

Yvon PESQUEUX
Hesam Université
Professeur du CNAM
E-mail yvon.pesqueux@lecnam.net / yvon.pesqueux@gmail.com
Site web esd.cnam.fr

Philosophie et sciences de gestion : Habermas et Appel : une éthique fondée sur les impératifs de la communication et de l'argumentation

Résumé

Ce texte est organisé de la manière suivante. Après une introduction consacrée aux précautions à prendre quant à l'usage de la philosophie, ce texte abordera successivement : Considérations générales ; La crise de la raison ; Le choix à faire entre deux attitudes rationnelles ; Présupposés éthiques et philosophiques de « l'agir communicationnel » (Nature éthique de la communication, Nature communicationnelle de l'éthique) ; Deux questions essentielles (La fondation ultime de la raison communicationnelle, Application des principes fondamentaux à la réalité) ; Critiques et intérêts actuels ; Eléments de bibliographie.

Introduction

Avant de commencer ce texte, il est important de distinguer le travail philosophique des attendus de la Raison utilitaire compte-tenu de deux arguments¹ :

- La philosophie comme référence ;
- La philosophie comme méthode (en particulier au regard de la primauté des approches de type psychosociologique).

La philosophie est en effet vieille comme l'humanité. Pour ce qui nous concerne, en tant qu'Occidentaux, celle dont nous avons gardé la trace remonte au VI^e siècle avant Jésus-Christ et le fait que nous en ayons gardé mémoire, montre toute l'attention, au-delà du bouleversement des formes matérielles des sociétés, que l'humanité porte sur les racines de sa pensée. Mais c'est aussi le cas dans d'autres parties du monde, en particulier celles des civilisations écrites qui gardent mieux les traces du passé comme la Chine avec Confucius, à la même époque.

¹ Y. Pesqueux & B. Ramanantsoa, & A. Saudan & J.-C. Tournand *Mercurie et Minerve : perspectives philosophiques sur l'entreprise*, Ellipses, Paris, 1999
Yvon PESQUEUX

Malgré le statut, variable selon les époques, de la philosophie dans la cité, elle n'a jamais prétendu, en tant que telle, changer le monde. Les contradicteurs à la perspective philosophique vont même parfois jusqu'à mettre en avant qu'elle ne sert à rien et que c'est elle qui caractérise son essence dans la mesure où elle s'est toujours prétendue désintéressée, d'où sa critiquable autoréférentialité. L'action quotidienne n'est pas dans ses préoccupations.

La figure du philosophe émerge ainsi comme celle d'un individu à l'abri de l'agitation du monde qui observe, pense, dialogue aussi bien avec de lointains prédécesseurs que des interlocuteurs qui leurs sont contemporains et qui, s'ils s'adressent à leurs pairs, destinent aussi leurs œuvres à tous leurs successeurs.

Formuler le projet que la philosophie peut apporter une réflexion fondamentale à la compréhension des sociétés, c'est affirmer qu'un dialogue fructueux peut se développer entre les philosophes et les citoyens. Même si leurs discours s'adressaient le plus souvent aux puissants de ce monde, ils ne se souciaient pas d'autre chose que de penser et c'est en cela que les citoyens se trouveraient concernés. Toutefois, ils travaillent aujourd'hui sans trop se soucier de philosophie et, en tous les cas, sans revendiquer de se réclamer d'elle. Et pourtant, les deux univers sont de l'ordre de l'activité humaine dans une sorte d'écho révélateur d'affinités et de réminiscences dont il vaut la peine d'étudier la nature et de sonder la profondeur.

Proposer la philosophie comme référence, c'est constater que les problèmes que se posent les philosophes ne sont pas seulement de l'ordre de ces « nuées » sans consistance qu'Aristophane mettait en évidence pour qualifier le produit de l'imagination de quelque rêveur, mais qu'il s'agit de bribes de l'aventure humaine. La distance qui sépare le philosophe de la société n'est peut-être pas aussi grande qu'il y paraît dans la mesure où ce témoin et narrateur des constantes humaines peut avoir quelque chose à dire quant aux pratiques à l'œuvre dans les sociétés et, qu'à ce titre, ce témoignage-là prend sens. D'autant que, dans la mesure où la philosophie ne se nourrit pas seulement d'elle-même mais aussi de l'activité humaine, elle peut à la fois servir de référence et, pour les philosophes contemporains, aller chercher dans sa confrontation avec la société, matière à réflexion sur l'activité humaine.

De leur côté, les citoyens peuvent saisir l'occasion d'enrichir leurs connaissances dans un double mouvement qui part de la philosophie pour aller vers les situations, la philosophie, comme science des sciences offrant une issue aux catégories réduites de la Raison Utilitaire, en replaçant leur quotidien dans un arrière-plan philosophique. Peut-être certains de ces citoyens, souvent pris par l'action quotidienne dans des pratiques instinctives, discuteront ainsi la primauté accordée à l'expérience empirique et aux prétentions des méthodes codifiées à ériger en science leur savoir-faire, trouveront-t-ils les ressources permettant de lire, sous un autre éclairage, ce qui se passe sous leurs yeux, dans leur esprit et donner ainsi un autre sens à leurs actions.

C'est bien en cela que la philosophie vient offrir une référence à l'action. La philosophie est ainsi apte à fournir des références valides dans le temps pour d'éclairer les conduites spécifiques par l'identification des ressources permettant de se confronter aux phénomènes. C'est ce qui permet d'éclairer la mise en œuvre de principes généraux en

donnant corps aux valeurs d'une société comme lieu de coproduction de valeurs par interaction entre le citoyen et la société.

Il s'agit en effet de parvenir aux « fondamentaux », c'est-à-dire aux éléments qui permettent de comprendre comment nous pensons. Les sociétés contemporaines sont redevables des formes et des activités qui s'y développent. Mais il est difficile de les comprendre sans se confronter à ce qui marque la façon dont nous pensons les choses dans un univers de rigueur et de réflexion en évitant la superficialité. Il s'agit de valider le détachement de la pensée philosophique dans ce qu'elle possède de compréhensif. Aux contraintes de l'immédiateté, il est ainsi possible d'opposer la transcendance des cadres philosophiques et donc, à l'objectivité supposée de la conceptualisation des pratiques, on peut ainsi proposer la rigueur de la réflexion philosophique.

Pour donner un exemple, il est ainsi possible de qualifier Aristote de « modélisateur » de la pensée occidentale, de formalisateur de notre « modèle à penser » là où Confucius tiendrait la même position pour la pensée chinoise. C'est en cela, qu'en miroir, la pensée d'Aristote et de Confucius aurait quelque chose à nous dire sur la manière dont nous pensons. Mais nous serions moins les fils appliqués d'Aristote ou de Confucius qu'ils ne seraient nos pères. Disons plutôt que des philosophes comme ceux-là, dégagés des contours de l'érudition - mais il en va aussi de Kant dans ce qu'il nous rend totalement légitime à nous, Occidentaux, la dualité « impératif catégorique - impératif hypothétique », ces philosophes-là donc sont moins les modélisateurs prescriptifs de nos modes de pensée et, finalement, des comportements qui en découlent, que les formalisateurs, à un moment donné et de façon plus ou moins totalement prédictive, de nos modes de pensée, au point que l'on raisonne encore largement aujourd'hui au regard des catégories qu'ils ont formalisées.

La philosophie est d'actualité dans un contexte qualifié par J. Bouveresse de « demande philosophique »² et qu'il pose de façon très polémique : « *la demande de philosophie n'a probablement jamais été aussi forte, mais c'est de moins en moins aux producteurs de philosophie « en gros » qu'elle s'adresse pour la satisfaire* » (p.19). La philosophie est une discipline rigoureuse que l'on ne peut convoquer ainsi comme simple alibi pour qualifier les actions « de » et « dans » la société car elle questionne les choses quant au fond. C'est pourquoi, si l'on admet que la philosophie a quelque chose à dire - et donc qu'il ne s'agit pas d'un simple alibi, c'est bien à elle qu'elle s'adresse dans sa vocation à mettre en perspective les concepts et les catégories qui sont celles face auxquelles les sociétés sont confrontées. Songeons, par exemple, au concept de responsabilité dont il est fait si large usage aujourd'hui.

Face à l'attitude que fustige J. Bouveresse dans *La demande philosophique* et pour tous ceux qui sont convaincus qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène de mode, deux grands types de critiques sont à envisager :

- Celle qui voit dans le privilège accordé à la philosophie un phénomène caractérisant l'expression d'une crise plus profonde à relier au déclin des idéologies, des grands systèmes ou des « grands récits » religieux, en particulier pour tout ce qui concerne les impasses et les incertitudes de la politique que l'« économisation » de la pensée ne peut pallier malgré le moralisme affiché ;

² J. Bouveresse, *La demande philosophique*, L'Eclat, Paris, 1996.
Yvon PESQUEUX

- Celle qui voit dans la philosophie un alibi, en particulier qui trouve, dans les « impératifs éthiques » et leur mise en avant hypocrite, un moyen supplémentaire pour légitimer le pouvoir discrétionnaire au nom de valeurs psychopompes.

A côté de ces attitudes dont on peut néanmoins trouver une certaine « réalité », il existe une position plus raisonnée qui, sans être trop teintée de naïveté et sans négliger les positions précédentes, fait apparaître un authentique besoin de réflexion philosophique que le développement de la pandémie COVID-19 ne fait que confirmer.

Ce que la philosophie peut ainsi apporter à la recherche et à la compréhension des phénomènes n'aboutira que si deux grands types de préjugés théoriques, au-delà des remarques précédentes, sont dépassés :

- Il n'existe principalement que des attentes économiques ; c'est le lieu de l'« horreur économique » pour reprendre la thèse de V. Forrester, constat qui fonde soit le déclassement de la philosophie comme référence, soit un comportement étranger à toute autre perspective qu'économique ;
- La philosophie est un univers théorique, désincarné et abstrait ce qui, pour les uns, fait sa grandeur et sa légitimité et, pour les autres, la justification de sa disqualification.

C'est donc au-delà de ces deux préjugés que se construit la référence à la philosophie et ceci à partir de deux grands types de position :

- L'une, classique, qui part de l'exposition des principes fondamentaux de pensées philosophiques et leur confrontation aux sociétés en évitant l'écueil de l'érudition ;
- L'autre, plus originale, que l'on peut qualifier, à l'instar de Platon et de Socrate, de maïeutique ou encore plus largement d'herméneutique.

Dans le premier cas, au regard des citoyens, on fait le pari que la lecture de certaines oeuvres philosophiques puisse permettre de découvrir ou de redécouvrir le sens de certaines activités. Les textes philosophiques sont alors compris comme des sortes de récits d'histoires où les personnages sont des concepts et interprétés comme des métaphores des activités. La convocation de la philosophie offrirait ainsi le recul par rapport à l'essence et la substance des sociétés. Bien sûr, le choix tel courant philosophique exprime des options, mais la perspective proposée ici n'est pas celle de l'érudition. Il s'agit d'éviter ces débats-là puisque la proposition est ici celle de la référence et une incitation à leur convocation en laissant le citoyen libre de telle ou telle interprétation.

