

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

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

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
NATHALIE GIGUÈRE

LE PROBLÈME DE L'APPLICATION DE L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION :
UN DÉBAT ENTRE JÜRGEN HABERMAS ET KARL-OTTO APEL

MAI 2012

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.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	v
Résumé	vi
Introduction	1
Chapitre 1 : L'éthique de la discussion	6
1 – La pragmatique universelle	7
1.1 – La théorie de l'activité communicationnelle.....	9
1.1.1 – La théorie des actes de parole	10
1.1.2 – La base de la validité du discours.....	11
1.1.3 – Les conditions de réussite des actes de parole	14
1.2 – La théorie de l'argumentation	17
1.2.1 – La situation idéale de parole.....	19
2 – L'éthique de la discussion	22
2.1 – Les caractéristiques générales de l'éthique de la discussion	24
2.2 – Les principes de l'éthique de la discussion	26
2.2.1 – Le principe de discussion (D)	27
2.2.2 – Le principe d'universalisation (U)	28
3 – La controverse sur la fondation de l'éthique de la discussion	32
4 – La controverse sur l'application de l'éthique de la discussion	39
Conclusion	41
Chapitre 2 : L'éthique de la responsabilité de Karl-Otto Apel	43
1 – La partie A de l'éthique de la discussion	44
2 – L'insuffisance de la partie A de l'éthique de la discussion	45
2.1 – Le principe d'action (U _a)	46
2.1.1 – Le problème de l'application du principe (U _a)	47
3 – La partie B de l'éthique de la discussion	50
3.1 – Le principe supplétif et la stratégie morale.....	51
3.1.1 – Les contraintes des systèmes d'autoconservation	52
3.1.2 – La médiation entre rationalité stratégique et rationalité communicationnelle	53
3.1.3 – L'activité politique responsable.....	54
3.2 – Le rôle de l'État de droit.....	56
3.2.1 – La légitimité de l'État de droit	57
Conclusion	58

Chapitre 3 : La théorie délibérative du droit et de la démocratie	
de Jürgen Habermas	60
1 – Le rapport de complémentarité entre la morale et le droit positif	61
1.1 – L'insuffisance de la morale comme mécanisme de régulation sociale ..	61
1.2 – La complémentarité de la morale et du droit	63
1.3 – Le droit comme moyen de compenser les déficits de la morale.....	63
2 – La théorie délibérative du droit et de la démocratie	66
2.1 – La spécification du principe de discussion	67
2.2 – Le principe démocratique	68
2.3 – La réciprocité de l'autonomie privée et de l'autonomie publique	71
2.4 – L'insuffisance de l'éthique de la discussion pour la prise en compte de la variété des débats publics	73
2.5 – La diversité des formes de communication	76
2.6 – Arènes pour la formation de l'opinion et de la volonté	81
2.7 – Le rôle de l'espace public	81
2.8 – La transformation du pouvoir communicationnel en pouvoir administratif	83
Conclusion	84
 Chapitre 4 : La controverse entre Apel et Habermas	87
1 – Les objections de Habermas contre Apel	87
1.1 – Le caractère moralement obligatoire de l'éthique de la discussion	88
1.2 – L'éthique de la responsabilité	90
1.2.1 – L'inutilité de l'éthique de la responsabilité	90
1.2.2 – La nature téléologique du principe supplétif	92
2 – Les objections d'Apel contre Habermas	95
2.1 – Le principe de discussion moralement neutre.....	95
2.1.1 – La spécification du principe de discussion.....	96
2.1.2 – La neutralité du principe de discussion.....	96
2.2 – La fondation parallèle du droit et de la morale	98
2.2.1 – Le rapport du principe de discussion au droit et à la morale.....	98
2.2.2 – Le rapport entre le principe moral et le principe démocratique ..	100
2.2.3 – L'interconnexion du droit et de la politique	101
Conclusion	103

Chapitre 5 : Évaluation des forces et des faiblesses d'Apel et de Habermas	105
1 – Les faiblesses de l'éthique de la responsabilité.....	106
1.1 – Un idéal moral inapproprié pour nos sociétés démocratiques.....	106
1.2 – Un rapport problématique entre la morale, le droit et la politique	108
1.3 – La réalisation de l'idéal moral dans la pratique politique	109
2 – Les avantages de la théorie délibérative du droit et de la démocratie	111
2.1 – Un idéal démocratique approprié pour nos sociétés démocratiques.....	112
2.2 – Un rapport cohérent entre la morale, le droit et la politique.....	114
2.3 – La réalisation de l'idéal démocratique dans la pratique politique	117
Conclusion	121
Conclusion	125
Bibliographie	132

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de recherche, Monsieur Stéphane Courtois, pour sa disponibilité et l'intérêt soutenu qu'il a manifesté pour mes recherches. Je le remercie également pour sa lecture attentive de ce mémoire et pour ses pertinents commentaires desquels j'ai énormément appris tout au long de la rédaction de ce mémoire.

Je tiens aussi à remercier très chèrement mon conjoint, Sébastien Chartrand, car la rédaction de ce mémoire n'aurait pas pu être menée à terme sans ses nombreux encouragements et sans le support quotidien qu'il m'a apporté tout au long de cette démarche.

RÉSUMÉ

L'éthique de la discussion représente une théorie discursive de la morale, défendue par Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel, qui postule la participation à des discussions morales pour résoudre de manière consensuelle les conflits d'action. L'éthique de la discussion propose pour ces discussions morales une procédure argumentative permettant de juger de la validité des normes morales afin d'aboutir à un consensus sur des normes universalisables.

Cependant, dès lors qu'il s'agit d'appliquer l'éthique de la discussion dans les conditions sociopolitiques actuelles, celle-ci présente certaines difficultés la rendant inapplicable. À ce problème, Apel et Habermas proposent chacun leur solution respective. Alors qu'Apel apporte un complément à l'éthique de la discussion en lui adjoignant une éthique de la responsabilité en charge d'orienter son application dans les conditions sociales et politiques, Habermas poursuit les travaux initiés au sein de l'éthique de la discussion dans le cadre d'une théorie délibérative du droit et de la démocratie, qui propose un modèle de fonctionnement démocratique. Les fortes divergences théoriques marquant ces deux positions ont engendré une importante controverse entre Apel et Habermas concernant le problème de l'application de l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques.

Ce mémoire se veut une analyse critique de cette controverse entre Apel et Habermas concernant le problème de l'application de l'éthique de la discussion. L'objectif central de ce mémoire sera de déterminer laquelle des positions, entre l'éthique de la responsabilité d'Apel ou la théorie délibérative du droit et de la démocratie de Habermas, est la plus appropriée pour répondre de manière satisfaisante au problème posé par l'application de l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques. Nous soutiendrons alors que la théorie délibérative du droit et de la démocratie de Habermas est plus appropriée que l'éthique de la responsabilité d'Apel. Pour ce faire, nous démontrons d'abord les principales faiblesses de l'approche d'Apel pour ensuite exposer les principaux avantages de l'approche de Habermas.

