

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU PROGRAMME DE MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR  
MARTIN CHAMPAGNE

QU'EST-CE QUE L'ÉTHIQUE APPLIQUÉE ? :  
PROBLÉMATIQUE ET DESIDERATA POUR UN MODÈLE ADÉQUAT D'ÉTHIQUE  
APPLIQUÉE.

MAI 2003

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

À mes

parents

et

Paul-André Quintin  
in memoriam

### Remerciements

J'aimerais remercier monsieur Stéphane Courtois pour avoir pris en charge la direction de ce mémoire. Il a su m'amener à me dépasser.

Je désire également remercier mes parents et amis pour leur soutien constant tout au long de ces années. Sans eux , je n'y serais pas arrivé.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	iii
TABLE DES MATIÈRES .....	iv
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE 1:LE MODÈLE "CLASSIQUE" DE L'ÉTHIQUE APPLIQUÉE: LES ÉTHIQUES THÉORIQUES MODERNES ET LE PROBLÈME DE L'APPLICATION .....	7
1.1 Conceptions de l'application .....	9
1.1.1 Comment les tenants de l'éthique utilitariste fusionnent la question de la justification à celle de l'application .....	11
1.1.2 Comment Kant subordonne la question de l'application à celle de la justification .....	14
1.2 Les limites des modèles éthiques issus de la période moderne ou comment les éthiques modernes négligent le problème de l'application .....	17
1.3 Influence pour les éthiques appliquées contemporaines des modèles utilitariste et kantien .....	21
1.4 Conclusion .....	23

CHAPITRE 2 :LE MODÈLE PARTICULARISTE DE L'ÉTHIQUE APPLIQUÉE: LA NOUVELLE CASUISTIQUE D'ALBERT R. JONSEN ET STEPHEN TOULMIN .....	24
2.1 La "nouvelle" casuistique de Jonsen et Toulmin: définition et thèse .....	27
2.2 Méthodologie pour une technique efficace de raisonnement pratique pour l'éthique biomédicale .....	30
2.3 Les limites du modèle particulariste de l'éthique appliquée d'Albert R. Jonsen et Stephen Toulmin .....	34
2.4 Conclusion .....	40
CHAPITRE 3 :LE MODÈLE COHÉRENTISTE DE L'ÉTHIQUE APPLIQUÉE: LES "PRINCIPLES OF BIOMEDICAL ETHICS" DE TOM L. BEAUCHAMP ET JAMES F. CHILDRESS .....	42
3.1 Présentation de la conception de l'éthique appliquée chez Beauchamp et Childress .....	44
3.1.1 Trois caractéristiques de la conception de l'éthique appliquée de Beauchamp et Childress .....	44
3.1.2 Les quatre principes : origine, fonction, rôle et nature .....	48
3.1.3 Quelques critiques .....	53
3.2 Justification du modèle d'éthique appliquée "cohérentiste" de Tom L. Beauchamp et James F. Childress .....	54

3.2.1 Le modèle justificatif de l'équilibre réfléchi . . . . .	55
3.2.2 Quelques problèmes posés par le modèle de l'équilibre réfléchi . . .	57
3.3 Les limites du modèle de Beauchamp et de Childress . . . . .	63
3.4 Conclusion . . . . .	72
 CHAPITRE 4 :LE MODÈLE PRAGMATIQUE DE L'ÉTHIQUE APPLIQUÉE: H.T ENGELHARDT,JR. ET " THE FOUNDATIONS OF BIOETHICS " . . . . .	 75
4.1 Présentation générale: les exigences éthiques posées par notre société contemporaine . . . . .	79
4.2 Les problèmes de fondement de l'éthique dans le cadre de nos sociétés contemporaines . . . . .	82
4.3 Les conditions de possibilités liées à la mise en place d'une éthique appliquée dans le domaine de la bioéthique . . . . .	84
4.4 Les principes servant de fondement à une bioéthique séculière . . . . .	90
4.5 Les limites du modèle "pragmatique" d'éthique appliquée d'Engelhardt . . . . .	94
4.6 Conclusion . . . . .	100

CHAPITRE 5 :DESIDERATA POUR UN MODÈLE ADÉQUAT D'ÉTHIQUE APPLIQUÉE .....	101
5.1 La faillite des modèles "classiques" d'éthique appliquée .....	103
5.2 Les concepts sous-jacents aux nouveaux modèles d'éthique appliquée ....	105
5.3 Exemple d'un modèle adéquat d'éthique appliquée .....	108
5.4 Présentation des liens existant entre la pensée d'Habermas et les théories du développement moral en psychologie .....	109
5.5 Deux distinctions à faire entre l'éthique de la discussion et l'éthique déontologique kantienne .....	114
5.5.1 L'éthique de la discussion: un modèle éthique de type "dialogique" .....	115
5.5.2 L'éthique de la discussion: un modèle éthique qui fait une distinction entre le discours de justification et d'application des normes .....	117
5.6 Les domaines d'application et d'utilisation possible du modèle du discours d'application de Klaus Günther .....	118
5.7 Conclusion .....	128
CONCLUSION .....	131
BIBLIOGRAPHIE .....	136



## INTRODUCTION

Depuis une vingtaine d'années, les éthiques appliquées connaissent un essor fulgurant dans le domaine des affaires, de l'environnement, des communications, de la politique et de l'administration. Ainsi, dans les universités (surtout du côté américain) l'enseignement de l'éthique a réussi à faire sa niche au sein des départements tant de philosophie que de médecine ou d'administration.

Pourquoi un tel engouement ? Sans aucun doute, on peut affirmer que le caractère résolument pratique de l'éthique appliquée, de même que la volonté intrinsèque de vouloir clarifier les principes de l'agir moral, semblent avoir incité une panoplie de chercheurs à orienter leurs réflexions vers ce domaine. À cet engouement, correspondent de nombreuses idées concernant les méthodes pouvant fournir une clarification des enjeux éthiques relatifs aux problèmes de nature pratique.

Considérée comme un des nombreux domaines à regrouper sous la bannière de l'éthique appliquée, la bioéthique, qui s'est révélée à nous au milieu des années soixante, nous a conduits à nous poser la question de savoir si, dans son rapport à la pratique, l'éthique propre au domaine du vivant devait être repensée. Les grandes percées technologiques en matière médicale, la remise en question du rapport d'autorité entre un individu et son médecin, de même que les nombreux abus commis en matière d'expérimentation nous amènent à croire que l'avènement

des questions morales reliées à l'éthique biomédicale a constitué, pour la pensée scientifique et philosophique, un moment de rupture et de transformation par rapport à la médecine plus traditionnelle et paternaliste qui avait cours jusque là.<sup>1</sup> Devant le défi qui consiste à repenser la pratique médicale à la lumière des percées technologiques, on peut très bien comprendre comment et pourquoi le milieu médical s'est tourné vers la réflexion philosophique.

À cet égard, le travail de la philosophie se concentre à examiner si, d'un point de vue théorique, il serait possible d'élaborer une éthique spécifique au champ de la bioéthique. Compte tenu du fait qu'il y a, au sein de nos sociétés démocratiques, un relativisme éthique de fait,<sup>2</sup> n'est-il pas à propos de croire que s'il est effectivement possible d'élaborer une éthique spécifique au champ de la bioéthique, la réflexion en éthique se limiterait à élaborer des méthodes qui ne soient que des procédures d'argumentation devant être suivies afin de résoudre les problèmes moraux que l'on retrouve en éthique appliquée et en bioéthique en particulier ?<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cette idée d'une transformation de la pratique médicale est présentée par Parizeau, Marie-Hélène ; *Éthique et éthiques appliquées : l'émergence des théories composites.*, Philosophe, vol.16, 1994, p.134 ; voir également: Pinard, Chantal ; *Le consentement libre et éclairé : essai d'explicitation et d'interprétation de ses enjeux philosophique*, mémoire de maîtrise, UQTR, 1999, p.2.

<sup>2</sup> Pour ce qui est de l'idée selon laquelle il existe un relativisme éthique associé à notre culture démocratique, voir entre autres : Parizeau, Marie-Hélène; *ibid.*, p.135; Sosoe, Lukas K., Lajeunesse Yvette ; *Bioéthique et culture démocratique*, Harmattan, Montréal, 1996, p.15 ; Fagot-Largeault, Anne; *La réflexion philosophique en bioéthique*, publié dans : *Bioéthique : méthode et fondements*, les cahiers scientifiques de l'Acfas, 1989, pp.3-4. À cet égard, tous ces auteurs renvoient au texte suivant : Apel, Karl-Otto ; *L'éthique à l'âge de la science*, Lille (P.U.L.), 1987, p.43.

<sup>3</sup> Cette idée d'une réflexion en éthique qui se limiterait à élaborer des méthodes qui ne soient que des procédures d'argumentation est développée par Fagot-Largeault, Anne; *ibid.*, p.4.

La problématique du pluralisme des valeurs, les grandes percées technologiques et les abus commis en matière d'expérimentation chez les humains, ont amené non seulement les professionnels de la santé mais aussi l'ensemble des populations à réfléchir, à travers les différentes politiques publiques adoptées par l'ensemble d'une société, sur ce qui est considéré comme étant la norme en matière de moralité. Ainsi, depuis le début des années quatre-vingt, différentes tentatives ont été faites pour répondre à un besoin, à une demande du corps médical cherchant un outil de prise de décision efficace pour lui venir en aide lorsque des problèmes d'ordre éthique se présentent dans le cadre de l'exercice de la profession. Pour parvenir à ce but, on retrouve deux grandes orientations dans la discussion actuelle.

Tout d'abord, certains philosophes se sont concentrés à opposer l'aspect "théorique" et l'aspect "pratique" dans la résolution des problèmes moraux.<sup>4</sup> Pour eux, il n'y a que deux façons d'aborder et de résoudre les problèmes moraux. La première est celle qui mise sur un système déductif "théorique" de décision et d'action, tandis que la deuxième se veut résolument pratique, c'est-à-dire tournée beaucoup plus vers le cas et la situation que vers la théorie.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Ces philosophes qui cherchent à opposer une approche purement "pratique" à une approche purement "théorique" de l'éthique appliquée font partie de ce que Lukas K. Sosoe appelle l'option anti-théorique en éthique appliquée. Ce sont entre autre Barry Hoffmaster ou Albert R. Jonsen. Au sujet de l'option anti-théorique voir la note -1- du livre de Sosoe Lukas K., Lajeunesse, Yvette ; *Bioéthique et culture démocratique*, Harmattan, Montréal, 1996, p.61. Sosoe, à l'intérieur de cette notice nous fait une description parfaite de ce dont la position anti-théorique se réclame. Également, pour une illustration d'une position anti-théorique radicale voir : Hoffmaster, Barry ; *Philosophical Ethics and Practical Ethics*, dans : *Clinical Ethics: theory and practice*, Clifton/New-Jersey, (Humana Press), 1989, p.217. Ou encore : Hoffmaster, Barry ; *Can Ethnography Save the Life of Medical Ethics?*, Social Sciences and Medicine, vol.35, no.12, 1992, p.1423.

<sup>5</sup> À cet égard, on peut affirmer avec certitude qu'Albert R. Jonsen et Stephen Toulmin sont d'accord avec cette proposition. Voici ce qu'ils affirment dans leur livre intitulé *The Abuse of Casuistry* : "We inherit two distinct ways of discussing ethical issues. (...) In the first way general ethical rules relate to specific moral cases in a theoretical manner (...) In the second, this relation is frankly practical" p.23.

En second lieu, de nouvelles théories éthiques propres au domaine de l'éthique médicale sont présentées comme des théories alternatives tant aux grandes théories déductives reposant sur un ou quelques principes, qu'aux approches anti-théoriques.<sup>6</sup> En somme, elles représentent une tentative pour redéfinir le lien qu'une approche théorique pourrait entretenir avec des situations problématiques particulières et pratiques. Il s'agit dans ce dernier cas de modèles d'éthiques appliquées élaborés à mi-chemin de ces deux pôles que sont une approche purement "théorique" ou une approche purement "pratique" pour la résolution des problèmes moraux en éthique appliquée.

Dans le cadre de ce mémoire j'aimerais examiner trois modèles d'éthique appliquée en relation au domaine de la bioéthique qui s'inscrivent dans l'une ou l'autre des deux orientations précédentes : le premier de ces modèles est celui qui fut élaboré par Albert R. Jonsen et Stephen Toulmin avec la publication de leur livre intitulé *The Abuse of Casuistry* (1988)<sup>7</sup>; le deuxième est celui de Tom L. Beauchamp et James Childress dans un livre qui s'intitule *Principles of Biomedical Ethics* (2001) et enfin le troisième de H. Tristram Engelhardt jr. avec *The Foundations of Bioethics* (1996).

---

<sup>6</sup> Je songe ici à la tentative de Tom Beauchamp et James Childress avec leur livre intitulé *Principles of Biomedical Ethics*, 5<sup>ed.</sup>, Oxford University Press, 2001. Mais aussi à celle de H. Tristram Engelhardt jr. avec son livre intitulé *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, 1996.

<sup>7</sup> Le modèle de la casuistique que proposent Jonsen et Toulmin n'est pas le fruit d'une position que l'on pourrait qualifier d'intermédiaire entre l'aspect "théorique" et l'aspect "pratique" de l'éthique appliquée. Cependant cette approche mérite notre attention en ce qu'elle tente de fournir, pour les besoins de l'éthique appliquée, un modèle de raisonnement d'un type nouveau.

Pourquoi avoir choisi ces trois ouvrages ? Tout simplement parce qu'ils correspondent à trois modèles d'éthique appliquée en relation à la bioéthique qui ont exercé, chacun à leur façon, une grande influence dans le domaine biomédical.

À cet égard, l'ouvrage de Jonsen et Toulmin se veut résolument pratique, tandis que celui de Beauchamp et de Childress offre un modèle de théorie morale cohérentiste. Enfin, l'ouvrage d'Engelhardt présente un modèle caractérisé par un pragmatisme moral.

Dans cette tendance qui consiste à proposer de nouveaux modèles de théories morales pour la bioéthique, nous examinerons, dans le cadre de ce mémoire, la prétention de ces nouveaux modèles à constituer des modèles adéquats pour l'éthique appliquée. Par la suite, nous proposerons également la création d'un modèle approprié d'éthique appliquée et ce sous la forme de desiderata, c'est-à-dire que nous ferons la suggestion provisoire d'un modèle d'éthique appliquée à partir des limites des modèles précédents. À cet égard, notre modèle prendra comme base de réflexion le modèle habermassien de l'éthique de la discussion.

Dans ce but nous ferons, dans le premier chapitre, une présentation de la conception de l'application et de ses difficultés selon deux approches "classiques" de la période "moderne" en éthique philosophique, soit d'une part l'éthique utilitariste et d'autre part l'éthique kantienne. La présentation de ces deux modèles ainsi que leur conception de l'application apparaissent justifiées parce que ces deux approches ont fortement influencé la forme que prennent les éthiques appliquées associées au domaine biomédical.

Dans les chapitres deux, trois et quatre nous ferons, à tour de rôle, une analyse des différents modèles d'éthique appliquée qui ont été élaborés spécialement pour la pratique de la médecine clinique et qui ont été mentionnés auparavant, c'est-à-dire les modèles de Jonsen et Toulmin de même que celui de Beauchamp et Childress et enfin celui d'Engelhardt. Pour chacun de ces modèles, l'analyse consistera à en faire ressortir les limites. Un commentaire critique suivra également l'analyse de chacun des modèles. Cette partie du mémoire est nécessaire parce qu'elle permet de constater que ces différents modèles d'éthique appliquée ne remplissent pas leurs promesses quant à fournir des réponses et des solutions claires aux différents problèmes soulevés dans le milieu biomédical.

Enfin, au chapitre cinq il y aura une présentation de desiderata pour un modèle adéquat d'éthique appliquée, c'est-à-dire la présentation des exigences conceptuelles relatives à l'élaboration de tout modèle d'éthique appliquée et ce à la lumière des limites analysées au sein des modèles précédents. La nécessité de la présentation de tels desiderata tient évidemment au fait que les différents modèles analysés dans ce mémoire présentent certaines faiblesses. Comme ils ne semblent pas complètement adéquats, ces modèles méritent d'être améliorés.

En dernier lieu, une conclusion tentera de reprendre de façon générale l'ensemble du propos. De plus, elle nous servira à identifier les pistes de recherche future et souhaitable concernant la formulation d'un modèle adéquat d'éthique appliquée.

## CHAPITRE 1

### LE MODÈLE "CLASSIQUE" DE L'ÉTHIQUE APPLIQUÉE : LES ÉTHIQUES THÉORIQUES MODERNES ET LE PROBLÈME DE L'APPLICATION

Ce chapitre constitue l'occasion d'examiner la conception que les philosophes de la période moderne se faisaient du problème de l'application. De façon plus particulière, nous chercherons à démontrer que les philosophes de la période moderne n'ont pas abordé la question de l'application de façon adéquate.<sup>8</sup>

Une telle démonstration est-elle réellement pertinente pour l'étude des nouveaux modèles "théoriques" d'éthique appliquée? Certainement, car c'est un fait que depuis l'antiquité grecque, une foule de modèles et de systèmes éthiques ont été élaborés. La vaste majorité des philosophes ont de tout temps réfléchi sur la conduite que les gens d'une population doivent adopter. Cependant, depuis la chute des cités grecques, en passant par la philosophie du XVIIIème siècle et jusqu'à nous, la conception du problème de l'application s'est fortement

---

<sup>8</sup> À ce sujet, voir le commentaire de Beauchamp, Tom L.; Childress, James F.; *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, 5ed., 2001, pp.338-339. Voir également: Bayertz, Kurt; *Qu'est-ce que l'éthique appliquée?*, dans : Sosoe, Lukas K.; *La vie des normes et l'esprit des lois*, Harmattan, Montréal, 1998. pp.97-98.

transformée.<sup>9</sup> Or, il appert qu'aujourd'hui nous ne pouvons que constater l'insuffisance des théories "classiques" de la période moderne à répondre à un ensemble de problèmes contemporains qui viennent remettre en question la façon dont ces théories ont abordés le problème de l'application.<sup>10</sup>

Dans un premier temps, par le biais d'une présentation sommaire des deux principaux modèles d'éthique "théorique" pour l'éthique appliquée soit, d'une part, l'utilitarisme de Jeremy Bentham (1748-1832) et, d'autre part, l'éthique déontologique kantienne, nous analyserons les différentes conceptions que ces auteurs se font du problème de l'application. Nous chercherons ainsi à comprendre comment ils parviennent à résoudre les difficultés soulevées par leurs propres conceptions de l'application.

Nous examinerons dans un deuxième temps les limites de chacun des modèles eu égard à la question de l'application. Nous verrons pourquoi nous ne pouvons que constater l'insuffisance des théories éthiques "classiques" modernes dont l'une n'arrive pas à faire une distinction nette entre la question de la justification et celle de l'application et l'autre subordonne la question de l'application à celle de la justification.

---

<sup>9</sup> Sur la transformation de la conception de l'application, lire l'explicitation de Sosoe, Lukas K.: *Peut-on parler de théories en éthique?*, *Philosopher*, 16, 1994, p.94.

<sup>10</sup> Le détail de ces différents problèmes contemporains qui viennent remettre en question la façon dont on doit traiter la question du rapport entre la "théorie" et la "pratique" sera examiné plus loin au cours de ce chapitre.



Nous examinerons dans un troisième et dernier temps l'influence que le modèle utilitariste ainsi que le modèle kantien ont eu sur les nouveaux modèles d'éthique appliquée. À cet égard, nous présenterons trois principes centraux que l'on retrouve dans les différents modèles actuels d'éthique appliquée et qui sont directement issus du modèle utilitariste ainsi que du modèle d'éthique déontologique kantien.

### 1.1 Conceptions de l'application

Deux systèmes philosophiques influencent encore grandement le domaine de la bioéthique. Il s'agit du modèle utilitariste de Jeremy Bentham (1748-1832) ainsi que du modèle déontologique d'Emmanuel Kant (1724-1804).

Le modèle utilitariste est un modèle philosophique dans lequel trône un principe premier qui est le plaisir ou l'utilité. Il est à noter que le terme de plaisir ainsi que celui d'utilité sont chez Bentham des termes interchangeables. Ce modèle philosophique est un bon exemple de modèle d'éthique "théorique" en ce que c'est ce principe d'utilité qui oriente et qui devrait orienter toutes les actions des hommes. En ce sens toute action personnelle sera dite "bonne" si elle est une source de plaisir et elle sera dite "mauvaise" si elle est source de peine. D'un point de vue social, l'action des hommes, par le biais de la promulgation des lois, résulte essentiellement d'un calcul suivant lequel le bonheur du plus grand nombre doit être promu. Ainsi, la fin ultime

de l'État, où les gens d'une communauté particulière vivent, consiste à combler de bonheur tous les membres d'une même communauté politique.

Pour ce qui est du modèle d'éthique déontologique d'Emmanuel Kant(1724-1804), l'action morale n'est pas fonction (comme pour l'utilitarisme) d'un principe premier qui donnerait un but précis à atteindre par un agent. Ce qui fait de l'éthique déontologique un bon exemple d'éthique "théorique" c'est qu'il existe chez Kant un devoir , une obligation d'accomplir une action selon la *loi morale* qui prend la forme d'un principe premier et universel. Cette loi, selon Kant, est l'impératif catégorique fondamental de la raison pratique qui possède en soi un caractère d'universalité. Cet impératif est celui-ci : "Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen."<sup>11</sup>

L'éthique utilitariste de même que l'éthique kantienne consistent comme toute éthique en "...une tentative de donner une justification systématique du sentiment et du jugement moraux"<sup>12</sup>. Cependant, en tant que philosophie de la période moderne, ces deux éthiques et leurs principes de justification sont élaborés selon un modèle bien particulier de rationalité : celui du modèle déductif de la justification.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Kant, Emmanuel; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans : Kant, Emmanuel; *Oeuvres philosophiques*, vol.2, Gallimard , Paris, 1985, ( IV, 429), p.295.

<sup>12</sup> Bayertz, Kurt; *ibid.*, p.95.

<sup>13</sup> Pour une illustration détaillée du modèle déductif de la justification , voir Bayertz, Kurt; *ibid.*, p.95.

En ce sens, on peut affirmer qu'il existe deux buts à toute éthique de la période moderne : le premier consiste en l'organisation des arguments construits sous la forme d'un système déductif hiérarchique, tandis qu'au deuxième correspond celui de la justification d'un principe premier.<sup>14</sup>

Il semble que les philosophes de la période moderne ne se soient pas préoccupés du problème de l'application. Est-ce juste? En fait, ce que nous constatons, c'est que tant pour l'éthique utilitariste que pour l'éthique kantienne il n'y a pas de distinction nette qui est faite entre la question de la justification et celle de l'application. Alors que chez Bentham cette absence de distinction prend la forme d'une véritable fusion entre l'aspect justificatif et l'aspect applicatif du principe premier, chez Kant, la question de l'application se trouve à être subordonnée à celle de la justification.

#### 1.1.1 Comment les tenants de l'éthique utilitariste fusionnent la question de la justification à celle de l'application

Les questions morales font l'objet chez les utilitaristes d'un calcul rationnel d'utilité. C'est ainsi que Jeremy Bentham développe une philosophie morale de type conséquentialiste,

---

<sup>14</sup> L'organisation des arguments construits selon un système déductif hiérarchique prend généralement l'aspect de quatre plans de justification morale qui se superposent : aux simples *jugements* moraux singuliers se superposent des *règles* générales à portée limitée; viennent ensuite les *principes* moraux fondamentaux et finalement en dernière instance les *théories* par lesquelles l'ensemble du système moral se trouve à être justifié. Pour plus de détails à ce sujet, voir le texte de Bayertz, Kurt; *ibid.*, p.97.

c'est-à-dire que le caractère utile ou néfaste d'une action morale doit être mesuré selon ses conséquences et non pas selon ses motifs. Comme les utilitaristes n'acceptent qu'un seul principe qui est celui de l'utilité, <sup>15</sup> une bonne conséquence sera synonyme de plaisir et une mauvaise, synonyme de douleur. En ce sens, la bonne conduite à adopter doit être celle qui procure un maximum de plaisir tout en minimisant la douleur. Pour évaluer la bonne conduite à adopter il faut donc procéder à un calcul d'utilité.

Le calcul rationnel d'utilité est un instrument qui permet de mesurer la tendance bonne ou néfaste que prend une action morale donnée. La meilleure représentation qu'on pourrait s'en faire est celle d'une balance dont l'un des plateau contiendrait le poids de la somme des plaisirs et l'autre le poids de la somme des déplaisirs et ce, en fonction des intérêts de chaque individu concerné par cette action morale pratique.

Prenons par exemple le cas où une compagnie pharmaceutique serait appelée à développer un médicament susceptible de sauver des milliers de vies, mais qui en contrepartie devrait absolument tester le médicament sur des humains tout en sachant que ces tests pourraient avoir des conséquences néfastes, irréversibles ou même tragiques pour les personnes se soumettant aux tests. En face de ce dilemme moral, un utilitariste chercherait à quantifier la somme des bénéfices ainsi que la somme des effets non bénéfiques liés à la mise au point de ce médicament pour la personne qui subit les tests mais également pour l'ensemble de la société.

---

<sup>15</sup> Pour un exposé général de l'éthique utilitariste, lire Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.341.

Ce n'est qu'après avoir pris le poids exact des bénéfices et celui des effets néfastes liés à l'ensemble des personnes concernées qu'une décision serait prise. Dans ce cas précis on peut certainement penser que notre utilitariste, s'il suit bien la logique de son principe d'utilité, accepterait de sacrifier la santé ou même la vie des quelques personnes ayant à subir les tests pour le bien être de milliers d'autres. Or, cette solution n'est pas acceptable du strict point de vue moral.

Dans cet exemple, notre utilitariste est au prise avec des principes moraux non-monayables, c'est-à-dire ceux de respect et d'inviolabilité d'une personne humaine. Or, même s'il semble que le calcul rationnel d'utilité soit correct, la solution ne l'est certainement pas car il est clair que rien ne vient justifier le sacrifice d'une personne humaine pour le bien des autres. Ainsi ce serait une erreur de ne pas tenir compte du fait qu'un principe peut être justifié sans être pour autant applicable. C'est-à-dire qu'une règle faisant l'objet d'une application pourrait être valide du point de vue du calcul d'utilité tout en étant injustifiable du point de vue strictement moral. D'où l'importance de faire la distinction entre les questions de justification et celles de l'application, ce que ne font pas les utilitaristes. Le problème devant lequel on se trouve est que les tenants de l'éthique utilitariste fusionnent la question de la justification à celle de l'application. En ce sens, les utilitaristes ne tiennent donc pas compte du point de vue moral dé-contextualisé. Pour eux, les règles qui découlent des principes se justifient dans l'usage. Il n'existerait donc pas de règles en dehors des contextes d'application. Ce qui justifie les principes moraux ce sont les contextes d'application. Or, une règle peut être contextuellement justifiée sans pour autant être valable du point de vue moral. C'est ce que notre exemple cherchait à démontrer.

### 1.1.2 Comment Kant subordonne la question de l'application à celle de la justification

Kant, malgré le caractère transcendantal de sa philosophie, n'a pas manqué d'aborder le problème de l'application.<sup>16</sup> Comment Kant aborde-t-il la question de l'application alors que les buts de l'éthique moderne se détournent de la question de l'application pratique des principes moraux ?

En fait, si un système éthique repose sur une base de rationalité où le raisonnement prend l'aspect d'un système déductif, alors les questions fondamentales se posent essentiellement au plus haut des échelons.<sup>17</sup> Or, à l'intérieur d'un système déductif de raisonnement, les jugements d'ordre pratique se trouvent à être nécessairement dépendants des principes qui les déterminent. En ce sens, les questions qui relèvent de la pratique ne peuvent prétendre au même statut fondamental que les questions concernant la théorie. C'est pourquoi chez Kant la question de l'application est d'une part séparée de la question de la fondation et de la justification d'un principe premier, et d'autre part elle est reléguée à une question de rang inférieur.<sup>18</sup> C'est ce qui lui fait dire dans la *Critique de la raison pure* que la faculté de juger est "...un talent particulier

---

<sup>16</sup> Bayertz, Kurt; *ibid.*, p.93. À cet égard, Bayertz souligne que Kant, dans la *Métaphysique des mœurs*, discute de toute une série de cas d'application dont entre autres le suicide, la toxicomanie et la masturbation. Voir également le texte de Sosoe, Lukas K.; *Peut-on parler de théories en éthique?*, *Philosopher*, 16, 1994, p.95. Sosoe nous renvoie à l'étude de différents textes de Kant dont: *Sur le lieu commun*, *Critique de la faculté de juger*, ainsi que le chapitre intitulé *Typique de la raison pratique* dans la *Critique de la raison pratique*.