Dans le second cas, il s'agit de maïeutique. Rappelons que la maïeutique nous vient de Platon : « *Platon, dans le Théète, met en scène Socrate, déclarant qu'en sa qualité de fils d'une sage-femme, et lui-même expert en accouchement, il accouche les esprits des pensées qu'ils contiennent sans le savoir (149 A et suivants). Platon le représente mettant en pratique cette méthode dans plusieurs dialogues, notamment dans le Ménon* »³. C'est au nom de cette position qu'il est possible de faire de la philosophie une référence en précisant qu'il s'agit à la fois d'une posture et d'un enjeu de compréhension. En effet, face aux questionnements, les réponses les plus diverses sont apportées avec des références puisées dans d'autres disciplines. C'est à partir de « thèmes » que la maïeutique et l'herméneutique sont envisageables dans un univers où le thème lui-même, par le recours aux fondements qu'il suppose, justifie la référence à la philosophie.

³ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1991.
Yvon PESQUEUX

Poser ainsi la philosophie comme un des fondements possibles de la réflexion sur la société montre en quoi ses « fondamentaux » ont quelque chose à dire dans un univers où, plus qu'ailleurs, on distingue « théorie » de « pratique ».

J. Habermas & K. O. Apel : une éthique fondée sur les impératifs de la communication

Considérations générales

Ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui « éthique de la discussion » recouvre l'oeuvre de plusieurs penseurs encore en vie et en activité. C'est donc dire qu'un jugement global est plus difficile ici qu'ailleurs et qu'une grande prudence s'impose. Il s'agit, pour l'essentiel, d'auteurs allemands dont la pensée est en évolution et qui, par ailleurs, s'opposent entre eux souvent sur certains points dans des débats dont de nombreux aspects sont très importants pour notre problématique.

La crise de la raison

Comme beaucoup d'entreprises intellectuelles, l'« éthique de la discussion », si elle ouvre des perspectives nouvelles, se réfère aussi à une tradition. L'héritage est celui de l'« Ecole de Francfort » dont la démarche essentielle était constituée par une réflexion philosophique et politique sur la société allemande d'avant et d'après le nazisme qui mêlait marxisme, hégélianisme, kantisme et aussi l'apport de certaines sciences humaines comme la sociologie.

La dimension critique fondamentale de cette école conduisit certains de ces auteurs (Adorno et Hochheimer) à une conception assez pessimiste de la société contemporaine. Ils voyaient les signes de l'inachèvement d'un projet fondamental, celui de la modernité, des « Lumières » (échec qu'on pourrait constater à travers le triomphe passager mais tragique du nazisme). L'écroulement des valeurs que le nazisme entraîna, fit dire à beaucoup de penseurs de tous horizons qu'on ne pouvait, d'après la célèbre formule, « plus penser après Auschwitz ». Ce fut, en tout cas, une question posée de façon particulièrement cruciale par l'« Ecole de Francfort ». A travers cette tragédie, il semblait désormais que l'irrationalisme fût le dernier mot en matière de pensée. De ce point de vue en effet, pour un certain nombre d'auteurs, le génocide qui confirme l'effondrement de la vision rationnelle du monde entraîne aussi une conception morale particulièrement pessimiste comme l'atteste la déclaration de Hochheimer : « *Nous ne pouvons plus dire où est la justice, mais seulement là où est le mal* ».

Cet écroulement de la raison est aussi interprété par certains auteurs comme la conséquence de la démarche et de la « dérive » nietzschéennes qui fonde, selon Habermas, les oeuvres de Bataille, Foucault et Derrida.

Cette crise radicale de la raison, de la métaphysique, conduit cependant, dans certains cas, à un usage particulier et spécifique de cette raison mais qui n'a plus rien de

Yvon PESQUEUX

véritablement philosophique, celui de la raison instrumentale, positiviste et scientifique, neutre sur le plan axiologique, au moins en apparence et qui ne reconnaît plus d'autres valeurs que celles de l'efficacité, de l'utilité, de la réussite pragmatique à l'oeuvre dans le domaine de la science et de l'économie ou dans une gestion technocratique de la société et des rapports entre les êtres humains.

La crise historique et politique de la raison, d'une certaine conception traditionnelle de la métaphysique et le triomphe parallèle de l'intelligibilité scientifique et sa main mise sur le réel expliquent la situation philosophique générale, et plus particulièrement morale dans laquelle s'est développée l'« éthique de la discussion ».

Face au « paradoxe » de l'éthique, le maintien d'une éthique rationnelle

Karl Otto Apel a très clairement énoncé le paradoxe de l'éthique dans la situation actuelle : « *Quiconque réfléchit sur le rapport qu'entretiennent science et éthique dans la société industrielle moderne au moment de sa planétarisation, se trouve, à mon sens, face à une situation paradoxale. D'un côté, en effet, le besoin d'une éthique universelle, c'est-à-dire susceptible d'engager la société humaine dans sa totalité, n'a jamais été aussi pressant que de nos jours, alors même que nous assistons, à travers les retombées technologiques de la science, à la mise en place, à l'échelle planétaire, d'une société unifiée. Mais, d'un autre côté, la tâche philosophique de fonder en raison une éthique universelle n'a jamais été aussi ardue, voire désespérée qu'en cette époque scientifique. La raison de cela tient bien sûr au fait qu'en une telle époque, l'idée de validité intersubjective est conditionnée par la science et plus particulièrement par l'idée scientifique d'une « objectivité » exempte, au plan normatif, de toute norme et de toute valeur ... C'est la logique de l'alternative de la science objective et de la décision morale subjective* »⁴.

Apel retrouve une telle alternative à travers ce qu'il nomme les deux grands courants dominants dans les sociétés occidentales - la philosophie analytique d'une part et l'existentialisme de l'autre s'opposant à travers l'affirmation d'une part de l'objectivité axiologiquement neutre de la science (« philosophico-analytique ») et d'autre part d'une morale privée purement subjective. Ces deux directions attestent du divorce radical entre l'éthique et la rationalité. Le besoin éthique existe mais la vérité n'étant conçue que sous la forme de celle produite par la démarche scientifique, il ne plus peut s'exprimer qu'à travers des démarches purement subjectives.

L'insuffisance de chacune des deux démarches est manifeste : l'une serait fondée mais neutre, l'autre éthique mais subjective et donc non véritablement légitimée et « amoral » : « *La raison est calculatrice. Elle peut établir des vérités de fait et des relations mathématiques mais rien de plus. Dans le domaine de la pratique, elle ne peut parler que des moyens. A propos des fins, elle doit se taire* »⁵.

Face à cette constellation d'éléments problématiques, aux conséquences du désastre de l'histoire, de la critique radicale de la raison, du triomphe d'une rationalité purement instrumentale et axiologiquement neutre, l'éthique de la discussion, dans les personnes

⁴ K.O. Apel, *L'éthique à l'âge de la science*, PUL, Lille, 1987, p. 43 (Ed. originale : 1967)

⁵ M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Payot, Paris, 1974, cité par J. Habermas *in Morale et communication*, Cerf, Paris 1987, p. 63

de Apel ou de Habermas veut maintenir et réaffirmer au contraire le droit et la légitimité d'une éthique rationnelle. Il leur faudra donc définir une méthode spécifique, une rationalité éthique, autonome et originale.

On pourrait tenter ici un rapprochement fort libre entre leur situation et celle que connut Kant, comme nous l'avons vu lorsque, selon ses propres termes, « réveillé de son sommeil dogmatique » par la lecture de l'empiriste Hume, il voulut néanmoins sauver la possibilité d'une connaissance et d'une morale ne pouvant se satisfaire du triomphe du scepticisme (Ce rapprochement avec Kant n'est pas illégitime puisque, on aura l'occasion de le voir par la suite, la référence à Kant, pour ces auteurs, est fondamentale). Pour s'opposer au scepticisme de Hume, qui niait donc la possibilité de droit d'une véritable connaissance, Kant fit d'abord appel au constat de la réalité d'un fait, celui de la physique de Newton qui attestait qu'une connaissance effective existait déjà. L'analyse des « conditions de possibilité », de « droit » de cette connaissance de « fait » permit à Kant de ne pas s'arrêter aux objections initiales de Hume.

Les faits, dans le cadre de l'éthique de la discussion, sont d'une autre nature. Ils sont la conséquence d'une transformation particulièrement importante dans la philosophie contemporaine, qu'on a appelée celle du « tournant linguistique » qui a vu un certain nombre d'auteurs accorder une importance considérable à une réflexion sur le langage sans qui, ni perception, ni connaissance du monde ne sont possibles. L'accent mis par la réflexion philosophique sur le fait du langage sous toutes ses formes fut lié au développement et à la réussite de sciences humaines comme la linguistique, mais il entraîna la naissance et le développement de plusieurs mouvements et courants philosophiques (Il n'est, pour la France, que de rappeler l'importance qu'a joué, à un certain moment, une idéologie comme le structuralisme qui a effectivement couvert toute une série de champs de réflexion, tous interprétés en termes de langage).

C'est par l'étude du langage et plus précisément encore, de l'activité communicationnelle qu'il permet par l'analyse de ses présupposés, que raison et éthique vont être réunies et retrouver nécessité et légitimité.

Il faut cependant encore rappeler l'enjeu philosophique considérable dont il est question ici. En fait, Habermas comme Apel tirent la leçon de l'« idéalisme allemand » et de son échec, cherchant d'une part à affirmer, contre Nietzsche et ses héritiers et continuateurs qu'une réconciliation est possible entre la rationalité et la réalité, et d'autre part contre le retour d'un certain aristotélisme modernisé et actualisé, la possibilité d'une morale « déontologique » fondée sur le « juste » et des références à des notions universelles.

Cette démarche est aussi une leçon d'optimisme. On peut « penser encore après Auschwitz » et c'est là la tâche spécifique de la raison qui, mieux que toute entreprise, doit justement s'efforcer de penser ce qui pourrait être apparemment impensable. Dans ces conditions, on ne peut faire l'économie d'une réflexion éthique, spécifique et autonome et les termes de vérité et d'universel ne peuvent pas ne pas constituer une référence contre le pessimisme de l'irrationalisme, le désespoir d'une raison désabusée ou exténuée ou contre le cynisme et le nihilisme d'une rationalité purement instrumentale. On trouve donc là une sorte de dépassement nécessaire du seul présent et du positivisme qui lui semble lié, la réaffirmation d'une certaine espérance et la possibilité d'un certain

avenir. Comme le dit Habermas lui-même : « *La société doit être analysée et expliquée à partir de ce qu'elle n'est pas encore* ».

Le choix à faire entre deux attitudes rationnelles

L'exigence d'une éthique rationnelle étant affirmée face aux contradictions de l'irrationalisme, il reste à faire un choix entre deux attitudes rationnelles, choix qui éclaire la spécificité de « l'éthique de la discussion ». A partir d'un constat de faits, celui du pluralisme des valeurs dans nos sociétés, la nécessité et l'obligation de leur tolérance, deux directions essentielles se sont développées, toujours vivantes dans le débat éthique contemporain.