Introduction

Nos sociétés actuelles sont marquées par un pluralisme culturel et axiologique qui représente une source de désaccords persistants. Afin de favoriser l'entente et d'assurer une certaine cohésion sociale, la théorie morale doit autant que possible chercher à favoriser la coexistence des différentes conceptions substantielles du bien et du bonheur auxquelles les individus peuvent adhérer dans une société pluraliste. Dans une telle perspective, la théorie morale ne doit pas chercher à déterminer la supériorité d'une conception substantielle du bien, mais plutôt à fixer quelles sont les conditions permettant à chaque individu de choisir et de poursuivre équitablement sa propre conception de la vie bonne. Ainsi, la morale ne cherche pas à apporter une réponse substantielle aux désaccords axiologiques, car elle s'attache davantage aux questions de justice autour desquelles il est possible d'obtenir impartialement un accord élargi. Ce type déontologique de théorie morale déplace alors le problème central de la question existentielle du bien vers la question de la justice. Ce sont donc des théories morales davantage procédurales que substantielles. C'est dans une telle perspective déontologique et procédurale que s'inscrit l'éthique de la discussion, dont les principaux défenseurs sont Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel.

En effet, c'est pour répondre à l'exigence d'une entente et d'une intercompréhension dans un contexte où les désaccords marquent durablement nos sociétés que Habermas, suivi ensuite par Apel, développe, au cours des années 1980, l'éthique de la discussion en tant que théorie discursive de la morale. Pour résoudre de manière consensuelle les conflits et les désaccords, l'éthique de la discussion postule la participation à des discussions morales afin d'aboutir à un consensus. L'éthique de la discussion propose pour ces discussions morales une procédure argumentative permettant de juger de manière impartiale de la validité des normes afin d'aboutir à une entente à propos de certaines normes universalisables, c'est-à-dire des normes que tous sans exception peuvent intersubjectivement accepter. En d'autres termes, l'éthique de la discussion vise à reconstruire les conditions procédurales permettant de valider nos choix pratiques et de régler d'une manière impartiale les désaccords. Cette théorie morale ne prescrit

donc pas de contenu substantiel, car elle n'a pas pour rôle d'indiquer quelles sont les valeurs que tous devraient partager. Son rôle est plutôt de fournir une procédure argumentative et c'est à travers les aspects d'une telle procédure qu'apparaît pour Habermas une méthode intersubjective de résolution des conflits.

Cependant, l'éthique de la discussion peut-elle vraiment s'appliquer dans les conditions sociopolitiques actuelles ? Initialement, la tâche de l'éthique de la discussion est épistémique, c'est-à-dire qu'elle consiste à fournir une procédure argumentative permettant la formation d'un jugement moral impartial sur la validité des normes. Mais au-delà de cette fonction épistémique, l'éthique de la discussion a-t-elle une portée pratique ? Habermas et Apel s'interrogent chacun sur les possibilités d'appliquer l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques. Par exemple, l'éthique de la discussion peut-elle fournir des obligations morales susceptibles d'orienter concrètement l'action dans la société ? Ne fournissant qu'une procédure argumentative permettant d'aboutir à un jugement impartial, sans spécifier de contenus substantiels, l'éthique de la discussion peut-elle servir à réguler efficacement les activités sociales ? Autant pour Apel que pour Habermas, dès lors qu'il s'agit d'appliquer l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques, celle-ci présente certaines difficultés la rendant inapplicable.

Au problème de l'application de l'éthique de la discussion, Habermas et Apel proposent chacun leur solution respective. Alors qu'Apel propose d'apporter un complément à l'éthique de la discussion en lui adjoignant directement une éthique de la responsabilité en charge d'assurer son application dans les conditions sociales et politiques, pour sa part, Habermas propose plutôt de poursuivre les travaux initiés dans le cadre de l'éthique de la discussion dans un autre cadre théorique, celui d'une théorie délibérative du droit et de la démocratie. Cette forte divergence dans les parcours philosophiques d'Apel et de Habermas a suscité entre ces deux auteurs une importante controverse concernant le problème de l'application de l'éthique de la discussion.

Dans le travail de recherche que nous poursuivrons dans le cadre de ce mémoire, il s'agira justement d'examiner cette controverse entre Apel et Habermas concernant le problème de l'application de l'éthique de la discussion dans les conditions sociopolitiques actuelles. L'objectif central de ce mémoire sera donc de déterminer laquelle des positions, entre l'éthique de la responsabilité proposée par Apel ou la théorie délibérative du droit et de la démocratie proposée par Habermas, est la plus appropriée pour répondre de manière satisfait au problème posé par l'application de l'éthique de la discussion. Pour ce faire, nous avons structuré les chapitres de ce mémoire de manière à couvrir tous les éléments pertinents nous permettant de nous positionner dans ce débat entourant la question de l'application de l'éthique de la discussion.

Le premier chapitre nous permettra d'offrir une vue d'ensemble de l'éthique de la discussion en exposant de manière détaillée ses principales caractéristiques tout en la situant dans l'entreprise générale de la théorie de la communication, dans laquelle elle s'inscrit. Globalement, nous expliquerons de quelle manière l'élaboration de l'éthique de la discussion découle des travaux entrepris par Habermas sur la pragmatique universelle. Nous expliquerons alors les deux principales orientations théoriques de la pragmatique universelle, à savoir la théorie de l'activité communicationnelle et la théorie de l'argumentation. Ce tour d'horizon nous permettra de comprendre les bases théoriques sous-jacentes à l'éthique de la discussion. La seconde partie de ce premier chapitre sera consacrée à l'explication détaillée de l'éthique de la discussion et de ses principales caractéristiques. Ensuite, nous examinerons brièvement l'important débat qu'a suscité l'éthique de la discussion en ce qui concerne la question de la fondation des présuppositions de l'argumentation. L'examen de ce débat permettra entre autres d'introduire le point de vue d'Apel sur l'éthique de la discussion. Nous concluons ensuite en introduisant la controverse suscitée par la question de l'application de l'éthique de la discussion dans des conditions sociopolitiques.

Ensuite, les deux chapitres suivants seront successivement consacrés aux solutions apportées par Apel et par Habermas au problème de l'application de l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques. Le second

chapitre sera consacré à la solution que propose Apel. Nous expliquerons d'abord de quelle manière Apel appréhende la possibilité d'une application de l'éthique de la discussion afin de voir à quel type de difficultés se heurte l'éthique de la discussion dès lors qu'il s'agit de l'appliquer dans les conditions sociopolitiques actuelles. Considérant que les conditions actuelles ne coïncident pas avec les conditions qui seraient idéalement requises pour qu'une application de l'éthique de la discussion soit possible et même exigible, Apel choisit de prolonger l'éthique de la discussion dans le sens d'une éthique de la responsabilité, laquelle postule un principe téléologique qui prescrit la réalisation historique des conditions institutionnelles nécessaires pour que tous les conflits de nos sociétés puissent être réglés sur une base consensuelle en ayant recours à la discussion morale, conformément aux exigences de l'éthique de la discussion.

Le troisième chapitre sera quant à lui consacré à la solution proposée par Habermas, lequel estime que le problème de l'application de l'éthique de la discussion nécessite l'élaboration d'un nouveau cadre théorique, mieux adapté aux conditions sociopolitiques, qui implique le passage de la théorie morale à une théorie délibérative du droit et de la démocratie. Ce passage à une théorie politique est motivé principalement par les insuffisances de l'éthique de la discussion, en tant que théorie morale, à la fois pour réguler efficacement le contexte de vie des citoyens dans nos sociétés et pour prendre en compte la variété des débats démocratiques. Nous verrons dans ce troisième chapitre comment Habermas surmonte les insuffisances de l'éthique de la discussion dans la théorie délibérative du droit et de la démocratie, qui propose un modèle de fonctionnement démocratique prévoyant une procédure démocratique de formation de l'opinion et de la volonté permettant aux citoyens de contribuer à l'édiction du droit.