<sup>17</sup> Voir la note numéro 14.

<sup>18</sup> On peut retrouver l'ensemble de cette argumentation dans : Bayertz, Kurt; *ibid.*, pp.97-98.

qui ne peut pas être appris mais seulement exercé."<sup>19</sup> En ce sens le fait de posséder une connaissance théorique ne vient pas garantir la présence d'une compétence pratique.<sup>20</sup>

Prenons par exemple le cas où il faut mentir par humanité. À cet égard, pensons à ces gens qui ont caché des personnes d'origine juive au cours de la deuxième guerre mondiale.

Il existe plusieurs devoirs "parfaits" absolus dont un en particulier qui est qu'il ne faut pas mentir. Ce devoir possède un caractère négatif, c'est-à-dire qu'il se présente à nous sous la forme suivante : tu ne dois pas faire ceci ou cela. En somme, ce devoir nous dicte l'obligation de ne pas faire (X). Dans notre exemple : tu ne dois pas mentir.

En contrepartie il existe également des devoirs "imparfaits" qui eux possèdent un caractère positif, c'est-à-dire qu'ils se présentent à nous sous la forme suivante : tu dois ou devrais faire ceci ou cela. En somme, ces devoirs nous incitent à faire (Y). Dans notre exemple : tu dois prêter assistance aux personnes dans le besoin.

Selon Kant, les devoirs parfaits ont priorité sur les devoirs imparfaits, parce que je dois et je peux accomplir les premiers dans toutes les circonstances de ma vie, ce qui n'est pas le cas des seconds, dont l'accomplissement est laissé à mon initiative personnelle.

---

<sup>19</sup> Kant, Emmanuel ; *Critique de la raison pure*, dans : Kant, Emmanuel ; *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, Paris, 1980, (III, 131-132) p.881.

<sup>20</sup> Sosoe, Lukas K.; *ibid.*, p.95.

Or, cette idée de Kant selon laquelle le devoir "parfait" doit primer sur le devoir "imparfait" est contre-intuitive. C'est-à-dire que dans le cas qui nous préoccupe, qui est celui d'un conflit entre un devoir parfait et un devoir imparfait, le fait de se conformer obligatoirement au devoir "parfait": "tu ne dois pas mentir", aurait signifié de remettre les personnes d'origine juive dans les mains des nazis ce qui, dans les circonstances, apparaît comme une contre-intuition.

On peut voir ici les aberrations que provoquent la recherche et la mise en place d'un devoir premier et absolu sur lequel doit se conformer l'ensemble de nos actions morales. Or, pour Kant, un devoir se définit par "l'obligation d'accomplir une action par respect de la loi morale. Ce devoir est absolu et demeure même si personne ne peut s'y conformer intégralement."<sup>21</sup>

En somme, c'est parce qu'un devoir "parfait" possède une nature absolue qu'il doit faire l'objet d'un examen philosophique prioritaire et distinct d'un devoir "imparfait" qui ne peut posséder ce caractère absolu.

Ainsi, il est possible de constater que chez Kant le problème de l'application se trouve à être subordonné à celui de la justification par la dévalorisation du problème de l'application au profit de celui de la justification d'un principe premier.

---

<sup>21</sup> Piote, Jean-Marc: *Les grands penseurs du monde occidental.*, Fides, Montréal, 1997, p.320.



## 1.2 Les limites des modèles éthiques issus de la période moderne ou comment les éthiques modernes négligent le problème de l'application

Nous venons de voir que pour les utilitaristes il n'est pas pertinent de distinguer le problème de la justification du principe par rapport à la question de l'application puisque, à l'intérieur de leur modèle éthique, la justification du principe est toujours contextualisée. Ainsi, les utilitaristes ne verraient pas le caractère propre de l'application. Par ailleurs, nous venons de voir qu'en subordonnant la question de l'application à celle de la justification des principes, l'éthique kantienne semble négliger le problème de l'application "pratique" des principes moraux. Ainsi, si nous transposons ces éthiques "théoriques" modernes pour les appliquer au cadre contemporain, certaines limites nous font voir cette négligence du problème de l'application. À cet égard, la force de ces deux éthiques réside principalement dans le fait qu'à l'intérieur de nos sociétés il y a des présupposés tacites qui guident nos actions. À titre d'exemple, le fait qu'une personne demande des conseils à un spécialiste médical pour savoir dans quelles conditions il est possible de subir un avortement suppose que l'avortement est un acte qui, au sein de nos sociétés, n'est plus moralement répréhensible. Ainsi, contre ceux qui croient en l'élaboration d'une nouvelle éthique sans théorie<sup>22</sup>, il faut défendre l'idée selon laquelle à toutes actions morales "pratiques" correspondent des principes moraux fondamentaux qui se trouvent au coeur de nos institutions<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Pour les références concernant cette affirmation voir la notice -4- de ce mémoire, p.3.

<sup>23</sup> Pour une démonstration argumentaire plus étayée, voir Bayertz, Kurt; *ibid.*, p.104.

Quant aux principales limites de l'éthique utilitariste et de l'éthique kantienne, elles résident en deux difficultés soit : 1) d'exprimer des principes moraux ayant une validité universelle et 2) de résoudre, dans la pratique, des problèmes concrets en recourant à des règles et des principes généraux.<sup>24</sup>

La première de ces deux difficultés découle directement du relativisme moral qui existe au sein de notre société.<sup>25</sup> Elle constitue par ailleurs un problème pour l'éthique moderne en ce que la référence à de grands principes universels est une des principales caractéristiques de la pensée moderne. C'est-à-dire que la recherche de principes universels dans le cadre d'un modèle déductif de raisonnement et de justification représente le but fondamental de l'éthique moderne.<sup>26</sup> Or, cette recherche d'un principe universel dans le cadre d'un modèle déductif de raisonnement est rendue impossible dans nos sociétés contemporaines.

Est-il besoin de le rappeler, nos sociétés contemporaines sont caractérisées par la présence d'un individualisme effréné eu égard aux valeurs morales. On voit mal comment, dans ce contexte, pourrait être mis en place un modèle déductif de raisonnement ayant un seul principe moral valable pour tous les individus.

---

<sup>24</sup> À cet égard, lire Bayertz, Kurt; *ibid.*, pp.98-99.

<sup>25</sup> Pour les références concernant cette affirmation voir la notice -2- de ce mémoire p.2.

<sup>26</sup> À ce sujet, lire Bayertz, Kurt; *ibid.*, p.95-96.

La seconde difficulté découle de la nature même des problèmes moraux auxquels les citoyens font face actuellement.<sup>27</sup> À cet égard, nous ne pouvons que constater l'incapacité des théories éthiques "classiques" modernes à répondre aux différentes problématiques morales contemporaines. En effet, ces problématiques viennent remettre en question la conception que les philosophes de la période moderne avaient du rapport de la théorie vis-à-vis la pratique.

À cet égard, les problèmes contemporains types auxquels doit faire face l'éthique appliquée peuvent être regroupés en trois grandes catégories : 1) les problèmes d'ordre politique, 2) les problèmes concernant les rapports qu'entretient l'homme vis-à-vis de la nature et enfin 3) les problèmes concernant les progrès scientifiques et techniques.<sup>28</sup>

Ainsi, depuis cinquante ans, les découvertes dans les matières scientifiques et techniques telles l'énergie nucléaire, l'informatique, celles aussi du domaine biomédical comme le génie génétique, ou encore la montée de l'écologie et la re-définition du rapport de responsabilité de l'homme vis-à-vis les générations futures, mais surtout en politique où, à la montée progressive et fulgurante des droits en matière de libertés individuelles, correspond l'autonomie des gens pour ce qui est de leurs choix de vie et de leurs intérêts,<sup>29</sup> tous ces progrès, toutes ces

---

<sup>27</sup> Parizeau, Marie-Hélène; *"Éthique et éthique appliquée : l'émergence des théories composites."* *Philosopher*, 16, 1994, p.135.

<sup>28</sup> Bayertz, Kurt; *ibid.*, pp.106-107.

<sup>29</sup> Sosoe, Lukas K., Lajeunesse, Yvette; *Bioéthique et culture démocratique*, Harmattan, Montréal, 1996, p.9.

découvertes font en sorte qu'un nouveau type de problèmes éthiques fait surface pour lequel les éthiques "théoriques" de la période moderne s'avèrent dans la pratique inefficaces.

Ces différents problèmes possèdent en commun trois caractéristiques essentielles. La première est que ces complexes de problèmes relèvent de problématiques bien réelles et ne sont pas, comme les exemples hypothétiques d'un Kant, une illustration de la théorie. Quant à la deuxième caractéristique, les complexes de problèmes mentionnés relèvent d'une problématique d'ordre public et non plus simplement de l'ordre individuel. Certaines de ces problématiques, comme celles que l'on retrouve au sein de l'éthique environnementale, font appel au domaine de la politique, c'est-à-dire à une façon d'agir qui est institutionnalisée.<sup>30</sup> Enfin, la troisième caractéristique est que ces problèmes possèdent une nature complexe qui exige un travail et une approche inter-disciplinaires. Par exemple, on ne peut nier le fait que les percées en matière de génie génétique nous amènent, comme société, à redéfinir nos politiques en matière de recherche et d'expérimentation. Dans ce cas-ci, en plus de la politique, le domaine du droit est également sollicité par ce type de recherche qui, potentiellement, nous affectera tous. Un autre exemple, très concret celui-là, concerne l'allocation des ressources qui sont accordées aux hôpitaux. Traiter de la problématique de l'allocation des ressources relève beaucoup plus de l'analyse administrative et économique que du travail d'un spécialiste en éthique. Néanmoins, de véritables problématiques morales naissent au coeur de ce débat. Il suffit de penser aux dilemmes de priorité des traitements qui peuvent se poser dans le domaine de la transplantation cardiaque

---

<sup>30</sup> Bayertz, Kurt; *ibid.*, pp.107-108.

ou autre transplantation d'organe majeur. Nous pouvons songer également à ces salles d'opérations qui ne sont pas utilisées faute de fonds et de personnel et ce malgré le fait qu'il y ait plusieurs personnes en attente d'une opération.

Cet exemple illustre bien selon nous cette nécessité d'avoir une approche interdisciplinaire car à défaut de pouvoir maîtriser l'ensemble des données relatives aux problèmes de la bioéthique, le spécialiste en éthique doit se référer aux compétences d'autres professions pour s'attaquer à la résolution des problèmes moraux pratiques.

Devant le défi de repenser la problématique de l'application en éthique pour tenir compte des problèmes propres au monde contemporain, de nouvelles théories éthiques<sup>31</sup> émergent et loin de vouloir rejeter l'ensemble des concepts éthiques élaborés par la pensée moderne, elles s'en inspireront grandement.

### 1.3. Influence pour les éthiques appliquées contemporaines des modèles utilitariste et kantien

En 1974, aux États-Unis, on met sur pied une commission présidentielle chargée d'examiner les critères susceptibles d'être établis pour régir l'expérimentation sur les sujets humains. Les résultats de la commission seront consignés dans le rapport Belmont (1978). Ce rapport identifie certains principes fondamentaux qui doivent guider l'action sur

---

<sup>31</sup> Ces nouvelles théories pour l'éthique appliquée feront l'objet d'une présentation au cours des trois chapitres suivants.

l'expérimentation des sujets humains en éthique clinique. Ce sont : le principe de respect des personnes, le principe de bienfaisance ainsi que le principe de justice. Ces principes sont directement inspirés de la pensée de Bentham et de Kant.

D'inspiration kantienne, en ce qu'il faut traiter l'autre comme une fin et jamais comme un simple moyen, le principe de respect des personnes renvoie, dans ses conséquences pratiques, à l'idée que l'on doit traiter une personne comme étant un agent essentiellement autonome. De même, cette idée d'autonomie des personnes renvoie également à celle de la liberté individuelle ainsi qu'à celle de la capacité d'un individu à faire des choix pour lui-même, sans qu'on impose des contraintes extérieures qui pourraient le limiter dans ses propres droits à faire des choix. Selon ce principe, une personne est donc une fin en soi en ce qu'elle possède d'une part *pour soi* des droits et d'autre part *en soi* des capacités qui lui permettent de choisir ce qu'elle veut faire de sa vie.

Le principe de bienfaisance quant à lui s'inspire directement de l'utilitarisme de Bentham. Ainsi, dans ses conséquences pratiques, le but recherché est la volonté et le souci de ne pas nuire à l'épanouissement des autres tout en maximisant le bien-être des gens par la promotion de la valeur de la bienfaisance. Une personne devra non seulement faire attention à ne pas nuire à cette volonté d'épanouissement, elle devra en plus en faire la promotion.

En dernier lieu, il faut souligner également l'apport du modèle théorique de la justice de John Rawls. En s'inscrivant dans la ligne de pensée de l'éthique déontologique kantienne, John Rawls pousse la pensée utilitariste au-delà de la simple volonté de bienfaisance et travaille à

l'élaboration d'un principe de justice qui rend compte d'un souci de la répartition équitable des ressources au point de vue social. Suivant ce principe, une personne possède des droits qui doivent lui permettre de recevoir le même type de soins et de services auxquels l'ensemble d'une population a droit. Cette idée de justice distributive représente un idéal par lequel bénéfices et obligations doivent être répartis de façon équitable au sein d'un groupe ou d'une population.

#### 1.4. Conclusion

Au terme de ce chapitre , nous sommes en mesure de constater que l'éthique utilitariste fusionne la question de la justification à celle de l'application et que l'éthique kantienne fait subordonner le problème de l'application à celui de la justification et de la fondation des principes premiers.

Pour la suite de notre travail, nous retiendrons l'idée suivante : les éthiques modernes, bien qu'elles ne se soient pas détournées de la problématique de l'application "pratique" des principes moraux, s'avèrent cependant inadéquates et font preuve d'une incapacité à répondre aux différentes problématiques contemporaines qui nous préoccupent. Les percées scientifiques et techniques, la re-définition du rapport de l'homme vis-à-vis la nature ainsi que l'importance que nous accordons aux droits individuels sont à la source de la re-définition de la conception "moderne" de l'éthique appliquée. En ce sens, les problèmes moraux auxquels nous faisons face sont, bien réels, de l'ordre du public et nécessitent une approche inter-disciplinaire.

Cependant, à la lumière de l'analyse des modèles d'éthique appliquée que nous ferons dans le chapitre suivant, il appert que les deux systèmes philosophiques (éthique utilitariste et kantienne) continuent d'influencer grandement la réflexion dans le champ de la bioéthique.



## CHAPITRE 2

### MODÈLE PARTICULARISTE DE L'ÉTHIQUE APPLIQUÉE :

### LA NOUVELLE CASUISTIQUE D'ALBERT R. JONSEN ET

### STEPHEN TOULMIN

Ce chapitre constitue l'occasion d'examiner un modèle "pratique" d'éthique appliquée pour la résolution des conflits moraux soulevés dans le domaine de l'éthique biomédicale. Ce modèle est celui de la casuistique illustrée ici par Albert R. Jonsen et Stephen Toulmin dans leur livre intitulé *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*<sup>32</sup>.

Dans cet ouvrage, Jonsen et Toulmin soutiennent l'idée selon laquelle il est justifié d'appuyer un modèle de raisonnement se basant essentiellement sur l'aspect "pratique" des dilemmes moraux en éthique appliquée dans le contexte de nos sociétés séculières, caractérisées par la présence d'un pluralisme des valeurs.

---

<sup>32</sup> Jonsen, Albert R., Toulmin, Stephen; *The Abuse of Casuistry : A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley, 1988.

Cette idée a pris forme lorsque de 1975 à 1978 Jonsen et Toulmin ont participé aux États-Unis à la National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. Instituée par le Congrès américain, en 1974, cette commission avait pour but de statuer quant à la façon correcte d'impliquer des êtres humains en tant que sujets dans le cadre d'expériences médicales et comportementales. Au cours de cette commission, les auteurs se sont vite aperçus qu'une entente d'ordre pratique entre les participants était toujours possible même si leurs référents moraux étaient différents. De là, Jonsen et Toulmin ont convenu de réinterpréter et de réintroduire la pratique de la casuistique pour l'éthique appliquée.

À cet égard, Jonsen et Toulmin ont dû travailler à réhabiliter non pas le terme de la casuistique mais bien plutôt l'art qu'elle implique, c'est-à-dire la résolution pratique de problématiques morales particulières. La chose était d'autant plus nécessaire que la casuistique avait essuyé au dix-septième siècle une critique virulente et acerbe du philosophe français Pascal dans ses *Lettres Provinciales*, critique dont elle n'avait pu jusqu'à maintenant se relever.

Pour Jonsen et Toulmin, la casuistique nous révèle donc un côté du monde de la philosophie morale qui avait été laissé de côté depuis maintenant plusieurs années : celui de la pratique. Cette pratique implique plusieurs dimensions dont, entre autres, un examen approfondi des circonstances concrètes relatives aux différents cas problématiques. Comment ne pas penser dès lors qu'elle constitue à tout le moins un complément nécessaire à toute théorie éthique? Cependant, la question demeure : la casuistique de Jonsen et de Toulmin congédie-t-elle tout renvoi à la théorie?

Afin de bien comprendre ce que le modèle de la "nouvelle" casuistique implique, je me propose dans un premier temps de présenter la définition que Jonsen et Toulmin nous donnent de la casuistique ainsi que la thèse qu'ils défendent. Cette présentation est nécessaire car le modèle casuistique que nous proposent Jonsen et Toulmin s'inscrit dans une tradition particulière de l'histoire: celle de la pensée chrétienne. À cet égard, nous verrons que cette "nouvelle" casuistique représente une tentative de transposition d'une pratique issue du Moyen-Âge à notre monde contemporain séculier.

Dans un deuxième temps, nous examinerons la méthodologie employée par Albert R. Jonsen pour résoudre les problèmes moraux pratiques et actuels. L'examen de la méthodologie employée par Jonsen est nécessaire dans la mesure où la casuistique représente une tentative pratique de résoudre des dilemmes moraux. Cet examen est également nécessaire car Jonsen fait usage de certains concepts clés empruntés à des domaines d'étude aussi diversifiés que la biologie et la physique et qui demandent à être clarifiés.

Dans un troisième temps, une critique des limites du modèle sera présentée. Cette critique qui prendra pour base un texte de Kevin W.M. Wildes S.J.<sup>33</sup> sera principalement orientée vers les exigences conceptuelles contemporaines dont la méthodologie de la "nouvelle" casuistique de Jonsen doit obligatoirement rendre compte.

---

<sup>33</sup> Wildes, Kevin W.M. S.J; *The Priesthood of Bioethics and the Return of Casuistry*, Journal of Medicine and Philosophy, vol. 18, (1993).

Enfin , dans un quatrième temps et en guise de conclusion nous verrons quelles sont les exigences nécessaires pour rendre effective cette pratique de la "nouvelle" casuistique au sein de nos institutions médicales.

### 2.1 La "nouvelle" casuistique de Jonsen et Toulmin : définition et thèse

Dans leur livre intitulé *The Abuse of Casuistry*, Jonsen et Toulmin font un historique de la tradition casuistique en occident et plaident en faveur de la re-découverte de l'aspect pratique du raisonnement moral, cherchant en cela à s'opposer aux éthiques théoriques pour l'éthique appliquée.

Bien qu'ils ne fournissent pas d'explication précise sur la méthodologie qui doit être appliquée pour résoudre les problèmes moraux de nature "pratique", ils y avancent néanmoins une définition de ce qu'est la casuistique de même qu'une thèse qui appuie leur démarche. Voici la définition que Jonsen et Toulmin nous donnent de la casuistique ainsi que la thèse qu'ils défendent. La casuistique c'est :

l'interprétation de problématiques morales en utilisant des procédures de raisonnement basées sur des paradigmes et des analogies, menant à la formulation d'une opinion d'expert au sujet de l'existence et de la rigueur associées à une obligation morale particulière, construites et encadrées en termes de règles et de maximes qui sont générales mais non universelles ou invariables

et ce parce qu'elles valent avec certitude seulement dans les conditions typiques de l'agent et des circonstances de l'action.<sup>34</sup>

Quant à la thèse générale à laquelle nous nous référerons ultérieurement, elle est la suivante :

La "nouvelle" casuistique moderne ressemble en substance et en méthodes d'argumentation à la casuistique médiévale de même qu'à celle de la Renaissance qui l'ont précédée et ce à plusieurs niveaux :

1. Des types similaires de cas ("paradigmes") servent d'objets finals de références pour ce qui est des arguments moraux, créant des "présomptions" initiales ayant un poids déterminant en ce qui regarde les conclusions. Sont absentes ici les circonstances "exceptionnelles".
2. Dans certains cas particuliers la première tâche est de décider quels sont les paradigmes pertinents aux dilemmes moraux soulevés .
3. Des difficultés substantielles surgissent, premièrement, si les paradigmes s'ajustent aux cas de façon ambiguë faisant en sorte que les "présomptions" qu'ils créent sont ouvertes à une possible contestation.
4. De telles difficultés surgissent également si deux ou plusieurs paradigmes peuvent s'appliquer en des positions conflictuelles devant faire l'objet d'une éventuelle médiation.
5. L'histoire sociale et culturelle de la pratique morale révèle une clarification progressive des "exceptions" admises comme pouvant réfuter les présomptions morales initiales.
6. Cette même histoire sociale et culturelle démontre une élucidation progressive de la reconnaissance des cas "types".

---

<sup>34</sup> Jonsen, A, Toulmin, Stephen; *ibid.*, p.257. Trad: " the interpretation of moral issues, using procedures of reasoning based on paradigms and analogies, leading to the formulation of expert opinion about the existence and stringency of particular moral obligations, framed in terms of rules or maxims that are general but not universal or invariable, since they hold good with certainty only in the typical conditions of the agent and circumstances of action."

7.Finalement, des cas peuvent surgir où les bases factuelles du paradigme sont radicalement changées.<sup>35</sup>

Cette définition et cette thèse demandent à être commentées. C'est ce que je me propose de faire de façon indirecte en examinant la méthodologie que Albert R. Jonsen nous propose. C'est avec la publication en 1991 d'un article intitulé *Casuistry as Methodology in Clinical Ethics*<sup>36</sup> qu'Albert R. Jonsen tente de démontrer comment la casuistique peut devenir une technique de raisonnement pratique utile pour l'éthique biomédicale clinique. Dans cet article Jonsen nous fait une description de trois composantes inhérentes à sa technique de raisonnement pratique. Ces composantes qui sont au coeur de la définition de la casuistique et de la thèse que

---

<sup>35</sup> Jonsen, Albert R., Toulmin, Stephen; *ibid.*, p.306-307. Trad: "Modern casuistry resembles its medieval and Renaissance precursors, in both substance and methods of argument, on several level :

1. Similar type cases ("paradigms") serve as final objects of reference in moral arguments, creating initial "presumptions" that carry conclusive weight, absent "exceptionnal" circumstances.
2. In particular cases the first task is to decide which paradigms are directly relevant to the issues each raises.
3. Substantive difficulties arise, first, if the paradigms fit current cases only ambiguously, so the presumptions they create are open to serious challenge.
4. Such difficulties arise also if two or more paradigms apply in conflicting ways, which must be mediated.
5. The social and cultural history of moral practice reveals a progressive clarification of the "exceptions" admitted as rebutting the initial moral presumptions.
6. The same social and cultural history shows a progressive elucidation of the recognized type cases themselves.
7. Finally, cases may arise in which the factual basis of the paradigm is radically changed".

<sup>36</sup> Jonsen, Albert R.; *Casuistry as Methodology in Clinical Ethics* , Theoretical Medicine, 1991, pp.295-307.

Jonsen et Toulmin défendent sont : la morphologie des cas, l'aspect taxonomique des cas ainsi que l'aspect cinétique des cas.

## 2.2 Méthodologie pour une technique efficace de raisonnement pratique pour l'éthique biomédicale.

La résolution "pratique" des dilemmes moraux par la technique de la casuistique consiste avant tout à se centrer exclusivement sur les caractéristiques propres aux cas problématiques.

La *morphologie* d'un "cas" correspond à l'identification d'une structure propre au dilemme moral potentiel. Cette structure se construit autour d'affirmations concernant les différentes personnes, l'endroit, le temps ainsi que tous les faits pertinents entourant une problématique morale pratique.<sup>37</sup> Ces affirmations constituent les "circonstances" particulières d'un "cas". Ces circonstances évoluent autour du centre du "cas". Ce centre est constitué de maximes et de règles qui donnent au "cas" son identité morale. La *morphologie* d'un "cas" nous révèle en cela sa structure dont la propriété est d'être invariante. La *morphologie* nous révèle également un modèle de raisonnement approprié au "cas" et qui est lui aussi de nature invariante.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Pour une présentation complète de la composante de la morphologie d'un cas, voir : Jonsen, Albert R.; *ibid.*, p.298.

<sup>38</sup> Jonsen, Albert, R.; *ibid.*, p.301 Trad: " The morphology of a case reveals the invariant structure of the particular case, whatever its contingent features, and also the invariant forms of argument relevant to any case of this sort."

La nature invariante de la structure des "cas" doit être comprise en ce sens qu'à chaque "cas" correspondent inévitablement des "circonstances" qui déterminent subséquemment le choix d'une maxime à partir de laquelle l'étude de la résolution du "cas" peut être entreprise. C'est pourquoi malgré la nature contingente des "circonstances" qui l'accompagnent, un "cas" est constitué d'une structure invariante correspondant à ce moment de la rencontre des "circonstances" et d'une maxime correspondante.

Dans son texte, Jonsen nous donne l'exemple de Debbie. Les circonstances à considérer dans ce "cas" sont le rôle du médecin, la nature de la maladie, l'état physique ainsi que mental de la patiente, etc... Quant à la maxime à considérer elle peut être : "tu ne dois pas tuer" ou "chaque personne est libre de déterminer ce qu'elle veut faire de son corps".<sup>39</sup> Nous l'aurons compris, la structure invariante de ce "cas" en particulier correspond à une situation où une jeune femme très malade demande l'aide d'un médecin pour mourir.

Par ailleurs, la nature invariante du raisonnement en ce qui concerne la *morphologie* des "cas" tient au fait que l'éthique clinique posséderait de façon exclusive ses propres formes de discours constitutants ou "topiques". Ces constitutants propres au domaine de la santé sont, par exemple, les facteurs économiques associés aux services offerts aux patients ou la qualité de vie générale du patient et dont il faudrait nécessairement tenir compte lors de l'étude d'un "cas".<sup>40</sup> Or, tenir compte de ces constitutants en cherchant à mettre en lumière une nature invariante de

---

<sup>39</sup> Jonsen, Albert, R. ; *ibid.*, p.298.

<sup>40</sup> Jonsen, Albert, R. ; *ibid.*, p.300.



raisonnement n'est-ce pas là une tentative de faire reconnaître à l'éthique clinique une réalité indépendante des autres formes d'éthiques appliquées?

La deuxième composante propre à la technique de la casuistique est, selon Jonsen, le caractère *taxonomique* des cas. Ainsi, un *cas* serait tout d'abord une instance d'un certain type pouvant faire l'objet d'une organisation linéaire. Lorsqu'une personne pratique le raisonnement casuistique elle doit se mettre à la recherche des cas paradigmatiques à l'intérieur d'une catégorie typique de problèmes moraux. Qui plus est, elle recherchera ceux dont les circonstances et la maxime effective à la structure du dit cas sont non ambiguës.

Par exemple, dans son texte Jonsen illustre sa théorie par le cas de Debbie. Pour résoudre ce cas, Jonsen fait appel à la taxonomie des cas dont la ligne directrice est la provocation de la mort d'une personne par une autre. Selon lui, le cas paradigmatique de référence le moins ambigu en vertu de la maxime (elle aussi la moins ambiguë) chrétienne "tu ne tueras point", est le meurtre.