Si l'éthique de la discussion fait en effet explicitement, comme on le verra, référence à Kant, elle rencontre sur son chemin une autre grande figure de l'histoire de la pensée philosophique, celle d'Aristote. Ce fait majeur de la modernité qu'est le pluralisme, pourrait en effet pour certains être mieux pris en compte par une démarche de type aristotélicien renonçant à l'affirmation d'un « Juste » universel mais s'efforçant de déterminer les conditions d'une « vie bonne » en fonction de traditions diverses, locales et particulières. On se souvient qu'Aristote se différenciait de Platon qui affirmait l'existence de l'idée d'un Bien transcendant et universel en insistant sur le fait que l'expérience du Bien que fait l'être humain est toujours particulière. Le Bien dont le médecin ressent l'exigence n'est pas identique à celui de l'artisan. Ce « retour » à Aristote n'est pas irrationnel car il est très différent d'une démarche de nature nietzschéenne, même s'il fait appel à une rationalité toujours particularisée, soucieuse d'une vision pragmatique, concrète, qui s'incarne dans les sociétés singulières. D'où le nom de « communautariens » donné à un certain nombre de ces auteurs indiquant l'appartenance nécessaire de tout être humain à une certaine « communauté » qui crée ses propres valeurs.

L'opposition entre ces deux grandes démarches peut être encore décrite d'une autre manière. Pour Habermas, la tâche à conduire est essentiellement morale, la question est alors : « comment être moral » ? L'entreprise essentielle est celle d'une fondation de cette morale et la recherche est celle du sens de l'existence et du Juste. Pour les penseurs néo aristotéliciens, au contraire, la question est celle de l'éthique et la recherche est celle de la définition du « Bien » et de la « vie bonne ». La question devient alors « comment agir » ? Dans ces termes, c'est donc l'opposition esquissée ici de manière très schématique entre Kant et Aristote transformée et actualisée qui se manifeste et dont il s'agira de mesurer et d'éclairer toute la signification et dont on aura probablement à tempérer le caractère un peu abrupt.

Si l'éthique de la discussion fait référence à Kant, elle se distingue cependant de la démarche kantienne sur un point fondamental. Comme on l'a vu, elle se fonde d'abord sur des enseignements qu'elle peut tirer de la pratique du langage. L'analyse de la communication et celle de ses présupposés doit permettre, selon elle, de mettre à jour des sortes d'universaux éthiques. Mais une éthique universelle ne peut plus être tirée d'une simple répétition ou d'une reprise de l'entreprise kantienne qui s'appuyait sur l'évidence d'un fait moral universel. Si l'éthique de la discussion doit retrouver en effet une universalité dans le domaine moral, ce ne sera pas celle du « Devoir » et de la « Bonne Volonté » kantiens.

Par ailleurs, cette universalité ne sera pas atteinte par la seule réflexion d'une conscience morale solitaire. Si l'éthique de la discussion vise un dépassement du scientisme et du positivisme et donc celui d'une raison simplement instrumentale, elle passe aussi en effet par le dépassement d'une philosophie de la conscience du sujet. « L'impératif catégorique » réapparaîtra sous une nouvelle forme dans de telles analyses mais non au terme de la démarche d'une simple conscience autonome tendant à l'universalité. La vérité ne peut ainsi être découverte dans un simple rapport conscience - monde mais dans un dialogue avec une autre conscience qui essaie, elle aussi, d'établir un rapport avec le monde. Justice et vérité ne peuvent être saisies par un individu : « *La communication est la raison qui nous relie* ». Il s'agit, en fait, de faire apparaître un nouveau visage de l'éthique et de la raison à travers leur conjonction dans une expérience qui les postule toutes deux : la communication. La différence avec Kant est donc nette même si, sur le plan de la méthode, on peut trouver une certaine analogie. Kant part de l'existence d'un fait rationnel, le sentiment du devoir présent dans chaque conscience humaine, l'éthique de la discussion se fonde, elle, sur le constat d'un fait de nature différente, celui de « l'agir communicationnel » dont elle va faire l'analyse comme Kant procédait à celle du fait moral - du devoir.

Présupposés éthiques et philosophiques de « l'agir communicationnel »

Nature éthique de la communication

Le besoin d'une éthique rationnelle affirmé face à l'impérialisme de la science objective et les dérives de l'irrationalisme est confirmé dans sa légitimité par le fait qu'une telle éthique est présupposée par l'activité du langage et la pratique de la communication.

La nature spécifique de la communication peut être révélée paradoxalement par la mise en évidence d'un obstacle initial, celui d'une antinomie fondamentale que toute communication véritable doit s'efforcer de résoudre et de dépasser, rappelée par un autre auteur de l'éthique de la discussion : A. Wellmer⁶.

« Lorsque nous communiquons exposons ou écrivons quelque chose, nous élevons inévitablement des prétentions à la vérité ou plutôt des prétentions à la validité de certains ordres. Or, si je le fais de manière sérieuse, je m'attends à ce qu'autrui quel qu'il soit ait de bonnes raisons pour être d'accord avec ce que j'ai affirmé, à condition qu'il ou elle comprenne ce que j'ai dit et possède suffisamment d'information, de compétences, de jugement ... En ceci je présuppose que ma prétention à la validité se prête parfaitement à une entente intersubjective fondée sur de bonnes raisons. Mais s'il advenait toutefois que quelqu'un s'opposât, à l'aide d'arguments solides à ce que j'affirme, il me faudrait alors retirer ma prétention à la validité, ou admettre, à tout le moins, que le doute est justifié » ... Si l'on entreprend de réfléchir à ce qui fait un bon argument ou une preuve irréfutable, on perd facilement pied, surtout lorsque l'on réalise à quel point il peut être difficile d'obtenir un accord en ce domaine. Compte tenu du fait des désaccords irréductibles entre les membres différents d'une communauté scientifique ou culturelle en ce qui concerne la possibilité de justifier des prétentions vraies ... il

⁶ A. Wellmer in J.-M. Ferry, *Philosophie de la communication*, Tome 1, Cerf, collection « Humanités », Paris 1994, pp. 30 à 32
Yvon PESQUEUX

convient peut-être de se demander s'il nous est tout de même permis de supposer qu'il existe, quelque part, des schèmes ou des convictions adéquats, c'est-à-dire une vérité objective recevable pour les problèmes en question. Ou bien nous faut-il plutôt admettre que la vérité est toujours "relative" aux cultures, aux langues, aux sociétés ou même aux personnes ? Si la seconde solution, le relativisme, paraît inconséquente, la première, "l'absolutisme de la vérité", semble devoir impliquer des présuppositions métaphysiques. C'est ce que l'on nomme "l'antinomie de la vérité" ».

Nous sommes donc pris dans une contradiction entre une conception « absolue » de la vérité métaphysiquement incertaine et un relativisme qui disqualifierait toute vérité universelle. Pour dépasser cette opposition et maintenir cependant une exigence de vérité, il faut concevoir celle-ci non plus de manière métaphysique mais en termes pragmatico-linguistiques. Or une telle tentative est légitime car la pratique quotidienne de la communication et la production d'actes de langage manifestent en effet des exigences de validité, même si, comme nous le verrons, la communication dont il est question ici ne recouvre pas toute la communication :

« J'appelle communicationnelles, les interactions dans lesquelles les participants sont d'accord pour coordonner en bonne intelligence leurs plans d'action ; l'entente ainsi obtenue se trouve alors déterminée à la mesure de la reconnaissance intersubjective des exigences de validité. Lorsqu'il s'agit de processus d'intercompréhension explicitement linguistiques, les acteurs, en se mettant d'accord sur quelque chose, émettent des exigences de validité ou plus précisément des exigences de vérité, de justesse ou de sincérité selon qu'ils se réfèrent à quelque chose qui se produit dans le monde objectif (en tant qu'ensemble des états-de-chose existants), dans le monde de la communauté sociale (en tant qu'ensemble de relations interpersonnelles légitimement établies au sein du groupe social) ou dans le monde subjectif personnel (en tant qu'ensemble des expériences vécues auxquelles chacun a le privilège d'accéder). Mais alors que dans l'activité stratégique l'un influe sur l'autre empiriquement (que ce soit en le menaçant d'une sanction ou en lui faisant miroiter des gratifications) afin d'obtenir la continuation escomptée de l'interaction, dans l'activité communicationnelle chacun est motivé rationnellement par l'autre à agir conjointement et ce en vertu des effets d'engagements illocutoires inhérents au fait que l'on propose un acte de parole »⁷.

Habermas distingue, on le voit, deux types d'activité, l'une stratégique qui n'a pour objectif que l'efficacité ou le succès et qui fonctionne en usant de la menace d'une sanction ou de la perspective d'une gratification. L'opération consiste ici en une conjonction d'intérêts et peut tenir de la manipulation comme celle que pratiquaient en leur temps les Sophistes. Elle est du reste voisine d'un autre type d'activité qui est celle de la rationalité instrumentale déjà évoquée. Dans ce premier type de communication, la notion de vérité n'a plus de sens.

Mais l'activité communicationnelle véritablement désintéressée a une autre finalité. La force de l'argumentation, dans une telle activité, tient à ce qu'elle est capable de déclencher une motivation rationnelle distincte donc d'un simple effet d'influence chez celui à qui elle s'adresse, qui sera cause de son engagement et qui présuppose trois types d'exigences et de valeurs.

⁷ J. Habermas, *Morale et communication*, Cerf, Paris 1991, p. 79
Yvon PESQUEUX

Un acte de parole ne va en effet entraîner un accord qu'à condition d'être acceptable et accepté par l'auditeur, ce qui présuppose que celui qui parle s'impose des obligations définies en fonction des différents contextes, obligations qui vont garantir la validité et l'acceptabilité de son discours.

Habermas distingue ainsi les trois grands critères d'une véritable communication :

- Soit le monde dont il est question est objectif, celui des états et des choses existants et peut entraîner un savoir partagé qui exige une obligation de justification en se référant à la « vérité » des faits ;
- Soit le monde dont il est question est social (ensemble de relations interpersonnelles légitimement établies au sein du groupe social), le critère de validité étant ici celui de la « justesse » ;
- Soit le monde dont il est question est un monde subjectif personnel (ensemble de propositions relatives à l'expérience vécue), le critère de validité étant ici la « sincérité ».

Dans les trois cas, l'acte de communication fait référence à des normes communes au locuteur et à l'auditeur sans lesquelles il ne peut absolument pas exister de manière cohérente et légitime. Cet acte de communication présuppose donc l'existence de valeurs et d'une éthique sur laquelle il se fonde. Lorsqu'un débat s'instaure, les interlocuteurs reconnaissent implicitement l'existence de ces valeurs comme la vérité des faits, la justesse des actes et la sincérité des jugements. Si l'on refuse la référence à ces principes, la communication est rendue impossible tout comme dans la morale kantienne la possibilité du mensonge détruisait toute morale.