Le quatrième chapitre sera spécifiquement consacré à l'examen de la controverse entre Apel et Habermas concernant le problème de l'application de l'éthique de la discussion dans les conditions sociopolitiques actuelles. Nous présenterons les principales objections que Habermas et Apel ont formulées l'un à l'encontre de l'autre à propos de leurs positions respectives, ce qui nous permettra d'offrir une vue d'ensemble des principaux éléments qui caractérisent ce débat.

Finalement, dans le cinquième chapitre, il s'agira de répondre à la question centrale qui aura orienté notre travail de recherche : laquelle des positions, entre l'éthique de la responsabilité d'Apel ou la théorie délibérative du droit et de la démocratie de Habermas, est la plus appropriée pour répondre de manière satisfaites au problème posé par l'application de l'éthique de la discussion dans les conditions sociopolitiques actuelles. Afin de nous positionner dans ce débat entourant la question de l'application de l'éthique de la discussion, nous évaluerons les forces et les faiblesses des solutions respectives d'Apel et de Habermas. Nous chercherons alors à défendre l'hypothèse selon laquelle la théorie délibérative du droit et de la démocratie de Habermas est plus appropriée que l'éthique de la responsabilité d'Apel.

La structure analytique que nous avons donnée à ce mémoire nous permettra, au niveau méthodologique, de remplir adéquatement l'objectif que nous poursuivrons, qui consiste globalement à prendre position dans un débat philosophique opposant deux auteurs sur une problématique, en l'occurrence dans le débat entre Apel et Habermas sur le problème de l'application de l'éthique de la discussion. Le premier chapitre définira d'abord le cadre théorique de l'éthique de la discussion et introduira le problème de son application dans des conditions sociales et politiques. Les deux chapitres suivants décriront les positions respectives d'Apel et de Habermas à propos de ce problème. Ensuite, le quatrième chapitre examinera le débat entre Apel et Habermas en exposant les principales objections portées l'un contre l'autre. Ces quatre premiers chapitres auront mis en place tous les éléments nécessaires pour nous permettre d'évaluer de façon critique les positions respectives d'Apel et de Habermas et ainsi de nous positionner dans ce débat.

Chapitre 1

L'éthique de la discussion

Développée autour d'une théorie générale de la communication, la philosophie habermassienne atteint un point culminant avec le déploiement d'une théorie discursive de la morale, qui propose une morale communicationnelle universaliste sous la forme d'une éthique de la discussion. L'objectif global de ce premier chapitre sera d'exposer les principaux traits caractéristiques de l'éthique de la discussion tout en expliquant comment elle s'inscrit dans le projet d'ensemble de la philosophie habermassienne.

(1) Il s'agira dans un premier temps de donner une vue d'ensemble de l'entreprise générale de la théorie de la communication qui rassemble les travaux sur la pragmatique universelle, laquelle vise à reconstruire les règles universelles du fonctionnement de la communication et les conditions de l'intercompréhension à partir des interactions sociales et communicationnelles. C'est dans une telle perspective que Habermas élucide les termes d'une coordination authentique de l'action en élaborant sa théorie de l'activité communicationnelle, qu'on peut diviser en deux volets selon une importante distinction qu'effectue Habermas entre les contextes de l'activité communicationnelle et de la discussion. D'une part, il s'agira d'examiner les conditions nécessaires au bon fonctionnement de la pratique communicationnelle quotidienne. À partir de la théorie des actes de parole, Habermas analyse les caractéristiques pragmatiques de l'activité communicationnelle en tant que forme d'interaction sociale basée sur la recherche coopérative de l'entente. Habermas cherchera alors à dégager le modèle d'une communication idéale en reconstruisant la base de la validité du discours. D'autre part, il s'agira d'examiner les propriétés formelles des discussions argumentées, que Habermas approfondira dans le cadre d'une théorie de l'argumentation. Nous verrons qu'une coordination authentique de l'action n'étant possible que sur la base d'un consensus, en cas de conflit venant perturber l'entente, l'activité communicationnelle doit se poursuivre dans le contexte d'une discussion argumentée, régie par les conditions d'une situation idéale de parole.

(2) Dans un deuxième temps, il s'agira de présenter l'éthique de la discussion en tant que théorie discursive de la morale. On verra comment la présentation de la pragmatique universelle aura permis de bien comprendre les travaux antérieurs servant d'assises à l'éthique de la discussion, car son élaboration découle de la théorie de l'argumentation et plus précisément de ses développements autour d'une forme particulière de discussion, à savoir la discussion pratique, qui examine les conditions de validité des normes d'action. L'éthique de la discussion vise à spécifier, en formulant un principe de discussion (D) et un principe d'universalisation (U), les conditions procédurales des discussions argumentées pour que ces dernières puissent parvenir à produire des normes morales universalisables.

(3) Ensuite, il s'agira d'examiner les principaux éléments de la controverse entre Habermas et Apel sur la question de la fondation de l'éthique de la discussion, et plus précisément sur le statut à accorder aux présuppositions de l'argumentation et aux disciplines responsables de leur apporter une fondation. Dans cette perspective, la démarche pragmatico-transcendantale d'Apel, qui vise une fondation ultime, diffère de la voie entreprise par Habermas avec la pragmatique universelle. (4) Finalement, nous concluons en introduisant la controverse entre Habermas et Apel sur la question de l'application de l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques.

1 La pragmatique universelle

Au cours des années 1970, Habermas radicalise le tournant linguistique de la philosophie en convergeant ses travaux dans une philosophie pragmatique du langage.¹ Il développe une théorie de la communication qui rassemble les travaux sur la pragmatique universelle, laquelle vise à reconstruire les règles universelles du fonctionnement de la communication.

Le vaste programme de recherche que représente la pragmatique universelle couvre un large champ d'application et peut être approfondi d'après plusieurs

¹ Habermas, (1987b), p. 10.

orientations. Afin d'y situer sa propre démarche, Habermas distingue ses différents aspects analytiques, auxquels sont rattachées différentes orientations de recherche. Pour ce faire, Habermas se rapporte aux trois fonctions pragmatiques des énonciations, qui représentent les différentes façons qu'ont les locuteurs d'utiliser le langage dans des contextes de communication. Il s'agit respectivement de la fonction représentative, consistant à décrire une expérience ou un fait, de la fonction expressive, consistant à exprimer une intention ou une expérience vécue appartenant à la subjectivité du locuteur, et de la fonction interactive, consistant à établir des relations interpersonnelles. C'est à partir de ces trois fonctions que Habermas détermine les trois principales orientations de recherche de la pragmatique universelle.²

La première orientation correspond à la sémantique formelle, laquelle s'intéresse principalement à la fonction représentative des énonciations. La sémantique formelle étudie les énoncés d'après leur contenu propositionnel. Bien qu'elle constitue la partie la plus développée de la pragmatique universelle, Habermas ne choisit pas cette voie. La seconde orientation correspond au champ d'investigation le moins approfondi, regroupant, au sein de la philosophie analytique, les travaux relatifs à la fonction expressive des énonciations. Ceux-ci se centrent sur l'analyse des états mentaux, de l'intentionnalité et des attitudes propositionnelles. Finalement, la troisième orientation correspond au champ d'investigation couvert par la théorie des actes de parole, à laquelle s'intéresse tout particulièrement Habermas, qui considère que celle-ci offre, pour la pragmatique universelle, la voie la plus prometteuse puisqu'elle traite de la fonction interactive des énonciations. La théorie des actes de parole centre son analyse sur la force illocutoire des actes de parole, que nous définirons plus loin. Pour l'instant, précisons seulement que la force illocutoire joue un rôle constitutif pour l'instauration des relations interpersonnelles dans la mesure où, par l'intermédiaire des actes de parole, se développe entre un locuteur et un auditeur un rapport intersubjectif leur permettant de se comprendre réciproquement. Avec la pragmatique universelle, Habermas entreprend donc de

² Courtois, (1993), p. 79-83; Habermas, (1987a), p. 337, 364-365, 370, 379.

reconstruire les présuppositions pragmatiques de la communication d'après sa fonction d'instaurer des relations interpersonnelles.

