou de finalités contraires et qui s'opposent, le conflit fait probablement partie de la nature même de l'interaction humaine. On peut en trouver la raison dans la singularité qui exprime ou qui s'exprime dans l'individualité des êtres humains, et dans l'exigence pourtant indépassable de l'agir ensemble. D'une part, il n'y aurait pas de conflit si les individus étaient absolument autonomes mais, d'autre part, il est difficilement concevable que des individualités puissent, dans l'agir ensemble, ne jamais se trouver en opposition quant aux intérêts poursuivis, aux sentiments vécus, aux préférences exprimées ou aux finalités qu'on cherche à atteindre. Un tel constat a même été élevé à la catégorie de principe ontologique, c'est-à-dire appartenant à l'être. Pour Hegel, l'opposition des contraires est non seulement un phénomène enraciné dans la nature des choses mais aussi, et plus fondamentalement encore, le principe dynamique par excellence, principe donc du devenir de l'être.

Et avant Hegel, Kant, en réfléchissant plus spécifiquement à la nature sociale, voyait dans l'interaction humaine une «insociable sociabilité», et dans l'antagonisme le moyen choisi par la nature pour le perfectionnement humain (Kant, 1947, p. 64 et suiv.)¹ – et, pour Kant, le perfectionnement humain n'est, et ne peut être que perfectionnement moral. Reconnaissance du conflit comme fait universel, interprétation du conflit comme «moteur» du changement et de la transformation, enfin attribution au conflit d'un rôle, paradoxal seulement en apparence, d'instrument de progrès moral: voici, en raccourci, une ligne de réflexion que la philosophie moderne développe non sans marquer aussi, par la suite, la réflexion sociologique. En effet, Marx reprendra le principe ontologique hégélien du conflit comme principe du devenir de l'être pour en faire, sous la forme de conflit social – le conflit des classes sociales –, le «moteur» de l'histoire. Or, même dans la perspective modeste d'une acceptation du conflit comme réalité probablement incontournable dans l'interaction humaine, comment envisager la question de la forme de la résolution des conflits? En fait, cette question renferme au moins deux problèmes, à savoir la manière dont les conflits sont résolus et la manière dont ils devraient l'être.

Dans l'histoire de la philosophie moderne, Machiavel occupe une place unique. En ce qui a trait à la manière dont les conflits sont résolus, Machiavel affirme que c'est par la lutte. Mais il ajoute immédiatement, et il est le seul à le faire, qu'il ne peut pas en être autrement, à moins de dominer l'autre par la manipulation, c'est-à-dire par la séduction et le mensonge. Pour Machiavel, le conflit oppose des forces, il concerne le pouvoir, et la résolution du conflit, c'est-à-dire la paix, ne peut alors être que le résultat d'un affrontement de forces, donc l'imposition violente d'un pouvoir. La paix n'est que le moment instable d'un pouvoir qui s'exerce non pas sans résistance mais contre la résistance, ou ce moment plus instable encore d'un équilibre de forces. Et puisque le conflit ne peut être résolu que par la force, l'art de la lutte devient, chez Machiavel, l'art par excellence, une technique fondamentale du pouvoir².

Mais il n'y a pas que la force physique comme technique de pouvoir. «Les hommes doivent, écrit Machiavel dans *Le Prince*, ou caresser ou occire» (Machiavel, 1952, p. 294). La caresse fait partie de la séduction et celle-ci, à titre décisif, de la manipulation. «Certes les citoyens avisés percent-ils aisément pareilles ruses, mais les peuples s'y laissent prendre: dans leur avidité de paix, ils ferment les yeux sur tous les pièges, quand on les leur tend sous de larges promesses». Et Machiavel d'ajouter: «C'est que [...] les hommes sont tant simples et obéissent tant aux nécessités présentes que celui qui trompe trouvera toujours quelqu'un qui se laissera tromper» (*Ibid.*, p. 342). Si, dans les règles stratégiques de lutte, la ruse s'exerce dans les gestes (les manœuvres) plutôt que dans les paroles, dans ce que l'on peut appeler les règles de lutte de manipulation, la ruse s'exerce dans les discours³.