La communication intersubjective postule donc et présuppose des critères de rationalité et de validité. Elle implique l'existence de normes, une véritable « raison pratique ». Pour dire les choses très simplement (car les analyses de Habermas sont très techniques en particulier du fait des discussions qu'il conduit avec d'autres doctrines voisines ou opposées), il ne peut y avoir de communication véritable sans respect de certaines normes reconnues par les interlocuteurs, locuteurs comme auditeurs.

Un exemple particulier mais très significatif est fourni par Apel à travers celui de la science :

« on peut ... affirmer que la logique - et avec elle simultanément toutes les sciences et technologies - présuppose une éthique, en tant que condition de possibilité. C'est ce que montrent les réflexions suivantes :

La validité logique des arguments ne peut pas être contrôlée sans présupposer en principe une communauté de penseurs capables de parvenir à une compréhension intersubjective et à la formation d'un consensus. Même le penseur qui, de fait, est solitaire, ne peut expliquer et soumettre son argumentation à l'examen, que pour autant qu'il est capable d'intérioriser la discussion d'une communauté potentielle d'argumentation dans le « dialogue - critique - de l'âme avec elle-même » (Platon) ...

Il n'est pas possible pour « un seul » de suivre une règle, et de valider sa pensée dans le cadre d'un « langage privé ». La pensée est bien plutôt publique par principe.

En même temps qu'une communauté effective d'argumentation, la justification logique de notre pensée présuppose cependant aussi l'obéissance à une norme morale fondamentale. Mentir, par exemple, rendrait manifestement impossible le dialogue des sujets argumentants. Mais cela vaut déjà aussi quand on refuse la compréhension

critique, ainsi que la justification et l'explication des arguments. En bref, la communauté d'argumentation présuppose la reconnaissance de tous les membres en tant que partenaires de discussion à égalité de droits.

Or, comme toutes les énonciations linguistiques, et en outre toutes les actions et expressions corporelles humaines (en tant qu'elles sont verbalisables), peuvent être comprises comme des arguments virtuels, la norme fondamentale de la « reconnaissance » de tous les Hommes en tant que « personnes » (au sens de Hegel) est virtuellement impliquée par la norme de la reconnaissance réciproque des partenaires de la discussion. Autrement dit, tout être capable de communication linguistique doit être reconnu comme une personne, du fait que dans toutes ses actions et énonciations, il est un partenaire de discussion virtuel, et du fait que la justification illimitée de la pensée ne peut renoncer à aucun partenaire de discussion et à aucune de ses contributions virtuelles à la discussion. C'est cette exigence d'une reconnaissance réciproque des personnes en tant que sujets de l'argumentation logique, et non le seul usage logiquement correct de l'entendement de l'individu, qui justifie à mon avis que l'on parle d'une « éthique de la logique » »⁸.

« Or, ce qui appartient aussi aux indépassables présuppositions de l'argumentation, c'est le fait d'avoir depuis toujours reconnu certaines normes morales fondamentales : celles de la communauté idéale de communication, anticipées de manière contrefactuelle dans la communauté réelle d'argumentation. Je ne peux ici pour l'instant que les mentionner en passant, mais en font au moins partie : la norme fondamentale de justice, c'est-à-dire du droit égal de tous les partenaires de discussion possibles à employer tous les actes de langage propres à articuler des prétentions à la validité susceptibles, le cas échéant, de consensus ; j'ajoute la norme fondamentale de solidarité entre tous les membres, et au-delà : de tous les membres potentiels de la communauté d'argumentation actuelle, en principe illimitée, étant donné que dans le cadre de l'entreprise commune de la résolution argumentative de problèmes, ils sont liés et renvoyés l'un à l'autre; et enfin, la norme fondamentale de coresponsabilité de tous les partenaires de discussion dans l'effort solidaire visant à articuler et à résoudre des problèmes. (Cette présupposition de la coresponsabilité de son partenaire de discussion, et de tous les autres, est impliquée par exemple dans toute question sérieuse) »⁹.

L'argumentation d'Apel est claire : l'éthique de la logique se trouve dans sa structure dialogique. C'est la compétence communicationnelle et argumentative qui fonde d'une certaine manière l'éthique : pas d'argumentation qui puisse faire l'économie d'un dialogue. Cette argumentation impose aussi un autre impératif : celui de la justification à l'aide d'arguments. Argumenter, pourrait-on dire en termes très simples, m'impose de reconnaître en l'autre une personne mais aussi de justifier mes arguments de manière rationnelle et fondée. De ce point de vue, la science présuppose la communication puisqu'elle est dialogique et la communication la science puisqu'elle doit faire appel à des arguments théoriquement fondés. On remarque ainsi, à travers ces présupposés de l'argumentation, que certains principes de la morale kantienne réapparaissent comme ceux de la reconnaissance de l'autre comme fin et la condamnation du mensonge. La communication existe et constitue un fait comparable, dans sa forme, au sentiment de devoir que relevait Kant chez tout être humain. Elle postule donc des normes de validité,

⁸ K. O. Apel, *L'éthique à l'âge de la science*, PUL, Lille 1987, pp. 92-94

⁹ K. O. Apel, *Ethique de la discussion*, Cerf, collection « Humanités », Paris, 1994, pp. 41-43

de vérité et d'éthique qui peuvent être dégagées à partir de l'analyse même de la structure de toute discussion.

Nature communicationnelle de l'éthique

Les présuppositions éthiques de la communication ayant été ainsi mises en évidence, il convient maintenant de s'assurer de la nature communicationnelle de l'éthique. Au constat de l'existence de présupposés éthiques de la communication, il faut ajouter celui de la nature communicationnelle de l'éthique. Ainsi pourra-t-on vraiment parler d'une éthique de la discussion.

La démonstration de cette appartenance de l'éthique à la communication est fournie par la description faite par l'éthique de la discussion des différents moments de cette démarche éthique.

La découverte de principes universels de la communication est le résultat, dans l'éthique de la discussion, non de la quête d'une conscience morale individuelle et solitaire, à la recherche d'universalité mais l'aboutissement d'une « discussion ». Si des principes sont justifiés et s'ils échappent à l'arbitraire, c'est qu'ils le sont collectivement au terme d'une discussion et d'une argumentation fondatrices de validité : *« Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre une maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun peut souhaiter faire valoir sans être contredit mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle ».*

Les principes fondamentaux de l'éthique présupposent donc l'existence d'une communication entre différents sujets au terme d'une discussion bien conduite. Pas d'éthique véritable sans communication et sans communication authentique. L'éthique de la discussion rejette bien évidemment le relativisme de l'opinion mais aussi la démarche kantienne saisissant l'universalité de la loi morale dans l'analyse d'un seul sujet rationnel.

L'éthique de la discussion implique donc deux grands types de conditions : d'une part la reconnaissance de l'exigence de validité qui conduit à celle de la vérité et, d'autre part, l'affirmation que l'ensemble de la démarche ne peut être conduite de manière monologique mais qu'elle doit l'être selon un mode dialogique.

Le résultat de la conjonction entre éthique et communication qui aboutit à la reconnaissance d'exigences de validité universelle, permet par ailleurs de dépasser d'une part la vision technocratique réduisant la décision éthique à un seul traitement scientifique donc à une démarche qui, axiologiquement, serait neutre et, d'autre part, la décision volontariste qui ferait du choix éthique un acte dénué de toute objectivité et de rationalité. L'éthique ainsi décrite n'est pas, en effet, scientifique et axiologiquement neutre puisqu'elle est établie à partir de l'activité humaine et intersubjective. Elle n'est pas non plus gratuite et arbitraire puisqu'une exigence d'universalité est postulée comme une obligation, fondatrice de tout acte de communication. Alors que la raison calculatrice triomphante et une subjectivité résignée et désabusée avaient admis que l'éthique par nature échappait à la raison, les analyses de Habermas et de Apel établissent au contraire

que cette éthique peut être étudiée rationnellement. D'où le nom d'« éthique cognitive ». L'éthique prend une forme argumentative. Et, dans la mesure où toute argumentation véritable implique la référence à des normes, des valeurs qui ne sont pas purement techniques, l'éthique, à travers sa dimension argumentative, sera capable d'appréhender des universaux et des impératifs ce qui lui permet ainsi de dépasser le scepticisme et le nihilisme.

Une telle reconnaissance de la dimension intersubjective de la logique de la morale permet également de réunir individus et collectivité, morale et politique sans pour autant les confondre puisque, dans des domaines différents, elles exprimeront tout de même une obligation de même nature :

« L'interprétation de la morale du point de vue d'une théorie de la communication ainsi que la version du principe moral que donne l'éthique de la discussion ont l'avantage d'éviter qu'une confusion ne s'immisce dans les théories reposant sur des prémisses issues de la philosophie du sujet. De la distinction déontologique de la question normative de l'agir juste et les questions évaluatives de la vie bonne, il en résulte un concept étroit de morale réduit à la sphère privée des individus et coupé dans un premier temps de la sphère publique de la coexistence socialement organisée, qu'à condition de supposer qu'un concept de personne tronqué dans une perspective individualiste. Dès que en revanche nous partons d'un concept d'individu socialisé par nature et que nous concevons le point de vue moral comme étant ancré dans la structure de reconnaissance réciproque de sujets agissant communicationnellement, la morale privée et la justice publique ne se distinguent plus en principe mais seulement quant au degré d'organisation et de médiation institutionnelle des interactions. Il devient clair alors que les personnes sont moralement obligées de la même manière qu'il s'agisse d'individus se respectant les uns les autres ou de ressortissants d'une communauté réalisant des buts collectifs »¹⁰.

On pourrait être tenté de penser que la réflexion éthique centrée sur la question normative de l'agir juste, sur la fondation de la morale, avant de s'intéresser aux questions évaluatives de la vie bonne, qu'elle soit le fait d'une démarche solitaire et abstraite. Mais dans la mesure où elle s'inscrit dans une structure de communication, elle est comparable, dans sa structure, à la démarche de la politique. L'éthique de la discussion permet donc de dépasser le relativisme et l'irrationalisme en mettant en évidence l'existence de principes universels inévitables dans toute communication véritable. Elle découvre ainsi un fondement universel de la morale qui est irréductible avec la simple recherche de « ce qui est bon pour nous » ou pour la société dont nous sommes les parties.