Nous présenterons la démarche poursuivie par Habermas avec la pragmatique universelle en la divisant en deux parties inséparables. (1.1) D'une part, il s'agira, avec la théorie de l'activité communicationnelle, d'examiner les conditions de la pratique communicationnelle quotidienne. (1.2) D'autre part, nous verrons que le passage de la pratique quotidienne de la communication à la discussion argumentée nécessite un prolongement plus spécifique de la théorie de l'activité communicationnelle vers une théorie de l'argumentation, avec laquelle il s'agira d'examiner les présuppositions de la discussion argumentée.

1.1 La théorie de l'activité communicationnelle

Tout d'abord, nous allons présenter les principales caractéristiques de la théorie de l'activité communicationnelle en commençant par l'examen des présuppositions de la communication quotidienne et des conditions nécessaires à son bon fonctionnement.³

Pour Habermas, la communication est à la base de la vie sociale. Elle représente « l'activité élémentaire par laquelle deux ou plusieurs sujets sont capables de se mettre spontanément d'accord sur un projet d'action commune ou sur une réalité partagée. »⁴ Ce type d'activité que représente la communication quotidienne est l'activité communicationnelle. Celle-ci désigne une forme d'interaction sociale basée sur la recherche coopérative de l'entente, permettant, au moyen de la communication linguistique, de coordonner de façon consensuelle les différents plans d'action poursuivis individuellement dans la société. Ayant pour but d'établir une entente mutuelle dans les interactions, l'activité communicationnelle exige l'adoption d'une attitude orientée vers l'intercompréhension.

³ Dans toute la section concernant la théorie de l'activité communicationnelle, je me réfère aux ouvrages suivants : Bouchindhomme, (2002), p. 7, 11, 28; Courtois, (1993), p. 63-94; Cusset, (2005), p. 34, 47-49; Habermas, (1986), p. 79-81; Habermas, (1987a), p. 285-288, 329-408; Habermas, (1987b), p. 32, 66, 86, 91, 102, 104, 110-117, 122, 130, 135, 153-154, 284-289, 296-306, 318; Habermas, (1988), p. 351, 353, 371, 381-382; Habermas, (2001), p. 37, 53, 62, 269 ; Habermas, (2006), p. 43, 52, 61.

⁴ Bouchindhomme, (2002), p. 26.

L'intercompréhension agit donc en tant que mécanisme de coordination des actions, assurant ainsi le réseau des interactions sociales. Le langage, se présentant comme le médium de l'intercompréhension, assume la fonction de l'intégration sociale, c'est-à-dire la fonction de coordonner l'action dans l'interaction sociale.

1.1.1 La théorie des actes de parole

Considérant la communication comme une forme d'interaction sociale basée sur l'intercompréhension, la voie privilégiée par Habermas avec la pragmatique universelle est l'analyse de l'aspect relationnel du langage, qu'il appréhende d'après la théorie des actes de parole, inspirée d'Austin et de Searle, laquelle cherche à éclaircir les processus d'utilisation du langage. La théorie des actes de parole thématise la compétence communicationnelle des participants à la communication, qui consiste à l'emploi de phrases dans des actes de parole selon certaines règles.

Habermas cherchera à tirer les conséquences sociologiques de la théorie du langage en intégrant celle-ci au sein d'une théorie de l'action, ce qui lui permettra d'appréhender la société d'après le type spécifique d'action sociale qu'est l'action communicationnelle. Cherchant à élucider les termes d'une coordination authentique de l'action, la théorie de l'activité communicationnelle analyse les caractéristiques pragmatiques et formelles de l'activité communicationnelle en prenant pour modèle l'attitude orientée vers l'intercompréhension des participants à l'interaction. Il s'agira de montrer comment les actes de parole contribuent à instaurer des relations interpersonnelles, assumant ainsi leur fonction de coordination de l'action.

Le but de toute forme de communication est l'intercompréhension, le consensus. Pour déterminer les règles universelles du langage à la base de cette notion de consensus, Habermas recourt à la pragmatique universelle, qui vise à reconstruire les conditions de l'intercompréhension et les présuppositions de l'activité communicationnelle. La pragmatique universelle démontre le potentiel de rationalité à l'œuvre dans l'activité communicationnelle. Par l'analyse des actes de parole, Habermas dégage le modèle d'une rationalité communicationnelle. Habermas cherchera alors à reconstruire la base de la validité du discours en fixant les critères de rationalité propres à l'activité communicationnelle, à la lumière

desquels il est possible de discriminer si une communication fonctionne ou non. La pragmatique universelle a pour objet la structure universelle des actes de parole, ce qui signifie qu'elle s'intéresse aux composantes universelles apparaissant dans toutes situations de parole, excluant en conséquence toutes les conditions empiriques, contingentes et contextuelles de la communication. Habermas dégage cette structure en déterminant quatre prétentions à la validité, qui forment les critères de rationalité de la pratique communicationnelle, bref, la base de la validité du discours.

1.1.2 La base de la validité du discours

La structure universelle des actes de parole se compose donc de quatre prétentions à la validité, à savoir l'intelligibilité, la vérité propositionnelle, la sincérité expressive et la justesse normative. L'intelligibilité désigne le caractère grammaticalement correct d'une expression, la rendant compréhensible. L'intelligibilité ne constitue pas en tant que telle une prétention, mais plutôt une condition de la communication, c'est-à-dire une exigence qui doit être satisfaite pour qu'il puisse tout simplement y avoir des interactions. Il importe ici de distinguer les concepts de phrase et d'acte de parole, car la compétence linguistique diffère de la compétence communicationnelle. Alors que la phrase est une unité élémentaire de la langue, l'acte de parole est une unité élémentaire du discours. Cette distinction implique qu'il y a une différence entre la formulation grammaticalement correcte d'une phrase et l'utilisation de celle-ci dans une situation pragmatique de communication. Un locuteur peut formuler correctement une phrase, en satisfaisant à la prétention à la validité qu'est l'intelligibilité, mais l'utiliser incorrectement sur le plan communicationnel.

Lorsqu'elle est utilisée dans un contexte communicationnel, la phrase, qui devient un acte de parole, doit également remplir les trois autres prétentions à la validité, à savoir la vérité propositionnelle, la sincérité et la justesse normative. Pour se comprendre réciproquement, les interlocuteurs doivent obligatoirement présupposer un monde commun afin de pouvoir se référer, dans leurs actes de parole, à quelque chose dans le monde vécu, qui forme le contexte de l'activité communicationnelle, le contexte sur lequel les processus d'intercompréhension

prennent leur appui. Dans l'activité communicationnelle, en employant des phrases dans le but de s'entendre mutuellement, les interlocuteurs instaurent un triple rapport au monde. Comme le mentionne Habermas, « par chacun de ses actes de parole, le locuteur se réfère simultanément à quelque chose qui appartient au monde objectif, au monde de la communauté sociale et à son monde subjectif. »⁵ Ces trois mondes représentent les systèmes de référence à partir desquels les interlocuteurs peuvent s'entendre mutuellement à propos de quelque chose dans la pratique communicationnelle de tous les jours.