Fin observateur politique et, de surcroît, placé au centre même des conflits qui déchirent l'Italie de son temps, ce Machiavel! Ses prescriptions sur l'art de la lutte n'ont pas, comme moindre mérite, la froideur d'un réalisme très vite considéré insupportable.

table par tous les pouvoirs établis. Mais, on l'a dit, Machiavel ne se limite nullement au constat ou à des prescriptions tirées de l'observation de l'histoire. Pour Machiavel, les conflits ne peuvent pas ne pas être réglés par la violence, soit-elle physique ou, dirions-nous aujourd'hui, idéologique: manipulation des esprits par le discours. Or, peut-on se demander, pourquoi il ne peut pas en être autrement? Qu'est-ce qui fait que, pour Machiavel, les conflits ne puissent pas être réglés que par la violence? C'est que, si conflit il y a, il n'y a pas qu'opposition d'intérêts, de sentiments, de préférences ou de finalités: il y a impossibilité de conciliation. Nous pouvons aussi reformuler cette proposition et dire que, pour Machiavel, l'impossibilité de conciliation des intérêts, des sentiments, des préférences ou des finalités mène inexorablement au conflit, lequel ne peut être tranché que dans la lutte. Il n'est pas sans intérêt, dans le contexte de la problématique développée ici, de souligner que, pour Machiavel, l'issue du conflit règle aussi les questions juridiques et morales. En effet, ce que le droit sera, et ce qu'on considérera comme moral, ne sera que le droit et que la moralité du vainqueur. Avec Machiavel, non seulement se produit un décrochage du politique d'une transcendance morale ou éthique et d'une légitimité «par le haut», ce qui était la forme traditionnelle de moralité et de légitimité politique, mais encore toute morale et toute éthique sont détachées d'une transcendance quelconque.

Entente et interaction humaine

L'idée suivant laquelle l'espace des interactions sociales est un espace marqué essentiellement par des rapports de force et, partant, par un espace radicalement conflictif, revient à l'époque contemporaine dans la perspective si importante de Foucault (1976): «[...] s'il est vrai, écrit celui-ci, que Machiavel fut un des rares – et c'était là sans doute le scandale de son “cynisme” – à penser le pouvoir du Prince en termes de rapports de force, peut-être faut-il faire un pas de plus, se passer du personnage du Prince, et déchiffrer les mécanismes de pouvoir à partir d'une stratégie immanente aux rapports de force» (p. 128). Ce pas de plus fait des relations de pouvoir la forme première, sinon unique, des relations sociales, et de la société un espace de «micro-pouvoirs». «Omniprésence du pouvoir: non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout» (p. 122). Et parce qu'il n'y a pas de pouvoir sans résistance au pouvoir, le conflit guette chaque relation sociale, chaque interaction. Foucault n'est certainement pas loin de Machiavel lorsque, dans ses analyses empiriques, il vise les stratégies de lutte et, tout particulièrement, ces stratégies de manipulation qui vont même au-delà de l'esprit, qui s'attaquent directement au corps⁴.

Il me paraît extrêmement suggestif que, en même temps que l'idée est reprise d'un espace social marqué essentiellement par les rapports de force et, donc, radicalement conflictif, puisse être avancée l'idée suivant laquelle il ne peut pas y avoir d'espace social, d'interaction humaine, sans compréhension mutuelle, sans entente, et ceci

non pas certes parce que le conflit n'existerait pas, mais parce qu'une forme de résolution des conflits, irréductible tant à la violence physique qu'à la manipulation des esprits, leur contraire même, constituerait le socle de toute vie sociale possible. Une partie substantielle de la réflexion de Jürgen Habermas porte, on le sait, sur cette thématique. C'est dans cette réflexion que prend appui la théorie du dialogue comme forme de résolution des conflits, essentiellement pacifique car irréductible à toute forme de violence, aussi bien physique qu'«idéologique»⁵. On serait porté à penser que cette «bifurcation» des perspectives contemporaines de la résolution des conflits si bien représentées par la théorie des micropouvoirs de Foucault, d'une part, et par la conception du dialogue chez Habermas, d'autre part, correspond, bel et bien, à une double exigence, nous dirions même à une double contrainte qui s'exerce avec une force égale dans notre situation actuelle: celle de résister à des impositions moralement inacceptables, et celle, morale ou éthique, de choisir la voie du dialogue comme voie privilégiée pour la résolution des conflits. C'est à l'examen de cette voie que nous nous attarderons dans les pages qui suivent. On peut cependant voir déjà pourquoi, ou en quel sens, nous rattachons l'éducation au dialogue à l'éducation pour la paix.

D'un point de vue chronologique, mais aussi d'un point de vue substantiel, c'est-à-dire du point de vue de la substance, la question du dialogue est envisagée par Habermas à partir de deux problématiques, ou de deux thèmes, seulement en apparence fort éloignées l'une de l'autre: la problématique de la démocratie et celle d'une théorie du langage. La première grande œuvre d'Habermas, sa thèse de doctorat, débute par une réflexion sur le dialogue comme noyau de la sphère publique démocratique telle qu'elle apparaît dans la Grèce antique: «La vie publique, [...] se déroule sur la place du marché, l'agora, mais elle n'est pas en quelque sorte dépendante de ce lieu: la sphère publique se constitue au sein du dialogue (lexis) [...]» (Habermas, 1962, p. 15).