Comme le cas paradigmatique du meurtre n'est pas approprié pour résoudre celui de Debbie, Jonsen procède à l'examen d'autres cas pouvant être inclus dans la catégorie typique de ceux où il y a provocation de la mort d'une personne par une autre. Des cas de mort par auto-défense, par exemple, doivent être examinés. Par l'examen des circonstances entourant un cas particulier une personne est ainsi appelée à identifier la nature exacte des cas paradigmatiques auxquels un cas (celui de Debbie par exemple) doit être associé.

En ce sens, un examen approfondi des circonstances du cas problématique de Debbie peut faire en sorte que la maxime, à partir de laquelle des cas paradigmatiques de référence sont choisis, change complètement. Ainsi, l'examen du cas de Debbie nous révèle que la maxime de référence la plus appropriée n'est peut être pas "tu ne tueras point", mais bien "chaque personne a un droit inaliénable sur sa propre vie". Dans ce cas-ci, le meurtre par compassion se doit d'être le paradigme de référence.

Nous pouvons conclure ici ce point en affirmant que c'est parce que le jugement porté au moment de l'examen du cas en est un basé sur les circonstances et les maximes associées à la *morphologie* du cas, et ce par rapport à des cas similaires, que l'approche taxonomique permet à celui qui pratique la technique de la casuistique d'examiner un cas selon plusieurs perspectives.

La troisième composante d'analyse propre à la technique du raisonnement casuistique de Jonsen est la *cinétique*. Jonsen emprunte le terme de cinétique à la physique moderne. Il l'utilise pour signifier la façon dont on peut comprendre comment un cas peut transmettre un *mouvement* moral à d'autres cas.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Jonsen, Albert R.; *ibid.*, p.303. Trad : "I borrow the term "kinetics" from the classical physics (...) I mean by it an understanding of the way in which one case imparts a kind of moral movement to other cases...."

La cinétique correspond en somme au moment où est appliqué un paradigme taxonomique à la *morphologie* d'un cas.<sup>42</sup> La cinétique est une forme de jugement qui n'est pas une opération mécanique de la raison. Ce jugement doit plutôt faire appel à la raison prudentielle au sens pleinement aristotélicien du terme.

En ce sens, Jonsen souligne dans son texte l'importance pour un intervenant dans le milieu médical de posséder des qualités personnelles telles qu'un bon jugement, une connaissance accrue de son domaine d'intervention ainsi que des cas problématiques pertinents déjà rencontrés et ce afin d'être en mesure de bien appliquer les cas problématiques sous une taxonomie des cas paradigmatiques pertinente<sup>43</sup>.

### 2.3 Les limites du modèle particulariste de l'éthique appliquée d'Albert R. Jonsen et Stephen Toulmin.

L'exposition des limites du modèle particulariste qui va suivre s'inspirent d'une critique formulée par Kevin W.M. Wildes S.J, dans un texte intitulé *The Priesthood of Bioethics and the Return of Casuistry*.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Wildes, Kevin W.M. S.J; *ibid.*, p.38.

<sup>43</sup> Jonsen, Albert R. ; *ibid.*, p.306.

<sup>44</sup> Wildes, Kevin W.M. S.J. ; *The Priesthood and the Return of Casuistry* , Journal of Medicine and Philosophy, vol.18, 1993.

Dans leur livre intitulé *The Abuse of Casuistry*, Albert R. Jonsen et Stephen Toulmin tracent un portrait historique du modèle de la casuistique. Cette histoire est particulièrement centrée sur la pratique casuistique qui avait cours au sein de l'Église catholique romaine. C'est avec son article intitulé *Casuistry as Methodology in Clinical Ethics* qu'Albert R. Jonsen tente d'adapter cette pratique particulière de la casuistique à notre monde séculier contemporain.

Pour ce faire, il nous présente une méthode de raisonnement pratique possédant trois éléments centraux : la morphologie, la taxonomie de même que la cinétique d'un cas.

Cette tentative d'adaptation du modèle catholique de raisonnement pratique à notre monde contemporain séculier n'est pas sans difficultés conceptuelles et pratiques. Je me propose d'en examiner trois : (A) le choix des paradigmes de références, (B) l'identification des cas comme possédant une structure invariante, (C) le rapport d'autorité dans la relation expert-patient.

(A) La première difficulté consiste dans le choix des paradigmes de référence. Il est exact de dire (en accord avec le point (1) de leur thèse)<sup>45</sup> qu'au coeur du modèle de raisonnement pratique de la casuistique se trouvent des cas paradigmatiques servant de référence à la résolution des problèmes moraux. Cependant, à l'époque médiévale, la pratique de la casuistique signifie que l'identification des paradigmes de référence pour la résolution des

---

<sup>45</sup> Voir p.29 de ce mémoire.

problèmes moraux se fait en fonction du système de valeurs mis en place par l'Église catholique romaine.

C'est l'Église catholique romaine qui propose un cadre de valeurs à partir duquel les membres de cette communauté particulière trouvent des paradigmes (des exemples) pouvant soutenir leurs pratiques de vie. C'est également l'Église catholique romaine qui possède l'autorité en matière de juste interprétation de ces cas paradigmatiques.

Dans ce cadre, le choix des paradigmes, l'orientation des questions éthiques pour la résolution des problèmes moraux ainsi que la solution apportée à ces problèmes présupposent toujours l'existence d'un arrière-fond moral déterminé et précis. Même aujourd'hui, dans le contexte de nos sociétés séculières, la question de savoir s'il est moralement correct d'abrégier la vie d'une personne qui souhaite mettre fin à ses jours suppose qu'il pourrait être légitime de poser cette action. Or, une des difficultés de la méthode de Jonsen vient du fait qu'il ne nous dit pas comment de telles normes d'actions peuvent être identifiées au sein d'une communauté séculière aux valeurs pluralistes.

En souhaitant appliquer le modèle médiéval de la pratique de la casuistique à notre société contemporaine, Jonsen commet deux erreurs. La première est de supposer qu'il existe à l'intérieur de nos communautés séculières des valeurs de référence communément partagées. Tandis que la deuxième consiste à croire que ces valeurs, si elles existent, posséderaient un caractère normatif, c'est-à-dire qu'elles encadreraient nos pratiques de vie.

Eu égard à la première erreur rien n'indique qu'il n'existe pas des regroupements de gens qui partagent des valeurs extrêmement marginales par rapport au reste de la société. Par exemple on peut croire qu'il y ait des gens qui puissent souhaiter et faire la promotion pour le bien de la communauté d'une politique morale basée sur la ségrégation raciale, l'inégalité des sexes ou l'eugénisme. Les regroupements racistes comme le Klu Klux Klan ou les communautés ésotériques comme les Raëliens sont là pour le prouver.

Pour ce qui est de la deuxième erreur de Jonsen, il faut voir que l'idée selon laquelle les valeurs d'une société posséderaient un caractère normatif en est une qui demande à être thématifiée, c'est-à-dire qu'elle doit faire l'objet d'une réflexion théorique approfondie. À cet égard, Jonsen et Toulmin semblent croire en la présence d'une jurisprudence morale inhérente à nos sociétés. Or, on peut croire qu'à l'époque médiévale une telle jurisprudence avait cours. L'institution religieuse possédait l'autorité pour la définition des valeurs qu'elle souhaitait promouvoir ainsi que l'autorité pour juger des manquements et des écarts eu égard à ces mêmes valeurs.

Cependant, aujourd'hui, d'où pourrait provenir le caractère normatif des valeurs au sein de notre société? Jonsen et Toulmin cherchent-ils à rapprocher la jurisprudence morale de celle du droit? Nul ne le sait. Jonsen, dans son texte, ne fait que présupposer le caractère normatif des valeurs et ce sans en fournir la pleine explication.

(B) La deuxième difficulté de la méthode de Jonsen est celle de l'identification de la nature problématique d'un cas. Par définition chaque cas, paradigmatique ou non, possède une

structure de caractéristiques tant intrinsèques qu'extrinsèques. C'est la nature invariante de la structure des cas.<sup>46</sup> Cette caractéristique propre à l'état *morphologique* d'un cas en révèle le centre, le coeur. Quelle est la nature exacte de cette structure? Par quelle voie privilégiée pouvons-nous atteindre cette vision du coeur d'un cas? Jonsen ne nous fournit aucun indice à cet égard.

Le problème est que l'examen d'un même cas par plusieurs personnes pourrait faire en sorte que certaines y voient une problématique morale alors que les autres n'y verraient strictement aucun sujet d'étude.<sup>47</sup> Par exemple pour certaines personnes issues de communautés religieuses ou ésotériques particulières (pensons encore aux Raéliens), les percées en matière de biotechnologie et de biologie médicale, au sujet des greffes ou autres manipulations génétiques chez l'homme, ne constituent pas une source de problèmes moraux.

Or, l'analyse descriptive des cas constitue pour le modèle de raisonnement pratique de la casuistique une étape cruciale pour le traitement des dilemmes moraux pratiques du point de vue taxonomique. Ainsi, si le clonage humain à des fins non médicales ne semble pas susciter, au delà des deux extrêmes, de positions morales fortement diversifiées, il n'en n'est pas de même du clonage pour des raisons thérapeutiques. À cet égard, il ne faut pas oublier que l'évaluation

---

<sup>46</sup> Voir : Jonsen, Albert R., Toulmin, Stephen; *ibid.*, p.252. Voir également dans ce mémoire, p.29 et suivante.

<sup>47</sup> Voir : Wildes, Kevin, W.M.; *ibid.*, p.41.

et la description des dilemmes moraux pratiques à l'intérieur de nos sociétés séculières se font plus souvent qu'autrement de multiples façons.

(C) La troisième difficulté concerne la nature de l'autorité dans la relation expert-patient. Si nous examinons attentivement la nature de l'autorité liée à la casuistique médiévale, nous pouvons voir qu'elle reposait sur plusieurs bases : l'autorité des textes sacrés, l'autorité des théologiens dans l'interprétation des textes et l'identification des problèmes moraux ainsi que l'autorité religieuse judiciaire qui avait pour but de statuer sur les mesures à prendre eu égard aux problèmes moraux.<sup>48</sup>

La principale difficulté devant laquelle on se retrouve lorsque l'on tente d'implanter, à l'intérieur de nos institutions contemporaines, un modèle de raisonnement pratique comme celui de la casuistique médiévale, consiste à identifier (pour la pratique) la source de l'autorité morale.

Nous l'avons vu, une des principales caractéristiques de nos sociétés contemporaines consiste en la présence d'un pluralisme de valeurs. Dans cette optique, l'autorité morale prend sa source chez l'individu et non plus au sein d'une institution particulière. En ce sens, actuellement, l'autorité de l'expert, c'est-à-dire celle du médecin, repose essentiellement sur sa capacité de faire preuve de *prudence* dans la sélection des cas moraux paradigmatiques, sur son expérience pratique clinique de même que sur ses connaissances et expériences personnelles. Comment croire, malgré cet apport pratique clinique plus que nécessaire d'un expert médecin,

---

<sup>48</sup> Voir : Wildes, Kevin W.M. S.J; *ibid.*, p.43-44.



que l'autorité de droit inhérente à tout individu s'efface au profit d'une autorité morale experte, extrinsèque, et pratique qui tout en cherchant à guider l'individu à travers un processus moral l'en exclurait constamment. La chose est tout simplement impossible au sein de nos sociétés occidentales aux valeurs pluralistes.

## 2.4 Conclusion

Les difficultés pour adapter le modèle de la casuistique médiévale à notre monde séculier contemporain sont nombreuses. La plus importante concerne le fait que notre société contemporaine est caractérisée par un pluralisme de valeurs. Pour réaliser cette adaptation, Jonsen et Toulmin doivent présupposer l'existence d'une certaine forme de moralité commune à partir de laquelle un cas moral et problématique peut être identifié. Sans cette moralité commune, aucun accord ne peut survenir sur l'identification exacte de la nature problématique des dilemmes moraux pratiques. Sans cette moralité, il n'y a pas d'élaboration de structure de discussions possible à partir de laquelle les dilemmes moraux pratiques peuvent être résolus.

Jonsen et Toulmin, en ne nous fournissant pas d'explications claires quant aux présupposés épistémologiques et métaphysiques de la tradition catholique, dont par ailleurs ils sont issus de par leur formation, nous démontrent qu'ils ne prennent pas la question du pluralisme des valeurs de nos sociétés contemporaines au sérieux. Nous pouvons voir en cela pourquoi une telle tentative d'adaptation de ce modèle particulier de casuistique est impossible.

Comme nous avons pu le voir, la solution de Jonsen et Toulmin passe par la croyance dans une forme de jurisprudence morale à caractère normatif que posséderait toute société. Cette jurisprudence, qui ne peut être rapprochée de la jurisprudence en droit parce que les règles du droit ne relèvent pas de la même autorité que celles de la moralité<sup>49</sup>, en serait une qui se crée, se modifie et est intégrée constamment par les membres d'une même société. Or, si jurisprudence il y a, elle doit faire l'objet d'un examen théorique comme tout autre concept philosophique. Ce que ne font pas Jonsen et Toulmin.

Dans le prochain chapitre nous présenterons une autre tentative de formulation d'une éthique appliquée alliant cette fois à la sphère pratique du raisonnement celle de la théorie. En effet, l'approche au moyen des principes de Beauchamp et de Childress, sans pour autant nier l'importance de se référer à l'ensemble des données liées au cas problématique, suggère que de grands principes (et non plus seulement l'expérience d'une seule personne ou d'un petit groupe de gens) sont aussi en mesure au bout du compte de guider nos jugements et nos actions.

---

<sup>49</sup> Wildes, Kevin WM; *ibid.*, p. 44-45. Note : en ce sens il faut voir que les règles de droit relèvent de l'autorité de l'état et non pas de l'autorité morale d'une personne.

### CHAPITRE 3

#### LE MODÈLE COHÉRENTISTE DE L'ÉTHIQUE APPLIQUÉE : LES "PRINCIPLES OF BIOMEDICAL ETHICS" DE TOM L. BEAUCHAMP ET JAMES F. CHILDRESS

Ce chapitre constitue l'occasion d'examiner une nouvelle théorie d'éthique appliquée. Devant l'absence d'une théorie éthique qui puisse rendre compte des problématiques propres au domaine de l'éthique biomédicale, Tom L. Beauchamp et James F. Childress ont convenu de développer un modèle particulier d'éthique appliquée. Ainsi, leur modèle "cohérentiste" d'éthique appliquée se présente comme une théorie alternative aux grandes théories déductives "classiques" (utilitariste et déontologique) ainsi qu'aux modèles inductifs et particularistes comme celui d'Albert R. Jonsen et Stephen Toulmin pour l'éthique appliquée.

Premier livre du genre à avoir eu un impact certain auprès de l'intelligentsia universitaire américaine, les *Principles of Biomedical Ethics*<sup>50</sup> de Tom L. Beauchamp et James F. Childress s'avèrent être une des principales tentatives de formulation d'une théorie éthique spécifique au domaine de la bioéthique<sup>51</sup>. Paru pour la première fois en 1979, cet ouvrage qui a connu plus

---

<sup>50</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *Principles of Biomedical Ethics*, 5ed., Oxford University Press, 2001.

<sup>51</sup> Degrazia, David; *Moving Forward in Bioethical Theory: Theories, Cases, and Specified Principlism*, *The Journal of Medicine and Philosophy*, 17, p.512. Voir également Parizeau, Marie-Hélène; *Éthique et éthique appliquée: l'émergence de théories composites*, *Philosopher*, 16, 1994, p.136. Dans cet article, Parizeau parle de

de cinq éditions<sup>52</sup> a fait l'objet de nombreux commentaires. Il m'apparaît qu'une analyse détaillée de ce que plusieurs considèrent comme un ouvrage incontournable dans le domaine de la bioéthique<sup>53</sup> est nécessaire et pertinente. À cet égard nous examinerons de façon plus particulière la prétention de ce modèle éthique à constituer un modèle adéquat pour l'éthique appliquée.

Pour ce faire, dans un premier temps, nous examinerons en détail la conception que se font Beauchamp et Childress de l'éthique appliquée. À ce sujet, nous verrons comment ils tentent avec leur modèle d'éthique appliquée cohérentiste de résoudre les problématiques morales propres au domaine de l'éthique biomédicale. Dans un deuxième temps, nous examinerons comment ils tentent de justifier leur modèle d'éthique appliquée cohérentiste. Dans un troisième temps nous analyserons quelles sont les limites du modèle "cohérentiste" pour l'éthique appliquée. Enfin, dans un quatrième et dernier temps, nous porterons notre regard sur la question de savoir si ce modèle en est un adéquat pour l'éthique appliquée.

---

l'ouvrage de Beauchamp et Childress comme étant la plus ancienne tentative pour développer une théorie éthique spécifique au domaine de la bioéthique.

<sup>52</sup> Pour les fins de ce travail, l'édition qui est utilisée ici est la cinquième (2001) parue chez Oxford University Press.

<sup>53</sup> Sosoe, Lukas K., Lajeunesse, Yvette; *Bioéthique et culture démocratique*, Harmattan, Montréal, 1996, p.105 (voir la notice -2-). À cet égard, Sosoe et Lajeunesse parlent des "Principles" comme du bréviaire d'un grand nombre de bioéthiciens, un véritable classique en Amérique du Nord.

### 3.1 Présentation de la conception de l'éthique appliquée chez Beauchamp et Childress

#### 3.1.1 Trois caractéristiques de la conception de l'éthique appliquée de Beauchamp et Childress

Afin d'analyser en détail en quoi consiste la conception de l'éthique appliquée chez Beauchamp et Childress il convient ici d'examiner certaines définitions et présupposés qui sont au coeur de leur théorie d'éthique appliquée cohérentiste. Un court commentaire fera généralement suite à la présentation des différents points.<sup>54</sup>

Premièrement, Beauchamp et Childress nous donnent une définition de ce qu'est l'éthique pratique ou éthique appliquée<sup>55</sup>: "L'éthique pratique (souvent appelée éthique appliquée) est la tentative d'implanter des normes générales et des théories pour des problèmes particuliers et des contextes."<sup>56</sup>

L'éthique appliquée peut-elle être ramenée à une tentative d'implantation de normes générales et de théories pour des problèmes particuliers et leur contexte ? Pour le moment, disons seulement qu'on peut en douter. Bien qu'une telle définition permette d'établir un cadre

---

<sup>54</sup> Ces commentaires ne cherchent pas à remplacer notre analyse du modèle d'éthique appliquée de Beauchamp et de Childress, ils ne servent qu'à attirer l'attention du lecteur sur la démarche philosophique qui sous-tend le modèle.

<sup>55</sup> À cet égard, il faut mentionner que pour ces deux auteurs, les termes d'éthique pratique et d'éthique appliquée sont synonymes et donc interchangeables.

<sup>56</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.2 : "Practical ethics ( often called applied ethics) is the attempt to implement general norms and theories for particular problems and contexts."

de réflexion et de procédure sur des principes qui font consensus( le respect de l'autonomie , la justice, etc...) il n'en reste pas moins que l'interprétation et la justification de ces principes consensuels ne font pas nécessairement l'objet d'un accord entre différents groupes de pensée.<sup>57</sup>

Cet état de fait rend difficile l'application d'une théorie pour la résolution des problèmes moraux pratiques. En ce sens, la question se pose de savoir quelle devrait être, par exemple, la conception de la justice devant être utilisée pour résoudre les problèmes moraux? La théorie égalitariste? Une théorie plus libérale de la justice? Selon la définition que Beauchamp et Childress nous donnent de l'éthique appliquée , il est impossible de le savoir.

Le deuxième présupposé d'importance qu'il convient de mentionner est celui de leur position à l'égard des éthiques théoriques "classiques" que par ailleurs nous avons analysées au chapitre (1) de ce mémoire. Beauchamp et Childress nous disent ceci :

Certains philosophes moraux ainsi que des théologiens ont affirmé qu'il existe une multitude de dilemmes pratiques mais qu'il n'existait pas de dilemmes moraux ne pouvant être résolus (...) Ils ont insisté sur le fait que s'il y avait des dilemmes moraux, deux obligations morales entreraient en conflit ce qui fait qu'un agent ne pourrait être en mesure de remplir une obligation sans en laisser tomber une autre. Cette croyance en ce que l'on ne peut pas faire ce que l'on devrait faire apparaissait à ces écrivains comme une confusion sur la nature des obligations morales ainsi qu'un échec à voir que le but d'une théorie morale est de procurer une procédure de principe pour la résolution des problèmes moraux abstrus. Quelques-unes des figures majeures de l'histoire de l'éthique ont défendu cette conclusion, à la fois parce qu'ils acceptent une valeur morale suprême comme étant au-dessus de toutes les autres valeurs conflictuelles

---

<sup>57</sup> Bayertz, Kurt; *Qu'est-ce que l'éthique appliquée ?*, dans : Sosoe, Lukas K.; *La vie des normes et l'esprit des lois*, Harmattan, Montréal, 1998, p.94.

(morales et non-morales) et parce qu'ils voient une incohérence de permettre la présence d'obligations contradictoires au sein d'une théorie morale correctement construite du point de vue de sa structure. (...) Au contraire des obligations morales dont on rend compte et que l'on trouve dans ces théories, nous maintenons tout au long de ce livre qu'une variété de principes moraux peuvent et entrent de fait en conflit dans la vie morale.<sup>58</sup>

La conception que se font Beauchamp et Childress de l'éthique philosophique "classique" (utilitarisme et éthique déontologique kantienne) selon laquelle des auteurs comme Bentham ou Kant auraient défendu ou défendraient l'idée que le but d'une théorie morale est de procurer une procédure de principe pour la résolution des problèmes moraux abstraits, peut certainement être remise en question. À cet égard, il est important de comprendre que ces théories philosophiques "classiques" doivent avant tout être conçues non pas comme des théories morales mais bien comme des théories éthiques. En ce sens, la réflexion éthique, contrairement à la réflexion morale, est essentiellement fondatrice. Elle dé-construit des règles de conduite propres au domaine de la morale afin, d'une part, d'élaborer une théorie raisonnée du bien et du mal, mais aussi, d'autre part, d'énoncer des fondements et/ou des principes ultimes. En somme, alors qu'une théorie morale concentre sa réflexion sur la nature des règles qui sont le

---

<sup>58</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.11. Trad : " Some moral philosophers and theologians have argued that many practical dilemmas exist, but that no unresolvable moral dilemmas exist. (...)they insist that if there were moral dilemmas, two moral obligations would conflict, so that agents could not fulfill one obligation without forgoing another. The belief that one cannot do what one ought to do seems to these writers a confusion about the nature of moral obligation and a failure to see that the purpose of a moral theory is to provide a principled procedure for resolving deep moral problems. Some major figures in the history of ethics have defended this conclusion, both because they accept one supreme moral value as overriding all other conflicting values ( moral and nonmoral) and because they regard it as incoherent to allow contradictory obligations in a properly structured moral theory. (...) In contrast to the account of moral obligation found in these theories, we maintain throughout this book that various moral principles can and do conflict in the moral life."

propre d'une culture particulière, une théorie éthique concentre sa réflexion sur la fondation de la morale, la source des jugements moraux et l'énonciation des principes.<sup>59</sup>

Ainsi, il serait faux de croire 1) que les théories philosophiques sous-entendues par les propos de Beauchamp et Childress soient des théories morales et 2) que le but d'une théorie éthique philosophique soit de fournir une procédure pour la résolution des problèmes moraux.<sup>60</sup>

Un troisième présupposé concerne la mise en place, au sein de la théorie d'éthique appliquée "cohérentiste" de Beauchamp et Childress, d'un cadre de réflexion et de travail de type analytique qui prend pour base certains principes moraux bien précis. Ces principes seraient l'expression des valeurs générales sous-entendues par les règles morales que l'on retrouve au sein de la moralité commune.<sup>61</sup>

Beauchamp et Childress défendent l'idée selon laquelle la moralité "commune" (common morality) contiendrait en elle-même ces principes moraux essentiels à l'éthique biomédicale et qu'en somme ils devraient servir de guide de réflexion et d'analyse pour les

---

<sup>59</sup> Pour tout éclaircissement supplémentaire concernant l'idée selon laquelle une différenciation doit être faite entre théorie morale et théorie éthique, lire: Russ, Jacqueline ; *La pensée éthique contemporaine*, Que sais-je?, P.U.F., Paris, 1995, p. 5-6.

<sup>60</sup> Sosoe, Lukas, K., Lajeunesse, Yvette, ; *ibid.*, p.150- 151. À cet égard, Sosoe et Lajeunesse indiquent que les bioéthiciens attribuent et continuent à attribuer une fonction totalement erronée à l'éthique philosophique, soit celle d'un instrument servant à résoudre des dilemmes moraux.

<sup>61</sup> Beauchamp Tom L., Childress James F., ; *ibid.*, p. 12.



professionnels qui font face à des dilemmes éthiques dans le domaine biomédical. Quels sont ces principes ? D'où Beauchamp et Childress les ont-ils déduits?

### 3.1.2 Les quatre principes : origine, fonction, rôle et nature.

Ces principaux principes devant servir de cadre de travail analytique et par le fait même de guide de réflexion pour la prise de décision morale chez les professionnels eu égard à l'éthique biomédicale sont les suivants :

(1) le respect pour l'autonomie ( une norme concernant le respect des capacités des personnes autonomes à prendre des décisions), (2) la non-malfaisance (une norme pour éviter de causer du mal), (3) la bienfaisance ( un groupe de normes pour procurer des bénéfices et pour équilibrer les bénéfices par rapport aux risques et aux coûts), (4) la justice ( un groupe de normes pour la distribution des bénéfices, des risques et des coûts de façon équitable).<sup>62</sup>

Également, pour ce qui est de la base sur laquelle Beauchamp et Childress ont identifié ces principaux principes, les auteurs nous donnent la réponse suivante : "Ce regroupement de quatre principes moraux qui est central à l'éthique biomédicale est une conclusion que les auteurs

---

<sup>62</sup> Beauchamp, Tom, L., Childress, James, F.; *ibid.*, p.12. Trad : " (1) respect for autonomy (a norm of respecting the decision making capacities of autonomous persons), (2) nonmaleficence ( a norm of avoiding the causation of harm), (3) beneficence ( a group of norms for providing benefits and balancing benefits against risks and costs), and (4) justice ( a group of norms for distributing benefits, risks, and costs fairly)."

de cet ouvrage ont atteint par l'examen de jugements moraux "bien pesés" ainsi que la façon dont les croyances morales sont rendues cohérentes entre elles."<sup>63</sup>

La question qui se pose immédiatement à nous est de savoir si cette identification des principes et leur regroupement constituent une théorie éthique. La réponse que Beauchamp et Childress nous donnent est non.<sup>64</sup> Nous venons de le voir, ces principes constituent un cadre à partir duquel une réflexion éthique ainsi qu'une action d'ordre moral peuvent être prises. Ceci n'empêche pas le fait que ces principes possèdent une nature particulière; ce sont en effet des principes normatifs d'action qui ne sont pas rigides. C'est-à-dire que selon les circonstances, ces principes directeurs doivent faire l'objet d'une spécification en se mesurant les uns aux autres.<sup>65</sup> C'est là, la nature "prima facie" des principes.

S'inspirant des travaux de W.D. Ross, Beauchamp et Childress affirment que leurs principes sont de type "prima facie" en ce que nous avons envers eux des obligations relevant de l'autorité intrinsèque qui leur est associée. Cependant, ces principes ne sont pas absolus, ils ne constituent pas des obligations morales de fait. C'est ainsi qu'ils peuvent faire l'objet d'un

---

<sup>63</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.12-13. Trad : " That four clusters of moral "principles"are central to biomedical ethics is a conclusion the authors of this work have reached by examining considered moral judgements and the way moral beliefs cohere..."

<sup>64</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*,p.15. Trad : "Our four clusters of principles do not constitute a general moral theory"

<sup>65</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.14.