Les interlocuteurs élèvent de façon implicite obligatoirement trois prétentions à la validité. Ce faisant, en plus de revendiquer la vérité du contenu qu'il énonce et la sincérité des expériences qu'il exprime, le locuteur revendique également la justesse des normes ou des valeurs justifiant la relation interpersonnelle qu'il cherche à établir. Par son acte de parole, le locuteur élève une prétention à la vérité propositionnelle, qui représente la vérité du contenu énoncé, lorsqu'il réfère à quelque chose dans le monde objectif. Le monde objectif désigne des faits ou des états de choses existants. Il s'agit du monde perceptible, identique pour tous les interlocuteurs en tant qu'observateurs possibles. En outre, le locuteur émet une prétention à la sincérité expressive lorsqu'il se réfère à quelque chose appartenant à son monde subjectif, c'est-à-dire à l'ensemble de ses expériences vécues subjectives auxquelles il a un accès privilégié. Cette prétention désigne la sincérité de l'intention du locuteur dans l'activité communicationnelle, le fait qu'il n'agisse pas de manière stratégique.

Finalement, lorsque le locuteur se rapporte à la réalité normative de ce qui est reconnu socialement et culturellement, il élève une prétention à la justesse normative. La justesse d'une énonciation signifie que celle-ci s'avère conforme par rapport à un contexte normatif existant dans le monde social, déterminé par un ensemble de règles, de normes pratiques et de valeurs déjà établies socialement. La justesse normative fonctionne dans les limites des normes et des valeurs en vigueur. Ce contexte normatif détermine, au sein d'un groupe social donné, les

⁵ Habermas, (1988), p. 371.

interactions relevant de l'ensemble des relations interpersonnelles légitimes. Cet arrière-plan normatif peut se reporter à des institutions, des formes de vie socioculturelles, des conventions, etc. L'arrière-plan pouvant légitimer une prétention à la justesse est en quelque sorte délimité par les frontières du monde social, partagé intersubjectivement par tous ceux qui lui appartiennent. La justesse d'une énonciation signifie que celle-ci correspond à des attentes socialement reconnues, c'est-à-dire que la relation interpersonnelle qu'elle établit mérite d'être reconnue comme étant légitime.

La structure de tout acte de parole se compose de ces quatre prétentions à la validité, qui forment la base de la validité du discours. Il faut toutefois préciser que « chaque énonciation met en jeu le système des quatre prétentions à la validité : elles sont universelles, elles doivent donc être toujours simultanément émises et reconnues comme justifiées, bien qu'elles ne puissent être simultanément thématisées. »⁶ En d'autres termes, bien qu'un locuteur émette obligatoirement, par chaque acte de parole qu'il énonce, quatre prétentions à la validité, une seule d'entre elles peut chaque fois être désignée explicitement comme thème. C'est la force illocutoire qui indique laquelle des prétentions est spécifiquement thématisée, orientant en conséquence l'interprétation par l'auditeur. Les actes de parole ont toujours, en plus de leur composante propositionnelle fixant leur contenu, une composante illocutoire, qui oriente l'utilisation et l'interprétation de ce contenu. La force illocutoire est « une composante qui spécifie quelle prétention à la validité un locuteur élève avec son expression, comment il l'élève et dans quel but. »⁷ La force illocutoire est donc une composante qui fixe le sens des phrases lorsqu'elles sont intégrées dans la pratique communicationnelle.

Habermas distingue trois modes d'utilisation du langage, chacun thématisant spécifiquement une des prétentions à la validité, auxquels est associé un type particulier d'acte de parole. En mettant l'accent sur le contenu propositionnel, les actes de parole constatifs, qui s'utilisent sous le mode cognitif, thématisent la vérité propositionnelle. Dans l'usage expressif du langage, les actes de parole expressifs,

⁶ Habermas, (1987a), p. 408.

⁷ Habermas, (1987b), p. 288.

reflétant les intentions du locuteur, thématisent la prétention à la sincérité du locuteur. Finalement, référant directement au monde social, les actes de parole régulateurs, qui s'utilisent selon un mode interactif, mettent directement à l'avant-plan la justesse des relations interpersonnelles instaurées dans l'activité communicationnelle. Le locuteur s'engage, à l'intérieur même de son acte de parole, à indiquer les normes ou les valeurs sur lesquelles il s'appuie. En d'autres termes, « l'engagement de nous justifier, que nous prenons par les actes de parole régulateurs, porte immédiatement sur la prétention à une conformité entre l'acte de parole effectué et un arrière-plan normatif existant. »⁸ Dans les actes de parole régulateurs, est explicitement invoquée la validité des normes pratiques en vigueur, lesquelles, par leur force d'obligation, doivent couvrir la prétention à la justesse émise. Ce n'est que de manière dérivée que la prétention à la justesse normative se retrouve dans les actes de parole, car celle-ci siège d'abord et avant tout dans les normes d'action.

Ces prétentions à la validité forment la base de la validité du discours dans la mesure où elles forment le système normatif de règles permettant à tout locuteur un emploi correct de phrases dans des actes de parole. Ce système désigne les critères de rationalité à la lumière desquels doit pouvoir se mesurer la validité des actes de parole dans des situations communicationnelles. Bref, la base de validité du discours offre les critères pour distinguer une forme de communication qui fonctionne d'une autre qui ne fonctionne pas. Pour qu'une forme de communication fonctionne, les actes de parole doivent se soumettre à ces critères qui garantissent l'intercompréhension. L'acte de parole requiert un respect de ces prétentions pour qu'une intercompréhension et une relation intersubjective s'établissent, bref, pour que la communication se déroule sans heurts.

1.1.3 Les conditions de réussite des actes de parole

La théorie des actes de parole sera alors un moyen pour Habermas de spécifier les conditions de réussite des actes de parole. Le but de toute forme de communication étant l'intercompréhension, les interlocuteurs s'engagent les uns les

⁸ Habermas, (1987a), p. 406.

autres à aboutir à un consensus. Par ses actes de parole, tout locuteur exprime inévitablement des prétentions à la validité et en exige à la fois la reconnaissance. L'intercompréhension, c'est l'accord des participants à l'interaction sur la validité de leurs expressions. Comme le mentionne Habermas, « l'intercompréhension est le processus par lequel on réalise un accord sur la base présumée de prétentions à la validité reconnues d'un commun accord. »⁹ Cet accord se mesure donc à la reconnaissance intersubjective de prétentions critiquables à la validité.

Or, pour spécifier les conditions de réussite des actes de parole, Habermas se reporte à la force illocutoire des actes de parole, laquelle provient de l'engagement entre interlocuteurs d'honorer les prétentions qu'ils émettent. Comme l'affirme Habermas, « tout acteur communicationnel qui accomplit un acte de parole quelconque est forcé d'exprimer des prétentions universelles à la validité et de supposer qu'il est possible de les honorer. »¹⁰ La communication repose sur l'engagement implicite des locuteurs, par rapport à leurs destinataires, à assumer explicitement, s'il s'en avérait nécessaire, la justification de la validité de leurs actions, de leurs opinions et de leurs croyances. Le locuteur s'attend donc, en effectuant un acte de parole, à une prise de position critique de la part de l'auditeur, qui peut ou bien accepter ou bien contester la prétention émise. En reconnaissant la prétention à la validité, l'auditeur accepte l'offre provenant de l'acte de parole, c'est-à-dire les engagements produits par le locuteur. Donc, le succès d'un acte de parole repose sur cette reconnaissance intersubjective.