Il y a là déjà l'esquisse d'une théorie de la démocratie comme démocratie dialogique, qu'il faut bien distinguer de la forme que l'on peut appeler monologique de la démocratie – dont l'expression condensée est la procédure du vote secret produit d'une délibération intime⁶. Dans *L'espace public* aussi, et nous reviendrons sur ce thème, apparaît déjà, comme en filigrane, la question de la compatibilité et, du même coup, celle de l'incompatibilité, des intérêts comme condition de possibilité ou d'impossibilité du dialogue. En effet, les citoyens grecs qui se réunissent dans l'agora et décident collectivement, dans et par le dialogue, de la meilleure décision à prendre – et, par là de la meilleure façon de résoudre les conflits – partagent, tous, la même condition, à savoir celle des «maîtres d'une maison», c'est-à-dire hommes libres – à l'exclusion, donc, notamment, des esclaves et des femmes. C'est cependant dans la *Théorie de l'agir communicationnel* et, plus particulièrement, dans le chapitre consacré à sa théorie du langage, qu'Habermas pose les fondements d'une théorie du dialogue. Rappelons rapidement quelques éléments de cette élaboration, particulièrement pertinents pour notre problématique.

À la suite d'une analyse de la célèbre typologie des actions de Max Weber, Habermas propose une classification simple mais heuristiquement très féconde de

l'univers des actions. Retenons ici la division fondamentale en actions instrumentales et actions communicationnelles. Les actions instrumentales sont celles orientées vers le succès. Dans ces actions, les acteurs poursuivent leurs buts ou leurs finalités propres, ayant comme seul critère la réussite. Pour cela, ils font des calculs portant sur les meilleurs moyens à utiliser pour obtenir au meilleur coût le meilleur résultat. Il s'agit donc d'actions qu'on peut qualifier d'égocentriques. Par contre, dans les actions communicationnelles, «les plans d'action des acteurs participants ne sont pas coordonnés par des calculs de succès égocentriques, mais par des actes d'intercompréhension» (Habermas, 1987, p. 295). Cette double orientation vers le succès égocentrique ou vers la compréhension mutuelle se retrouve aussi dans une classification simple mais heuristiquement très féconde des pratiques communicationnelles elles-mêmes. En effet, le langage peut être utilisé soit avec une visée intercompréhensive, soit en le mettant au service d'un objectif égocentrique. Dans ce dernier cas, le langage est instrumentalisé; il devient un moyen de manipulation de l'autre pour l'amener au comportement souhaité. En revanche, lorsque le langage est utilisé avec une visée intercompréhensive, il se met au service d'une entente, d'un accord qui n'est pas induit par manipulation mais par conviction. Cette conviction ne peut être atteinte que dans un processus langagier au cours duquel s'échangent des arguments et, grâce auquel c'est, en principe, le meilleur argument qui l'emporte. Bien entendu, ce processus est celui du dialogue⁷. Il est important de souligner que, pour Habermas, l'usage du langage orienté vers l'intercompréhension constitue le mode originel d'usage du langage, et ceci en deux sens bien précis: d'une part, parce que, pour Habermas, le langage, comme moyen de communication, ne se justifie que par la visée (inter)-compréhensive; d'autre part, parce que même l'usage instrumental du langage s'appuie sur l'intercompréhension⁸.

Les formes de résolution des conflits

Comment envisager la question de la résolution des conflits? Nous pouvons voir maintenant que les conflits peuvent être réglés soit par des actions physiques, soit par des actions linguistiques. L'action physique par excellence de la résolution des conflits est la lutte et, plus spécifiquement, quand il s'agit de conflits entre groupes et/ou nations, la guerre. La violence est dans la nature même des actions physiques de résolution des conflits. Mais, nous pouvons le voir maintenant aussi, elle n'est pas propre aux actions physiques: l'usage instrumental du langage constitue une forme de violence. En effet, dans cet usage, une double instrumentalisation se produit, en fait et réellement: d'une part, le langage devient moyen, instrument pour amener l'autre au comportement souhaité, mais, d'autre part, et en même temps, l'autre lui-même devient moyen, instrument au service de mes fins propres⁹. Or, considérer l'autre, un autre être humain, comme moyen et non pas comme fin en lui-même constitue une forme de violence, peut-être même la forme la plus brutale de violence, sans doute même d'ailleurs, la plus insidieuse. De fait, en se fondant sur la visée originellement intercompréhensive du langage, l'usage instrumental du langage ne fonctionne et ne peut