"jeu" ou d'un "acte" de spécification et d'évaluation de mise en équilibre consistant à déterminer lequel des principes doit guider une action.<sup>66</sup>

La raison de la nécessité de ce "jeu" de spécification et de mise en équilibre des principes est simple. Ainsi, selon Beauchamp et Childress il serait faux de croire que leurs quatre principes (autonomie, justice, bienfaisance et non-malfaisance) possèdent en eux assez de contenus pour rendre compte de l'ensemble des nuances et des circonstances morales particulières.<sup>67</sup> Il faut donc pouvoir fournir aux différents principes une spécificité qui puisse rendre compte des cas problématiques ainsi que des contextes particuliers que l'on désire voir tomber sous ces mêmes principes.

Par définition le processus de spécification est "un processus de réduction des indéterminations inhérentes aux normes abstraites en leur fournissant un contenu de guide d'action"<sup>68</sup>

Par exemple, prenons la norme morale selon laquelle "il ne faut pas faire de mal" (non-malfaisance). Cette norme d'action est très générale et doit être spécifiée pour guider correctement nos actions morales. Des circonstances particulières peuvent se présenter (comme dans le cas de l'euthanasie) où cette norme d'action risque d'entrer en conflit avec

---

<sup>66</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.14.

<sup>67</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.15.

<sup>68</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.16.

d'autres normes morales d'action. À la demande d'un patient de mettre fin à ses jours pour abréger ses souffrances, un médecin pourrait très bien refuser d'agir en ce sens prétextant "devoir assurer la protection de la vie." Ce devoir peut être vu comme une forme de spécification parce qu'il provient d'une réflexion prenant pour base le code professionnel et déontologique des médecins.

La méthode de spécification des principes, des normes et des règles d'action morale est là selon Beauchamp et Childress pour nous permettre d'éliminer des conflits moraux ou tout simplement d'en éviter de nouveaux. Cependant, rien ne laisse penser que la méthode de spécification peut permettre d'éviter des confrontations potentielles de principes moraux. En ce sens, il faut voir la méthode de spécification comme permettant de mesurer l'étendue et les limites de nos normes morales d'action.<sup>69</sup>

Une autre approche consistant à déterminer lequel parmi les quatre principes doit guider une action est *la mise en équilibre* des principes (balancing principles). Cette mise en équilibre des principes équivaut à cette mesure du poids à donner à nos raisons qui nous font faire une action plutôt qu'une autre. La mise en équilibre des principes est une étape aussi importante que l'opération qui consiste à raffiner nos normes morales d'action dans des situations particulières, et ce parce qu'elle permet de mesurer la force et les limites à donner à nos principes ainsi qu'à nos règles d'action.

---

<sup>69</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.18.

Nous pourrions illustrer cette notion de mise en équilibre des principes moraux au moyen d'un exemple de délibération sur une action à poser et qui prend pour base de réflexion les principes de non-malfaisance et de bienfaisance. Pourquoi ? Tout simplement parce que les limites entre le principe de non-malfaisance qui nous oblige à ne pas causer de tort à autrui et le principe de bienfaisance qui nous oblige à contribuer au bien-être d'autrui sont relativement floues.<sup>70</sup> Par exemple, un infirmier de garde reçoit en même temps deux appels de patients ; il est seul et doit choisir le patient qu'il ira voir en premier. Un de ces patients est un homme très âgé, l'autre patient est une jeune femme avec qui il a l'habitude de converser. Il devra délibérer quant à l'action à poser. Cette délibération prendra, on le suppose, la forme suivante : qui vais-je voir en premier si je désire minimiser le plus possible l'impact négatif de la décision que je suis appelé à prendre ? Cet infirmier doit donc prendre une décision et intervenir au meilleur de sa connaissance à la vue du poids à donner à ses raisons et après avoir fait le tour de ses options. L'âge des deux patients, la nature habituelle des interventions, la politique de l'établissement de santé en matière de priorité des soins à apporter, sont tous des facteurs à considérer. L'intervention de cet infirmier sera-t-elle fonction du principe de non-malfaisance ou du principe de bienfaisance ? Difficile à dire puisque ce type de méthode d'analyse des raisons et de la justification des actions doit être vu seulement comme une aide à la décision, et non pas comme une réponse sans appel à laquelle on ne pourrait pas faire objection en vertu d'autres principes.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Beauchamp, Tom, L., Childress, James F.; *ibid.*, p.165.

<sup>71</sup> Beauchamp, Tom, L., Childress, James F.; *ibid.*, p.165.

### 3.1.3 Quelques critiques

Beauchamp et Childress rapportent que certaines personnes ont critiqué leur modèle de spécification et plus particulièrement d'évaluation du choix des principes devant guider les actions morales, en affirmant que cette étape impliquait une forme d'intuitionnisme allant à l'encontre de ce que peut apporter, par exemple, un modèle de résolution des dilemmes moraux reposant sur des principes restrictifs, beaucoup plus solides.<sup>72</sup> Pour répondre à leurs détracteurs, Beauchamp et Childress ont donc convenu d'énumérer certaines conditions préalables à l'évaluation des arguments menant au choix d'un principe au détriment d'un autre. Bien que ces conditions n'apportent pas un éclairage particulier à la théorie d'éthique appliquée de Beauchamp et Childress, il m'apparaît intéressant de les mentionner à titre indicatif. Cependant, nous retiendrons tout de même, pour la partie ultérieure de ce chapitre qui concerne les limites du modèle de Beauchamp et Childress, la critique du caractère intuitif que prend le choix des principes devant guider les actions lorsque mis en présence d'un dilemme d'ordre moral. Voici donc ces conditions :

1. De meilleures raisons peuvent être offertes pour agir sur la base d'une norme supérieure à la norme qui vient d'être transgressée (ainsi, si certaines personnes ont un droit particulier, leurs intérêts méritent généralement une place spéciale lorsque ces intérêts sont mis en équilibre avec les intérêts des personnes qui ne possèdent pas de droit comparable).
2. L'objectif moral qui justifie la transgression doit avoir un potentiel de réalisation réaliste.

---

<sup>72</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F., *ibid.*, p.19.

3. La transgression est nécessaire en ce qu'il n'y a pas d'action morale alternative préférable qui peut lui être substituée.
4. La sélection de la norme de transgression doit être la moindre transgression possible, commensurable avec l'atteinte du but premier recherché par l'action.
5. L'agent doit chercher à minimiser tous les effets négatifs de la transgression de la norme.
6. L'agent doit agir de façon impartiale eu égard aux parties affectées, c'est-à-dire que la décision de l'agent ne doit pas être influencée par des informations morales non-pertinentes à propos d'aucune des parties concernées.<sup>73</sup>

Ces différentes mesures visant à réduire le caractère intuitif des jugements moraux ne feront pas ici l'objet d'un commentaire critique. En ce sens, nous supposerons pour l'instant que l'énumération de ces conditions était rendue nécessaire et que ces précisions étaient justifiées. Pour la suite, il serait pertinent d'examiner comment Beauchamp et Childress justifient leur modèle d'éthique appliquée.

### 3.2 Justification du modèle d'éthique appliquée "cohérentiste" de Tom L. Beauchamp et James

#### F. Childress.

---

<sup>73</sup> Beauchamp Tom, L., Childress, James F.; *ibid.*, p.19-20. Trad : "1. Better reasons can be offered to act on the overriding norm than on the infringed norm (e.g., if persons have a right, their interests generally deserve a special place when balancing those interests against the interests of persons who have no comparable right). 2. The moral objective justifying the infringement must have a realistic prospect of achievement. 3. The infringement is necessary in that no morally preferable alternative actions can be substituted. 4. The infringement selected must be the least possible infringement, commensurable with achieving the primary goal of the action. 5. The agent must seek to minimize any negative effects of the infringement. 6. The agent must act impartially in regard to all affected parties; that is, the agent's decision must not be influenced by morally irrelevant information about any party."

### 3.2.1 Le modèle justificatif de l'équilibre réfléchi

Le modèle d'éthique appliquée que Beauchamp et Childress tentent de mettre en place pour circonscrire les problèmes moraux de l'éthique biomédicale, forme un cadre éthique à l'intérieur duquel opère une méthode de raisonnement et de justification bien particulière. Ce modèle de justification ne renvoie ni à un modèle de raisonnement déductif de justification ni à un modèle inductif pratique de justification. Le modèle de justification qu'ils entendent utiliser est celui de "l'équilibre réfléchi".

S'inspirant des travaux de John Rawls<sup>74</sup>, ils utilisent le concept "d'équilibre réfléchi" afin de décrire une démarche justificative en morale par laquelle des jugements moraux particuliers sont évalués à la lumière des engagements moraux que tout individu considère pour soi comme étant un paradigme cohérent de ce qui est moralement bien ou mal.

Donnons un exemple. Une personne est mise devant une situation où il lui serait profitable de mentir; or malgré cela cette personne ne ment pas. Pourquoi? Tout simplement parce qu'elle considère le mensonge comme une faute morale dont elle désire s'abstenir. Ce trait de "faute morale" que prend le mensonge chez cette personne fait partie de tout un ensemble d'autres traits qui, reliés entre eux, constituent son propre paradigme cohérent de ce qu'elle considère comme étant moralement correct ou répréhensible.

---

<sup>74</sup> Beauchamp et Childress font référence à un livre de John Rawls intitulé *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971; ed. révisé, 1999, spécialement les passages suivants: 20 et sq., 46-50, 579-580, (1999: 17 et sq., 40-45, 508-509). Voir également le livre de Rawls intitulé *Political Liberalism*, New-York, Columbia University Press, 1996, spécialement aux pages suivantes: p.8, 381, 384 et 399.



Ainsi, pour Beauchamp et Childress, c'est par référence à ce paradigme cohérent et significatif de différents traits moraux qu'une personne est appelée à mesurer la portée des actions à caractère moral qu'elle pose dans son quotidien. En somme, par le concept "d'équilibre réfléchi" une personne est appelée à construire pour elle-même et de façon quotidienne un paradigme de différents traits moraux formant un tout cohérent et significatif.

Cependant, cette démarche constructive qui vise à établir un paradigme moral le plus cohérent possible, doit tenir compte de l'apport constant de jugements moraux particuliers. En cela, cette démarche possède certaines particularités que l'on doit examiner plus attentivement.

La théorie d'éthique appliquée "cohérentiste" ainsi que le modèle de justification par "l'équilibre réfléchi" qui lui correspond supposent d'une part pour une personne (X) que les résultats obtenus, lors de la comparaison de nouveaux jugements moraux vis-à-vis ses propres guides d'action généraux et paradigmatiques, puissent être soumis à un examen par la raison. Le but étant celui de voir si l'action morale à être posée ne produirait pas, en vertu de la justification conférée à cette action, des résultats incohérents par rapport au paradigme moral de référence. Si tel devait être le cas, une personne serait appelée (pour atteindre un "équilibre" moral) soit à réajuster les principes sur lesquels se basent les actions et qui forment le paradigme cohérent de sa propre moralité ou soit carrément à laisser tomber ces mêmes principes et à recommencer à neuf l'ensemble du processus de construction du paradigme de référence en question.

Si l'on suit attentivement la logique de cette démarche réflexive cela mène à dire que la construction du tissu moral chez une personne tend à se re-définir continuellement par l'apport quotidien de nos jugements moraux et fait en sorte que le but visé, celui d'un équilibre moral "réfléchi" tout à fait stable et donc pleinement cohérent, ne peut jamais être réalisé.<sup>75</sup>

À cet égard, pour Beauchamp et Childress, cet état d'incohérence, suscité par la constante re-définition de nos croyances et de nos valeurs face à des situations au coeur desquelles une personne évalue continuellement ses engagements moraux, est un fait acceptable parce qu'il a lieu sous les auspices de principes et de règles stables et reconnues.<sup>76</sup>

### 3.2.2 Quelques problèmes posés par le modèle de l'équilibre réfléchi

Arrêtons-nous un instant pour examiner ce dernier point. À la lumière de ce que nous venons de voir, il semble qu'il est des principes et des règles qui ne demandent pas à être justifiés. Trois questions se posent à nous. Première question : pourquoi chercher à mettre en place un système d'éthique appliquée dans lequel on retrouve à la fois des principes moraux stables et d'autre part une recherche de cohérence des jugements moraux? N'y a-t-il pas dans cette tentative de Beauchamp et de Childress une contradiction? Deuxième question : pourquoi

---

<sup>75</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.398.

<sup>76</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.399.

certaines principes ne demandent-ils pas à être justifiés? Troisième question : quels sont ces principes qui ne demandent pas à être justifiés?

(1) Nous répondrons à la première question en examinant la conception que Beauchamp et Childress se font de la construction de la pensée morale qui, chez ces deux auteurs, d'un point de vue analogique, prend la forme de l'expérience et de l'expérimentation d'une hypothèse dans le domaine de la science.<sup>77</sup>

Selon ce point de vue, la façon d'intégrer des croyances morales en un tout cohérent provient de considérations générales théoriques et/ou pratiques fournissant un support à la spécification et à l'évaluation des croyances morales.<sup>78</sup>

Afin de fournir une meilleure explication des propos de Beauchamp et Childress il nous faut examiner un article de Tom L. Beauchamp publié en 1984 et intitulé *On Eliminating the Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory*<sup>79</sup>. À l'intérieur de cet article, Beauchamp tente de démontrer qu'il n'existe pas deux formes d'éthiques séparées en ce que l'une (l'éthique théorique) fournirait des principes plus fondamentaux et généraux que l'autre (l'éthique appliquée) qui, à travers des contextes plus particuliers, nous amènerait à traiter de

---

<sup>77</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.399. Voir également l'article de Beauchamp, Tom L. intitulé *On Eliminating the Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory*, *The Monist*, vol.67, no. 4, Oct. 84, p.519.

<sup>78</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.399-400.

<sup>79</sup> Beauchamp, Tom L.; *On Eliminating the Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory*, *The Monist*, vol.67, n.4, oct. 84.

problématiques morales concrètes. En ce sens, le rapport entre l'aspect théorique de l'éthique et une situation de problématique morale concrète prendrait un caractère scientifique et non plus un caractère géométrique.<sup>80</sup>

À cet égard, chez Beauchamp les principes ne doivent être conçus que comme des prémisses nécessaires, points de ralliement et de justification d'un sous-ensemble de règles mieux adaptées à résoudre les problèmes moraux de nature "appliquée".<sup>81</sup>

Par référence au domaine biomédical, on pourrait dire que la décision et l'action qu'un médecin doit poser face à une situation problématique ne doivent pas prendre un caractère logico-déductif, c'est-à-dire relatif à un seul principe premier comme dans le cas des différentes éthiques "déductives" classiques (utilitarisme et déontologique); elles doivent plutôt prendre un caractère hypothético-déductif,<sup>82</sup> c'est-à-dire que le médecin doit être conscient que la justification du geste qu'il pose peut être constamment modifiée par un apport de nouvelles données ou de nouveaux cas inattendus. À titre d'exemple, nous n'avons qu'à penser au fait suivant : n'est-il pas vrai de dire que la pratique des médecins change et se transforme en fonction de l'allocation des ressources qui est accordée aux établissements de santé ? La conception de la justice qu'une société se donne pour elle-même (justice distributive selon

---

<sup>80</sup> Beauchamp, Tom L.; *ibid.*, p.519.

<sup>81</sup> Beauchamp, Tom L.; *ibid.*, p.518.

<sup>82</sup> Sosoe, Lukas K., Lajeunesse, Yvette; *ibid.*, p.121.

l'égalité, la contribution de chacun, le mérite, les besoins, etc...) est une donnée fondamentale qui d'une part évolue continuellement et d'autre part vient déterminer directement la pratique médicale. Ainsi, un médecin pourrait être appelé à pratiquer plusieurs traitements de type (X) à moindres coûts au lieu d'une opération plus onéreuse.

On voit donc un peu mieux comment dans un même système éthique on peut trouver à la fois une présence de principes moraux stables et par ailleurs la recherche d'une cohérence de nos jugements moraux.

(2) Pour répondre à la deuxième ainsi qu'à la troisième question<sup>83</sup>, je me référerai à ce que Beauchamp et Childress considèrent comme étant leur propre théorie de moralité commune.

Au cours des dernières pages, nous l'avons vu, Beauchamp et Childress nous affirment que leur modèle d'éthique appliquée repose sur une théorie cohérentiste et sur l'équilibre réfléchi pour la justification. Or, tout cohérent qu'il soit, un groupe de principes ne se justifie pas pour la seule raison qu'il est cohérent. Ces principes peuvent en effet être de mauvais principes moraux.

Par exemple nous n'avons qu'à penser aux principes d'assistance aux autres régissant les groupes criminels de tout acabit. Devant ce problème, Beauchamp et Childress nous disent que tous les jugements moraux ne peuvent faire l'objet d'une justification raisonnée sous peine

---

<sup>83</sup> Voir: page 58-59 de ce mémoire.

de tomber dans le piège d'une justification ressemblant à une régression d'explication à l'infini.<sup>84</sup> Pour remédier à ce problème, il faut nous résoudre à accepter qu'il y ait *de facto* certains principes qui n'ont pas besoin d'être justifiés autrement que sur la base de leur propre autorité intrinsèque. Ces principes posséderaient ce statut particulier parce qu'ils découlent de notre propre moralité commune, c'est-à-dire qu'ils consistent en normes de conduite qui ont été forgées au fil de nos expériences humaines, ont fait l'objet de tests, ont subi des modifications, etc...<sup>85</sup>

Cette conception de la moralité commune est particulière à la vision que Beauchamp et Childress en ont. Ainsi, ces auteurs nous affirment que bien qu'il n'y ait qu'une seule et unique moralité commune, il existe plusieurs théories de la moralité commune.<sup>86</sup> Cependant ces différentes théories possèdent de nombreux points en commun. Ils sont au nombre de trois.

Premièrement, toutes les théories de moralité commune dépendent pour leur point de départ, de croyances morales partagées. Elles ne recourent pas à une raison pure, à la rationalité, à la loi naturelle ou à un sentiment moral particulier.

Deuxièmement, toutes les théories concernant la moralité commune s'entendent pour dire que toutes les théories éthiques qui ne sont pas cohérentes avec ces jugements moraux pré-théoriques du sens-commun sont suspectes.

---

<sup>84</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.400.

<sup>85</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.400.

<sup>86</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.403.

Troisièmement, toutes les théories de moralité commune sont pluralistes. Deux ou plusieurs principes ( de type *prima facie*) non-absolus forment le niveau général des propositions normatives.<sup>87</sup>

On l'aura compris, les principes d'autonomie, de bienfaisance de non-malfaisance et de justice que les auteurs défendent sont au coeur de cette conception théorique particulière de la moralité commune. Ceci permet à Beauchamp et Childress de faire le lien entre d'une part des principes moraux normatifs qui selon eux font autorité en étant largement partagés par l'ensemble de la population et d'autre part leur modèle cohérentiste de justification par lequel ces principes deviennent la base de travail et de réflexion à partir de laquelle une décision peut être prise devant les problèmes moraux particuliers qui se présentent à nous.

Nous sommes donc en mesure, premièrement, de mieux comprendre comment et pourquoi certains principes moraux n'ont pas besoin de faire l'objet d'une justification particulière puisque ces principes se présentent comme des normes morales au coeur d'une moralité communément partagée. Deuxièmement, nous avons vu quels sont ces principes moraux normatifs ( principe d'autonomie, de bien-faisance, de non-malfaisance et de justice) dont la défense et la justification prennent chez Beauchamp et Childress la forme d'une pétition de principe : " Il n'existe pas de base morale plus fondamentale que les principes qui demandent

---

<sup>87</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.403. Trad : " First, all common-morality theories rely on ordinary, shared moral beliefs for their starting content; they make no appeal to pure reason, rationality, natural law, aspecial moral sense, or the like. Second, all common-morality theories hold that any ethical theory that cannot be made consistent with these pretheoretical commonsense moral judgements falls under suspicion. Third, all common-morality theories are pluralistic: Two or more nonabsolute (prima facie) principles form the general level of normative statement."

que l'on respecte les personnes, que l'on tienne compte de leur bien-être, qu'on les traite de façon équitable, etc..."<sup>88</sup>

Pour la suite de ce chapitre nous analyserons les limites du modèle de Beauchamp et Childress.

### 3.3 Les limites du modèle de Beauchamp et de Childress.

De nombreuses critiques du modèle d'éthique appliquée de Beauchamp et Childress ont été rédigées<sup>89</sup>. Pour nos besoins, nous allons nous inspirer d'une critique en particulier, celle de K. Danner Clouser et Bernard Gert telle que formulée dans un article intitulé *A Critique of Principlism*.<sup>90</sup>

Dans leur article, Clouser et Gert utilisent le terme anglais "principlism" pour faire référence aux théories d'éthique appliquée qui font usage de plusieurs principes pour la résolution des problèmes moraux pratiques. Ce terme est péjoratif. C'est-à-dire que Clouser

---

<sup>88</sup> Beauchamp, Tom, L., Childress, James, F.; *ibid.*, p.401. Trad : "No more basic moral data exist than principles requiring that we respect persons, take account of their well-being, treat them fairly, and the like."

<sup>89</sup> Par exemple : Green, Ronald M.; *Method in Bioethics: A Troubled Assessment.*, The Journal of Medicine and Philosophy, vol.15, 1990, p.179-197. Ou encore: Degrazia, David; *Moving Forward in Bioethical Theory: Theories, Cases, and Specified Principlism.*, The Journal of Medicine and Philosophy, vol.17, 1992, p.511-539. Enfin : Lustig, Andrew B.; *The Method of Principlism; A Critique of the Critique*, The Journal of Medicine and Philosophy, vol.17, p.487-510, 1992.

<sup>90</sup> Clouser, Danner K., Gert, Bernard; *A Critique of Principlism*, The Journal of Medicine and Philosophy, vol.15, 1990, p.219-236.



et Gert croient que pour la résolution des problèmes moraux pratiques, le développement et l'utilisation d'une théorie d'éthique appliquée fondée sur plusieurs principes révèlent, chez les auteurs qui développent et utilisent cette forme de théorie<sup>91</sup>, une incompréhension générale de l'éthique ainsi qu'une conception erronée du rapport entre la théorie et la pratique.

À la suite de Clouser et de Gert, nous défendrons l'idée que l'utilisation des principes, dans la théorie de Beauchamp et Childress, ne peut prétendre résoudre ou aider à résoudre des problèmes moraux pratiques, car ce ne sont pas les principes en eux-mêmes qui font défaut ou qui révèlent une totale méconnaissance de l'éthique et de sa partie pratique, mais plutôt l'utilisation qui en est faite.<sup>92</sup>

Il y a deux problèmes dans la théorie de Beauchamp et de Childress qui servent à appuyer notre thèse : le premier est à l'effet que la présentation et l'utilisation des principes prétendent reposer sur des bases justificatives solides. Le deuxième, quant à lui, implique que dans la pratique une personne ne peut pas avoir une connaissance fondamentale des bases morales sur lesquelles elle s'appuie pour résoudre des problèmes moraux pratiques.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> À cet égard, Clouser et Gert mentionnent non seulement la tentative de Beauchamp et Childress mais également celle de William Frankena dans son livre intitulé : *Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 2ed. New-Jersey, 1973.

<sup>92</sup> Clouser, Danner K., Gert, Bernard; *ibid.*, p.220.

<sup>93</sup> Clouser, Danner K., Gert, Bernard; *ibid.*, p.222.

Au premier de ces problèmes correspond l'idée suivante : dans *Principles of Biomedical Ethics*, les différents chapitres portant sur les principes d'autonomie, de bienfaisance, de non-malfaisance et de justice ne fournissent pas d'éléments de procédure ou de réflexion pouvant guider l'action morale pratique.<sup>94</sup> Si l'on considère que même Beauchamp et Childress affirment non seulement ne pas avoir cherché à développer une théorie morale générale, mais qu'en plus leurs différents principes n'ont pas suffisamment de contenu en eux-mêmes pour faire face aux différentes nuances que présentent les circonstances morales pratiques particulières,<sup>95</sup> il devient absolument impossible d'établir une justification rationnelle des principes pour la résolution des problèmes moraux pratiques. L'identification de ces principes par Beauchamp et Childress prend alors la forme d'une pétition de principe : "Il n'existe pas de base morale plus fondamentale que les principes qui demandent que l'on respecte les personnes, que l'on tiennent compte de leur bien-être, qu'on les traite de façon équitable, etc..."<sup>96</sup> Ou encore : "Ce regroupement de quatre principes moraux qui est central à l'éthique biomédicale est une conclusion que les auteurs de cet ouvrage ont atteint par l'examen de jugements moraux "bien pesés" ainsi que la façon dont les croyances morales sont rendues cohérentes entre elles."<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Clouser, Danner K, Gert, Bernard; *ibid.*, p.227.

<sup>95</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.15.

<sup>96</sup> Beauchamp, Tom, L., Childress, James, F.; *ibid.*, p.401. Trad : "No more basic moral data exist than principles requiring that we respect persons, take account of their well-being, treat them fairly, and the like."

<sup>97</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.12-13. Trad : "That four clusters of moral "principles" are central to biomedical ethics is a conclusion the authors of this work have reached by examining considered moral judgements and the way moral beliefs cohere..."

L'approche de Beauchamp et de Childress pour la résolution des problèmes moraux pratiques peut être considérée avec justesse comme une approche intuitive.<sup>98</sup> Et bien qu'ils tentent de réduire le caractère intuitif de leur approche<sup>99</sup> il n'en reste pas moins que l'opération qui consiste à mettre en équilibre les principes (balancing principles), dans la résolution des problèmes moraux pratiques, conserve un caractère fortement intuitif.<sup>100</sup> Sans la présence d'une base théorique solide qui puisse rendre compte de l'organisation fondamentale de notre univers moral, de la pertinence des principes moraux qui font partie de ce système ainsi que des accords et des désaccords concernant ces mêmes principes,<sup>101</sup> comment espérer rendre possible 1) une entente entre différentes personnes sur l'identification des faits pertinents aux problèmes moraux pratiques ? 2) le règlement des désaccords moraux concernant ce type de problème ? 3) la révision des réponses à ce type de problème si elles se révèlent inacceptables?<sup>102</sup>

Ainsi donc nous pouvons affirmer, en accord avec Clouser et Gert, qu'au mieux les principes de Beauchamp et de Childress ne sont que des en-têtes de rubriques sous lesquelles sont regroupés, à la manière de différentes topiques, des exemples de problèmes moraux pratiques qu'il serait bon de prendre en considération lorsque nous sommes mis en présence de

---

<sup>98</sup> Lustig, Andrew B.; *ibid.*, p.491.

<sup>99</sup> Voir les pages 51 et 52 de ce mémoire.

<sup>100</sup> Souligné particulièrement par : Lustig, Andrew B.; *ibid.*, p.493.

<sup>101</sup> Clouser, Danner K., Gert, Bernard; *ibid.*, p.232.

<sup>102</sup> Clouser, Danner K., Gert, Bernard; *ibid.*, p.234.

problèmes moraux dans le domaine biomédical.<sup>103</sup> Nous pouvons également affirmer que le caractère éclectique et intuitif de l'approche à quatre principes de Beauchamp et de Childress porte à confusion et par conséquent cette approche ne peut pas être considérée comme un modèle adéquat d'éthique appliquée.

Au deuxième des problèmes énumérés plus haut correspond l'idée suivante : dans le livre de Beauchamp et de Childress, les principes se présentent comme des éléments pouvant suppléer aux grandes théories philosophiques "classiques". À cet égard, il est relativement aisé de faire correspondre chacun des principes de Beauchamp et de Childress à une théorie philosophique. Ainsi, le principe d'autonomie suppléerait à l'éthique kantienne, le principe de bienfaisance et de non-malfaisance suppléerait à l'éthique utilitariste tandis que le principe de justice suppléerait à l'éthique de John Rawls.<sup>104</sup>

Le problème avec ce type d'approche est que nous ne retrouvons pas dans les *Principles of Biomedical Ethics* d'éléments théoriques qui permettent de justifier le regroupement de ces quatre principes en un tout cohérent. Dès lors, il devient impossible d'encadrer nos actions morales sur une connaissance fondamentale des bases morales qui servent de guide à nos actions.

---

<sup>103</sup> Clouser, Danner K., Gert, Bernard; *ibid.*, p.227.

<sup>104</sup> Clouser, Danner K., Gert, Bernard; *ibid.*, p.223.