Le succès d'un acte de parole permet d'instaurer une relation interpersonnelle efficace pour la coordination des actions dans l'activité communicationnelle. Lorsqu'un acte de parole ne satisfait pas aux prétentions à la validité, en plus d'échouer, la relation interpersonnelle qu'il s'agissait de nouer ne peut pas s'établir. Cet échec s'explique par le fait que « la force illocutoire d'un acte de parole acceptable réside dans le fait qu'elle peut amener un auditeur à faire confiance aux engagements que le locuteur a pris. »¹¹ C'est ce lien de confiance qui

⁹ *Ibid.*, p. 332.

¹⁰ *Ibid.*, p. 330-331.

¹¹ *Ibid.*, p. 404.

permet de nouer effectivement la relation visée, permettant aux interlocuteurs de se comprendre mutuellement. Ce lien a, dans l'activité communicationnelle, un effet de coordination. Si les différents plans d'action poursuivis individuellement peuvent être coordonnés, c'est par les forces d'engagement inhérentes aux actes de parole. Comme l'indique Habermas,

pour que l'entente et la coordination communicationnelle de l'action puissent tout simplement être possibles, il faut que les acteurs soient capables à la fois de prendre une position fondée en raison par rapport à des prétentions à la validité critiquables et de s'orienter dans leur propre activité en fonction de ces prétentions à la validité.¹²

Par leur force d'obligation, les prétentions à la validité ont pour fonction de supporter l'accord qui sera le moteur de la coordination des actions entre les participants à l'interaction. La coordination des plans d'action n'est possible que sur la base d'un consensus.

En dégagant la base de la validité du discours et en fixant les critères d'une communication se déroulant sans heurts, Habermas exploite la dimension normative inhérente au langage. La pragmatique universelle joue ainsi le rôle d'une base normative dans la mesure où elle dégage les conditions universelles de l'interaction communicationnelle. Elle fixe l'idéal d'une communication menant à un consensus. Cet idéal joue le rôle d'un cadre normatif pour notre vie sociale dans la mesure où le modèle d'une communication normale se présente explicitement comme une exigence. Comme le mentionne Habermas, « l'agir orienté vers l'intercompréhension n'est nullement à considérer comme le cas normal que nous rencontrons partout et toujours dans la pratique quotidienne de la communication. »¹³ Le modèle de l'activité communicationnelle se présente comme une exigence normative et ceci se remarque notamment quand le déroulement de la pratique communicationnelle devient problématique. Mais, qu'arrive-t-il lorsque l'auditeur conteste l'une des prétentions à la validité, interrompant conséquemment le bon déroulement de la pratique communicationnelle ? C'est pour donner suite à cette question que Habermas développe le second volet de la théorie de l'activité communicationnelle,

¹² Habermas, (2006), p. 43.

¹³ Habermas, (1987b), p. 154.

à savoir la théorie de l'argumentation, avec laquelle il s'agit de formuler les propriétés formelles des contextes généraux de l'argumentation et des discussions.

1.2 La théorie de l'argumentation

Rappelons-nous que le but ultime de toute forme de communication est le consensus, qui repose sur le respect des quatre prétentions à la validité. Dans la pratique quotidienne de la communication, les interlocuteurs s'appuient sur la présupposition que ces prétentions sont satisfaites, qu'elles forment un consensus d'arrière-plan non problématique. Pour engager la communication, ce consensus d'arrière-plan doit être reconnu comme valide. Toutefois, des désaccords, occasionnant l'impossibilité d'honorer l'une des prétentions, peuvent interrompre l'activité communicationnelle. Lorsqu'une des prétentions est contestée par au moins l'un des interlocuteurs, le consensus permettant à la communication de se dérouler sans heurts est rompu. Or, lorsque surgissent des conflits dans les interactions sociales, un effort de coopération est nécessaire pour rétablir ce consensus.

Habermas opère une distinction entre deux niveaux de communication qui s'agencent dans l'activité communicationnelle.¹⁴ Il s'agit de l'action, qui réfère au monde vécu, et de la discussion, qui réfère aux contextes d'argumentation. Comme le mentionne Habermas, « tous les engagements inhérents aux actes de parole peuvent être honorés à deux niveaux, à savoir directement dans le contexte de l'énonciation [...] et indirectement dans des discussions ou par la consistance de l'action ultérieure. »¹⁵ Or, dans l'activité communicationnelle, si un acte de parole suscite un doute, le locuteur peut immédiatement tenter de le dissiper, directement dans le contexte d'action. Pour se justifier, celui-ci pourra alors, dans le cas des actes de parole constatifs, recourir à la source d'expérience sur laquelle s'appuie la certitude de vérité de son énoncé. Avec les actes de parole régulateurs, pour lever

¹⁴ Pour toute la section concernant la théorie de l'argumentation, je me réfère aux ouvrages suivants : Bouchindhomme, (2002), p. 27, 40-41; Courtois, (1993), p. 69-70, 92-96; Cusset, (2005), p. 53-54; Habermas, (1986), p. 58, 79-82; Habermas, (1987a), p. 279, 286-290, 297, 332, 405-406; Habermas, (1987b), p. 35, 39; Habermas, (1988), p. 382; Habermas, (2001), p. 37, 64, 187, 219; Habermas, (2006), p. 47.

¹⁵ Habermas, (1987a), p. 406.

le doute, le locuteur peut directement indiquer le contexte normatif appuyant la conviction que son énonciation est juste et légitime. Finalement, avec les actes de parole expressifs, le locuteur n'aura qu'à prouver que les intentions exprimées sont bel et bien conformes à ses actions.

Toutefois, si le doute persiste suite à une telle justification immédiate, c'est que le consensus d'arrière-plan à propos des prétentions à la validité ne suffit plus à couvrir le bon fonctionnement de la pratique communicationnelle et celles-ci doivent être justifiées explicitement. On se trouve alors devant la nécessité de sortir de la pratique quotidienne de la communication pour passer à un autre niveau de communication, celui de la discussion, qui représente une forme réflexive de l'activité communicationnelle dans laquelle les prétentions à la validité faisant l'objet d'un litige doivent faire leur preuve pour déterminer si elles peuvent ou non être honorées et faire l'objet d'un consensus. Il s'agira alors de vérifier la validité des opinions, faits, normes, etc. qui jusque-là ont fait partie de l'arrière-plan évident du monde vécu. Les prétentions à la validité, naïvement émises dans l'activité communicationnelle, sont alors thématiques dans la discussion et leur validité est ainsi soumise aux conditions d'une acceptation par l'ensemble des participants. Ainsi sortir de l'activité communicationnelle implique de rompre avec les contextes de l'action quotidienne afin de suspendre toutes contraintes pratiques et d'invalidier tous motifs autres que la recherche coopérative d'un consensus. Cette rupture est nécessaire parce que pour tenir une discussion, les faits et les normes doivent être traités hypothétiquement, ce qui implique qu'ils perdent leur statut de certitudes ou de convictions, leur validité étant suspendue pendant toute la durée de la discussion.