fonctionner qu'au mensonge et à l'occultation. Or, dans l'essence de ce mensonge et de cette occultation se trouve la tentative de faire croire à l'autre qu'il est fin en lui-même lorsque, en fait, il est traité comme moyen. Dans ce contexte d'idées, seul le dialogue, en tant qu'action linguistique visant l'intercompréhension, suppose la considération de l'autre comme fin en lui-même et non pas comme moyen et, par conséquent, constitue la seule voie de résolution non violente des conflits. Un examen des conditions impliquées dans l'action langagière qu'est le dialogue permettra de déterminer les objectifs spécifiques d'une éducation au dialogue et, par là, d'une éducation pour la paix.

À la différence d'un usage instrumental et manipulateur du langage, dans lequel l'autre est un moyen au service de nos fins, l'usage intercompréhensif appréhende l'autre sur le même plan que nous-même, c'est-à-dire en tant que fin en lui-même. Viser la compréhension (de l'autre) signifie donc le saisir dans sa dignité de sujet, au même titre que nous nous saisissons nous-même dans notre dignité de sujet lorsque nous nous considérons comme des fins en nous-même et non pas comme des moyens pour les fins d'autrui. Cette reconnaissance de la dignité de l'autre comme sujet s'appelle aussi respect. La question est de savoir sous quelles formes concrètes, pratiques, s'exprime ou se réalise le respect dans la situation de dialogue. Nous pouvons dire que c'est sous la forme de l'attitude d'écoute, de l'engagement de réponse et de la volonté d'une recherche coopérative de la vérité (Chambers, 1995)¹⁰. Il s'agit, en fait, d'une forme très complexe qu'il faut examiner, ne serait-ce que dans certains de ses éléments.

L'attitude d'écoute ne se résume certainement pas à une intention, même si elle la comporte. Pour que l'écoute puisse avoir lieu, il faut que l'autre dispose de la liberté de parler. Or, cette liberté renvoie directement à des conditions sociales ou institutionnelles ou «objectives» aussi bien qu'à des conditions personnelles ou «subjectives»: l'autre doit pouvoir assumer cette liberté de parler. D'ailleurs, cette dernière condition n'est pas purement subjective: la capacité d'assumer la liberté de parler renvoie aussi à des conditions sociales ou institutionnelles¹¹. Du côté de l'auditeur, l'écoute ne peut nullement être envisagée comme un acte passif: elle doit comporter l'engagement de réponse. Cet engagement suppose qu'on prend au sérieux le dire de l'autre; autrement dit, il suppose que le dire de l'autre comporte, ne serait-ce qu'en puissance, quelque chose dont il faut tenir compte (*Ibid.*)¹². Ce quelque chose dont il faut tenir compte pointe, en fait, vers deux éléments. Écouter sérieusement l'autre implique, en effet, d'accepter que l'autre a le droit d'exprimer ses préférences et, préalablement, de posséder des fins propres, et d'accepter que l'autre puisse dire quelque chose de vrai ou de juste. Ce dernier élément renvoie directement à la question d'une recherche coopérative de la vérité. Habermas (1992) remarque, à cet égard, que «Dans les argumentations, les participants doivent partir du fait qu'en principe tous les concernés prennent part, libres et égaux, à une recherche coopérative de la vérité dans laquelle seule peut valoir la force sans contrainte du meilleur argument» (p. 18-19).

Dans le dialogue, donc, et dans la mesure où les conditions d'un vrai dialogue sont satisfaites, le meilleur argument s'impose sans violence, par sa seule force logique. Bien entendu, cette force logique prend appui, et ne peut pas ne pas prendre appui, sur la rationalité des agents. Comme le dit encore Habermas (1987), «les procès d'intercompréhension visent un accord qui satisfasse aux conditions d'un assentiment (*Zustimmung*), rationnellement motivé, au contenu d'une expression. Un accord obtenu par la communication a un contenu rationnel [...]» (p. 297). Cependant, et nous reviendrons sur cette observation, il faudrait plutôt dire qu'il prend appui sur l'exercice volontaire de la raison, ce qui suppose à la fois la possession d'une compétence dans l'exercice de la raison et la volonté d'utiliser cette compétence dans la situation de dialogue. À ne regarder que ces conditions, on peut s'apercevoir que le dialogue est une forme particulièrement exigeante de communication linguistique, peut-être même la forme la plus exigeante d'interaction sociale. Il n'en demeure pas moins qu'il représente aussi la forme la plus achevée de communication linguistique, voire un modèle d'interaction sociale. Si tel est le cas, l'éducation au dialogue est une tâche primordiale et ceci, non seulement parce qu'elle prépare à une forme essentiellement pacifique de résolution des conflits, mais aussi parce que la forme dialogique exige une préparation, une éducation.