Loin de pouvoir nous aider quand vient le temps de prendre une décision et de poser une action, l'approche à quatre principes de Beauchamp et de Childress en est une de relativisme éthique. Dans leur tentative de donner au monde de la bioéthique des paramètres éthiques pour la résolution de différents problèmes moraux pratiques, Beauchamp et Childress laissent derrière eux un vide théorique qui non seulement ne vient pas répondre à la question essentielle de savoir comment les principaux principes sont liés entre eux, mais en plus nous laisse avec une procédure intuitive de résolution des problèmes moraux pratiques qui ne nous permet pas de répondre à la question de savoir comment universellement nous pouvons appliquer ces différents principes. C'est avec justesse que Clouser et Gert soulignent que :

les *Principles of Biomedical Ethics* négligent de thématiser 1) les théories dont les principes sont supposément déduits, 2) les règles particulières et les valeurs qui s'appliquent au cas particuliers, 3) la procédure qui doit être utilisée dans l'application de la règle au cas particulier, 4) l'énonciation des devoirs particuliers d'une profession.<sup>105</sup>

Beauchamp et Childress ont répondu à la critique de Clouser et de Gert de la façon suivante :<sup>106</sup>

1) À la critique selon laquelle les principes d'autonomie de bienfaisance, de non-malfaisance et de justice constituent des en-têtes de rubriques sans substance morale, ils

---

<sup>105</sup> Clouser, Danner K., Gert, Bernard; *ibid.*, p.235. Trad : "Invocations of these principles leads to neglect of (1) the theories from which the principles supposedly are derived, (2) the individual rules and ideals that apply to the particular case, (3) the procedure that should be used in applying the rule to the particular case, and (4) the statement of the particular duties of a profession." Pour la traduction française voir Sosoe, Lukas K., Lajeunesse, Yvette; *ibid.*, p.113.

<sup>106</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.388-391.

répondent en affirmant qu'il ne serait pas raisonnable de s'attendre à plus de principes ayant pour fonction d'organiser le contenu normatif de la morale et de servir de guide général de l'action morale.

Cette réponse est exacte. On ne peut en effet s'attendre à retrouver dans les principes de Beauchamp et de Childress suffisamment de contenu pour circonvenir l'ensemble des problèmes moraux pratiques de la bioéthique. Cependant, cette constatation ne vient en rien légitimer la prétention que possède le système cohérentiste d'éthique appliquée d'utiliser quatre principes pour la résolution des problèmes moraux pratiques de la bioéthique. Ainsi, si l'approche à quatre principes apparaît déficiente, elle doit être révisée selon les besoins théoriques à combler. Cet état de chose, contrairement à ce que semblent en penser Beauchamp et Childress, n'est pas en soi une exigence déraisonnable.<sup>107</sup>

2) À la critique qui dit que l'identification d'un principe au détriment d'un autre pour appuyer une action morale possède un caractère intuitif, Beauchamp et Childress disent d'une part que, compte tenu du fait qu'il n'existe pas de théorie morale qui puisse fournir des principes possédant suffisamment de contenu pour éviter l'ensemble des conflits et des dilemmes moraux, on doit pouvoir comprendre que leur théorie représente un avantage certain parce qu'elle suppose une spécification des normes qui rend compte de la diversité des conflits moraux. D'autre part, bien qu'il soit vrai que les principes d'autonomie, de bienfaisance, de non-malfaisance et de justice ne possèdent pas suffisamment de contenu pour rendre compte de la

---

<sup>107</sup> Beauchamp, Tom L., Childress, James F.; *ibid.*, p.389.

diversité des conflits moraux, il n'en reste pas moins qu'il ne faut pas en déduire pour autant que ce sont des principes n'ayant aucune valeur intrinsèque.

Est-il vrai de dire qu'il n'existe pas de théorie d'éthique appliquée qui puisse rendre compte de la diversité des points de vue et des conflits moraux en bioéthique? Autrement dit, est-il vrai de dire qu'il n'y a aucune autre solution que la leur au relativisme éthique si caractéristique de nos sociétés contemporaines? Bien que, jusqu'à maintenant, il n'y ait pas encore de théorie morale qui puisse prétendre résoudre la question du relativisme moral de nos sociétés contemporaines, il n'en reste pas moins que la recherche en philosophie tente de démontrer les exigences que devrait rencontrer une telle théorie.<sup>108</sup> Or, sur la base de l'analyse que nous venons de faire, le modèle "cohérentiste" d'éthique appliquée de Beauchamp et de Childress ne peut certainement pas prétendre 1) fournir une réponse au relativisme de nos sociétés contemporaines ni 2) être un modèle adéquat d'éthique appliquée.

D'autre part, comme nous l'affirmions précédemment, nous ne critiquons pas la valeur intrinsèque à donner aux principes d'autonomie, de bienfaisance, de non-malfaisance et de justice. Ce qui doit faire l'objet d'une critique, c'est l'utilisation qui est faite de ces principes. À cet égard, Beauchamp et Childress nous révèlent leur incompréhension du rapport entre la théorie et la pratique en éthique appliquée.

---

<sup>108</sup> D'ailleurs, le but de ce mémoire, est-il besoin de le rappeler, est de mener à la formulation de desiderata pour un modèle adéquat d'éthique appliquée.

3) À la critique qui veut que leur analyse des principes, en tant que système, ne fournisse pas de théorie éthique générale et claire, les auteurs nous disent qu'ils comprennent cette critique mais qu'elle n'est pas pertinente puisqu'ils ont affirmé ne pas vouloir chercher à développer une telle forme de théorie éthique.

La réponse de Beauchamp et de Childress est irrecevable en ce que leur tentative d'élaboration d'une éthique appliquée de type "cohérentiste" suppose qu'au préalable de son élaboration il y ait eu des présupposés (intuitifs ou non) permettant à Beauchamp et à Childress de mettre sur pied leur système "cohérentiste" de résolution des dilemmes moraux en bioéthique. Ainsi, ce n'est pas parce que Beauchamp et Childress nous disent qu'il n'y a pas de présupposés à la base de leur théorie morale et que le but n'était pas de fournir une théorie morale générale pour la résolution des dilemmes moraux pratiques, que leur système d'éthique appliquée ne se présente pas pour autant comme une théorie morale d'éthique appliquée.

4) À la critique de Gert et de Clouser qui affirment que le principe de bienfaisance est un idéal et non un principe, Beauchamp et Childress répondent en affirmant qu'ils font une mauvaise lecture de ce qu'implique un réel engagement envers la moralité commune.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Il n'a pas été fait mention de cette "supposée" critique de Clouser et de Gert pour les raisons suivantes; dans le texte de Clouser et de Gert, la critique selon laquelle le principe de bienfaisance est un idéal et non un principe, comme le veulent Beauchamp et Childress, est là pour appuyer, à la manière d'un exemple, la critique plus fondamentale du caractère éclectique des principes qui, en somme, prennent la forme d'en-têtes de rubriques sous lesquelles sont regroupés différents topiques. Or, nous avons déjà traité de cette question; il n'était donc pas pertinent de la reprendre à nouveau sous une autre forme. Cependant, il est intéressant de voir que Beauchamp et Childress ont cru bon d'utiliser cette sous-critique de Clouser et de Gert pour, à leur tour, critiquer le modèle théorique d'éthique appliquée que proposent Clouser et Gert. Ce que nous ne ferons pas dans le cadre de ce mémoire.



Cette réponse à la critique de Clouser et de Gert est également irrecevable parce que Beauchamp et Childress ont une vision de la moralité "commune" qui leur est particulière. Or cette vision de la moralité "commune" ne fait pas l'unanimité, comme le prouve la critique de Clouser et de Gert. Dans leur réponse à cette critique Beauchamp et Childress n'ont cherché qu'à démontrer la faiblesse de la théorie d'éthique appliquée de Clouser et de Gert.

### 3.4 Conclusion

Pour l'essentiel le grand mérite de cet ouvrage de Beauchamp et de Childress demeure celui de clarifier et d'expliquer les quatre principes mentionnés dans le rapport qu'ils entretiennent avec la bioéthique. À vrai dire, une personne risque d'être extrêmement déçue si elle s'attend à y retrouver des réponses précises aux différentes problématiques et qui puissent être appliquées. Les chapitres traitant des quatre principes ont essentiellement été conçus dans le seul but de nous rappeler que le consentement éclairé ou le refus de traitement par exemple, sont des thèmes de la bioéthique sur lesquels il nous faut réfléchir en rapport avec le principe d'autonomie. Le principe de non-malfaisance, le principe de bienfaisance de même que celui de la justice n'échappent pas non plus à ces associations de thématiques. Dans son ensemble, l'ouvrage de Beauchamp et de Childress ne fait que nous dire que dans telle et telle situation nous devons tenir compte du principe de bienfaisance par exemple, ou de celui de l'autonomie. Il n'y a donc rien dans ces pages qui puisse être "appliqué". Il n'y a pas de solution qui soit apportée. Il n'y a pas de réponse toute faite qu'on nous proposerait

d'appliquer. Doit-on s'en réjouir? Sans aucun doute. Mais n'est-ce pas là exactement que se situe aussi le problème majeur des *Principles*?

C'est-à-dire celui de l'ambiguïté entretenue d'une part par la nécessité de tenir compte des quatre principes que sont l'autonomie, la bienfaisance, la non-malfaisance et la justice et d'autre part du manque d'appuis au niveau théorique si essentiels à la résolution des problèmes moraux posés dans le monde biomédical? Cette nécessité ne doit-elle pas être appuyée théoriquement? Et si oui, ne devrait-elle pas l'être de manière différente de celle que nos deux auteurs nous proposent? C'est-à-dire en tentant de ramener les grands systèmes théoriques comme l'utilitarisme et la théorie déontologique à des principes généraux qui ne possèdent pas suffisamment de contenu pour venir justifier des actions morales? Que ces principes puissent être conçus comme la source de notre jugement pratique d'action, rien chez Beauchamp et Childress ne le justifie. On peut même affirmer qu'ils démontrent par là une certaine incompréhension de ce qui fait d'un système théorique ce qu'il est, c'est-à-dire une recherche fondamentale portant sur nos conduites morales ainsi qu'une source de justification de l'ensemble de nos actions bonnes ou mauvaises, empreintes de réussite ou d'échec. Pour ces raisons le système "cohérentiste" d'éthique appliquée de Beauchamp et de Childress ne peut prétendre constituer un modèle adéquat d'éthique appliquée.

Pour la suite de ce mémoire nous examinerons un modèle pragmatique d'éthique appliquée. À cet égard, nous verrons que ce modèle, contrairement au modèle particulariste ainsi qu'au modèle cohérentiste d'éthique appliquée, s'attarde à poser la question de la fondation

de l'éthique appliquée dans un contexte où le relativisme est la caractéristique majeure de nos sociétés contemporaines.

## CHAPITRE 4

LE MODÈLE PRAGMATIQUE DE L'ÉTHIQUE APPLIQUÉE : H.T ENGELHARDT, JRET" THE FOUNDATIONS OF BIOETHICS "

Ce chapitre constitue l'occasion d'examiner une théorie d'éthique appliquée de type "pragmatique". Contrairement aux différentes approches que nous avons analysées précédemment, H. Tristram Engelhardt jr s'attaque, avec son livre intitulé *The Foundations of Bioethics*,<sup>110</sup> à la résolution de la question de la fondation de la bioéthique et propose sous la forme de desiderata l'adoption d'un modèle pragmatique de l'éthique appliquée.

Avec son livre, Engelhardt prétend avant tout ne pas vouloir présenter une "autre" théorie d'éthique appliquée.<sup>111</sup> De fait, il prétend que son livre ne doit pas être tenu pour un ouvrage relevant du domaine de l'éthique appliquée.<sup>112</sup> En cherchant à résoudre la question

---

<sup>110</sup> Engelhardt, jr., H. Tristram : *The Foundations of Bioethics*, New-York, Oxford University Press, 2ed., 1996.

<sup>111</sup> Engelhardt, jr., H. Tristram : *ibid.*, p.ix.

<sup>112</sup> Engelhardt, jr., H. Tristram : *ibid.*, p.vii.

de la fondation de la bioéthique, Engelhardt veut dépasser la présentation d'un modèle d'éthique appliquée pour jeter les bases justificatives d'un cadre moral normatif qui répond adéquatement au défi que pose la présence, au sein de nos sociétés contemporaines, d'une pluralité des cadres de valeurs.<sup>113</sup> Cependant, comme l'affirment certains commentateurs, Engelhardt ne limite pas sa recherche à une fondation de la bioéthique;<sup>114</sup> il met en place les bases justificatives et conceptuelles d'une méthode "pragmatique" de l'éthique appliquée pour le domaine de la bioéthique. Véritables desiderata pour un modèle adéquat d'éthique appliquée, le modèle d'Engelhardt se présente donc comme une tentative pour désigner quelles sont les structures éthiques essentielles et nécessaires à toute recherche philosophique liée au domaine de la bioéthique.

En principe, le projet d'Engelhardt ferait donc preuve d'une plus grande élaboration au plan des idées que le modèle "cohérentiste" de Beauchamp et Childress ou le modèle "particulariste" de Jonsen et Toulmin.

À cet égard nous avons pu entrevoir au cours des dernières pages que l'approche "particulariste" de Jonsen et de Toulmin ne permettait pas de résoudre la problématique de la

---

<sup>113</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram : *ibid.*, p.ix.

<sup>114</sup> Lire à cet égard: Hottois, Gilbert; *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective*, Vrin, Paris, 1993, : " En dépit du titre de son ouvrage principal, H.T. Engelhardt n'opère pas une fondation au sens classique du terme (...) Il énonce, en fait, des principes régulateurs formels qui doivent permettre une existence collective éthique (...)" . p.128. Dans le même livre, voir le texte de Kuhlmann, W.,; *Les Foundations of Bioethics d'Engelhardt et l'éthique discursive*. : "Les *Foundations of Bioethics* sont à la fois fondement et application, et la fondation s'effectue complètement en vue d'une certaine application.", p.144.

pluralité des valeurs inhérentes à nos sociétés, tandis que l'approche "cohérentiste" de Beauchamp et de Childress, faisant fi de la problématique de la fondation de l'éthique appliquée, ne permettait pas de saisir pleinement la complexité de la relation entre l'aspect théorique et l'aspect pratique de l'éthique appliquée.

Nous avons également vu que chez Jonsen et Toulmin, de même que Beauchamp et Childress, l'élaboration de méthodes pour la résolution de problèmes moraux pratiques accaparait presque l'ensemble de la réflexion. La question de la fondation de l'éthique appliquée s'en trouvait pratiquement évacuée. Le livre de H.T. Engelhardt jr. tente exactement de combler ce manque.

En ce sens, Engelhardt considère non seulement comme primordial de s'attaquer au problème de la fondation de la bioéthique, mais de plus il le fait en tenant compte de la problématique de la pluralité des valeurs si caractéristique de nos sociétés contemporaines. De fait son ouvrage paraît constituer une réponse, ou du moins un complément important, aux deux autres approches qui, comme nous l'avons vu, comportent de sérieuses lacunes à ce niveau. Or, s'il y a un mérite au livre d'Engelhardt, c'est celui d'avoir pris en compte cette nécessité de poser la question de la fondation de l'éthique appliquée et ce, bien avant de proposer au milieu biomédical une méthode de résolution des dilemmes moraux pratiques.

Afin de mieux cerner le projet d'Engelhardt nous analyserons *The Foundations of Bioethics* à travers cinq thèmes.

Dans un premier temps nous examinerons quelles sont, selon Engelhardt, les exigences éthiques que pose notre société contemporaine, le but de cette analyse étant de savoir comment en arriver à fonder une éthique pratique dans une société caractérisée par la présence d'un pluralisme de valeurs.

Dans un deuxième temps nous examinerons les différents problèmes liés au fondement de l'éthique dans le cadre de nos sociétés contemporaines. En somme nous chercherons à montrer avec Engelhardt en quoi les différentes tentatives de formulation d'une éthique appliquée<sup>115</sup> n'ont pas su répondre aux défis posés par nos sociétés contemporaines.

Dans un troisième temps nous examinerons quelles sont les conditions de possibilité liées à la mise en place d'une éthique appliquée dans le domaine de la bioéthique, c'est-à-dire que nous examinerons, dans la perspective d'Engelhardt, les possibilités conceptuelles qui s'offrent à ceux qui veulent résoudre des conflits moraux.

Dans un quatrième temps, nous analyserons les principes qui, chez Engelhardt, servent de fondements à une bioéthique séculière. En ce sens nous verrons quelles sont les conditions minimales nécessaires à la mise sur pied d'un modèle adéquat d'éthique appliquée en bioéthique.

Enfin, dans un cinquième et dernier temps nous analyserons les limites du modèle d'Engelhardt.

---

<sup>115</sup> Je pense évidemment à la tentative de formulation du modèle "particulariste" de l'éthique appliquée de Jonsen et de Toulmin de même que du modèle "cohérentiste" de l'éthique appliquée de Beauchamp et de Childress que nous avons par ailleurs analysés dans les chapitres précédents.

#### 4.1 Présentation générale : les exigences éthiques posées par notre société contemporaine

Notre société contemporaine est caractérisée par la présence d'une morale séculière ou si l'on préfère de type laïc.<sup>116</sup> En cela elle s'oppose aux sociétés de l'époque médiévale dans lesquelles la moralité, la bonne conduite, étaient dictées par les organisations ecclésiastiques. Encore présentes aujourd'hui, ces organisations rassemblent des gens en une communauté de croyants partageant entre eux un cadre commun de valeurs pouvant guider la conduite morale.

Mises à part ces organisations ecclésiastiques, il existe également aujourd'hui une vaste majorité de gens qui n'appartiennent pas à de telles communautés. Pour tous ces gens, la conduite morale relève bien plus de la sphère strictement privée, c'est-à-dire de l'individualité et du droit à la liberté de conduite et de croyance. Issu de la période moderne, le concept des droits de la personne constitue la base sur laquelle repose notre société contemporaine. L'autorité que représentent les droits individuels, fait en sorte que lorsque l'on tente de définir des contenus à la moralité, il faut avoir en tête que notre société actuelle possède cette caractéristique d'être fondamentalement séculière. Ainsi, ce ne sont plus seulement les organisations ecclésiastiques qui déterminent les contenus de la moralité. La moralité se définit également sur la base de l'autorité du droit individuel et elle doit s'accommoder de la présence, dans notre société contemporaine, d'une pluralité de valeurs.

---

<sup>116</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.6.



Selon Engelhardt, les philosophes de la période moderne ont cherché en vain à jeter les bases d'une moralité commune qui transcende les limites de l'appartenance à une communauté particulière. Tous les espoirs de ces philosophes ont reposé sur le fait que le concept de justice et le concept de l'action morale juste, tels qu'ils pouvaient être définis à cette époque, puissent être reconnus comme exprimant les exigences fondamentales de la raison et des valeurs humaines au-delà des idéologies ou des visions du monde particulières. Cette tentative manquée de faire reposer le contenu de la moralité et de la justice sur une certaine conception de la raison, a constitué pour Engelhardt un lamentable échec pour le développement de la culture séculière contemporaine. En effet, cette recherche d'un dénominateur commun à tous les hommes, pouvant faire autorité et sur lequel pourraient reposer les contenus de la moralité, formerait encore aujourd'hui le cadre sur lequel repose le développement de la bioéthique.<sup>117</sup>

Or, pour Engelhardt, il est clair que rechercher les bases d'une moralité communément partagée est incompatible avec les exigences de notre société séculière puisque selon lui cette moralité communément partagée ne peut-être supposée qu'à l'intérieur d'un regroupement de gens partageant une perspective morale particulière.<sup>118</sup> À ce titre, il n'existerait que deux façons de concevoir une moralité communément partagée : la première serait fonction d'une communauté de gens partageant un cadre commun de valeurs faisant autorité, par exemple, une

---

<sup>117</sup> Engelhardt, jr., H. Tristram ; *ibid.*, p.6 et suiv.

<sup>118</sup> Engelhardt, jr., H. Tristram ; *ibid.*, p.9.

communauté religieuse ; quant à la deuxième, elle serait fonction d'un cadre de moralité de type procédural<sup>119</sup> unissant des gens aux valeurs morales divergentes.

En ce sens, chez Engelhardt, il y a essentiellement deux dimensions à la moralité pratique. Elle relève en premier lieu de la sphère privée. Dans ce contexte une personne possède une perspective morale particulière qui lui permet d'agir moralement selon ses croyances et ses valeurs. Deuxièmement, la moralité pratique relève de la sphère publique et en révèle le caractère séculier en ce que des gens ayant des perspectives morales différentes poseraient comme seule condition à la fabrication d'une autorité morale commune séculière leur acceptation et leur engagement.

La principale conséquence de cette vision de la moralité pratique consiste dans le fait que ce tissu moral unifiant des "étrangers" de croyances et de valeurs serait donc, paradoxalement, essentiellement vide de contenu moral.<sup>120</sup> Ce vide moral constitue, selon Engelhardt, la caractéristique essentielle de notre société contemporaine. Il exprime la sécularité. Dès lors, la moralité séculière ne se définit pas par des valeurs ou des vertus mais bien par une acceptation personnelle de type contractuel à une procédure de négociation et d'accord (agreement) vide de contenu moral.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> La mise en place de cette moralité de type procédural est, chez Engelhardt, assujettie à la condition que les gens donnent leur accord à la mise en place d'une telle procédure de négociation.

<sup>120</sup> Engelhardt, jr., H. Tristram ; *ibid.*, p.12-13.

<sup>121</sup> Engelhardt, jr., H. Tristram ; *ibid.*, p.13.

À ce titre on peut penser, par exemple, que sur la seule base de cette procédure de négociation et d'accord une personne ne serait pas à même de voir s'il est correct ou non de procéder à des expérimentations génétiques sur des embryons humains. La seule préoccupation de cette personne serait d'obtenir l'accord des personnes à qui appartient l'embryon ainsi que de garantir que ses actes ne causeraient pas de tort à toute personne future.<sup>122</sup>

#### 4.2 Les problèmes de fondement de l'éthique dans le cadre de nos sociétés contemporaines

On retrouve dans *Foundations of Bioethics* deux présupposés fondamentaux. Le premier de ces présupposés concerne l'idée selon laquelle nos sociétés (particulièrement nord-américaines) sont caractérisées par la présence en leur sein d'une pluralité de valeurs. Ce qu'il faut comprendre ici c'est que différentes personnes d'une société particulière peuvent avoir différentes opinions ou idées sur ce que doivent être les caractéristiques d'une vie menée, via ses actions, de façon bonne ou mauvaise. Le deuxième présupposé concerne quant à lui l'idée selon laquelle les critères pour définir les paramètres de ce qui constitue une vie bonne ne font pas l'unanimité. Ils feraient eux-mêmes l'objet d'un pluralisme d'idées. En ce sens, la source de la morale peut être vue comme étant fonction d'un pluralisme de fondements. Ainsi, les critères pour éclaircir ce qui constitue la moralité peuvent provenir de sources différentes. La raison, l'intuition, ou tout simplement les critères d'ordre religieux peuvent tous revendiquer

---

<sup>122</sup> Engelhardt, jr., H. Tristram ; *ibid.*, p.13.

(sans faire l'unanimité) l'exercice permettant de fonder l'éthique. Notre société serait donc caractérisée par un scepticisme au niveau du fondement de l'éthique.

Si la source de la moralité séculière doit posséder le caractère de la pluralité des valeurs, sur quelle base morale pouvons-nous fonder l'éthique appliquée? Existe-t-il de fait un ou plusieurs principes moraux dont on peut déduire de façon juste l'action morale à poser? C'est en somme les questions qu'Engelhardt se pose lorsqu'il analyse plusieurs théories dans le champ de l'éthique pratique. Engelhardt analyse donc huit types de source de critères pouvant servir de fondement à l'éthique pratique et auxquels correspondent de fait autant de modèles d'éthiques appliquées.<sup>123</sup> Or, selon notre auteur, ces différents modèles d'éthique appliquée se caractérisent par la même problématique : "Toutes présupposent exactement ce qu'elles cherchent à justifier : un contenu moral particulier."<sup>124</sup>

De façon plus précise, ces théories renverraient toutes (à différents degrés) à trois formes de problèmes. Le premier concernerait les critères de sélection des principes à partir desquels sont construits les modèles d'éthique appliquée. En somme, ces différents modèles auraient tenté de justifier certains principes moraux comme source de l'action morale sans poser avant

---

<sup>123</sup> Pour un examen des huit sources de critères qui peuvent selon Engelhardt servir à fonder l'éthique théorique et l'éthique pratique, voir Engelhardt, jr. H., Tristram ; *ibid.*, p.41 et suiv. Ce sont : 1) l'intuition, 2) l'examen de "cas " typique, 3) la prise en compte des conséquences des choix moraux, 4) la notion de choix qui ne fait pas l'objet d'un "parti pris" moral, 5) un choix moral de type rationnel ou au sein du discours, 6) un "jeu" théorétique qui rend compte des problèmes reliés à l'interaction sociale, 7) le caractère de la réalité ou de la nature et enfin 8) un appel à des principes de niveau intermédiaire (mid-level principles).

<sup>124</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.42. Trad : "Each presupposes exactly what it seeks to justify : a particular moral content."

tout la question de savoir quelles sont les conditions nécessaires à l'élaboration adéquate d'une recherche du cadre de justification de ces principes.

Le deuxième type de problème concerne le fait que certains modèles sont élaborés en fonction d'une structure formelle qui ne fournit pas de contenu à la moralité. En somme ces modèles d'éthiques appliquées ne parviendraient pas à servir de guide pour toutes les actions morales ultérieures.

Le troisième type de problème concerne le fait que certaines éthiques appliquées tentent de poser comme critère premier de la moralité le renvoi à une réalité externe. Selon Engelhardt ce type particulier d'approche pour la justification des principes de l'action morale est inadéquat parce que ce critère : "... va démontrer ce qui est et non pas ce qui devrait être ou comment ce qui est, devrait être jugé. " <sup>125</sup>

#### 4.3 Les conditions de possibilités liées à la mise en place d'une éthique appliquée dans le domaine de la bioéthique

Nous venons de le voir, les différents modèles d'éthiques appliquées ne réussiraient pas à justifier les principes théoriques à la base de leur éthique pratique. En somme, selon Engelhardt, ces modèles auraient échoué dans leurs tentatives à formuler une éthique universelle

---

<sup>125</sup> Engelhardt, jr. H., Tristram ; *ibid*, p.41-42 " ... (1) an appeal to any particular moral content begs the question of the standards by which the content is selected, (2) an appeal to a formal structure provides no moral content and therefore no content-full moral guidance, and (3) an appeal to an external reality will show what is, not what ought to be or how what is should be judged."

fondée sur une définition du bien.<sup>126</sup> Dès lors, une question se pose : est-il possible d'élaborer un modèle adéquat de l'éthique appliquée répondant aux exigences que pose notre société séculière? Il semblerait que oui. Pour Engelhardt, la réponse à cette question implique que la recherche d'un modèle adéquat d'éthique appliquée doit avant tout se concentrer à déterminer quelles sont les conditions de possibilités permettant la mise sur pied d'un tel modèle. C'est-à-dire un modèle d'éthique appliquée qui puisse être consolidé avec les exigences relatives à la présence au sein de notre société d'une multitude de perspectives morales.

Qu'est-ce que l'éthique sinon une façon autre que l'utilisation de la force pour résoudre des conflits ou des controverses? C'est en ces termes que H.T.Engelhardt initie le lecteur à sa pragmatique. Selon lui "les controverses morales peuvent être résolues au moyen (1) de la force, (2) de la conversion d'un parti à un autre point de vue, (3) d'une argumentation rationnelle, (4) d'un accord."<sup>127</sup>

Or, parmi les quatre moyens de résolution de conflits qui nous sont proposés, seul le dernier, selon Engelhardt, est en mesure de nous aider. Premièrement, la force brute ne peut certainement pas prétendre servir d'autorité morale. Comme nous le fait remarquer Engelhardt, l'usage de la force ne reçoit une justification et n'est légitimé que par ceux qui font usage de la

---

<sup>126</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.42.

<sup>127</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.67. trad : " Controversies can be resolved on the basis of (1) force,(2) conversion of one party to the other's viewpoint, (3) sound rational argument, and (4) agreement."

force.<sup>128</sup> En cela, l'usage de la force ne répond pas aux réquisits d'une éthique qui se veut séculière.