Les liens fondamentaux établis par l'éthique de la discussion entre l'éthique et la communication atteste que sa démarche est d'abord constituée par une réflexion sur le fondement de la morale puisqu'elle s'efforce d'en définir la véritable nature. Une telle perspective est incontestablement ambitieuse mais l'éthique de la discussion reconnaît en revanche n'être pas apte en tant que telle à déterminer d'emblée et directement le comportement à adopter dans telle ou telle situation précise. Habermas retrouve des termes très kantiens pour exprimer ce qu'est la tâche de la philosophie morale :

« En regard du pluralisme moralement justifié des projets et des formes de vie, les philosophes ne peuvent plus donner de leur chef des instructions universellement

¹⁰ J. Habermas, *Ethique de la discussion*, Cerf, Paris 1992, p. 150
Yvon PESQUEUX

contraignantes sur le sens de la vie. En tant que philosophes, il ne leur reste que le retrait sur le niveau réflexif d'une analyse de la procédure grâce à laquelle on peut répondre en général aux questions éthiques. Dans la perspective de la tâche propédeutique d'éveiller la capacité de perception morale, la philosophie ne se trouve pas dans une situation meilleure si elle se destine à concurrencer les productions exemplairement rhétoriques de l'Être humain ou les intuitions muettes d'un entendement humain sain. Ce que signifie un comportement moral et avant tout moral, nous l'apprenons avant toute philosophie ; cela survient dans la pitié à l'égard de l'intégrité offensée d'autrui de manière non moins pressante que dans la souffrance à l'égard de notre propre identité blessée ou dans la peur de sa mise en péril. Les expériences socialisatrices inexprimables de protection, d'aide solidaire et d'équité imprègnent nos intuitions et nous éduquent bien mieux que ne pourraient le faire tous les arguments »¹¹.

Le philosophe ne prétend donc pas dicter à l'Homme commun sa morale. Celle-ci existe déjà dans ses actes avant toute analyse philosophique et éthique. Le même constat avait déjà été fait par Kant lui-même. La philosophie, par contre, se fixe comme tâche celle de dégager les présupposés de cette morale et son fondement véritable qui, au-delà des choix individuels et empiriques de tel ou tel type de « vie bonne » traduit une exigence d'universalité.

Si la démarche philosophique de l'« éthique de la discussion » se situe au niveau du fondement, deux grandes questions se posent alors : la validité de son entreprise de fondation et la possibilité de son application et de son « effectuation » (rapport qui existe entre présupposés, principes fondateurs et la réalité de l'action morale). La première question est l'objet d'un débat entre les auteurs de l'éthique de la discussion elle-même et la seconde source de critiques extérieures parfois injustes mais qui permettent de préciser justement la position de « l'éthique de la discussion ».

Deux questions essentielles

La fondation ultime de la raison communicationnelle

La question du fondement de « l'éthique de la discussion » pourrait être exprimée de la manière suivante : Pourquoi, de manière générale, être moral ? Question que Apel définit comme étant « *la question de l'ultime fondement rationnel de l'Être moral* ». Toute discussion et toute argumentation rationnelle faisant référence à des principes universels, comment ne pourrait-on ne pas être tenté de fonder ces derniers et comment y parvenir ? La réponse à une telle question divise les deux auteurs les plus connus de l'« éthique de la discussion » : Apel et Habermas.

J.-M. Ferry le souligne : « *Apel, de son côté, veut fonder une éthique communicationnelle à partir d'une réflexion "transcendantale-pragmatique" mettant en évidence la nécessité, pour le sujet de l'argumentation, de se conformer aux principes du discours* »¹². « Pragmatico-transcendantale », pragmatique parce que s'appuyant sur des actes de langage, transcendantale parce que liée, comme chez Kant, aux conditions des possibilités de tels actes. Selon Apel, il est impossible, à un individu, de refuser ainsi

¹¹ J. Habermas, *op. cit.*, pp. 164-165

¹² J.-M. Ferry, *Habermas : l'éthique de la communication*, PUF, « Recherches Politiques », Paris, p. 472
Yvon PESQUEUX

l'éthique inhérente au fait d'argumenter. Il existe des principes normatifs à la base de toute action de communication. Nier ces lois, c'est donc s'exclure de la communication et de la communauté, c'est nier son statut de sujet de droit. Apel utilise une formule très radicale pour exprimer cette impossibilité : « *Le diable (celui qui refuserait ce qui est dit) ne peut être le diable qu'en se détruisant* ». Formule que l'on peut interpréter de deux manières : 1° dans la mesure où le diable cherche à démontrer sa position, il cesse d'être à proprement parler diabolique puisqu'il est contraint, en discutant, de faire appel à certains principes éthiques de base qui fondent sa discussion - 2° le refus de cette supposée éthique conduit à une autodestruction de celui qui tente d'en faire l'économie.

Cette fondation pragmatico-transcendantale est source d'interrogations de la part d'auteurs comme K. Popper pour qui, précédant ce fait de la raison, existerait une décision morale irrationnelle, un acte de foi en cette raison : « *l'obligation pratique d'argumenter rationnellement est elle-même conditionnée par la décision contingente de rechercher ou non la vérité : si je veux pouvoir établir la vérité à laquelle je prétends à travers une opinion alors je suis obligé de me soumettre à la loi du meilleur argument. Mais dans ce cas une telle obligation ne serait pas inconditionnée comme un impératif catégorique mais conditionnée comme un impératif hypothétique ! L'obligation morale en tant que telle n'est pas en vue* »¹³. L'argumentation présuppose l'éthique mais encore faut-il accepter de jouer le jeu d'une argumentation qui ne soit pas manipulatrice ou stratégique. C'est une décision relevant d'une obligation comparable à celle de l'impératif catégorique qui nous conduit à jouer le jeu de la véritable communication. Comme l'indique Popper : « *S'il est vrai que le diable doit se soumettre à l'éthique de l'argumentation dès lors qu'il veut la vérité n'est-ce pas vrai que le diable peut aussi refuser la recherche de la vérité ?* »¹⁴.

Habermas se rangera du côté de Popper dans ses objections à Apel en considérant que l'individu peut toujours refuser l'argumentation rationnelle et choisir une activité stratégique et manipulatrice mais, selon lui, il n'en est pas de même pour la société et la communauté politique qui ne peuvent, en tant que telles, refuser la structure de la communication sous peine de cesser d'exister. L'individu, en tant que citoyen, c'est-à-dire membre de cette société, devra accepter les présupposés de cette éthique communicationnelle. La démarche d'Habermas dépasse ici une conception de l'argumentation transcendantale pour une discussion pratique qui renvoie à une conception politique, celle d'un débat politique qui va fonder lui, véritablement, au sein d'une société de communication idéalement démocratique ces principes fondamentaux. D'un certain point de vue, Habermas se distingue de la communauté idéale communicationnelle dont parle Apel dans la mesure où il fait appel, de son côté, à des communautés politiques, historiques spécifiques d'une époque. De ce point de vue, la norme ultime de l'éthique échappe à l'« éthique de la discussion » et renvoie à la conception politique de l'idéal démocratique.

De telles interrogations peuvent paraître très théoriques et relever de l'histoire de la philosophie mais elles renvoient tout de même à une question fondamentale et qui a de multiples conséquences quant à l'attitude à adopter envers la morale en général : en dernière analyse, sur quoi se fonde cette universalité constitutive de l'éthique ? Qu'est-ce qui conduit l'être humain à choisir d'être moral avant même toute détermination du

¹³ J.-M. Ferry, *op. cit.*, p. 503

¹⁴ J.-M. Ferry, *op. cit.*, p. 508

contenu de cette morale ? L'éthique de la discussion, en tout état de cause, affirme de son côté une certaine « transcendance » de l'exigence morale puisqu'elle dépasse l'individu, la satisfaction de ses intérêts, la recherche de ce qui lui paraît bon. Mais cette « transcendance » se vérifie déjà dans la pratique de l'argumentation. De ce point de vue, l'universalité de l'expérience morale est ainsi éprouvée dans « l'immanence » d'une expérience commune à l'ensemble de l'humanité.

Application des principes fondamentaux à la réalité

Le débat relatif à la fondation ultime de l'éthique suscite des interrogations et des critiques à l'égard de l'éthique de la discussion mais il se déroule, pourrait-on dire, à l'intérieur d'elle-même. La deuxième grande interrogation porte sur la possibilité de rattacher les principes universels ainsi dégagés à la réalité de l'action morale concrète. Elle est également l'occasion d'un débat très vaste entre les deux grandes conceptions éthiques de la philosophie contemporaine, celui qui oppose les défenseurs de l'« éthique de la discussion », héritiers de Kant, aux philosophes qui, actuellement, se réfèrent plutôt à Aristote, les « déontologistes » et les « communautariens », les premiers se réclamant d'une démarche kantienne et les autres se référant à une position aristotélicienne. L'opposition Kant - Aristote est évidemment une formulation commode mais un peu schématique. Si en effet l'éthique de la discussion n'admet pas une reprise des thèses d'Aristote qui lui paraissent cautionner une position relativiste, elle reproche aussi à l'entreprise kantienne d'être une démarche monologique.

Habermas s'inspire, pour sa part, de l'esprit de la réflexion kantienne tout en tenant compte des critiques qui lui ont été adressées. La fondation de la morale reste, à ses yeux, une entreprise rationnelle à visée universaliste. Kant, on le sait, prétendait fonder toute morale sur le constat tout d'abord de l'existence d'un devoir dont la nature spécifique le distinguait de toute inclination sensible (il suffit de se souvenir du texte sur la bonne volonté) et qui se manifestait sous la forme d'un impératif catégorique à dimension universelle. Le critère de la moralité de l'acte était ici essentiellement formel puisqu'il résidait dans sa capacité à l'universalisation et dans la forme de sa détermination. Il n'était en effet point nécessaire d'analyser le contenu pour juger de la moralité mais il suffisait d'examiner la forme de la maxime qui est à la source de l'acte.

Habermas n'hésite pas à rappeler lui-même les critiques adressées à une démarche de type kantien qui ne prendrait pas en compte la problématique de l'application des principes moraux universels à la réalité. Elle se veut « post-traditionnelle » c'est-à-dire indépendante des traditions particulières et singulières sur le fond desquelles se déroulent les vies humaines. Il lui est donc reproché d'être abstraite, séparée de la réalité, formelle, réduite à définir la moralité en termes exclusivement théoriques et incapable de dire comment il convient d'agir dans un cas particulier. La question est donc bien ici celle de l'application concrète des principes édictés par l'éthique de la discussion mais si cette application paraît à certains impensables, c'est parce qu'elle découle d'une conception erronée de la morale.

Habermas définit l'enjeu du débat : « *Le résultat de nos considérations nous place devant l'alternative suivante soit retourner à l'aristotélisme d'où est effectivement issue la*

critique soit modifier l'approche kantienne d'une manière telle qu'elle puisse prendre en compte des objections légitimes »¹⁵.