Cependant, ce ne sont pas toutes les prétentions à la validité qui peuvent être honorées par la discussion. La sincérité constitue une prétention à la validité qui n'est pas discursive, c'est-à-dire qu'elle ne fait pas l'objet d'une discussion argumentative. La sincérité ne peut être honorée que dans le cours effectif de l'interaction, en ayant un comportement conséquent. Seules la vérité propositionnelle et la justesse normative constituent des prétentions à la validité qui

sont discursives, étant ainsi susceptibles d'être mises à l'épreuve dans la discussion, c'est-à-dire justifiées sur la base de raisons convaincantes.

Toutefois, sur le plan de l'argumentation, la vérité propositionnelle et la justesse normative doivent être différenciées, car elles n'obéissent pas à la même logique de discussion. La prétention à la vérité fera alors l'objet d'une discussion théorique et la prétention à la justesse normative, d'une discussion pratique. Dans la discussion théorique, c'est la prétention à la vérité controversée du contenu propositionnel des actes de parole constatifs qui est explicitement thématisée. Dans la discussion pratique, c'est la justesse des normes d'action qui est thématisée, et non pas la conformité de l'acte de parole régulateur par rapport à son contexte normatif d'arrière-plan. D'ailleurs, comme le remarque Habermas, « l'objet de la discussion pratique n'est pas la prétention à la justesse directement exprimée par l'acte de parole, mais la prétention à la validité de la norme sous-jacente. »¹⁶ On passe à la discussion pratique quand la légitimité de la norme d'action, à laquelle un acte de parole emprunte sa prétention à la validité, est contestée. La valeur sociale d'une norme, c'est-à-dire sa reconnaissance intersubjective, n'indique aucunement si celle-ci mérite vraiment d'être reconnue comme valide. Une norme socialement en vigueur peut très bien être considérée comme illégitime. C'est dans la discussion pratique qu'une norme d'action peut être impartialement justifiée et reconnue comme juste et légitime. La discussion théorique et la discussion pratique représentent les deux volets de la théorie de l'argumentation, qui définit les propriétés générales du discours argumenté.

1.2.1 La situation idéale de parole

La discussion se présente comme une tentative pour surmonter les incompréhensions, permettant alors, à travers un effort coopératif, de restaurer une forme de consensus dans la communication quotidienne. Se conduisant sous la forme d'une argumentation, la discussion se caractérise par un échange d'arguments visant la justification des prétentions à la vérité ou à la justesse. Les arguments, soumis aux conditions d'une acceptation par l'ensemble des

¹⁶ *Ibid.*, p. 406.

participants, doivent servir à motiver rationnellement les interlocuteurs à reconnaître une prétention comme étant justifiée. On s'engage donc dans une argumentation dans l'intérêt d'une recherche coopérative d'un consensus. La théorie de l'argumentation vise à élucider la force de motivation rationnelle d'un argument, qui représente sa capacité à convaincre les participants d'une discussion, bref, sa capacité à susciter le consensus.

Pour qu'un argument soit ainsi pertinent, les discussions doivent disposer de certaines propriétés formelles, qui ne sont nulles autres que les propriétés d'une situation idéale de parole, lesquelles assurent la rationalité du consensus obtenu par l'argumentation.¹⁷ La situation idéale de parole fournit un concept normatif de communication non arbitraire agissant comme « un étalon critique permettant de remettre en question tout consensus effectivement établi, et d'examiner s'il présente les garanties suffisantes d'un consensus fondé. »¹⁸ La situation idéale de parole représente le critère permettant de démarquer les consensus authentiques des formes illusoires de consensus.

La conduite de l'argumentation doit, dans son déroulement, satisfaire à certaines exigences idéales qui forment en fait le contenu de la situation idéale de parole. Pour disposer des propriétés d'une situation idéale de parole, une discussion doit d'abord satisfaire à l'exigence fondamentale de symétrie, qui consiste, pour les participants, en une distribution symétrique des chances d'user d'actes de parole et de faire valoir des arguments.

De cette exigence générale de symétrie, Habermas déduit quatre présuppositions pragmatiques des argumentations : « personne ne peut sérieusement entamer une argumentation s'il ne suppose pas une situation idéale de parole qui garantisse en principe la publicité de l'accès, l'égalité de participation,

¹⁷ Pour la situation idéale de parole, voir : Bouchindhomme, (2002), p. 27; Courtois, (1993), p. 93-103; Habermas, (1986), p. 109-113; Habermas, (1987a), p. 322-327; Habermas, (1987b), p. 27, 34, 41; Habermas, (1988), p. 383; Habermas, (1992), p. 122, 146; Habermas, (2001), p. 187-192, 217; Habermas, (2006), p. 47, 55-57.

¹⁸ Habermas, (1987a), p. 326.

la sincérité des participants, des prises de position sans contraintes, etc. »¹⁹ La situation idéale de parole doit garantir la publicité de l'accès, c'est-à-dire l'inclusion de tous dans les discussions. Quiconque pouvant contribuer de façon pertinente à une discussion ne peut être exclu, car le processus argumentatif doit être le plus inclusif possible. La situation idéale de parole doit garantir un égal droit de participation aux discussions, c'est-à-dire que tous les participants potentiels doivent disposer d'une chance égale de poursuivre des discussions, de s'exprimer sur la question débattue et de faire valoir des arguments. Ils doivent pouvoir, à tout moment, exprimer leurs positions, leurs intentions, leurs besoins, etc. En misant sur la réciprocité des attentes, le processus argumentatif doit faire en sorte que la thématization et la critique ne mettent durablement à l'abri aucune opinion préalable, car tous les privilèges doivent être exclus. En fait, la participation à la discussion doit être orientée vers l'entente et la recherche coopérative d'un consensus. Ce faisant, la situation idéale de parole doit également garantir la sincérité et la transparence de tous les participants, c'est-à-dire que ceux-ci doivent croire ce qu'ils affirment.

De plus, la situation idéale de parole doit garantir l'absence de toutes contraintes empiriques, qu'elles soient externes ou internes aux discussions. Les discussions doivent être exemptes de toutes contraintes, hormis celle du meilleur argument, excluant ainsi tous les arguments fondés sur l'autorité, l'intimidation ou la menace. D'ailleurs, comme le mentionne Habermas, « quiconque s'engage dans une discussion doit supposer performativement que les intéressés ne soumettent leur oui ou leur non à aucune contrainte autre que celle du meilleur argument. »²⁰ L'acceptabilité rationnelle des prétentions à la validité réfère à la force de conviction inhérente aux meilleurs arguments. Seule la contrainte non coercitive de la force du meilleur argument permet de produire un authentique consensus.

Toute argumentation suppose inévitablement une anticipation contrefactuelle de la situation idéale de parole. En tant que présupposition incontournable de l'argumentation, elle représente une anticipation nécessaire, constitutive du discours lui-même. La situation idéale de parole est une supposition inévitable que nous

¹⁹ Habermas, (1992), p. 122.

²⁰ Habermas, (2001), p. 191.

faisons réciproquement dans des discussions. S'engager dans une discussion implique de s'engager performativement à respecter les présuppositions pragmatiques incontournables de toute argumentation, qui constituent le cadre normatif de la discussion. Ne pas respecter ces présuppositions, c'est se soustraire aux conditions de possibilité de la discussion, s'excluant ainsi de la pratique argumentative. Ces présuppositions, qui régulent le processus argumentatif, s'inscrivent dans la pratique de la discussion comme étant des idéalizations nécessaires.