Deuxièmement, dans la même veine, il est fort à parier que la tentative de rallier des opposants à notre propre point de vue amène un groupe à utiliser la force. En effet, si la tentative de rallier des personnes à notre point de vue, c'est-à-dire à nos prémisses, nos règles et nos évidences, n'est pas étayée par une justification rationnelle convaincante, l'usage pur et simple de la force risque de prendre le dessus sur notre intention de départ.<sup>129</sup>

Troisièmement, le moyen consistant à établir l'autorité morale sur la seule prérogative de la raison exige une justification qui, comme on le sait par l'expérience des philosophes de la période moderne, n'a jamais pu être clairement démontrée. Selon Engelhardt, cette tentative de justification des principes devant guider l'action morale au moyen d'un système rationnel canonique "déductif" ne pourra jamais réussir parce qu'un tel système présuppose toujours la présence d'un point de vue moral particulier.

Il ne reste plus selon Engelhardt que le quatrième et dernier moyen pour constituer une source d'autorité morale séculière; en termes de contenu comme en termes de direction que doit prendre la moralité il s'agit de l'accord.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.67.

<sup>129</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.68.

<sup>130</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.68.

Autrement dit, la seule forme d'autorité morale valable qui puisse répondre aux exigences d'une éthique séculière est une autorité de consentement. C'est-à-dire " l'autorité qui est produite par l'accord de ceux qui décident de collaborer."<sup>131</sup> Ce consentement à collaborer, cet "accord" de collaboration, devient chez Engelhardt la base même de la moralité et s'il en est ainsi, c'est parce que la notion d'éthique est avant tout définie comme une façon autre que l'utilisation de la force pour résoudre des conflits ou des controverses.

Cependant deux questions demeurent :

Quelle est la nature exacte de cet accord? Réponse : l'accord doit être compris comme une autorité morale dont l'expression est rendue possible par le biais de la bonne volonté d'un agent qui consent, par son inscription dans un processus discursif de négociation, à collaborer à la résolution des controverses morales.<sup>132</sup>

Cet accord à collaborer, ce consentement comment l'obtenons-nous? Il y a deux façons d'obtenir un accord : premièrement par la force ou deuxièmement par la libre volonté. Comme Engelhardt définit l'éthique comme un moyen de résoudre des conflits moraux autrement que par la force, il faut nous replier sur la deuxième façon d'obtenir un accord. Or, un accord sur la libre volonté peut également être acquis de deux façons. Il peut être le résultat soit de prémisses morales communément partagées qui ne demandent pas à faire l'objet d'une

---

<sup>131</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.68.

<sup>132</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.68.



justification, ou soit sur la base de considérations qui ne sont pas de l'ordre de la morale, c'est-à-dire qu'il y aurait un accord sur des mécanismes de procédures en vue de futures négociations concernant des conflits moraux.<sup>133</sup> Nous l'aurons compris, ce dernier point est pour Engelhardt la voie à suivre parce qu'il répond aux exigences d'une éthique séculière.

Or, ce qui est intéressant à remarquer chez Engelhardt c'est cette dernière idée selon laquelle cet accord, cette entente entre personnes sur des procédures, réside dans la nature de l'éthique elle-même. Comment et pourquoi? Tout simplement parce que l'éthique représente une alternative à la force pour résoudre des conflits. Cette façon de voir l'éthique fait en sorte que des gens pourraient espérer résoudre des conflits moraux sans pour autant devoir d'abord défendre leurs vues concernant ce qui doit constituer la moralité. En somme cette définition de l'éthique a pour base le respect mutuel. Cette éthique du respect mutuel a deux conséquences: d'une part une personne qui refuse de collaborer à la négociation et préfère utiliser la force pour résoudre des controverses morales ne peut pas, sur la base d'une argumentation rationnelle, empêcher que des gens utilisent la force contre sa supposée autorité morale et ce pour défendre leur liberté individuelle. D'autre part, l'éthique du respect mutuel fait également en sorte qu'une personne pourra toujours se désister de façon pacifique de la procédure de négociation. À cet égard, une telle personne aura trouvé non seulement les limites de la possibilité d'en arriver à un accord au sein d'une communauté particulière mais il aura expérimenté dans un contexte pratique ce que représente l'égalité de tous les hommes.

---

<sup>133</sup> Parizeau, Marie-Hélène; *Bioéthique et éthique procédurale*, dans Hottois, Gilbert; *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective*, Vrin, Paris, 1993, p. 137.

Ce que l'on doit comprendre avant tout de cette conception de l'éthique, c'est qu'Engelhardt ne cherche pas à vendre l'idée selon laquelle une éthique du respect de la liberté individuelle est la meilleure approche pour formuler un modèle d'éthique appliquée qui tient compte des exigences de notre société séculière.<sup>134</sup> En fait ce qu'Engelhardt tente de définir c'est bien plutôt cette condition minimale faisant en sorte que l'on puisse penser les bases d'une résolution de conflits moraux, d'une part sans le recours à la force, et d'autre part en se fondant sur une véritable autorité morale qu'est celle de la permission et du consentement des personnes en tant qu'égaux.<sup>135</sup> L'éthique ainsi conçue, doit être comprise comme une condition de possibilité minimale et nécessaire permettant que des personnes aux horizons moraux différents puissent établir une forme d'engagement moral minimal pouvant faire autorité autrement que par le recours à la force.

Cependant, comme nous pouvons le constater, cette perspective peut mener à certaines conclusions surprenantes. Premièrement, l'éthique séculière est chez Engelhardt totalement vide de contenu moral.<sup>136</sup> Seul le consentement des personnes à s'inscrire dans un processus de négociation constitue la source de l'autorité morale. Ainsi, l'accord entre personnes consentantes garantit par son autorité séculière les conclusions de cet accord.<sup>137</sup> Une autre conclusion surprenante concerne le fait qu'il soit possible d'adopter des comportements

---

<sup>134</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.69-70.

<sup>135</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.69.

<sup>136</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.109.

<sup>137</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.69.

irrationnels en autant que ces comportements irrationnels ne nous conduisent pas à adopter la force pour faire valoir notre point de vue. Cet état de fait est garanti par ce principe absolu du respect de la liberté individuelle en matière de conviction.<sup>138</sup>

Mais avant de poursuivre dans la veine de l'examen critique des limites du modèle pragmatique d'Engelhardt, examinons avant toute chose comment peut être appliquée cette conception de l'éthique dans le domaine pratique de la bioéthique.

#### 4.4 Les principes servant de fondement à une bioéthique séculière

Transposée au monde de la bioéthique, cette éthique du respect mutuel possède à sa base deux principes : celui de permission et celui de bienfaisance.<sup>139</sup> Selon Engelhardt, la permission et la bienfaisance sont des principes pouvant être conçus en deux sens. La permission et la bienfaisance peuvent être vues comme des en-têtes de rubriques et constituent en ce sens des règles pouvant éventuellement guider la résolution des dilemmes moraux.

---

<sup>138</sup> Parizeau, Marie-Hélène ; *ibid.*, p.137.

<sup>139</sup> Il est important de constater que dans cette deuxième édition du livre d'Engelhardt le principe d'autonomie est remplacé par le principe de permission. À cet égard, voir la p.xi de la préface de la seconde édition de *The Foundation of Bioethics*. Engelhardt nous confirme que par ce changement il cherchait à dissiper la confusion par rapport à ce qui constitue le véritable enjeu sous-jacent à sa thèse. C'est-à-dire que l'autorité morale ne doit pas être comprise comme le fait d'une valeur qui serait obtenue en vertu de l'atteinte d'une certaine forme d'autonomie ou de liberté individuelle. L'autorité morale n'est dérivée que de la permission des personnes inscrites dans une entreprise commune de résolution des controverses morales.

Ces principes peuvent également être conçus comme la source d'obligations et de droits en matière de moralité.<sup>140</sup> En ce dernier sens, ces principes servent à délimiter un champ de l'activité morale et constituent donc deux sources donnant une justification aux préoccupations morales dans le domaine biomédical. En somme, ces principes peuvent être vus comme des conditions nécessaires à l'exercice de la moralité pratique dans le domaine biomédical. Alors que le principe de permission se présente comme une condition nécessaire à la mise en place d'un cadre permettant la résolution des dilemmes moraux, le principe de bienfaisance reflète l'intérêt des hommes à poursuivre entre eux une vie fondée sur la morale.<sup>141</sup>

Le principe de permission est donc le propre d'une éthique du respect mutuel en ce qu'il demande de ne pas agir sur les autres sans leur consentement. Le principe de permission se présente comme une contrainte nécessaire qui justifie la pratique morale.

Le principe de bienfaisance au contraire du principe de permission, est un principe qui tente de définir le contenu de la pratique morale.<sup>142</sup> En ce sens le principe de bienfaisance sert de support aux buts moraux que se donne la médecine. Cependant, dans le contexte d'une éthique séculière, le principe de bienfaisance est problématique. Premièrement, l'identification des buts moraux à atteindre en médecine implique la construction d'une hiérarchie des valeurs

---

<sup>140</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.103.

<sup>141</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.109.

<sup>142</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.108.

faisant autorité. Deuxièmement, il faut rendre compte de la valeur de cette autorité.<sup>143</sup> Parce que l'autorité de ce cadre de valeurs n'a cours qu'en fonction de cette hiérarchie particulière des valeurs, et parce que notre société en est une fondamentalement séculière, la médecine ne peut utiliser ses buts comme une forme d'autorité morale de fait.

Dès lors, comment concilier les caractéristiques propres à la société séculière et le principe de bienfaisance qui chapeaute la pratique de la médecine? Selon Engelhardt, il faut à cet égard définir le principe de bienfaisance sous une formule positive : fais aux autres leur propre bien.<sup>144</sup>

Les conséquences d'une telle définition du principe de bienfaisance sont énormes. Par cette formulation du principe de bienfaisance et dans le cadre de cette éthique du respect mutuel régie par le principe de permission, une personne pourra toujours opposer son veto à une action qu'elle jugerait mauvaise pour sa personne.<sup>145</sup> C'est la raison pour laquelle Engelhardt nous donne une définition plus étayée de la maxime qui sous-tend le principe de bienfaisance, ou à tout le moins de la juste façon dont la maxime doit être comprise: "Fais aux autres leur propre

---

<sup>143</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.112.

<sup>144</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.113.

<sup>145</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.113.

bien , à moins que soit reconnu que (1) ce qui se présente comme l'apport d'un bien est un mal ou que (2) l'apport d'un bien est de quelque façon que ce soit une chose mauvaise."<sup>146</sup>

Il ne faut pas voir ici une contradiction entre le fait de refuser d'apporter un traitement à une personne parce que l'on considère que ce traitement s'apparenterait plus à un mal et le fait que l'on doit obligatoirement faire aux autres leur propre bien en vertu du fait que dans une société séculière aucune autorité morale fondée sur un système de rationalité déductive des valeurs ne peut être établie.

Ce que l'on doit comprendre de cette spécification d'Engelhardt c'est ceci : une personne pourrait, en vertu du principe de permission, faire l'objet d'une interdiction à l'obligation de faire aux autres leur propre bien si ceux-ci jugent que l'action leur est préjudiciable.<sup>147</sup>

Il n'en reste pas moins selon Engelhardt que plus une communauté de personnes est liée par des sentiments moraux communs, plus il sera facile d'obtenir un accord entre les personnes de cette communauté sur ce qui est jugé comme étant une action bonne et une action mauvaise. Ceci fait en sorte qu'au sein d'une telle communauté "fermée", la vision séculière de la société n'ayant pas ici de raison d'être, un individu pourra toujours opposer son refus à traiter un individu de cette même communauté s'il juge que le traitement peut s'avérer nuisible à l'égard

---

<sup>146</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.113, Trad : " The maxim "Do to others their good" must then be understood as " Do to others their good, unless one recognizes (1) the purported good to be a harm or (2) the provision of the good to be in some sense wrong."

<sup>147</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.113.

d'autres individus de cette même communauté ou tout simplement mauvaise pour le patient lui-même.<sup>148</sup>

De ce fait, il faut comprendre que la pratique de la bienfaisance, dans un contexte séculier, est irréalisable. Qui plus est, Engelhardt nous confirme que le principe de bienfaisance dans un contexte séculier est un concept: "...quelque peu bête et niais".<sup>149</sup> Il ne reflète alors que l'intérêt à poursuivre ce qui est bon pour les autres en cherchant à éviter de faire le mal et ce, sous l'égide du principe de permission. Entre temps, le mieux que l'on puisse faire selon lui, consiste à articuler le principe de bienfaisance dans le contexte concret de sociétés particulières et encore... seulement dans la bonne !<sup>150</sup>

#### 4.5 Les limites du modèle "pragmatique" d'éthique appliquée d'Engelhardt <sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.114.

<sup>149</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram; *ibid.*, p.115, Trad : " Even if it is somewhat vacuous,..."

<sup>150</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p.118.

<sup>151</sup> Pour cette partie critique, mes propos s'inspirent d'idées contenues à l'intérieur des textes suivants : de Lukas K. Sosoe et Yvette Lajeunesse, le livre intitulé *Bioéthique et culture démocratique*, Harmattan, Montréal, 1996, et plus particulièrement le chapitre quatre portant le titre *L'impossible fondation de la bioéthique ?*. Également, je m'inspirerai du livre de Gilbert Hottois (ed) *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Paris, Vrin, 1993, plus particulièrement des textes suivant : Gilbert Hottois, *L'introduction : Hans Jonas et H.T. Engelhardt, quelques observations critiques*, pp.11-33 ; ainsi que Wolfgang Kuhlmann, *Les Foundations of Bioethics d'Engelhardt et l'éthique discursive*, pp.143-153.

Dans un premier temps, il nous faut souligner les mérites du livre d'Engelhardt. À cet égard, nous devons convenir qu'il a su poser de façon correcte le problème de l'éthique appliquée eu égard à la question du pluralisme des valeurs qui caractérise notre société contemporaine. Par ailleurs, contrairement aux autres approches que nous avons analysées jusqu'à maintenant, Engelhardt ne tente pas de définir ce qui doit constituer la norme morale.<sup>152</sup> En affirmant la préséance des principes de permission et de bienfaisance, Engelhardt ne cherche qu'à établir un cadre moral qui garantit la présence de la réflexion éthique au sein du monde biomédical.

Ainsi, dans son modèle, la définition de la norme est l'affaire de tous. En vertu du principe de permission de même que celui de bienfaisance, ce qui est moral, c'est ce qu'une personne considère avant tout comme étant son propre bien. À cet égard, on peut affirmer que bien que l'application concrète des principes de permission et de bienfaisance pose certains problèmes, la solution aux problèmes de fondements de la bioéthique ne sont pas ramenés au rang d'un problème de procédure et de méthode à appliquer.<sup>153</sup>

Examinons maintenant les limites du modèle d'éthique appliquée d'Engelhardt. Comme l'affirme Sosoe, le terme de "fondation" de la bioéthique n'est-il que "le déguisement d'un

---

<sup>152</sup> Ces deux traits sont soulignés par: Sosoe, Lukas, K., Lajeunesse, Yvette ; *ibid.*, p.191.

<sup>153</sup> Sosoe, Lukas, K., Lajeunesse, Yvette ; *ibid.*, p.191.



scepticisme éthique inavoué et la couverture d'une théorie banale de gestion des conflits où disparaît entièrement le point de vue proprement éthique." ?<sup>154</sup>

Lorsque l'on examine attentivement ce qu'implique la définition des principes de permission et de bienfaisance que nous donne Engelhardt, il semblerait que Sosoe ait parfaitement raison. À cet égard, il faut comprendre que le principe de permission est un principe qui est essentiellement formel, c'est-à-dire un principe qui est vide de contenu moral. Il ne nous renseigne en rien sur ce qui doit être considéré comme étant une position morale juste. Répétons-le, Engelhardt nous enjoint, d'une part, de respecter le consentement d'une personne (principe de permission), c'est-à-dire de respecter le fait qu'une personne a le droit de choisir ce qui est bon pour elle, et d'autre part, de faire du principe de bienfaisance une "pratique" qui nous enjoint de faire ce que les personnes considèrent comme étant leur propre bien. Si l'on examine les conséquences pratiques du principe de bienfaisance, elles font en sorte que dans le cadre de la résolution d'un conflit moral, ce qui est constitué comme étant moral implique que 1) la violence soit mise de côté pour la résolution du conflit 2) le respect de la volonté des autres soit total et ce, peu importe la valeur morale choisie 3) nous sommes obligés de satisfaire aux volontés d'une personne en matière de moralité.<sup>155</sup> Ainsi, de faire aux autres leur propre bien

---

<sup>154</sup> Sosoe, Lukas, K., Lajeunesse, Yvette ; *ibid.*, p.161.

<sup>155</sup> Sosoe, Lukas, K., Lajeunesse, Yvette ; *ibid.*, p.180.

implique que soit mis de côté tout critère moral autre que ce que la personne veut pour elle-même. Engelhardt ne croit donc pas en un critère moral juste et universalisable.<sup>156</sup>

Or, si un critère moral intersubjectif ne peut définir le point de vue moral, on peut dès lors légitimement se poser la question de savoir pourquoi, en vertu de la définition de l'éthique comme un moyen autre que l'utilisation de la force pour résoudre des conflits moraux, il est effectivement à notre avantage de ne pas utiliser la force et la violence pour garantir que l'aboutissement des conflits moraux concrets soit à notre avantage. Nous devons en conclure que le renoncement à la violence ne possède donc pas en lui-même une valeur morale. L'éthique, en tant que "moyen" non violent pour la résolution des conflits moraux, ne nous indique pas pourquoi renoncer à la violence est plus raisonnable que le contraire.<sup>157</sup>

Par ailleurs, il semble juste de poser comme base d'une éthique biomédicale un principe de droit (respect mutuel). Cependant, ce principe de droit se doit de demeurer critique. En ce sens, il faut comprendre que "c'est seulement les valeurs qui passent le test de critères moraux bien définis qui sont moralement acceptables."<sup>158</sup>

Ainsi, si la bioéthique est une philosophie normative, elle doit donc être appelée à surmonter la diversité culturelle de nos sociétés séculières. Cependant comme l'indique Hottois:

---

<sup>156</sup> Sosoe, Lukas, K., Lajeunesse, Yvette ; *ibid.*, p.180.

<sup>157</sup> Sosoe, Lukas, K., Lajeunesse, Yvette ; *ibid.*, p.173.

<sup>158</sup> Sosoe, Lukas, K., Lajeunesse, Yvette ; *ibid.*, p.181.

"Chez Engelhardt le pluralisme de fait tend à se transformer en pluralisme de droit, absolument insurmontable..."<sup>159</sup> On peut dès lors affirmer qu'Engelhardt ne croit certainement pas en la possibilité de surmonter ce pluralisme par le moyen de la raison. Le seul moyen d'y arriver serait le fait d'une communauté entretenant l'idée de "l'universalisation de sa foi particulière en l'universel."<sup>160</sup> Engelhardt accorde donc aux valeurs des communautés particulières un caractère irréductible qui révèle chez lui l'élaboration d'un modèle sceptique et relativiste de l'éthique appliquée.

Or, si le projet de fondation de la bioéthique ne relève pas d'une philosophie normative, l'entreprise d'Engelhardt de trouver les fondements d'une éthique trans-communautaire fait-elle encore sens?

Certainement pas, puisque tout bien considéré, que reste-t-il de cette éthique? Si l'idée de la recherche d'un point de vue moral normatif et juste disparaît totalement, il ne reste de l'éthique qu'une conception minimale qui relève, à bien y penser, beaucoup plus de "transactions mercantiles ou quasi mercantiles."<sup>161</sup>

En effet, puisqu'Engelhardt affirme que là où la raison échoue à définir le point de vue moral, l'accord (agreement) lui le peut. Or, nous l'avons vu, est considéré comme moral

---

<sup>159</sup> Hottois, Gilbert ; *ibid.*, p .130.

<sup>160</sup> Hottois, Gilbert ; *ibid.*, p .130.

<sup>161</sup> Sosoe, Lukas, K, Lajeunesse, Yvette ; *ibid.*, p.168.

l'accord qui n'est pas acquis par la violence. Mais est aussi considéré comme moral l'accord relevant de la persuasion. Engelhardt sur ce point est clair :

Ce ne sera pas inapproprié de faire de l'influence ou de s'engager dans les voies d'une manipulation pacifique pour recueillir une permission, un accord ou un consentement. La persuasion, l'influence ainsi que les forces du marché sont des moyens de faire en sorte qu'il vaille la peine pour les individus d'accepter de se joindre à des entreprises particulières. De telles manipulations constituent une partie de la fabrication d'une société séculière de gens agissant d'une autorité commune, et ce, aussi longtemps que ce type de manipulations relève de moyens pacifiques, aussi longtemps qu'elles n'impliquent pas de menaces d'usage de la force ou d'une intervention sans consentement...<sup>162</sup>

La principale erreur d'Engelhardt, on le voit bien, est de considérer que l'adoption d'une procédure de négociation est suffisante pour engendrer des principes moraux. C'est une erreur, en ce que la manipulation symbolique des gens n'est pas exclue de la négociation. Qui plus est, les résultats d'un consentement provenant de l'usage de la manipulation sont perçus comme étant moraux. En ce sens, on peut affirmer que chez Engelhardt il n'y a pas une véritable recherche d'un point de vue commun.

---

<sup>162</sup> Engelhardt, jr., H., Tristram ; *ibid.*, p. 72. Trad. : " It will not be improper to employ inducements or to engage in peaceable manipulation to garner permission, agreement, or consent. Persuasion, inducements, and market forces are means of making it worthwhile for individuals to agree to join in particular undertakings. Such manipulations form part of the fabric of a secular society of persons acting with common authority, as long as such manipulations are peaceable, as long as they do not involve threats of force or unconsented-to interventions...."

#### 4.6 Conclusion

À quoi peut servir ce projet d'Engelhardt de fondation de la bioéthique? L'identification et l'application des principes de permission et de bienfaisance pour le monde biomédical, nous révèle une pensée éthique essentiellement non-cognitivist, relativiste et sceptique. Non-cognitivist puisque chez Engelhardt il est impossible de trouver le point de vue moral à partir de la raison. Relativiste, puisque l'éthique s'appuie sur un principe strictement formel et qui relève du droit. Enfin, position sceptique, puisqu'Engelhardt insiste sur l'échec lamentable que constituent toutes les vaines tentatives de formuler un modèle adéquat pour l'éthique appliquée.

Si nous ne pouvons pas élaborer un modèle adéquat d'éthique appliquée sur la base d'un modèle de raisonnement "déductif" des principes, ni sur la base d'un modèle particulariste de l'application, ni sur la base d'un modèle cohérentiste de l'application, ni enfin sur un modèle essentiellement pragmatique de l'application, faut-il donner raison à Engelhardt et avec lui proclamer l'échec de la philosophie à se donner un modèle adéquat de l'éthique appliquée? Toutes les tentatives que nous avons analysées jusqu'à maintenant présentent de nombreuses faiblesses qu'il convient d'essayer de surmonter. Pour ce faire j'aimerais proposer quelques pistes de réflexions qui pourraient mener à l'élaboration d'un modèle adéquat d'éthique appliquée.

## CHAPITRE 5

### DESIDERATA POUR UN MODÈLE ADÉQUAT D'ÉTHIQUE APPLIQUÉE

Au cours des chapitres précédents nous avons analysé plusieurs modèles d'éthiques appliquées. Ces modèles ont été conçus afin de pallier à un manque en matière d'éthique pratique principalement dans le domaine de la bioéthique. Cependant, nous l'avons vu, ces modèles présentent de nombreuses lacunes.

En réponse à ces modèles, il m'apparaît pertinent de présenter à mon tour dans ce chapitre les exigences conceptuelles essentielles à tout modèle adéquat d'éthique appliquée. Subséquemment, un tel modèle sera présenté.

Pour ce faire je me propose donc, dans un premier temps, de ré-examiner les raisons pour lesquelles les modèles classiques ne répondent pas aux attentes des problèmes d'éthiques pratiques de nos sociétés contemporaines.

Dans un deuxième temps, nous reverrons les concepts sous-jacents à la formulation et à l'élaboration des nouveaux modèles d'éthique appliquée. Ce n'est qu'après avoir pris conscience du sens à donner à ces conceptions que nous pourrons à notre tour proposer, dans un troisième temps, deux exigences conceptuelles relatives à l'élaboration d'un modèle adéquat

d'éthique appliquée. Comme nous le verrons, il s'agit d'un modèle éthique élaboré à partir des travaux de Jürgen Habermas dans la lignée des modèles classiques de l'éthique appliquée qui constitue, d'une part, une réponse au scepticisme des nouveaux modèles d'éthique appliquée eu égard à ces modèles classiques, et d'autre part, la tentative la plus réussie de réconciliation et de rapprochement entre une vision purement théorique et une vision purement pratique de l'éthique appliquée.

Dans un quatrième temps nous ferons une digression pour examiner les liens qu'entretient ce modèle adéquat d'éthique appliquée vis-à-vis les théories du développement moral en psychologie. Cette digression nous permettra d'apporter des précisions sur les influences théoriques ayant servi au développement du modèle présenté.

Dans un cinquième temps, nous chercherons à établir la distinction entre ce modèle adéquat d'éthique appliquée et l'éthique déontologique kantienne. Nous serons alors à même de voir l'originalité du modèle en question et ce par rapport aux éthiques de la période moderne.

Dans un sixième temps, nous présenterons la théorie du modèle du discours d'application de Klaus Günther et nous verrons quels sont les domaines d'application et d'utilisation possibles de ce modèle. Cette présentation est rendue nécessaire par l'apport des travaux de Günther au développement de la réflexion pour la mise en place d'un modèle adéquat d'éthique appliquée.

Enfin, en guise de conclusion, nous ferons le point quant aux desiderata pour un modèle adéquat d'éthique appliquée et nous présenterons les différentes tâches qui doivent être assignées

au consultant en éthique. Ces tâches, nous le verrons, vont à l'encontre d'une conception interventionniste en éthique telle qu'elle nous est présentée par les nouveaux modèles d'éthique appliquée.

### 5.1 La faillite des modèles "classiques" d'éthique appliquée

Afin de bien identifier quels sont les motifs conduisant à l'élaboration de nouveaux modèles d'éthique appliquée, il nous faut avant tout comprendre quelles sont les raisons ayant mené au rejet des éthiques philosophiques, c'est-à-dire au rejet des modèles classiques de l'éthique appliquée. Nous l'avons vu,<sup>163</sup> ce rejet des éthiques philosophiques provient de l'idée selon laquelle elles seraient incapables de résoudre les problèmes moraux pratiques contemporains et ce étant donné (1) le contexte particulier dans lequel les problèmes moraux pratiques se déploient ainsi que (2) la nature même de ces problèmes moraux pratiques.

Au point (1) correspond l'idée suivante : bien qu'on reconnaisse aux éthiques classiques la thèse selon laquelle il est impossible d'élaborer un modèle adéquat d'éthique appliquée sans qu'il n'y ait à la base la présence d'un contenu théorique minimal,<sup>164</sup> la recherche de différents

---

<sup>163</sup> Voir ce mémoire aux pages 17 et suiv.