La démarche d'un néo-aristotélicien comme MacIntyre consistera en effet à affirmer que la référence à l'universalité de l'éthique de la discussion est illusoire. Habermas décrit ainsi le point de vue de MacIntyre : « *Il n'y a pas de point de vue extérieur au contexte des traditions particulières à partir duquel on pourrait entreprendre une évaluation rationnelle de ces théories et propositions d'explications* »¹⁶. On comprend ainsi l'appellation de « communautariens » qui est attribuée à ceux qui reprennent de telles critiques par opposition aux déontologistes. Les valeurs sont le fait de communautés particulières qui déterminent nos comportements et nos actes. Une telle attitude, au regard de l'éthique de la discussion risque, sous couvert de pratiques de tolérance et d'acceptation du pluralisme, d'aboutir à une incapacité de fonder véritablement une vie meilleure pour les autres et de conduire au simple constat de valeurs différentes mais de ce fait inconciliables puisqu'aucun point de vue universel ne peut les dépasser. Un tel débat se développe en fait dans deux directions et éclaire deux problématiques distinctes mais liées : il renvoie à un choix fondamental entre deux conceptions de l'éthique et de la morale dont nous avons déjà parlé et sur lequel nous aurons l'occasion de revenir et il permet de préciser deux niveaux d'analyse en matière d'éthique.

Il faut en fait reconnaître l'existence de deux problématiques se situant à des niveaux différents, ayant chacune leurs spécificités, leurs nécessités ou obligations : celles relatives aux « dilemmes moraux » et les questions concernant la « vie bonne » que Habermas commente à partir d'une distinction de Kohlberg :

« Kohlberg a toujours distingué nettement les dilemmes moraux des questions concernant la vie bonne. Ce que j'ai nommé l'abstraction déontologique, il l'illustre par les réponses d'une jeune femme évoquant une décision vitale pour elle :

« J'ai eu une décision personnelle à prendre, ma décision de divorcer, mais je ne l'ai pas conçue comme un problème moral. Ce n'en était pas un. Il n'y avait aucune considération morale qui y était impliquée. Les considérations en jeu étaient - est-ce que c'était juste pour nous ? ... Je savais que je devais renoncer à ma vie entière et que je devrais recommencer, parce que ça impliquait un changement de lieu et de travail. »

Poussée à dire en quoi consisterait un dilemme moral, elle se représente la situation suivante :

« Habituellement, là où deux principes que je considère comme valables semblent devoir se heurter, alors il est très difficile de prendre une décision à propos de quelque chose. Quand je pense à des choses comme le mauvais traitement d'enfants par exemple, il y a le principe de l'unité de la famille et le principe du bien-être de l'enfant ... bien que dans ce cas ce serait toujours au bien-être de l'enfant que je veillerais. »

Kohlberg commente cela ainsi :

« Sa résolution du dilemme mauvais traitement d'enfant vs unité de la famille peut prétendre à être universalisable, impartial et considéré comme juste par tous les êtres humains. La décision de son propre divorce ... ne peut pas être résolue du « point de vue moral », alors que le dilemme du mauvais traitement d'enfants peut l'être. » »¹⁷.

¹⁵ J. Habermas, *Ethique de la discussion*, Cerf, Paris 1992, p. 82

¹⁶ J. Habermas, *op. cit.*, p. 82

¹⁷ J. Habermas, *op. cit.*, pp. 85-86

Une telle distinction entre une décision morale et celle qui ne l'est pas permet de distinguer aussi entre deux niveaux d'analyse : celui de la fondation des normes et celui de leur application. On rappellera que l'entreprise kantienne se situait au niveau de la fondation de la morale et non au niveau de l'application des principes moraux. Se limiter à Kant est insuffisant, mais s'en dispenser n'est pas possible car ce serait exclure la possibilité d'une éthique à dimension universelle. Fondation et application sont deux niveaux d'études qui ne doivent pas être opposés mais séparés et distingués et il y a donc place pour deux démarches spécifiques.

« L'impératif catégorique ne doit pas être compris comme loi morale qui trouve immédiatement son application aux maximes et aux actions. L'impératif catégorique est plutôt une proposition visant à savoir comment comprendre le point de vue de l'impartialité, sous l'égide duquel peut être jugée la validité de normes. Nous ne pouvons pas d'un seul coup fonder des normes et justifier des actions concrètes. Dans les discussions de fondation, nous ne nous référons à la constellation de situations singulières qu'à titre d'exemples, afin d'illustrer les conditions d'application d'une norme. Dans cette affaire, il ne s'agit pas de la décision juste à propos d'un cas concret qui, dans une situation déterminée, autoriserait plusieurs alternatives d'action, mais de la validité des normes qui pourraient être invoquées au fondement d'une telle décision. La connaissance de normes valides ne suffit pas à avoir comment l'on doit se décider dans une situation déterminée. Les discussions d'application exigent d'autres informations et d'autres principes que les discussions de fondation ... »¹⁸.

La position d'Habermas est claire : il distingue entre les jugements moraux et les jugements éthiques, l'impératif catégorique, dans sa réalisation et son application, doit nécessairement prendre en compte la singularité et la particularité des actions :

« Les jugements normatifs se rapportent toujours au choix entre des possibilités d'actions alternatives ; les évaluations se rapportent à des objets ou à des états de choses, même indépendamment du fait qu'ils soient décrits dans la perspective d'un acteur agissant téléologiquement, que ce soit en vue d'accomplir des fins ou de réaliser des biens. Ce qui est plus important, c'est le sens non téléologique des commandements. Certes, des actions orientées en fonction de normes ont, pour les parties prenantes ou les concernés, soit de bonnes, soit de mauvaises conséquences. Mais un jugement moral à propos d'une action ne peut aspirer à la validité parce qu'il est prononcé en référence à la norme valide qui lui est sous-jacente et ne dépend pas ad hoc d'une appréciation des conséquences d'action qui, d'après les critères d'une personne engagée ou d'un groupe concerné, sont plus ou moins préférables. Les appréciations disent ce qui est "pour moi" ou "pour nous", à chaque fois plus ou moins bon ou utile, mauvais et nuisible. Les commandements codés de façon binaire prescrivent quelles manières d'agir sont justes ou fausses, sans référence à tel destinataire particulier et sans égard à leurs préférences contingentes ou à leurs orientations axiologiques. Le meurtre et la trahison ne sont pas faux parce qu'ils ne sont pas bons pour ceux qui, à chaque fois, en souffrent. En tant que normes de comportement, ils sont absolument faux, parce qu'ils n'expriment aucun intérêt universalisable. Le sens absolu ou catégorique de la validité prescriptive serait donc menacé, si le caractère obligatoire des actions fondées impartialement n'était pas découplé des valeurs et préférences ne résultant que de la perspective d'appréciation de

¹⁸ J. Habermas, *op. cit.*, pp. 88-89
Yvon PESQUEUX

certaines personnes ou de certains groupes. Dans cette mesure, les jugements normatifs sont orientés en fonction de règles, non en fonction de buts.

Les règles d'action coordonnent les plans de différents acteurs, les buts sont les résultats visés d'interventions d'un acteur - individuel ou collectif - dans le monde. Celui qui veut agir moralement décide entre des alternatives d'action à la lumière de normes qu'il tient pour justes ; et la justesse de ces normes se mesure au fait de savoir si elles sont dans l'égal intérêt de tous les concernés possibles. Celui qui veut agir en fonction d'un but décide entre des alternatives d'action, à la lumière des buts préférés ; et les buts, il les sélectionne en fonction de points de vue axiologiques. D'un point de vue déontologique, il s'agit donc d'affranchir complètement les considérations morales de considérations orientées en fonction d'un but. Parce que, manifestement, les interdits généraux satisfont à cette condition, ils semblent pouvoir fonder de manière exemplaire des devoirs moraux »¹⁹.

Ces différents textes pourraient être commentés à l'aide du tableau suivant représentant les oppositions fondamentales :

FONDATION MORALE

Normes
Commandements
Délimitation théorique
Règles
Critères de validité des normes
Juste
Universel
Déontologie

APPLICATION ETHIQUE

Valeurs
Appréciations
Décision pratique
Buts
Prise en compte des conséquences
Bien
Utile pour moi, pour les Autres
Téléologie

Un tel tableau n'illustre pas seulement deux attitudes mais aussi deux conceptions de la morale et de l'éthique. L'éthique de la discussion, pour sa part, distingue bien deux niveaux éthiques qui ont tous deux leur légitimité même si elle privilégie le niveau le plus fondamental.

« L'éthique de la discussion se distingue ... des autres éthiques universalistes recourant à des principes - y compris celle de Kant par exemple - en ceci : elle ne requiert pas de pouvoir déduire à partir de son principe supposé universellement valable des normes ou des valeurs morales ou juridiques qui seraient aussi universellement valables et applicables à la situation historique. Elle se présente ... comme une éthique à deux niveaux :

- son principe fondamental consiste, formulé de manière brève, à peu près en ceci : ne sont justifiables en dernière instance que les normes en vertu desquelles les conséquences résultant de manière prévisible du fait que ces normes sont observées par tous, peuvent être acceptées sans contrainte par toutes les personnes concernées dans une discussion argumentée portant sur leur légitimation. Ce principe fondamental, situé au premier niveau, peut être fondé en dernière instance par voie réflexive ...

- ce qui signifie que c'est aux discussions pratiques que, en tant que tels, le principe a priori et universellement valable de l'éthique de la discussion délègue la justification concrète des normes ... Ces discussions pratiques constituent en effet le seul cadre au sein duquel les personnes concernées ont les moyens de faire entrer leurs intérêts

¹⁹ J. Habermas, *op. cit.*, p. 152
Yvon PESQUEUX

concrets dans le processus de formation du consensus et de réalisation de l'entente ; et elle constitue le seul cadre dans lequel de nos jours le savoir des experts quant aux conséquences et aux effets secondaires qu'il est vraisemblable d'attendre du fait de l'observation des normes en rapport à la situation peut être mobilisé et appliqué »²⁰.

De telles affirmations et distinctions feront cependant l'objet de critiques des « communautariens » pour qui une fondation universelle reste un projet mythique et aux yeux de qui l'« éthique de la discussion » est incapable de traiter véritablement le problème de l'« effectuation », le passage des principes à la réalité, l'application de la norme à une action concrète dans un contexte donné.

Mais, en fait, même si la tâche n'est pas facile pour l'« éthique de la discussion », on voit en tout cas qu'elle ne s'interdit absolument pas la prise en compte des données contextuelles de l'action. On peut remarquer que la place fondamentale qu'elle réserve à l'intersubjectivité au niveau de la fondation de la morale la pousse en quelque sorte à aller dans ce sens. Mais elle maintient l'exigence d'universalité de ces mêmes principes moraux et donc l'existence de deux niveaux d'analyse et de pensée autonomes et tous deux essentiels.

Comme l'indique P. Ricoeur²¹, *« s'il faut donc distinguer entre les arguments sceptiques qui portent sur l'entreprise de fondation elle-même et les difficultés éprouvées dans la tâche « d'effectuation » de ces principes, il faut insister sur le fait que « l'éthique de la discussion » reconnaît la nécessité et l'obligation de ces deux moments distincts. On peut rejeter le projet de la première tâche, celle de la fondation, mais on ne doit pas y trouver l'occasion de nier que le souci de la deuxième entreprise (celle de l'application) existe dans « l'éthique de la discussion » qui débouche sur une véritable éthique de la responsabilité ».*

Critiques et intérêts actuels

A l'exposé même rapide des thèses centrales de l'« éthique de la discussion », comme à la découverte de certains de ses textes, le lecteur peut ressentir des sentiments partagés ou divers. On peut trouver paradoxal qu'une philosophie qui parle avec autant d'insistance de communication et de discussion produise des textes très techniques dont la compréhension n'est pas immédiate et qui peut décourager le lecteur profane. A qui accepte néanmoins de fournir l'effort nécessaire et qui tolère ainsi une formulation très abstraite et difficile, persuadé qu'il est de finir par atteindre une pensée décisive qui ne peut être d'emblée traduite dans un langage commun, d'autres objections moins superficielles peuvent venir à l'esprit.