Objectifs et limites d'une éducation au dialogue

En quoi peut consister cette éducation? Nous pouvons voir maintenant, en toute clarté, que le contenu ou les objectifs de cette éducation sont définis par les conditions que doit satisfaire un dialogue authentique: apprendre à écouter, ce qui veut dire apprendre à accepter les préférences d'autrui et sa capacité de réflexion; apprendre à donner une réponse, ce qui implique apprendre à tenir compte de la réflexion de l'autre, et ceci à partir de ce qu'il a exprimé; enfin apprendre non seulement à réfléchir, c'est-à-dire à utiliser notre raison, mais aussi, et préalablement, à se donner la volonté de cet usage. Il s'agit bel et bien d'un apprentissage, d'une éducation, mais qui ne peut se faire que dans l'expérience même du dialogue. Il ne s'agit donc nullement d'une éducation théorique ou abstraite, mais essentiellement pratique. Or, l'expérience pratique qui prépare ainsi à un vrai dialogue suppose, nous l'avons vu, un contexte social et institutionnel garantissant la satisfaction de ces conditions. Ce contexte est celui qu'on peut appeler démocratique, dont les conditions sont exprimées par Chambers d'une manière condensée mais exacte dans les termes suivants: «Le discours, en tant qu'idéalisation de ce genre d'activité, doit énoncer des conditions telles que seule une persuasion argumentative, rationnelle, peut remplir. Il doit constituer une structure particulièrement immunisée contre la répression et l'inégalité» (traduction libre) (Chambers, 1995, p. 238). Habermas lui-même, d'ailleurs, remarque que dialogue et démocratie ne peuvent être pensés séparément, que le développement de l'un suppose le développement de l'autre (Habermas, 1996)¹³. Et l'on peut aller plus loin encore et affirmer

que, dans cet apprentissage du dialogue en démocratie, c'est aussi l'autonomie du sujet qui se développe (Warren, 1993, p. 209-234). Mais il est impossible de développer ici ce point si important, cependant, dans toute réflexion sur les modalités de l'éducation dans une société qui vise la formation d'individualités.

Nous aimerions consacrer les derniers paragraphes à la question des limites du dialogue en tant que forme privilégiée, voire unique, d'une résolution pacifique des conflits. Cette question peut être formulée dans les termes suivants: tout conflit, peut-il être réglé dans et par un dialogue? Et si ce n'est pas le cas, quels sont les conflits qui n'admettent pas le dialogue comme forme de solution? Enfin, si le dialogue n'est pas en mesure de résoudre certains conflits, quelle peut être la voie de la solution de ces conflits?

Pour Machiavel, nous l'avons vu, l'existence même d'un conflit renvoie à des positions inconciliables qui, par ailleurs, ne pourraient éviter la confrontation sauf pour accepter l'imposition, la domination ou l'assujettissement, ce qui, pour Machiavel, est aussi le cas¹⁴. Dans une telle perspective tout dialogue authentique est, bien entendu, impossible. Il ne reste qu'un usage instrumental et manipulateur du langage dont, possiblement, la forme la plus raffinée consisterait justement à faire croire à l'autre qu'on est dans une attitude de dialogue. Il s'agit d'une thèse extrême qui a pourtant le mérite, indique Foucault, de mettre à nu la dimension de pouvoir qui traverse les sociétés humaines. C'est pour cette raison aussi qu'il serait difficile de lui opposer une autre thèse extrême, à savoir que toutes les positions sont conciliables et, donc, que tous les conflits peuvent être résolus par le dialogue.