<sup>164</sup> Bayertz, Kurt ; *Qu'est-ce que l'éthique appliquée*, p. 104, dans Sosoe, Lukas K.; *La vie des normes et l'esprit des lois*, Harmattan, Montréal, 1998. Pour appuyer cette idée, Bayertz démontre, aux moyen de différents exemples, les erreurs de prétention des éthiques de type "particulariste" à constituer un modèle adéquat d'éthique appliquée. Par exemple, le cas de l'avortement. Pour Bayertz, s'il y a débat autour de la question de l'avortement, c'est que l'avortement est un fait social qui suppose que certaines valeurs premières qui permettent ce genre d'intervention aient déjà été adoptées par une partie de la population. Autre exemple : la liberté inaliénable des gens à contrôler leur propre pratique sexuelle et de fécondité.



principes moraux ayant une validité universelle ainsi que le désir de résoudre dans la pratique des problèmes moraux concrets, en recourant à des règles et des principes généraux sous la forme d'un système déductif de raisonnement, font en sorte que les modèles d'éthiques appliquées classiques ne sont pas aptes à fournir un modèle adéquat d'éthique appliquée. Les raisons proviennent d'une part du relativisme moral qui existe au sein de notre société et d'autre part (conformément au point (2)) de la nature des problèmes contemporains types auxquels doit faire face l'éthique appliquée. Rappelons-le,<sup>165</sup> les problèmes types auxquels l'éthique appliquée est aujourd'hui confrontée sont (1) des problèmes d'ordre politique, c'est-à-dire concernant l'élaboration de politiques publiques, (2) des problèmes concernant les rapports qu'entretient l'homme vis-à-vis la nature et enfin (3) des problèmes concernant les progrès scientifiques et techniques. Nous l'avons vu précédemment,<sup>166</sup> tous ces problèmes ont en commun trois caractéristiques essentielles qui font en sorte que les modèles "classiques" d'éthique appliquée ne peuvent résoudre les problèmes moraux pratiques. Ces caractéristiques sont (1) la nature bien réelle des problèmes moraux pratiques, ceux-ci n'étant pas une simple illustration de la théorie, (2) le fait que ces problèmes moraux soient d'ordre public et non plus de l'ordre des problèmes moraux individuels et enfin (3) le fait que la résolution de ces problèmes exige une approche de travail qui soit inter-disciplinaire.

---

<sup>165</sup> Voir ce mémoire aux pages 17 et suiv.

<sup>166</sup> Voir ce mémoire aux pages 17 et suiv.

Ces raisons font en sorte que l'ensemble des nouveaux modèles d'éthique appliquée que nous avons analysés exprime un scepticisme à l'encontre des modèles classiques de l'éthique appliquée, d'où la tentative de recherche et de développement de modèles d'éthiques appliquées qui soient *plus pratiques* (à l'exemple du modèle particulariste de Jonsen et de Toulmin dans lequel toute l'analyse des problèmes moraux se concentre autour des caractéristiques propres à un cas), techniquement *plus efficaces* (à l'exemple du modèle d'éthique appliquée cohérentiste de Beauchamp et Childress), ou *misant sur le développement d'une procédure de négociation* pour la résolution des dilemmes moraux (à l'exemple du modèle d'éthique appliquée pragmatique d'Engelhardt).

## 5.2 Les concepts sous-jacents aux nouveaux modèles d'éthique appliquée

Face au défi d'élaborer un modèle adéquat d'éthique appliquée, Jonsen et Toulmin croient que la solution passe par la mise en place d'une pratique éthique qui se concentre exclusivement sur les éléments caractéristiques de dilemmes moraux individuels, alors que pour Beauchamp et Childress, la résolution des conflits moraux pratiques consiste avant tout en une meilleure connaissance des cas et des principes moraux généraux sous lesquels ils peuvent être regroupés. Enfin pour Engelhardt, la seule voie capable de mener à la résolution des dilemmes moraux est celle de la procédure dans le respect de valeurs-clés (permission et bienfaisance).

En cherchant à élaborer des modèles d'éthique appliquée qui soient plus efficaces, ces auteurs n'ont-ils pas, par le fait même, développé des modèles d'éthiques appliquées prônant

l'expertise morale?<sup>167</sup> Ainsi, il est exact de dire que chez Jonsen et Toulmin de même que chez Beauchamp et Childress l'expertise dans la résolution des dilemmes moraux pratiques passe avant tout par une meilleure connaissance des dilemmes moraux qui forment, de manière canonique, la topographie des cas typiques qui doivent nous guider dans la résolution de ces dilemmes. Chez Beauchamp et Childress tout spécialement, l'expertise éthique s'exprime également par la maîtrise de la nature des principes moraux sous lesquels peut être ramené l'ensemble des dilemmes moraux du monde de la bioéthique.

Par ailleurs, ces auteurs ne soutiennent-ils pas, de façon très claire dans certains cas, une éthique relativiste? À cet égard, Engelhardt n'affirme-t-il pas son relativisme lorsqu'il nous enjoint de respecter tous les points de vue moraux sans exception? N'affirme-t-il pas également son relativisme lorsque chez lui, le pluralisme de notre société "tend à se transformer en pluralisme de droit absolument insurmontable"?<sup>168</sup> Nous le voyons bien, l'éthique et la pratique de la moralité sont essentiellement, pour ces auteurs, fonction d'une acquisition de connaissances, c'est-à-dire fonction d'un apprentissage, que ce soit l'apprentissage d'un canon de cas typiques, de l'histoire des différentes théories éthiques et de leurs principes respectifs ou encore d'une procédure particulière. C'est avec raison que nous pouvons affirmer que cette vision de l'éthique appliquée ramène celle-ci au rang d'une simple pratique.

---

<sup>167</sup> Pour ce qui est d'une dénonciation en règle du caractère relativiste des "nouveaux" modèles d'éthique appliquée et la promotion que ces modèles font de l'expertise éthique, lire : Sosoe, Lukas K., Lajeunesse, Yvette, *Bioéthique et culture démocratique*, Harmattan, Montréal, 1996, p.209 et suiv.

<sup>168</sup> Hottois, Gilbert, *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Vrin, Paris, 1993, p.130.

Or, si l'éthique appliquée est ramenée au rang d'une simple pratique, c'est-à-dire à l'application purement technique de l'éthique en vue de la résolution des dilemmes moraux pratiques, peut-on affirmer que les nouveaux modèles d'éthique appliquée répondent aux exigences de nos sociétés contemporaines en matière d'éthique appliquée? Disons-le plus clairement : si nos sociétés sont caractérisées par la présence d'un relativisme des valeurs, c'est-à-dire d'une pluralité de points de vue moraux, est-ce que c'est en élaborant des modèles d'éthiques appliquées relativistes, technicistes et non-cognitivistes que l'on répond *de facto* aux besoins et aux exigences conceptuelles de ces sociétés en manque d'une éthique appliquée adéquate? Ne faut-il pas plutôt chercher à dépasser cet état de fait et développer des modèles d'éthiques appliquées qui puissent encadrer le relativisme moral?<sup>169</sup>

Il appert que face à la pluralité des points de vue moraux qui caractérisent notre société contemporaine, les nouveaux modèles d'éthiques appliquées ne cherchent nullement à dépasser le relativisme moral, au contraire ils le consacrent et l'élèvent au statut de norme.<sup>170</sup> Devant ce constat, devons-nous, nous aussi, rejeter les prétentions universalistes des éthiques appliquées philosophiques classiques ? Peut-on s'opposer au scepticisme et au relativisme de ces éthiques appliquées ?

---

<sup>169</sup> Concernant la nécessité de dépasser cet état de relativisme moral des "nouveaux" modèles d'éthique appliquée, lire : Sosoe, Lukas K., Lajeunesse, Yvette ; *ibid.*, p. 231 et suiv.

<sup>170</sup> C'est-à-dire d'un fait insurmontable du point de vue de la raison. Lire : Sosoe, Lukas K., Lajeunesse, Yvette ; *ibid.*, p.209 et suiv.

### 5.3 Exemple d'un modèle adéquat d'éthique appliquée

Au contraire des nouveaux modèles d'éthiques appliquées qui voient dans le relativisme moral un obstacle que la raison ne peut surmonter, nous affirmons qu'il faut chercher à faire la promotion d'un modèle cognitiviste et universaliste de l'éthique appliquée. Le modèle de l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas représente la tentative la plus intéressante à ce niveau.

D'une part, un modèle *cognitiviste* de l'éthique appliquée est un modèle éthique selon lequel les jugements moraux expriment des croyances qui sont susceptibles de *vérité* ou de justification rationnelle. En ce sens, le modèle de l'éthique de la discussion d'Habermas est une éthique cognitiviste. Dans ce modèle, les jugements moraux ne font pas qu'exprimer des préférences subjectives de l'ordre des émotions car pour Habermas les questions morales peuvent être tranchées au moyen de raisons et d'arguments. Dès lors, il est permis de croire qu'il est possible de distinguer lesquels, parmi les jugements moraux, sont vrais ou faux. Chez Habermas, ce qui est juste ne représente pas une simple qualité attribuée à des normes d'action. Le concept même de justesse des jugements moraux représente une exigence de validité universelle ou standard de rationalité permettant de trancher entre les normes, les actions et les institutions ayant une valeur morale et celles qui n'en ont pas, entre des jugements moraux que l'on pourrait dire moralement vrais et d'autres moralement faux. En ce sens, la justesse morale au même titre que la vérité morale, n'est pas une qualité contingente attribuée aux énoncés mais une véritable exigence de validité qui leur est associée.

D'autre part, un modèle *universaliste* de l'éthique appliquée est un modèle éthique qui possède un caractère d'universalité, de trans-culturalité. Il s'agit en somme d'une éthique qui peut prétendre être adaptée à la réalité de l'ensemble des êtres humains et ce, au delà de toute forme de particularité morale régionale.

Se positionnant contre les éthiques particularistes de type aristotélicien, le modèle de l'éthique de la discussion d'Habermas est une éthique de type *universaliste* et ce pour deux raisons. Premièrement, avec l'éthique de la discussion, toute proposition normative émet, quant à son contenu, une prétention à l'universalité. Même si certaines propositions normatives semblent n'exprimer que des intérêts particuliers, Habermas soutient que certaines propositions normatives sont universalisables, au sens où elles peuvent exprimer des intérêts communs aux personnes concernées par ces normes. Dans un deuxième temps, l'éthique de la discussion peut être dite universaliste dans le sens où, non seulement certains contenus normatifs seraient universalisables, mais la *forme* même du raisonnement moral serait universelle. Habermas s'appuie essentiellement sur les travaux de Lawrence Kolberg pour défendre cette idée.

#### 5.4 Présentation des liens entre la pensée d'Habermas et les théories du développement moral en psychologie

Rappelons qu'au cours des années soixante-dix, Habermas a cherché à élaborer une théorie de la compétence communicationnelle ou pragmatique formelle et que dans le cadre de ses recherches, tout en s'inspirant des travaux de l'école de Jean Piaget et spécialement des

travaux de Lawrence Kohlberg<sup>171</sup>, il a été amené à se pencher sur la question de la reconstruction de la compétence communicationnelle des individus et ce du point de vue de la formation de l'identité individuelle ou ontogénèse. Dans son ouvrage intitulé *Morale et communication*<sup>172</sup>, Habermas valorise tout particulièrement la complémentarité de la recherche psychologique et philosophique dans le domaine du développement de la conscience morale et de la socialisation en général et ce, par rapport à ses propres recherches dans le domaine de la pragmatique formelle.<sup>173</sup> En effet, Habermas y souligne entre autres que l'éthique de la discussion requiert le même concept d'apprentissage constructif que celui dont usent Piaget et Kohlberg, et que l'éthique de la discussion par le renvoi qu'elle fait à une théorie de l'activité communicationnelle vient en somme compléter la théorie de Kohlberg.<sup>174</sup>

Voici quelques points de convergences et de divergences entre la théorie de la pragmatique formelle d'Habermas et la théorie du développement moral de Lawrence Kohlberg. Premièrement, chez Kohlberg la formation de l'identité individuelle serait le fait d'un processus d'apprentissage, une "réalisation constructive" de la part d'un individu. À cet égard, Kohlberg identifie principalement six stades moraux répartis à travers trois niveaux de jugements. Les

---

<sup>171</sup> Lire en particulier: Kohlberg, Lawrence; *The Psychology of Moral Development : The Nature and Validity of Moral Stages*, Harper and Row, San Francisco, 1984.

<sup>172</sup> Habermas, Jürgen; *Morale et communication: conscience morale et activité communicationnelle*, trad: Christian Bouchindhomme, ed. Cerf, 1986.

<sup>173</sup> Lire tout particulièrement les pages 131-133 de, Jürgen Habermas; *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, ed. Du Cerf, 1986. Voir également le chap.4, point 1, concernant les hypothèses philosophiques de la théorie de Kohlberg. À cet égard, Habermas constate que Kohlberg, pour appuyer sa théorie du développement moral, emprunte à la philosophie les préalables que sont le cognitivisme, l'universalisme et le formalisme.

<sup>174</sup> Habermas, Jürgen; *ibid.*, p.135.

niveaux préconventionnel, conventionnel et posconventionnel.<sup>175</sup> Au niveau *préconventionnel* correspondent les stades de développement moral un et deux. Le stade un est celui de la punition et de l'obéissance aux règles et à l'autorité. À ce stade, une personne est motivée à faire ce qui est juste par souci d'éviter la punition. Le stade deux est celui du projet instrumental individuel et de l'échange. C'est le stade du souci des règles dans la reconnaissance de ses propres intérêts ainsi que dans la reconnaissance que les autres personnes autour de soi sont motivées par des intérêts qui leur sont propres. Au niveau *conventionnel* correspondent les stades trois et quatre. Le stade trois est celui des attentes inter-personnelles et mutuelles, des relations et de la conformité. Dans ce cas-ci, une personne est motivée à faire ce qui est juste par souci de se rendre bon à ses propres yeux ainsi qu'à ceux des autres. Le stade quatre est celui du maintien de la conscience et du système social. Une personne sera alors motivée à faire ce qui est juste par souci de préserver le fonctionnement des institutions conçues comme un tout. Autrement dit par le sentiment d'accomplir son devoir en société. Enfin au niveau *postconventionnel* correspondent les stades cinq et six. Le stade cinq est celui du contrat social, des droits ou de l'utilité sociale. Ici, les décisions morales sont perçues comme étant le fruit de droits, de valeurs et de principes qui font ou pourraient faire l'unanimité chez les individus qui composent une société donnée. C'est au stade six du niveau postconventionnel que Kohlberg suppose que la conduite de la raison morale s'effectue selon des principes éthiques universels que toute

---

<sup>175</sup> Pour la description détaillée des caractéristiques liées à chacun de ces stades lire : Habermas, Jürgen; *ibid.*, pp.138-140.



humanité devrait respecter. C'est également à ce stade qu'une personne rationnelle percevrait la validité des principes auxquels elle se soumettrait.

6- Ce stade est celui où l'on envisage les choses d'un point de vue moral duquel dérivent les arrangements sociaux ou sur lesquels ils se fondent. C'est là la perspective de tout individu rationnel qui reconnaît la nature de la moralité, c'est-à-dire ce qui fait que la morale se fonde dans le respect d'autrui : le fait qu'on le considère comme une fin et non un moyen.<sup>176</sup>

Par ailleurs, chez Kohlberg, le passage d'une structure cognitive à une autre supérieure (structures cognitives qui sont à la base de la faculté morale de juger) est le résultat d'une "réorganisation créatrice d'un équipement cognitif disponible qui, face à des problèmes qui se répètent obstinément, s'avère dépassé"<sup>177</sup> Or, pour Kohlberg, le stade six possède le même caractère "naturel" que pour les stades de niveaux inférieurs.<sup>178</sup> Contrairement à Kohlberg, Habermas soutient que la socialisation des individus, de même que la formation du jugement moral se présentent avant tout comme le fait d'une compétence à l'interaction universellement partagée. En ce sens, chez Habermas, le passage qui s'effectue d'un stade inférieur à un stade supérieur (et particulièrement au stade moral six selon Kohlberg) de développement moral ne prend pas un caractère naturel.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> Habermas, Jürgen; *ibid.*, p. 144.

<sup>177</sup> Habermas, Jürgen; *ibid.*, p. 140.

<sup>178</sup> Il semblerait qu'ultérieurement Kohlberg ait abandonné cette hypothèse. Il ne faudrait pas pour autant y voir la fin d'un débat avec la philosophie d'Habermas.

<sup>179</sup> Habermas, Jürgen; *Ibid.*, p. 142. Voir également Habermas, Jürgen; *De l'éthique de la discussion*, Trad. Mark Hunyadi, ed. Du Cerf, 1992, chap. 3 Justice et solidarité, point 1, Y a-t-il des stades moraux naturels au niveau postconventionnel ?, p. 51 et suiv.

L'éthique de la discussion va au-devant de cette conception constructiviste de l'apprentissage. C'est dans l'argumentation que sont expressément thématisées et problématisées les exigences de validité en fonction desquelles s'orientent sans problème les individus qui agissent dans la pratique communicationnelle quotidienne.<sup>180</sup>

Ce qui ressort clairement ici c'est qu'à l'instar de Kohlberg, Habermas ne conçoit pas que le développement de l'individu puisse se faire en dehors de l'acquisition des différentes compétences linguistiques, morales ou interactionnelles. Notons que cette dernière est particulièrement importante pour Habermas car c'est précisément par l'acquisition de la compétence interactionnelle que se réalisent la formation de l'identité d'un individu, et également le développement de sa conscience morale. Alors que chez Habermas les principes de l'éthique de la discussion "U" et "D" servent à distinguer des jugements moraux valides d'autres qui ne le sont pas, Lawrence Kohlberg utilise une logique du développement par compétence qui tient compte des conditions socio-cognitives et socio-morales qui sont à la base des jugements moraux chez les individus pour appuyer sa propre théorie du développement moral.

La position cognitiviste et universaliste d'Habermas le met directement en opposition aux tenants du subjectivisme, du scepticisme et du relativisme en éthique. En effet, au contraire de l'éthique de la discussion, les tenants du relativisme moral contestent le fait que la forme que prend le raisonnement moral puisse être généralisable : les raisonnements moraux varieraient non seulement au plan du contenu de ces jugements mais également au niveau de la forme de

---

<sup>180</sup> Habermas, Jürgen; *Morale et communication: conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bouchindhomme, ed. Du Cerf, 1986, p.140-141.

ces jugements. Par ailleurs, ces relativistes soutiennent également que les propositions morales d'un individu ne font qu'exprimer les valeurs propres à la culture à laquelle il appartient.

En ce sens, l'existence d'un consensus autour de certaines normes morales serait le propre d'une communauté donnée. Ce consensus ne pourrait qu'être local et ne pourrait aspirer à une quelconque universalité. Selon Habermas, la théorie du développement moral de Kohlberg vient tout particulièrement s'opposer à ces idées : premièrement parce que Kohlberg conçoit que la multitude des conceptions morales sont l'expression des variations de contenus moraux par rapport à une forme universelle de jugement moral et, deuxièmement, s'il subsiste des différences structurelles, elles sont le fruit de la présence chez les individus de différents stades de développement de la capacité morale de juger. <sup>181</sup>

#### 5.5. Deux distinctions à faire entre l'éthique de la discussion et l'éthique déontologique kantienne

L'éthique de la discussion d'Habermas est un modèle d'éthique pratique qui se situe dans la lignée de l'éthique déontologique kantienne. Cependant, l'éthique de la discussion se distingue de l'éthique déontologique kantienne sur deux points fondamentaux. Premièrement, le modèle de l'éthique de la discussion constitue un modèle éthique de type "dialogique" contrairement au modèle de l'éthique déontologique kantienne qui se caractérise par son

---

<sup>181</sup> Habermas, Jürgen; *ibid.*, p.132.

approche "monologique". Deuxièmement, l'éthique de la discussion se démarque de l'éthique déontologique kantienne par son aptitude à résoudre les problèmes d'application des normes en opérant une distinction entre le discours de justification et le discours d'application des normes.

#### 5.5.1 L'éthique de la discussion : un modèle éthique de type "dialogique"

Nous l'avons vu au début de ce mémoire,<sup>182</sup> Kant développe un système éthique dont la base de rationalité repose sur un système déductif de raisonnement. Or, dans ce cadre précis, certains principes doivent faire l'objet d'un examen philosophique prioritaire : ce sont les principes premiers ou devoirs parfaits qui eux possèdent une nature absolue, c'est-à-dire applicable dans toutes les circonstances de la vie.

La grande difficulté avec l'éthique déontologique kantienne concerne essentiellement le cadre dans lequel l'exigence d'universalité des maximes du devoir prend place. L'impératif catégorique kantien exige que nous puissions universaliser nos maximes d'action. Or, la tâche qui consiste à examiner cet état de fait revient à un individu *seul*. En somme, il revient donc à *une* personne douée de raison de se faire le miroir de l'humanité. Disons-le clairement, dans ce cadre, cette recherche d'universalité est impraticable. Le respect des maximes d'action à caractère universel se maintient alors à la seule force de la volonté d'un individu. Il apparaît évident que nous ne pouvons pas, de façon *monologique*, chercher à neutraliser notre propre

---

<sup>182</sup> Voir les explications aux pages 10 et suivantes de ce mémoire.

point de vue et adopter tous les rôles afin de faire ressortir le caractère universel de nos maximes d'action.<sup>183</sup>

Contrairement à Kant, Habermas développe un modèle éthique à caractère *dialogique*, dans lequel la moralité commune devient le lieu de la recherche du caractère universel de nos maximes d'action. Ainsi, c'est dans la procédure argumentative de la discussion que se révèle désormais le caractère véridique, universel et juste des actions pratiques soumises par voie argumentative à l'adhésion de tous les intéressés. Autrement dit, l'universalité et le caractère absolu des principes trouvent leur aboutissement dès que, par la voie de la discussion et donc de l'intersubjectivité pratique, je soumetts à toute personne intéressée, la validation de mes principes moraux d'action et ce jusqu'à ce que ces principes obtiennent l'adhésion de tous. C'est ce qu'Habermas exprime à travers la formulation du principe "D" : "seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique."<sup>184</sup> Si, avec ce principe "D", la prétention à la validité des principes d'action est soumise à la seule force du meilleur argument, il n'en reste pas moins que l'on doit être en mesure de clarifier en quoi un argument peut être déclaré le "meilleur". C'est ce que fait Habermas en formulant le principe d'universalisation "U" : seules pourront prétendre à la validité les normes dont "...les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière

---

<sup>183</sup> Pour une vulgarisation du caractère *monologique* de l'éthique kantienne, lire: Cusset, Yves; *Habermas: l'espoir de la discussion*, ed. Michalon, Paris, 2001, p.60 et suiv.

<sup>184</sup> Habermas, Jürgen ; *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, ed. Du Cerf, Paris, 1992, p. 17.

prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous." <sup>185</sup>

Cependant, le fait que l'éthique de la discussion soit "dialogique" plutôt que "monologique" n'entraîne pas nécessairement et automatiquement qu'elle sera plus apte à résoudre les problèmes d'application. Pour cela, il faut en plus, que le discours de justification des normes soit distingué du discours d'application des normes.

#### 5.5.2 L'éthique de la discussion: un modèle éthique qui fait une distinction entre le discours de justification et d'application des normes

Nous avons vu que les problèmes de fondation théorique et d'application pratique des normes constituent chez Kant deux objets qui ne sont pas distingués et qui sont étudiés sur un même plan. <sup>186</sup> En effet, chez Kant la question de l'application se trouve à être subordonnée à la question de la justification des principes moraux. Il y a donc chez Kant une dévaluation de la question de l'application au profit de la question de la justification. Le mérite d'Habermas est d'avoir réussi à élaborer un modèle éthique dans lequel ces deux types de problèmes sont clairement distingués l'un de l'autre. Pourquoi une telle distinction est-elle nécessaire ? Tout

---

<sup>185</sup> Habermas, Jürgen ; *ibid.*, p.17.

<sup>186</sup> Voir les explications, aux pages 17 et suiv. de ce mémoire, mais également : Habermas, Jürgen ; *ibid.*, p.16 et suiv.

simplement parce que si l'éthique de la discussion permet de valider des normes générales d'action pratiques, elle ne nous dit pas en retour comment les appliquer. À cet égard, l'éthique de la discussion ne sera apte à résoudre les problèmes moraux d'application que si elle opère une distinction entre le discours de justification et le discours d'application des normes. Pour ce faire, Habermas s'est inspiré des travaux de Klaus Günther pour qui une telle distinction s'avère nécessaire dans le domaine juridique.

#### 5.6 Les domaines d'application et d'utilisation possible du modèle de discours d'application de Klaus Günther

Dans la présente partie nous présenterons dans un premier temps le modèle du discours d'application de Klaus Günther. Dans un deuxième temps nous tenterons de démontrer que l'utilisation du modèle de Günther dans le cadre des comités d'éthique clinique (C.E.C.)<sup>187</sup> est une chose non seulement souhaitable mais également faisable. Dans un troisième temps, nous examinerons les difficultés que, néanmoins, pose l'utilisation du modèle du discours d'application de Günther au domaine des C.E.C.

(1) Klaus Günther fut un des élèves de Jürgen Habermas. Dans son livre intitulé *The Sense of Appropriateness*<sup>188</sup>, il développe une thèse selon laquelle les questions portant sur les

---

<sup>187</sup> Pour des raisons de commodité et d'allégement du texte, l'abréviation C.E.C. servira à désigner les comités d'éthique clinique.

<sup>188</sup> Lire entre autre : Günther, Klaus; *The Sense of Appropriateness : Application Discourses in Morality and Law*, trad. John Farrell, State University of New-York Press, New-York, 1993.

problèmes de validité des normes d'action doivent être distinguées des questions portant sur les problèmes d'application des normes d'action. Loin de vouloir chercher à mettre en place deux formes de validité normative différentes, Günther voit dans le discours d'application la possibilité d'articuler une norme de façon pertinente à une situation singulière et ce, par rapport à un groupe de normes cohérentes.<sup>189</sup>

Ainsi, pour ce qui est des questions de validité des normes d'action, la question qu'on doit se poser est de savoir comment justifier une norme d'action. Il s'agit en somme de montrer qu'il est des raisons d'accepter telle ou telle normes. Dans le cas des questions d'application, la question qu'on doit se poser est de savoir comment mettre en relation une norme d'action et une situation particulière. Il s'agit ici de montrer que les normes sont appropriées à une situation particulière.

Pour les fins de ses recherches, Günther a été amené à reformuler le principe "U" d'Habermas et à en donner deux nouvelles versions ; une forte et une faible. La version forte de "U" se formule ainsi : "Une norme est valide et dans tous les cas appropriées si les conséquences directes et indirectes pour les intérêts de tout individu et résultant de l'observation générale de cette norme dans toutes les situations particulières peuvent être acceptées par tous."<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> Pour la vulgarisation du rapport d'idées entre Günther et Habermas , lire : Cusset, Yves; *ibid*, p.96 et suiv.

<sup>190</sup> Günther, Klaus ; *ibid*, p.33, trad. : "A norm is valid and in every case appropriate if the consequences and side effects arising for the interests of each individual as a result of this norm's general observance in every particular situation can be accepted by everyone."



Quant à la version faible elle est exprimée ainsi : "Une norme est valide si les conséquences directes et indirectes pour les intérêts de tout individu et résultant de l'observation générale de cette norme sous des circonstances inchangeantes peuvent être acceptées par tous."<sup>191</sup>

C'est dans la version faible de "U" avec le concept de "circonstances inchangeantes" que Günther réussit à se démarquer du principe habermassien en exprimant l'idée selon laquelle ce n'est pas aux situations particulières et toujours aux mêmes que s'applique une norme. Une norme doit être appliquée en référence à la multitude des formes et donc des situations d'application possibles et ce, tout en étant liée aux circonstances (époque, lieu, etc...) ayant joué un rôle dans la formulation de la norme. Une norme sera donc déclarée valide si les situations *hypothétiques* et non réelles ne changent pas et ce selon l'ensemble des situations qu'on peut prévoir.

Günther, en donnant une version faible de "U", réussit à maintenir une distance entre une *situation réelle* de discours à laquelle correspond la version faible de "U" et d'autre part une *situation idéale* de parole à laquelle correspond la version forte de "U". En somme, la tâche qui doit être associée à la formulation d'une version faible de "U" consiste à rendre compte de la diversité des situations "réelles" et des intérêts réels. En cela, il appartient intégralement au discours d'application des normes de rendre compte de ces éléments. Cette tâche n'est donc pas dévolue aux discours de justification.

---

<sup>191</sup> Günther, Klaus ; *ibid.*, p.35, trad. "A norm is valid if the consequences and side effects arising for the interests of each individual as a result of this norm's general observance under unchanging circumstances can be accepted by everyone."

D'autre part, il serait important de se rappeler que Klaus Günther a développé sa théorie en tentant de répondre à la question de savoir comment appliquer une norme d'action dans le domaine juridique. Or, si Günther s'efforce d'analyser les discours moraux d'application, c'est essentiellement "en vue d'offrir un cadre d'analyse au domaine du droit et à la pratique de décision dans le domaine juridique."<sup>192</sup> En somme, chez Günther, le discours juridique est un cas particulier des discours moraux d'application.<sup>193</sup> Le modèle de Günther pourrait-il s'appliquer à d'autres domaines de travail? Posons la question clairement : peut-on appliquer le modèle théorique du discours d'application de Klaus Günther dans le domaine médical ?