La critique la plus immédiate porte donc sur le caractère essentiellement théorique de l'« éthique de la discussion ». A la lumière des remarques précédentes, il faut reconnaître que l'« éthique de la discussion » ne nous dit pas « comment agir » ? et qu'elle prétend répondre à la question : qu'est-ce qu'être moral ? De ce point de vue, sa démarche doit donc être complétée. Son entreprise est celle d'une fondation de la morale dans sa forme et non pas d'une détermination des contenus des actes éthiques (il en était de même avec

²⁰ K. O. Appel, *Discussion et Responsabilité*, Cerf, Paris, 1996, pp. 156-158

²¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 329

Kant). Il ne s'agit donc pas de lui demander ce qu'elle ne promet pas. A partir de ce moment initial de fondation, il y a ainsi place pour une démarche différente qui est celle de l'application des normes fondamentales ainsi dégagées. Un tel constat ne disqualifie pas « l'éthique de la discussion » en tant que telle mais conduit à reconnaître qu'elle doit être complétée.

Un autre reproche habituellement adressé à « l'éthique de la discussion » est relatif à sa conception de la communication jugée trop optimiste ou idéaliste. La « discussion » n'est-elle pas envisagée de façon trop idéale, trop consensuelle par Habermas ? Y-a-t-il vraiment, dans toute discussion, une normativité immanente ? N'y-a-t-il pas là une vision trop optimiste qui ne prendrait pas en compte la dimension du conflit ? Que faire de la possibilité d'opter pour une raison instrumentale et stratégique de la part de certains interlocuteurs plutôt que pour une vision véritablement communicationnelle ? N'y-a-t-il pas là une confiance excessive accordée au langage et à la communication en tant que telle ? Ne pourrait-on ainsi, comme l'ont fait certains auteurs, invoquer, par exemple, l'analyse freudienne du langage en montrant à quel point ce dernier est plus problématique et moins transparent qu'on le prétend. Peut-on vraiment échapper à la manipulation et à la stratégie dans la communication ? On regrettera également de ne pas trouver, dans « l'éthique de la discussion », de véritable analyse des formes concrètes de la communication de nos sociétés comme celle des canaux de communication audiovisuelle. Il serait ici particulièrement intéressant de voir à l'oeuvre la normativité immanente dont parle Habermas.

De même, le rapport entre l'« éthique de la discussion », la politique et la démocratie n'induirait-ils pas, surtout chez Habermas, une dimension idéale de la communication, du discours qui le rattache presque nécessairement à la démocratie qui en est aussi la garantie puisque c'est elle qui crée l'espace critique permettant le débat et la discussion. Ne retrouve-t-on pas là le vieux rêve Grec et la conception idéale d'un langage fondant un rapport harmonieux entre les Hommes ?

Au bout du compte, derrière ces critiques, une interrogation centrale demeure : l'éthique de la discussion ne se situe --elle pas au niveau d'une description purement théorique et idéale de la communication et de la discussion ? A ce reproche d'idéalisme, Apel et Habermas répondraient tous deux qu'on ne peut convaincre quelqu'un qui ne veut pas être convaincu et qui refuserait toute argumentation. Il est clair d'autre part qu'ils décrivent une situation de communication idéale et un horizon de rationalité plutôt qu'un univers rationnel déjà établi. Un rapprochement pourrait du reste être tenté avec Kant lorsque ce dernier définissait de manière très précise la nature de la moralité d'un acte tout en admettant que peut être jamais aucun acte purement moral n'avait existé sur terre. Mais on pourrait ici répondre que pas plus qu'il ne se résignait au triomphe de l'immoralité, il ne faut ici accepter celui du malentendu et de la manipulation.

Le caractère apparemment théorique de certaines analyses de la communication ne devrait pas conduire à les rejeter mais au contraire peut être à y voir des indications de pistes de recherche à poursuivre : la distinction entre les différents types de communication et l'introduction d'une hiérarchie entre des attitudes communicationnelles purement stratégiques et manipulatrices et une démarche authentiquement intersubjective sont particulièrement fécondes dans une société comme la nôtre où le terme de communication est employé à tous propos.

Une telle réflexion sur la communication permettrait aussi d'évoquer et de retrouver Socrate et Platon, en particulier dans leurs débats avec les Sophistes. La vérité était aussi à la fois le fondement et le résultat de la discussion et elle n'était pas de nature non plus monologique mais dialogique. On voit donc que la modernité de l'« éthique de la discussion » ne l'empêche pas de se rattacher à la plus ancienne tradition philosophique qui lui assurerait ainsi une certaine légitimité.

Quand bien même on accepterait donc la possibilité de l'existence d'une argumentation non manipulatrice et stratégique, il resterait encore à essayer d'en donner une certaine représentation et surtout à dégager le type d'obligation morale ou éthique qui en découle. On pourrait ici en fournir une illustration à l'aide d'un exemple familier au public français, celui du Comité Consultatif National d'Éthique. Celui-ci, on le sait, regroupe un certain nombre d'experts choisis par le pouvoir exécutif, dont la compétence technique est reconnue, appartenant à des familles spirituelles et idéologiques différentes et appelés à réfléchir sur les limites à apporter à certaines applications ou développements de la biologie et des sciences. On peut considérer qu'ils parviennent à élaborer des positions communes au terme de véritables discussions et argumentations qui se déroulent et se développent sur un horizon d'universalité : les normes rappelées et les conduites ou les comportements évoqués sont proposés comme ayant une valeur légitime pour l'ensemble d'un pays comme la France mais dans l'esprit des membres du Comité, ils doivent être aussi valides en d'autres lieux. Mais le Comité National d'Éthique n'a qu'un rôle consultatif et c'est l'exécutif et le législatif qui feront l'usage qui leur paraît légitime de ces recommandations. C'est dire que le caractère contraignant des exigences rappelées n'apparaît vraiment que plus tard à l'issue d'un débat démocratique et de nature politique. La question posée est en fait ici double : comment constituer, en d'autres lieux et pour d'autres domaines, de tels espaces publics de débats et d'argumentation ? Comment définir la compétence de ceux qui y auront accès et les critères de discrimination car il ne peut pratiquement s'agir d'un débat universel et ouvert à tous ? Quelle est la nature de l'obligation qui découle de telles discussions ?

Enfin, et c'est peut-être là le point le plus important pour notre problématique, les termes mêmes d'éthique et de morale sont l'objet de réflexions de la part de l'« éthique de la discussion ». Elle offre à cet égard un exemple particulièrement significatif d'une conception qui privilégie l'un des éléments de l'alternative fondamentale qui parcourt l'ensemble des représentations de la morale. C'est dire que, sur ce point, elle s'oppose nécessairement à d'autres écoles philosophiques. Se rattachant à l'esprit de l'entreprise de fondation kantienne, elle se veut donc critique de la « dérive » nietzschéenne en rappelant la dimension rationnelle de l'exigence de l'universalité que doit posséder et maintenir toute réflexion éthique. A ce titre, elle s'oppose au relativisme contemporain. Dans un monde pluraliste, elle affirme le nécessaire dépassement dans le cadre d'une réflexion éthique d'un simple constat des différences. Au-delà de la confrontation initiale entre un Nietzsche et un Kant modernisé, le débat peut en effet opposer « Habermas – Appel » à Foucault d'une part, et, comme on l'a vu, aux néo-aristotéliens mais aussi aux pragmatiques américains, aux défenseurs du pluriculturalisme aux Etats-Unis, aux « communautariens » qui renvoient également à la problématique très concrète du « politiquement correct » et, plus fondamentalement à l'équilibre à instaurer entre l'exigence d'universalité et les réalités singulières et particulières en matière de morale.

Ces termes sont aujourd'hui fréquemment utilisés mais nécessitent peut-être d'être définis de façon plus précise. Le terme de « communautarien » est appliqué à des penseurs qui affirment que l'individu n'existe pas vraiment en tant que tel mais d'abord comme rattaché à une communauté, celle dont il fait partie. Ses valeurs personnelles en sont l'expression. Le « communautarisme » est souvent associé à la position du multiculturalisme qui affirme l'existence de la diversité des cultures et de l'égalité légitimité de toutes ces cultures. Il débouche donc, dans sa forme la plus radicale, sur l'exigence de leur reconnaissance et de leurs spécificités dans la mesure où certaines de ces cultures affirment avoir été méconnues et exclues dans le passé. Ainsi en est-il aux Etats-Unis à propos de certaines minorités ou communautés se révoltant contre ce qu'elles considèrent la culture dominante à prétention faussement universelle, le mouvement féministe, homosexuel, noir, immigré ... Les droits à la différence, à la reconnaissance à la diversité qui sont ainsi affirmés ont incontestablement leur légitimité mais ils conduisent parfois à des attitudes contestables et radicales qui en arrivent à rejeter tout ce qui diffère d'eux. Ainsi, dans certains départements d'universités des Etats-Unis, a-t-on remplacé l'étude d'« auteurs occidentaux masculins hétérosexuels ... » donc dénoncés comme représentant une pseudo culture universelle par celle d'auteurs, selon le cas, non occidentaux, féminins, homosexuels, toute considération de valeur esthétique passant au second plan. Le droit à la reconnaissance devient ainsi devoir d'exclusion et toute prétention à l'universalité disparaît derrière l'affirmation d'un pluralisme radical. On saisit tout de suite les problèmes qui se posent dans la conciliation de fait de ces différentes positions. Reste la question de droit de la légitimité théorique d'une telle conception.

La reconnaissance de la diversité, le droit à la différence et la pratique de la tolérance, conduisent en effet parfois à l'affirmation d'un relativisme fondamental selon lequel tout se vaut, puisque tout étant expression d'une culture, devient de ce fait légitime. Mais on peut s'interroger ici sur le sens des termes de légitimité et d'évaluation. En fait, la coexistence de cultures différentes ne peut être légitime en droit et durable en fait que si sont reconnus par tous des principes communs dépassant la diversité. L'existence de diverses « vies bonnes » évaluées comme telles par les différents groupes ou les individus qui les constituent n'est pensable que sur l'arrière fond d'une conception de la justice qui leur donne droit de cité aussi longtemps que ces diverses manières de vivre ne risquent pas de détruire l'ensemble de la communauté globale à laquelle elle continue d'appartenir. C'est donc une exigence d'universalité qui se trouve ici rappelée et qui s'accorde parfaitement avec la démarche de l'éthique de la discussion.