En effet, il y a, d'abord, les conflits dont l'origine se trouve dans des situations d'inégalité et qui impliquent l'exercice d'une contrainte répressive. Comme nous l'avons vu, pour qu'il y ait dialogue, il faut que chaque participant traite l'autre comme son égal et n'exerce aucune autre contrainte que celle du meilleur argument. Ces conditions ne sont évidemment pas réunies lorsque des intérêts particuliers impliqués dans des situations inégalitaires font appel à des mécanismes répressifs. Mais il y a aussi des conflits dont l'origine ne se trouve pas dans des situations d'inégalité, qui n'impliquent pas nécessairement l'exercice d'une contrainte répressive, mais qui, pourtant, peuvent ne pas être résolus par la voie du dialogue. C'est, sans aucun doute, le cas de tous les conflits dont l'origine se trouve dans des préférences liées à ce qu'on peut appeler d'une manière générale «le goût»¹⁵. Mais il n'y a pas que les préférences liées à cette dimension: nombre d'intérêts, de finalités ou de préférences particulières et en opposition ne sont pas, en principe, susceptibles d'être réglées par la voie du dialogue. Habermas (1978) appelle ces intérêts non universalisables et fait de la possibilité d'universalisation d'un intérêt une condition de possibilité du dialogue (p. 133)¹⁶.

Pourtant, on pourrait dire aussi que la possibilité d'universalisation d'un intérêt n'est pas déterminable *a priori*, qu'elle se révèle justement dans le dialogue. Autrement dit, le dialogue peut servir autant à construire le consensus, sur la base de la force du meilleur argument, qu'à vérifier l'impossibilité d'un consensus, la particularité d'un intérêt, d'une préférence ou d'une finalité. Dans ce cas, le dialogue peut-il encore servir à une solution pacifique du conflit? La réponse ne va pas de soi. Le dialogue peut nous rendre plus conscients encore des différences qui nous séparent et nous permettre ainsi, en principe, d'approfondir les causes du conflit. Mais cette prise de conscience de la profondeur des différences peut aussi servir à une solution pacifique du conflit qui ne sera pas dès lors fondée sur le consensus mais sur le compromis. Le compromis est, en effet, une solution pacifique à un conflit d'intérêts particuliers, non universalisables, dont la modalité est la concession mutuelle. Le dialogue sert dès lors à une transaction, à une entente qui respecte la particularité moyennant la concession. Consensus, compromis, conscience des différences et de leur incompatibilité: voilà, dans un ordre décroissant de finalités sociales optimales, ce que le dialogue permet d'atteindre. Dans sa finalité la plus élevée, à savoir le consensus, le dialogue rend l'agir en commun réellement coopératif et solidaire. Avec le compromis, le dialogue poursuit la résolution pacifique d'un conflit opposant des intérêts particuliers. Dans sa finalité sociale la moins élevée, c'est-à-dire la conscience des différences, le dialogue rend l'incompatibilité rationnelle, car fondée sur des arguments, ce qui suppose cependant, ou encore, l'adoption de la place de l'autre¹⁷. L'éducation au dialogue se révèle ainsi être, dans sa finalité sociale, la recherche d'une coopération et d'une solidarité fondées sur le consensus, ou la recherche d'un compromis acceptable, ou, enfin, l'éducation à l'acceptation de la différence radicale comme possibilité inscrite dans la socialité elle-même.

NOTES

1. Kant, E., «Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite, in *La philosophie de l'histoire*, introduction et traduction S. Piobetta, Aubier-Montaigne, Paris, 1947, p. 64 et suiv. À propos de sa cinquième proposition, Kant écrit: «Ce n'est que dans la société, et plus précisément dans celle où l'on trouve le maximum de liberté, par là même un antagonisme général entre les membres qui la composent [...] que la nature peut réaliser son dessein suprême, c'est-à-dire le plein épanouissement de toutes ces dispositions dans le cadre de l'humanité».
2. J'ai examiné la logique de l'art de la lutte chez Machiavel In «Machiavel et la rationalité du politique», *Carrefour. Relire Machiavel aujourd'hui*, 1992, 14-2, p. 5-27.
3. L'importance que donne Machiavel aux discours religieux dans les techniques de manipulation du peuple montre bien qu'il privilégie la parole comme moyen de «circonvenir l'esprit des hommes». Voir, à cet égard, en particulier, Machiavel, *L'art de la guerre*, in *Ceuvres complètes*. Dans ce texte, tout un chapitre (le numéro IX du livre IV) porte sur l'usage de la parole dans les techniques de manipulation.
4. Voir, en particulier, les analyses réalisées par Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, Éditions Gallimard, Paris, 1975.