(2) La réponse à cette question est oui. Le modèle du discours d'application de Günther peut être utilisé comme modèle d'éthique appliquée dans le domaine médical. La chose est souhaitable et également possible et faisable. Comment ? Pourquoi ?

A) Nous venons de le voir, chez Günther les questions de validité des normes sont clairement distinguées des questions pratiques d'adéquation des normes par rapport à une situation problématique. Or, dans ce contexte, il apparaît que les membres des C.E.C. peuvent se concentrer uniquement sur les problèmes d'application de la norme par rapport à une situation particulière.

---

<sup>192</sup> Courtois, Stéphane; *L'éthique de la discussion offre-t-elle un cadre d'analyse adéquat aux comités d'éthique clinique ? Quelques remarques critiques.*, p.139, dans: Lacroix, André, Létourneau, Alain; *Méthodes et interventions en éthique appliquée*, Fides, 2000.

<sup>193</sup> Voir la notice 18 de Courtois, Stéphane; *ibid.*, p.140.

La pratique consensuelle des C.E.C. s'élabore avant tout à l'intérieur d'un contexte "d'action communicationnelle". Les C.E.C. se présentent donc comme un lieu de délibération et d'échanges dans le but de coordonner l'action des intervenants. Ici, le mode de résolution des conflits ressemble à un processus d'entente pratique et non pas à une recherche de consensus menée sur un mode réflexif et critique. Donc, c'est parce que le modèle des discours d'application de Günther fait une distinction claire entre les discours de validation des normes et d'application des normes qu'il peut être utilisé dans le cadre des processus de délibération entourant les C.E.C. L'utilisation de ce modèle pour les C.E.C. n'apparaît donc pas comme une idée contre-intuitive.

B) Il est possible d'appliquer le modèle du discours d'application de Klaus Günther aux C.E.C. parce que les règles qui prévalent à la théorie des discours sont en principe valables tant pour les discours de fondation que pour les discours d'application. Les présuppositions pragmatiques sous-jacentes à l'éthique de la discussion, et donc à la théorie de Günther, tendent toutes vers le même objectif : la recherche coopérative de vérité. Or, les règles associées à ces présuppositions, qu'elles se situent au niveau de la logique des produits, de la dialectique des procédures ou de la rhétorique du processus, tendent à fournir des garanties qui, dans le processus de délibération morale, pourraient permettre aux membres des C.E.C. de parvenir à des résultats qui ne soient pas arbitraires. Ces règles rendent possible la mise en place de structures de situation de parole qui viennent en somme garantir la symétrie (l'égalité) de chaque participant dans la discussion et assurer la présence d'un dialogue libéré de contraintes internes ou externes.

C) Le modèle du discours d'application de Günther peut être appliqué au domaine des C.E.C. en ceci que la critique "relativiste" généralement formulée à l'égard des autres modèles d'éthique appliquée et qui concerne habituellement les délibérations morales d'un groupe dont les membres font preuve d'une pluralité de points de vue et de valeurs se trouve à être surmontée. Ainsi, le modèle de Günther permet de reporter à d'autres formes de discours les questions relatives à la validité des normes. Par exemple, les questions entourant la validité des normes morales seront reportées à un discours moral de justification. Un autre exemple concerne les délibérations entourant la validité des normes juridiques qui, elles, seront reportées à un discours faisant appel à la délibération démocratique. Le modèle du discours d'application de Günther permet donc aux membres des C.E.C. de ne pas se préoccuper de ces questions. Ainsi le travail essentiellement pratique des membres des C.E.C. peut s'effectuer sans problème, c'est-à-dire sans être taxé de travail "relativiste" sans appui formel.

(3) Nous venons de démontrer qu'il est tout à fait possible d'appliquer le modèle du discours d'application de Klaus Günther aux C.E.C. Cependant, si cette entreprise est souhaitable et faisable, elle présente tout de même des difficultés. Pour illustrer notre propos il apparaît nécessaire de comparer, dans leur rapport respectif à la théorie de Günther, le discours juridique au contexte de délibération morale pratique des C.E.C.

Première difficulté : il y a des contraintes pratiques beaucoup plus grandes pour les délibérations morales "pratiques" des C.E.C. que pour le domaine juridique. Ainsi, dans les C.E.C., il appert que les différents participants, qu'ils soient administrateurs, médecins ou avocats, poursuivent des intérêts pratiques (intérêts économiques, juridiques ou professionnels)

qui pourraient nuire à la capacité d'en arriver à des solutions viables vis-à-vis un problème moral pratique. Contrairement à cette situation, le discours juridique se présente comme un discours autonome par rapport aux contraintes pratiques de la vie quotidienne. C'est-à-dire que le discours juridique sert à régir et encadrer nos pratiques quotidiennes et en ce sens le caractère autonome de la justice est rendu indispensable pour la formulation de jugements impartiaux.

Deuxième difficulté : on retrouve de fait une capacité de réflexion qui se veut beaucoup plus "profonde" et impartiale dans le domaine du discours juridique que pour ce qui en est des délibérations morales pratiques au sein des C.E.C. En effet, en cherchant uniquement quelles sont les normes d'action qui puissent être les plus appropriées vis-à-vis une situation problématique, rien n'indique que les participants au C.E.C. possèdent les capacités et les aptitudes souhaitées à raisonner dans le cours de la délibération de manière abstraite et hypothétique. Au contraire, on peut supposer que les juges, par l'exercice quotidien de leur profession, ont su développer une capacité à raisonner et à discuter de "cas" de façon abstraite et hypothétique. En cela les juges démontrent une capacité de raisonnement qui répond de fait aux plus hauts critères des jugements moraux selon l'échelle des stades moraux de Kohlberg.

Troisième difficulté : l'éthique de la discussion, en tant que recherche coopérative de vérité représente le lieu d'une situation de discours idéalisé. Or, il y a toujours un écart entre les situations de discours idéalisées dans lesquelles on retrouve des présuppositions pragmatiques telles que l'absence de contrainte pratique ou la présence d'agents parfaitement rationnels, et les situations de discours réelles, dans lesquelles apparaissent entre autres des conflits d'intérêts, qu'ils soient d'ordre économique, légal ou autre. En ce sens, l'écart qui existe entre ces deux

types de réflexions risque d'être plus difficile à combler dans le cas des délibérations et des actions prises au sein des C.E.C. que dans le cas des discours juridiques. À cet égard, nous sommes amenés à formuler une première conclusion à l'effet que l'éthique appliquée telle quelle doit être pratiquée par les membres des C.E.C. est à elle seule insuffisante et doit être complétée par le droit, au plan cognitif et motivationnel et ce selon la thèse de la complémentarité du droit et de la morale de Jürgen Habermas.

Dans son livre intitulé *Droit et démocratie : entre fait et norme*<sup>194</sup>, Habermas distingue trois aspects sous lesquels le droit vient compléter la morale : ce sont les aspects cognitifs, motivationnels et organisationnels. Pour illustrer notre propos en ce qui concerne le rapport du droit et de la morale vis-à-vis l'éthique biomédicale nous décrirons et analyserons seulement les deux premiers aspects de cette théorie.

De l'aspect cognitif, Habermas souligne que le droit vient aplanir les conflits d'interprétations qui se présentent dans les délibérations d'ordre moral. À cet égard, il est clair que la morale n'est pas en mesure d'établir un catalogue de normes hiérarchiquement ordonnées comme le fait le droit. Or, comme les problématiques morales concrètes exigent généralement des opérations complexes, il revient tout naturellement au droit de bien interpréter et de bien appliquer les différentes normes d'action. Comme nous l'avons souligné précédemment, les C.E.C. en vertu des différences d'intérêts des participants (intérêt économique, juridique, professionnel) sont plus souvent qu'autrement aux prises avec des conflits d'interprétation des

---

<sup>194</sup> Habermas, Jürgen; *Droit et démocratie: entre fait et norme*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, 1997.

normes. Or, c'est au droit que revient le soin d'absorber l'indétermination cognitive liée à l'interprétation et l'application des normes appropriées à une situation problématique.

De l'aspect motivationnel, Habermas constate que le domaine du droit dispose d'un pouvoir de sanction qui vient compléter les faiblesses liées à la stricte volonté des individus dans le cadre d'un conflit moral pratique. En ce sens, le droit est là pour contraindre les gens à agir en conformité avec les normes en vigueur. Nous le savons, les C.E.C. constituent avant tout une structure d'aide à la prise de décision mais ne forment pas une instance décisionnelle. Le droit par son pouvoir coercitif sur les individus soulage ces derniers du poids que font peser sur eux les attentes de l'application correcte des comportements requis pour une application efficace des normes. En somme, c'est au droit que revient le rôle de compléter la morale dans l'application des normes d'action.<sup>195</sup> Ainsi, les institutions juridiques s'acquittent déjà, de façon tout à fait correcte, du travail consistant à appliquer les normes morales d'action et prennent la relève de la morale pour ce qui est de la résolution des conflits liés au domaine de l'action.

Quatrième difficulté : il est important de constater que les normes qui sont appliquées par les C.E.C. ne sont pas de pures normes morales abstraites et dont la validité serait discutée par les philosophes et les experts en éthique. Ces normes sont des normes juridiques concrètes qui ne peuvent, selon Habermas, être justifiées et devenir légitimes que dans le cadre d'une

---

<sup>195</sup> En ce qui concerne la question du droit comme complément nécessaire de la morale afin d'appliquer les normes d'action, mes propos s'inspirent d'un texte de Stéphane Courtois intitulé *L'éthique de la discussion offre-t-elle un cadre d'analyse adéquat aux comités d'éthique clinique? Quelques remarques critiques.*, dans : Lacroix, André et Létourneau, Alain; *Méthodes et interventions en éthique appliquée*, Fides, 2000, p. 138 et suiv.

délibération démocratique entre tous les citoyens affectés ou concernés par ces normes. Nous sommes donc amenés à formuler une seconde conclusion : l'éthique appliquée doit être complétée non seulement par le droit mais également par le débat démocratique. Ainsi, le travail accompli à l'intérieur des C.E.C. se doit d'être entendu comme une contribution à la discussion publique qui est l'instance ultime de validation des règles et des normes appliquées dans les C.E.C. .

Cet état de fait vient particulièrement démontrer que toute éthique appliquée ne peut être possible sans un fondement démocratique solide qui permet à l'intersubjectivité pratique de se réaliser. L'existence et la possibilité même d'utiliser l'éthique de la discussion via le modèle du discours d'application de Günther comme modèle éthique d'aide à la prise de décision, est donc fonction d'un cadre juridique et politique qui assure que tous peuvent prétendre soumettre à l'adhésion de tous la validité des normes morales d'actions particulières. Ainsi donc, le droit vient garantir en quelque sorte la présence d'un espace public réglementé et protégé où l'intersubjectivité pratique peut se réaliser. Ceci nous amène à dire que le principe de la discussion découle à la fois d'un principe moral et d'un principe juridico-politique (démocratique) et (1) doit tenir compte des caractéristiques séculières et pluralistes de nos sociétés contemporaines et d'autre part (2) se doit de redonner au citoyen dans toute sa légitimité le soin de définir la norme morale.



## 5.7 Conclusion

L'éthique appliquée, telle qu'on peut la concevoir à partir du travail accompli au sein des C.E.C. et à l'aide du modèle du discours d'application de Klaus Günther, nous apparaît comme une chose nécessaire mais à elle seule insuffisante. Nécessaire pour autant qu'elle est une contribution indispensable aux débats publics sur la valeur des normes qui nous régissent et sur les nombreux problèmes posés par leur application concrète. Insuffisante, en cela que le travail accompli doit être complété par le droit et par la délibération démocratique.

Le modèle adéquat d'éthique appliquée qui est ici prôné en est un essentiellement fondé sur le sens commun moral et non pas fondé sur l'expertise éthique. Prétendre que la résolution des dilemmes moraux soit fonction d'une expertise, de la maîtrise d'une technique ou d'une procédure de négociation, n'est-ce pas là une façon de dénigrer la capacité des gens à porter un jugement moral? N'est-ce pas un moyen de faire abstraction de la faculté la mieux partagée, le sens commun ?

Nous croyons à cet égard que c'est sous le couvert d'un modèle cognitiviste et universaliste de l'éthique appliquée qu'une personne sera appelée, contrairement aux souhaits des modèles d'éthiques appliquées à caractère relativiste ou prônant l'expertise éthique, à être reconnue comme une personne autonome, c'est-à-dire comme un citoyen dont la tâche consiste à définir ce qui constitue la norme morale.

Un modèle adéquat d'éthique appliquée doit se présenter également comme un modèle non relativiste, c'est-à-dire comme un modèle qui est en mesure d'établir une distinction nette

entre ce qui relève des discours de justification des normes morales des discours concernant l'application des normes morales. Ce n'est qu'au prix d'une telle distinction que nous serons en mesure de voir l'avantage à posséder une connaissance spécifique de l'éthique philosophique. Cet avantage nous apparaîtra alors comme une compétence à trouver les meilleurs arguments, analyser les points de vue, susciter le questionnement chez les participants à une discussion, etc..

Enfin, un modèle adéquat d'éthique appliquée doit se présenter comme un modèle non auto-suffisant, c'est-à-dire comme devant compléter ou être complété par le domaine du droit et du débat public dans un cadre démocratique. En ce sens un modèle d'éthique appliquée qui se présenterait comme devant remplacer la sphère du droit et du débat public serait un mauvais modèle d'éthique appliquée.

On peut ajouter que le modèle des discours d'application de Klaus Günther et la thèse de la complémentarité du droit et de la morale de Jürgen Habermas sont essentiellement compatibles avec un modèle d'éthique appliquée dans lequel le consultant en éthique doit se centrer principalement sur des tâches d'éducation et non plus sur des tâches d'intervention ou d'aide à la décision. Ne l'oublions pas, le consultant en éthique demeure un citoyen comme n'importe quel autre citoyen. Ce qui doit le distinguer c'est cette capacité à aider les autres citoyens à devenir moralement autonomes de manière à mieux participer aux délibérations publiques et démocratiques en cours dans leur société et sur un sujet donné.

À cet égard, l'éthique ne peut constituer un mécanisme prépondérant de régulation sociale dans nos sociétés comme le voudraient les défenseurs de l'expertise éthique et de la professionnalisation du métier d'éthicien. En cherchant à implanter une panoplie de codes

d'éthique au sein des professions, les tenants de l'expertise éthique cherchent en somme à "moraliser" la société. Or, notre société contemporaine n'a pas à devenir plus "morale". L'État de droit démocratique est déjà l'incarnation d'une conscience morale postconventionnelle au sens de la théorie du développement moral de Gustav Kohlberg. Pour toutes ces raisons, il apparaît que l'éthique de la discussion et le modèle du discours d'application de Klaus Günther constituent sans aucun doute la meilleure approche qui puisse permettre l'élaboration d'un modèle adéquat d'éthique appliquée.

## CONCLUSION

La question principale à laquelle ce mémoire a tenté de répondre est de savoir ce qu'est l'éthique appliquée. Pour ce faire nous avons analysé différents modèles d'éthique appliquée et nous avons également fait le point, sous la forme de desiderata, quant aux exigences relatives à l'élaboration future d'un modèle adéquat d'éthique appliquée. Cette analyse nous a également permis de faire le point sur les tâches qui incombent à ceux qui font de l'éthique appliquée une spécialité d'étude et voient dans ce champ d'activité l'occasion d'offrir des services spécialisés.

À cet égard, nous avons vu que les nouveaux modèles d'éthiques appliquées ont été conçus pour répondre à certains besoins précis. En effet, suite à l'avancement rapide des découvertes en matière de science et de technologie, le corps médical s'est tourné vers la philosophie afin de faire face à des dilemmes moraux de plus en plus complexes. L'analyse de cette complexité nous a permis de démontrer qu'elle possédait plusieurs sources. À cet égard, outre les percées majeures en matière de science et de technologie, nous avons également mentionné le fait que les problèmes moraux "pratiques" sont pour la plupart d'intérêt public. La société de droit qui prévaut en Occident et ses conséquences directes que sont le relativisme moral et la pluralité des points de vue moraux sont toutes des raisons pour lesquelles les problèmes moraux "pratiques" se sont complexifiés. Devant ces "nouvelles" données

conceptuelles, nous avons conclu que les modèles "classiques" d'éthique appliquée s'avéraient de peu d'utilité pour le monde biomédical.

Devant le défi qui consiste à redéfinir les fondements de l'éthique appliquée en vertu des nouvelles réalités contemporaines, de nouveaux modèles d'éthique appliquée ont donc fait leur apparition. Cependant, comme nous l'avons soutenu tout au long de ce mémoire, ces "nouveaux" modèles d'éthique appliquée comportent de nombreuses lacunes.

Une des erreurs majeures que partagent tous ces nouveaux modèles d'éthique appliquée consiste dans le fait que ces modèles soutiennent une position essentiellement relativiste. Or, nous croyons que ce relativisme moral est en grande partie responsable de la création des conditions ayant mené à l'émergence de ces nouveaux modèles. Au lieu d'élever le relativisme et la pluralité des points de vue moraux au statut d'une norme, c'est-à-dire d'un obstacle infranchissable, n'aurait-il pas fallu développer des modèles qui cherchent à dépasser le relativisme moral, à l'encadrer?

Nous croyons à cet égard que c'est une erreur, de la part de tous les auteurs contemporains que nous avons étudiés, d'encenser en quelque sorte ce relativisme. En vertu de cette conclusion, ces "nouveaux" modèles ne démontrent pas une réelle volonté d'encadrer le relativisme moral, ni une réelle volonté de le dépasser : à quoi sert alors le développement de modèles d'éthique appliquée comme le modèle particulariste, le modèle cohérentiste ou le modèle pragmatiste ?

En fait, ces modèles ont été créés pour fournir des façons de régler des dilemmes moraux qui soient plus pratiques, plus efficaces "techniquement". D'une certaine façon ces modèles éludent complètement la question de la re-définition des fondements philosophiques de l'éthique appliquée qui constitue en somme le véritable besoin.

Avec ces modèles, l'expertise morale devient le moyen privilégié de résoudre des problèmes moraux "pratiques" et ce au détriment de la capacité inhérente des individus à formuler des jugements moraux pratiques. Or cette position de l'expertise morale va à l'encontre des valeurs démocratiques de nos sociétés contemporaines. Avec une telle vision des choses, on dénigre le droit et la capacité des gens à déterminer pour eux-mêmes et par eux-mêmes ce qui constitue la norme morale.

Ces penseurs (Jonsen, Toulmin, Beauchamp, Childress, Engelhardt) se sont empressés de donner aux médecins des façons de faire, des méthodes, des techniques. Cependant l'examen de leurs méthodes a révélé qu'ils n'ont pas su répondre au problème de savoir ce qu'est l'éthique appliquée et quelles sont les exigences relatives à la formulation d'un modèle adéquat d'éthique appliquée.

Contre cette position des nouveaux modèles d'éthique appliquée, nous proposons que tous les modèles d'éthique appliquée future devront être construits sur la base d'un modèle cognitiviste et universaliste de raisonnement. Ils devront aussi tenir compte de la notion de relativisme de nos sociétés et ils devront tenir compte de la capacité des gens à formuler un jugement moral.

En ce sens, une des pistes d'étude qu'il faudrait explorer est le modèle de l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas. En effet, ce modèle éthique tient compte de l'ensemble des exigences de nos sociétés contemporaines ainsi que de nos exigences personnelles pour la formulation d'un modèle adéquat d'éthique appliquée. Un des points intéressants consiste dans le fait qu'Habermas cherche à prouver qu'une fondation de la morale sur une base rationnelle est toujours possible. En ce sens, il se démarque résolument des auteurs contemporains comme Jonsen et Toulmin, Beauchamp et Childress de même que H.T. Engelhardt dont nous avons analysé les modèles d'éthiques appliquées.

Habermas, dont l'éthique de la discussion se situe dans la continuité de l'éthique kantienne, donne une interprétation "dialogique" aux maximes universelles d'action. Cependant, cet état de fait ne rend pas l'éthique de la discussion plus apte à résoudre les problèmes d'application des normes. Le travail effectué par Klaus Günther avec l'élaboration d'une théorie du discours d'application devient essentiel à la résolution des problèmes moraux pratiques. Les recherches entreprises par Günther pour ce qui est du domaine juridique, nous amènent à voir qu'en ce qui concerne le milieu biomédical et plus particulièrement le travail des comités d'éthique clinique, l'application de la théorie du discours d'application est souhaitable et faisable.

Cependant, l'éthique appliquée telle qu'elle se présente à partir du modèle de Günther et comme le font les membres des C.E.C., est à elle seule insuffisante et doit être complétée par le droit, et ce au plan cognitif et motivationnel selon la thèse de la complémentarité du droit et de la morale de Jürgen Habermas. Ainsi, au droit revient le soin d'absorber une indétermination

cognitive liée à l'interprétation des normes appropriées à une situation problématique, au droit revient également le soin d'appliquer un pouvoir coercitif en vue de l'application correcte et efficace des normes d'action. À cet égard, il ne faut pas oublier que les normes appliquées par les C.E.C. sont des normes juridiques concrètes qui ne peuvent être justifiées et devenir légitimes que dans le cadre d'une délibération démocratique entre tous les citoyens affectés ou concernés par ces normes.

En ce sens, l'éthique appliquée doit être complétée non seulement par le droit mais également par le débat démocratique. Le travail accompli à l'intérieur des C.E.C. doit donc être entendu comme une contribution à la discussion publique qui est l'instance ultime de validation des règles et des normes appliquées dans les C.E.C.

La résolution des dilemmes moraux pratiques ne peut donc pas être le fait d'une expertise éthique. Au consultant en éthique revient essentiellement des tâches d'éducation et non pas des tâches d'intervention ou d'aide à la décision. En somme son rôle devrait se limiter à produire des problèmes moraux, à analyser des concepts fondamentaux, à identifier des présupposés et à analyser leurs conséquences pour l'argumentation morale. Par ailleurs, l'éthique ne peut constituer un mécanisme prépondérant de régulation sociale comme le voudraient les défenseurs de l'expertise éthique. L'État de droit est déjà l'incarnation d'une conscience morale d'ordre postconventionnel. C'est pourquoi le modèle de l'éthique de la discussion, parce qu'il prend pied à la fois dans la morale et le droit, et parce qu'il tient compte des exigences de la démocratie semble être la meilleure approche par laquelle peuvent se réaliser les tâches associées à la résolution des dilemmes moraux pratiques.



## BIBLIOGRAPHIE

APEL, Karl-Otto. ; *L'éthique à l'âge de la science : l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Presses universitaires de Lille, Lille, 1987.

BAYERTZ, Kurt ; "Qu'est-ce que l'éthique appliquée ?", dans Sosoe Lukas, K.; *La vie des normes et l'esprit des lois*, Harmattan, Montréal, 1998, pp.91-133

BEAUCHAMP, Tom L. ; "On Eliminating the Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory.", *The Monist*, vol. 67, no 4, 1984, pp.514-531

BEAUCHAMP, Tom L., CHILDRESS, James F. ; *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, 5 ed., 2001.

CLOUSER, Danner K., GERT, Bernard ; "A Critique of Principlism.", *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 15, no 2, 1990, pp.219-236

COURTOIS, Stéphane; "L'éthique de la discussion offre-t-elle un cadre d'analyse adéquat aux comités d'éthique clinique? Quelques remarques critiques.", dans : Lacroix, André et Létourneau, Alain; *Méthodes et interventions en éthique appliquée*, Fides, Montréal, 2000, pp.127-142

CUSSET, Yves; *Habermas : l'espoir de la discussion*, ed. Michalon, Paris, 2001.

DEGRAZIA, D. ; "Moving Forward in Bioethical Theory : Theories, Cases, and Specified Principlism", *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 17, no.5, 1992, pp.511-540

ENGELHARDT, jr., H., Tristram ; *The foundation of Bioethics*, Oxford University Press, 2 ed., New-York, 1996.

FAGOT-LARGEAULT, Anne ; " La réflexion philosophique en bioéthique", publié dans : *Bioéthique: méthode et fondements, les cahiers scientifiques de l'Acfas*, 1989, pp.3-16

FRANKENA, William ; *Ethics*, Prentice-Hall, Engelwod Cliffs, 2 ed., New-Jersey, 1973.

GREEN, Ronald M. ; "Method in Bioethics: A Trouble Assessment." *The Journal of Philosophy and Medicine*, vol.15, no.2, 1990, pp.179-197

GÜNTHER, klaus ; *The Sense of Appropriateness : Application Discourses in Morality and Law*, trad. John Farrell, State University of New-York Press, New-York, 1993.

HABERMAS, Jürgen ; *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, ed. Du Cerf, Paris, 1992.

HABERMAS, Jürgen ; *Morale et communication: conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bouchindhomme, ed. Du Cerf, Paris, 1986

HABERMAS, Jürgen ; *Droit et démocratie: entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, ed. Gallimard, 1997

HOFFMASTER, Barry ; "Philosophical ethics and Practical Ethics", *Clinical Ethics: Theory and Practice*, Clifton/New-Jersey, Humana Press, 1989.

HOFFMASTER, Barry ; " Can Ethnographie Save the Life of Medical Ethics ?", *Social Sciences and Medicine*, vol. 35, no 12, 1992, pp.1421-1431

HOTTOIS, Gilbert ; Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective, Vrin, Paris, 1993.

JONSEN, Albert, R. ; "Casuistry as Methodology in Clinical Ethics", *Theoretical Medicine*, vol.12, no 4, 1991, pp.295-307

JONSEN, Albert, et TOULMIN, Stephen, ; *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley , University of California Press , 1988.

KANT, Emmanuel ; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans : Kant , Emmanuel; *Oeuvres philosophiques*, vol.2, Gallimard, Paris, 1985.

KANT, Emmanuel ; *Critique de la raison pure* , dans: Kant, Emmanuel ; *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, Paris, vol. 1 , 1980.

KOHLBERG, Lawrence ; *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, ed. Harper and Row, San-Francisco, 1984.

KUHLMANN, Wolfgang ; "Les Foundations of Bioethics d'Engelhardt et l'éthique discursive", dans Hottois, G, *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective*, Vrin, Paris, 1993, pp.143-156

LACROIX, André, LÉTOURNEAU, Alain ; *Méthodes et interventions en éthique appliquée*, Fides, Montréal, 2000.

LUSTIG, Andrew, B. ; "The Method of "principlism" ; a critique of the critique", *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol.17, no.5, 1992, pp.487-510

PARIZEAU, Marie-Hélène ; "Éthique et éthiques appliquées: l'émergence de théories composites ", *Philosopher*, no.16, 1994, pp.133-143

PARIZEAU, Marie-Hélène ; " Bioéthique et éthique procédurale", dans Hottois, G; *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective* , Vrin, Paris, 1993, pp.133-143

PINARD, Chantal ; *Le consentement libre et éclairé : essai d'explicitation et d'interprétation de ses enjeux philosophiques* , mémoire de maîtrise, UQTR, 1999.

PIOTTE, Jean-Marc ; *Les grands penseurs du monde occidental* , Fides, Montréal, 1997.

RAWLS, John ; *A Theory of Justice* , Cambridge, Harvard University Press, 1971, 2ed. 1999.

RAWLS, John ; *Political Liberalism* , New-York, Columbia University Press, 1996.

RUSS, Jacqueline ; *La pensée éthique contemporaine* , Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 1995

SOSOE, Lukas K., LAJEUNESSE, Yvette ; *Bioéthique et culture démocratique*, Harmattan, Montréal, 1996.

SOSOE, Lukas K. ; *La vie des normes et l'esprit des lois* , Harmattan, Montréal, 1998.

SOSOE, Lukas K. ; "Peut-on parler de théories en éthique ?" , *Philosopher*, no.16, 1994, pp.89-100

WILDES, Kevin W.M. ; "The Priesthood of Bioethics and the Return of Casuistry", *Journal of Medicine and Philosophy*, vol.18, no 1, 1993, pp.33-49