En fait, une fois encore, il ne faut pas schématiser la position de l'éthique de la discussion et caricaturer son opposition avec celle du néo-aristotélisme. Il ne s'agit pas pour elle de nier la légitimité d'un projet de « réalisation de soi » authentique, ni celle de la recherche de la « vie bonne » pour l'individu ou la collectivité, mais de reconnaître qu'à côté de ce constat s'impose aussi celui du pluralisme donc la possibilité pour plusieurs projets de vie de s'affirmer. La tâche est alors celle de leur conciliation nécessaire.

Le recours à l'universel a aussi besoin d'être précisé. Il est clair en effet que ce que l'Occident a parfois présenté comme universel n'était souvent que l'expression de choix singuliers qui étaient les siens. Si l'on admet qu'en droit puissent exister des valeurs universelles, aussi fondamentales que par exemple l'égalité des Hommes et des femmes, il est non moins clair qu'elles ne peuvent être imposées de l'extérieur à une culture.

L'affirmation de la diversité des cultures et des vies bonnes constitue un correctif essentiel à celle d'universels donnés une fois pour toute et ne souffrant aucune contestation. Les mêmes valeurs fondamentales peuvent être déclinées différemment, sans qu'il soit ici question de cynisme ou de double jeu, selon la culture, son histoire et sa situation présente. Mais encore faut-il accepter certains principes fondamentaux qui permettent d'assurer la régulation des représentations et des contextes différents.

« En fait, dans le monde d'aujourd'hui, nous courrions au désastre si les individus et les groupes voulaient accomplir leur réalisation de soi sans égard pour les principes normatifs universellement valides, et cela aurait le cas échéant des effets catastrophiques si, dans les innombrables discussions qui sont en ce moment quotidiennement menées, à tous les niveaux nationaux et internationaux, et dans lesquelles on aspire à un accord ayant une portée pratique - ce, il est vrai, plutôt au moyen de négociations stratégiques que par des discussions argumentées -, si, dans ces discussions donc, la devise soudain suivie était de tendre au dissensus plutôt qu'au consensus ; ou encore si l'on se décidait à récompenser la multiplicité esthétique, mais sans force d'obligation, des interprétations plutôt que les difficiles tentatives d'intercompréhension ...

Mais comment est-il possible et permis de résoudre le problème d'une réalisation de soi authentique comme un problème complémentaire consécutif à la fondation en raison des principes moraux universels ?

1. On peut apporter à cette question une première réponse simplement à partir d'une perspective postkantienne : les individus et les peuples devraient tenter de réaliser a priori leur style authentique de vie bonne - qui n'est justifiable par aucun principe universel mais qui, naturellement, peut tout à fait exercer sur autrui une force de fascination - dans les conditions restrictives du principe d'universalisation de la morale. Cela signifie, d'une part sur le plan de l'ethos vécu, que tous les individus et toutes les sociétés doivent dans leur pratique du « souci de soi » respecter les principes universellement valides de la morale, tels que, par exemple, les normes présumées dans les droits de l'Homme ou dans le « pacta sunt servanda » ; mais cela signifie encore, dans la mesure où l'universalité du principe de légalité se fonde aussi sur le principe de moralité, que, dans les Etats de droits individuels, chaque fois, les normes du droit positif qui valent pour tous doivent limiter la latitude du « souci de soi » »²².

Il faut donc un certain « oubli de soi » dans le dépassement d'une perspective universaliste.

Cette exigence d'universalité qui est la sienne, l'éthique de la discussion pense la retrouver dans deux démarches éthiques contemporaines : celle de Hans Jonas dans son *Principe Responsabilité* et celle de John Rawls dans sa *Théorie de la Justice*. Mais elle prétend, pour sa part, fournir une méthode plus efficace à la réalisation d'idéaux partiellement communs puisqu'une discussion bien menée est le meilleur moyen pour atteindre une universalité légitime. Comment faire face aux menaces de la « technoscience » sans faire référence à une responsabilité « solidaire en tant qu'exigence utopique adressée à la morale privée » sans dépasser les usages particuliers et locaux et sans définir une obligation universelle ? Quant à la « situation originelle » de John Rawls, qu'on évoquera plus loin, elle n'est, selon Apel « *pas autre chose que la situation dans laquelle se trouve celui qui s'engage sérieusement à argumenter et, à la différence de la situation originelle fictive dans laquelle est imaginé le contrat social, cette situation est*

²² K. O. Apel, *Discussion et Responsabilité*, Cerf, Paris, 1996, pp. 87-88
Yvon PESQUEUX

de toute évidence incontournable pour l'argumentation, c'est-à-dire pour une pensée préoccupée par l'exigence de validité »²³.

Ce souci d'universalité de l'éthique de la discussion qui confirme son ambition kantienne en fait peut être sa légitimité mais, aux yeux de certains, permet peut-être aussi d'en mesurer les limites. L'objection est-elle durable ou simplement l'expression d'une nostalgie, peut-être compréhensible, mais les exigences du présent nous interdisent d'en rester complice. Certains pourraient en effet mettre en doute le caractère d'obligation d'une morale qui découlerait de la simple mise à jour des postulats du langage. Peut-on ainsi passer d'un simple fait linguistique au niveau du droit comme Kant le faisait à partir d'un fait de la raison jusqu'à l'exigence d'universalité présente en chaque Homme ? De même, le privilège accordé à certaines formes positives de la communication comme à un régime politique, celui de la démocratie où l'argumentation et la discussion l'emportent sur le mensonge et la violence, pourrait donner à penser qu'il ne s'agit ici que de la reprise d'idéaux très anciens auxquels on aurait seulement ôté toute dimension métaphysique et transcendante. Formuler une telle objection est en fait exprimer une position philosophique. On peut regretter que Kant ne puisse plus être entendu d'emblée mais c'est, peut-être là, le défi de l'éthique de la discussion et ce qui fait son importance que de nous conduire avec ses propres moyens et dans un contexte historique et idéologique très différent à retrouver certaines exigences fondamentales et essentielles de la démarche kantienne.

Au premier abord, la modernité des conceptions de Habermas semble plus que peut être d'autres oeuvres et d'autres auteurs pouvoir le rendre directement « utilisable » mais une certaine prudence s'impose, ici comme ailleurs, dans un rapprochement possible entre le management et « l'éthique de la discussion ».

L'intérêt de l'« éthique de la discussion » pour le management réside dans sa tentative de conciliation entre le fait du pluralisme de nos sociétés et l'exigence de l'universalité ou du moins de son horizon réaffirmé dans l'éthique. Dans la réalité de l'entreprise, une telle conception conduit à reconnaître la nécessité, non d'une simple tolérance mais d'un débat, conséquence d'un conflit potentiel mais qui peut et doit déboucher sur un accord symbole d'un certain type d'universalité. Mais celle-ci n'est ni donnée à l'origine, ni imposée mais conquise par une confrontation d'idées. L'importance du discours comme lieu de fondation de l'éthique, contre la violence, pourrait-être traduite, dans l'entreprise, comme la reconnaissance de celle de la négociation, partie essentielle de la fondation de cette entreprise. Entreprise et éthique, toutes deux, présupposeraient à la fois l'existence de pensées différentes, causes de conflits possibles mais de débats créateurs et féconds à la condition expresse toutefois que la communication qui se manifeste dans ces discussions soit une véritable communication.

L'« éthique de la discussion » pourrait à cet égard éclairer de manière particulièrement pertinente une réflexion sur la communication dans le monde de l'entreprise. Habermas offre en effet l'avantage, à la fois de reconnaître l'importance de la communication, y compris donc dans l'entreprise, mais il la rattache à une exigence et une obligation de vérité ce qui lui permet d'introduire une discrimination qui vaut aussi dans sa conception de la rationalité et de rejeter ainsi des formes de communication purement stratégiques et instrumentales. A l'entreprise elle-même, à la lumière de ces distinctions, de s'assurer du

²³ K. O. Appel, *op. cit.*, p. 86
Yvon PESQUEUX

type de communication qui existe en elle et dans son rapport avec les autres afin de dissiper malentendus et alibis. On pourrait ainsi continuer la réflexion d'Habermas en l'appliquant au monde des médias et de la publicité même s'il ne l'a pas faite pour en développer une critique.

On pourrait également rechercher une confirmation de l'oeuvre d'Habermas dans le fait qu'il y a de la vérité, c'est-à-dire de la morale, des valeurs, dans des pratiques de l'entreprise aussi familières et communes que le débat et la communication. En quelque sorte, on pourrait dire que de même qu'Habermas trouve de la raison et de « l'éthique dans la discussion », il serait possible de trouver de la morale dans l'entreprise. Pour dire les choses plus simplement, Habermas pourrait être utilisé pour démontrer ce que certains postulent, c'est-à-dire que l'entreprise serait bien, en tant que telle, même quand elle l'ignore, porteuse de certaines valeurs.

L'« éthique de la discussion » offre aussi un paradigme de la rationalité qui n'est pas celui de la raison positive, scientifique, objective et axiologiquement neutre ni celui d'une raison stratégique, manipulatrice et instrumentale mais celui d'une rationalité pratique. Elle est principalement visible dans l'activité communicationnelle mais peut s'exercer de manière bien plus large dans tout le champ éthique. On a bien vu que le projet de l'« éthique de la discussion » reposait d'abord sur l'affirmation d'une rationalité éthique face aux dérives du subjectivisme et de l'irrationalisme. La démarche de « l'éthique de la discussion » aboutit précisément à la reconnaissance d'une raison capable de s'appliquer au domaine des fins et non plus seulement des moyens, à la détermination du « Juste » et non pas seulement à la définition de la « vie bonne ». C'est donc bien d'une véritable rationalité pratique dont il s'agit, rationalité dont on pourrait voir des manifestations dans le monde de l'entreprise.

Eléments de bibliographie

- K. O. Apel, *L'éthique à l'âge de la science*, PUL, Lille, 1987
K. O. Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas*, L'éclat, Paris, 1990
K. O. Apel, « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Armand Colin, Paris, n° 4, 1993
K. O. Apel, *Ethique de la discussion*, Cerf, collection « Humanités », Paris, 1994
G. Burrell, « Modernism, postmodernism and organizational analysis : the contribution of Jürgen Habermas », *Organization Studies*, 1994, vol. 15, n° 1
J.-M. Ferry, *Habermas : L'éthique de la communication*, PUF, collection « Recherches Politiques », Paris, 1987
J. M. Ferry, *Philosophie de la communication*, Cerf, collection « Humanités » (2 tomes), Paris, 1994
J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, Gallimard, Paris, 1976
J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Denoël, Série « Médiations », Paris, 1984
J. Habermas, *Morale et communication*, Cerf, Paris, 1986
J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (2 Tomes), Fayard, Paris, 1987
J. Habermas, *Ethique de la discussion*, Cerf, Paris, 1992

R. Morrow, « Théorie critique et matérialisme historique : Jürgen Habermas », *Sociologie et société*, vol XIV, n° 2