5. Dans ce qui suit, je me référerai aux positions d'Habermas même s'il n'est pas le seul philosophe contemporain à examiner la thématique du dialogue. C'est que, dans le contexte de cet article, le besoin ne se fait pas sentir d'examiner une position comme celle, par exemple, d'Appel, aussi importante soit-elle à d'autres égards.
6. J'ai examiné ces deux modèles de démocratie dans *Démocratie et rationalité – La question de l'autonomie du sujet dans deux modèles de démocratie* (à paraître).
7. «Grâce à cette structure langagière, l'accord ne peut pas être induit par une simple influence exercée de l'extérieur, il doit être accepté comme valide par les participants [...] Un accord obtenu par la communication, a un fondement rationnel; il ne peut notamment être imposé d'aucun côté, que ce soit instrumentalement, par l'intervention directe dans la situation d'action, ou stratégiquement, par l'influence prise, calculée pour le succès, sur les décisions du partenaire» (Habermas, 1987, p. 297).
8. En effet, «si l'auditeur ne pouvait comprendre ce que dit le locuteur, un locuteur agissant de façon téléologique (c'est-à-dire, en vue de ses propres fins) ne pourrait pas, en recourant à des actes communicationnels, amener l'auditeur à se comporter de la manière souhaitée» (Habermas, 1987, p. 302).
9. Habermas appelle «effets perlocutoires» ceux qui découlent d'un usage instrumental du langage: «Des effets perlocutoires ne peuvent être obtenus à l'aide d'actions langagières que si ces dernières sont englobées en tant que moyens dans des actions téléologiques orientées vers le succès. Les effets perlocutoires sont l'indice d'une insertion des actions langagières dans des contextes d'interaction stratégique» (Habermas, 1987, p. 302).
10. Chambers, qui a examiné en profondeur la problématique du dialogue, formule ainsi les conditions de cette forme: «Les règles du discours stipulent que nous devons traiter les autres comme des partenaires égaux dans le processus de délibération [...]. Ceci signifie que chaque individu doit avoir l'opportunité de dire ce qu'il a à dire, ainsi que de pouvoir répondre oui ou non, à une proposition. Mais en plus de cette exigence négative suivant laquelle les individus doivent disposer de l'espace et de l'opportunité du dire, les discours productifs contiennent l'exigence positive suivant laquelle les individus se doivent d'écouter l'autre, répondre à l'autre, et justifier leurs positions face à l'autre» (traduction libre) (p. 239).
11. Par exemple, l'école laisse-t-elle les enfants libres de parler et, en plus, les incite-t-elle à assumer cette liberté? Car il se peut qu'une institution fournisse des libertés tout en décourageant les individus de les assumer.
12. Chambers relie cette condition à l'exigence kantienne de traiter l'autre comme fin et non pas comme moyen: «Traiter les autres comme des partenaires égaux dans le dialogue signifie que nous devons supposer que chaque participant a quelque chose de potentiellement intéressant à contribuer, que chaque participant mérite que ses revendications soient considérées. On voit ici impliquée l'idée kantienne d'après laquelle le respect suppose de traiter les individus comme des fins en eux-mêmes et non simplement en tant que moyens» (traduction libre) (p. 239).
13. Voir, en particulier, Habermas, Jürgen, *Between facts and norms. Contributions to a discourse theory of law and democracy*, traduit par William Rehg, The MIT Press, Cambridge, MA, 1996, spéc. chap. 7.
14. Pour Machiavel, les hommes en général acceptent le maître. Seulement, dira-t-il, ils «changent volontiers de maître, pensant rencontrer mieux» (Machiavel, *Le Prince, Ibid.*, chap. III).
15. À la limite, le goût ne renvoie pas aux choses mais aux individus: la même chose peut être plaisante pour certains, déplaisante pour d'autres. Il s'ensuit que le goût n'est pas, par principe, généralisable.

16. Voir, à cet égard, Habermas, Jürgen, *Raison et légitimité*, traduit par Jean Coste, Paris, Payot, 1978, p. 133 et suiv. et *De l'éthique de la discussion*, *Ibid.*, p. 19 et suiv. Dans ce dernier texte, Habermas remarque que dans les sociétés modernes le champ des intérêts particuliers s'accroît. Cette remarque, dont l'intérêt pour notre problématique est évident, ne peut cependant pas être ici l'objet d'une analyse particulière.
17. «Deep disagreement is not always or even primarily a case of misunderstanding. Deep disagreement is often a case of understanding too well the gulf that separates you from others. But disagreement, like agreement, can be more or less rational depending on the reasons one has. Rational disagreement requires that you understand the claim you are rejecting, and this calls for putting yourself in the other's place». Chambers, Simone, «Discourse and democratic practices» (*Ibid.*, p. 240). Habermas revient à plusieurs reprises, autant dans la *Théorie de l'agir communicationnel* que dans d'autres ouvrages, sur l'importance du mécanisme d'adoption de la place de l'autre dans le dialogue et, plus généralement, dans des processus d'intercompréhension. Cette idée se trouve aussi déjà chez Kant. (Voir, par exemple, Kant, Emmanuel, *L'anthropologie d'un point de vue pragmatique*, in *Œuvres philosophiques. III. Les derniers écrits* (édition préparée sous la direction de Ferdinand Alquié à Paris chez Gallimard en 1986, p. 1036).

Abstract – Within the frame of a radical theory about conflict as an inescapable phenomenon of human interaction, the impossibility of conciliation of various interests, sentiments, preferences, and objectives results in excluding dialogue as a means to a peaceful resolution of conflict and views peace only as momentary and unstable equilibrium of forces. This idea holds that human interaction in a social sphere could not exist without mutual understanding and agreement. This situation is not the result of the absence of conflict but rather because of the acceptance that it is impossible to find conciliation of all the opposing interests, sentiments, preferences, and objectives that exist. In this case, dialogue can become an excellent means for peaceful conflict resolution and education to develop dialogue would become an excellent means for education for peace. This article examines several underlying theoretical bases to these issues.

Resumen – En una teoría radical del conflicto como fenómeno inevitable de la interacción humana, la imposibilidad de conciliar intereses, sentimientos, preferencias y finalidades excluye el diálogo como instrumento de solución pacífica de conflictos; así, la paz no se concibe más que como momento inestable del equilibrio de fuerzas. Sin embargo, se ha propuesto la idea de que no puede haber espacio social ni interacción humana sin una comprensión mutua, sin entendimiento, y ésto no porque no exista conflicto sino porque no habría imposibilidad necesaria de conciliación de todos los intereses, sentimientos, preferencias y finalidades opuestos. En tal caso, el diálogo se volvería el instrumento pacífico por excelencia para resolver conflictos, y la educación para el diálogo sería el medio por excelencia de la educación para la paz. El artículo examina algunas cuestiones filosóficas fundamentales de este problema.

Zusammenfassung – In einer radikalen Theorie des Konfliktes als unüberwindbares Phänomen der menschlichen Wechselbeziehung wird der Dialog als Mittel der friedlichen Konfliktlösung durch die Unmöglichkeit einer Vermittlung der Interessen, Gefühle, Prioritäten oder Zielsetzungen ausgeschlossen. Der Friede wird dabei nur als Periode des labilen Gleichgewichts der Streitkräfte angesehen. Andererseits ist behauptet worden, dass es keinen sozialen Bereich, keine menschlichen Wechselbeziehungen geben könne ohne gegenseitiges Verständnis, ohne Absprache, und zwar nicht deswegen, weil es keinen

Konflikt gäbe, sondern weil die Vermittlung der Interessen, Gefühle, Prioritäten oder Zielsetzungen nicht unbedingt unmöglich sei. In diesem Falle würde der Dialog zu einem ausgesprochenen Mittel der Konfliktlösung werden, und in der Erziehung würde der Dialog zu einem ausgesprochenen Mittel der Friedenslehre werden. Dieser Artikel erörtert einige damit verbundenen philosophischen Grundfragen.

RÉFÉRENCES

- Chambers, S. (1995). Discourse and democratic practices. In S. K. White (dir.), *The Cambridge companion to Habermas* (p. 239). Cambridge, NJ: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité* (Volume 1 – *La volonté de savoir*). Paris: Gallimard.
- Habermas, J. (1962). *L'espace public – Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (traduit par Marc B. de Launay). Paris: Payot.
- Habermas, J. (1978). *Raison et légitimité* (traduit par J. Coste). Paris: Payot.
- Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel* (Volume 1 – *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*) (traduit par J.-M. Ferry). Paris: Fayard.
- Habermas, J. (1992). *De l'éthique de la discussion* (traduit par M. Hunyadi). Paris: Les Éditions du Cerf.
- Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy* (traduit par W. Rehg). Cambridge, NJ: The MIT Press.
- Kant, E. (1947). Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite. In *La philosophie de l'histoire* (intr. et trad. par S. Piobetta) (p. 67 et suiv.). Paris: Aubier-Montaigne.
- Kant, E. (1986). L'anthropologie d'un point de vue pragmatique. In F. Alquié (dir.), *Œuvres philosophiques* (Volume III – *Les derniers écrits*, p. 1036). Paris: Gallimard.
- Machiavel, N. (1952). *Le Prince*, In *Œuvres complètes*. Paris: Bibliothèque de La Pléiade.
- Warren, M. E. (1993). Can participatory democracy produce better selves? Psychological dimensions of Habermas's discursive model of democracy. *Political Psychology*, 14, 209-234.