Toutefois, la situation idéale de parole ne représente qu'une anticipation, qu'une fiction qui opère dans le processus de l'argumentation, ce qui signifie qu'il s'agit d'une situation ne correspondant à aucune forme de vie socioculturelle. Il n'est pas possible de réaliser une situation idéale de parole dans les conditions de la vie réelle parce que les restrictions auxquelles est alors soumise la discussion, comme les mobiles cachés et les contraintes de l'action, excluent une réalisation complète des conditions idéales. Mais, puisque des dispositions institutionnelles permettent de compenser partiellement ces contraintes empiriques, Habermas estime qu'on peut attendre des discussions réelles qu'elles se soumettent de façon suffisante aux conditions d'une situation idéale de parole. Donc, en s'engageant dans une discussion, les participants supposent que les conditions d'une situation idéale de parole sont approximativement remplies.

2 L'éthique de la discussion

La théorie de la communication, avec le programme de la pragmatique universelle, a permis de fixer les critères de l'activité communicationnelle en reconstruisant les structures inhérentes aux actes de parole et conséquemment, le caractère universel de l'intercompréhension. L'activité communicationnelle est basée sur la recherche coopérative d'une entente dans les interactions sociales pour que les uns les autres puissent coordonner leurs différents plans d'action. Cherchant à élucider les termes d'une coopération authentique de l'action, Habermas se tourne vers la théorie des actes de parole pour analyser les conditions de validité des actes de parole dans des situations communicationnelles. Seul un accord sur les prétentions à la validité rend possible la coordination des actions. Dès lors que surgit

un conflit d'action où l'une des prétentions est contestée, un effort de coopération est nécessaire pour restaurer le consensus. Pour résorber les conflits, l'activité communicationnelle doit se poursuivre au niveau de la discussion argumentée, théorique ou pratique, régie sous les conditions exigeantes d'une situation idéale de parole. Les présuppositions de l'argumentation garantissent la rationalité du consensus obtenu par l'argumentation.

C'est à travers les aspects du processus de l'argumentation servant à la justification rationnelle des normes qu'apparaît, pour Habermas, une méthode intersubjective de résolution des conflits pratiques ayant une dimension proprement morale. C'est ce qui amène Habermas à aborder la théorie morale sous l'angle de l'étude des discussions pratiques, des argumentations morales. C'est ainsi que l'investigation de la théorie de la communication s'étend pour déboucher, au cours des années 1980, sur une théorie discursive de la morale, avec l'éthique de la discussion.²¹ L'élaboration de cette théorie morale découle de la théorie de l'argumentation et plus précisément de ses développements autour de la logique des discussions pratiques. Comme le mentionne Habermas, « la logique de la discussion pratique est indispensable pour la fondation d'une éthique universaliste du langage, qui fait des normes fondamentales du discours rationnel les conditions de possibilité - relevant de la pragmatique universelle - qui permettent de justifier des normes. »²² Habermas développe donc une morale universaliste, sous la forme d'une éthique de la discussion, à partir du contenu moral et de la dimension normative des présuppositions pragmatiques de l'argumentation.

La stratégie propre à l'éthique de la discussion, consistant à acquérir les contenus d'une morale universelle à partir des présuppositions générales de l'argumentation, est féconde précisément pour cette raison que la discussion représente une forme de communication plus exigeante, et dépassant les formes concrètes de la vie, une forme de communication dans laquelle les présuppositions de l'agir orienté vers l'intercompréhension sont généralisées, abstraites et décloisonnées, c'est-à-dire qu'elles sont étendues à une communauté de communication idéale comprenant tous les sujets capables de parler et d'agir.²³

²¹ Habermas, (1986), p. 64, 78-79; Habermas, (1987a), p. 293; Habermas, (1992), p. 8-11, 17, 22, 69; Habermas, (2003a), p. 8.

²² Habermas, (1987a), p. 293.

²³ Habermas, (1992), p. 22.

C'est à partir de ces présuppositions que l'éthique de la discussion définit les termes d'une fondation intersubjective et rationnelle des normes. Le point de départ de l'éthique de la discussion, c'est de reconstruire les conditions procédurales permettant de valider nos choix pratiques et de régler les conflits d'actions qui naissent dans la pratique communicationnelle quotidienne. Il s'agit de décrire la procédure permettant de vérifier, de manière impartiale, l'universalité de nos orientations pratiques.

Il est à préciser que l'éthique de la discussion désigne paradoxalement une théorie discursive de la morale et non une éthique. Cette théorie discursive doit pouvoir expliquer la valeur prescriptive des normes. En fait, pour Habermas, il y a une stricte distinction entre les questions éthiques et les questions morales. D'une part, les questions éthiques, qui concernent le choix axiologique des individus, expriment des aspirations particulières et des préférences subjectives concernant la vie bonne. L'éthique renvoie donc à l'examen des valeurs, c'est-à-dire des règles permettant de fixer les conditions d'une vie bonne. Les questions éthiques renvoient aux formes de vie historiquement concrètes ou encore à une conduite de vie individuelle. D'autre part, les questions morales concernent le juste et se décident au terme d'une procédure argumentative qui renvoie aux discussions pratiques par lesquelles s'exerce le test pour valider les normes morales ou juridiques. La morale, qui renvoie à la procédure de validation des normes, exprime des intérêts universalisables, susceptibles de consensus. Cette distinction confirme qu'à travers ses procédures discursives, l'éthique de la discussion vise la morale et non l'éthique.

2.1 Les caractéristiques générales de l'éthique de la discussion

L'éthique de la discussion défend des hypothèses cognitivistes, universalistes et procédurales.²⁴ Tout d'abord, l'éthique de la discussion défend une forme de cognitivisme moral. Le cognitivisme désigne une prise de position dans le domaine de l'épistémologie morale, dans laquelle les jugements moraux servent à la connaissance. La position cognitiviste s'oppose au subjectivisme éthique, pour

²⁴ Pour cette section, voir : Courtois, (2002), p. 252-257; Courtois, (2008), p. 561-563; Habermas, (1986), p. 73-74, 89, 97-98, 125, 132, 136-137; Habermas, (1992), p. 8-9, 17-18, 55; Habermas, (2001), p. 206; Habermas, (2006), p. 52.

lequel les jugements moraux, dépourvus de contenu cognitif, ont pour principale fonction d'exprimer des émotions, des préférences subjectives, des sentiments moraux d'approbation ou de désapprobation. Pour le cognitivisme, les jugements moraux ont un sens cognitif, ce qui implique qu'ils sont susceptibles de vérité, c'est-à-dire qu'ils peuvent être distingués vrais ou faux moralement. L'éthique de la discussion soutient donc que « les exigences normatives de validité ont un sens cognitif et peuvent être traitées comme des exigences de vérité. »²⁵ Pour Habermas, le critère rationnel d'évaluation morale n'est cependant pas la vérité propositionnelle, attribuée aux assertions, mais plutôt la justesse normative, attribuée aux actions et aux normes sous-jacentes aux énoncés, qui vient jouer un rôle analogue à la vérité propositionnelle. Il y a une analogie entre le propositionnellement vrai et le moralement juste. L'éthique de la discussion s'attache aux conditions de la justesse des normes pratiques. La justesse normative est une prétention à la validité permettant de déterminer ce qui est juste sur le plan moral en attribuant ou non une valeur morale à des actions, des institutions ou des normes. Les jugements moraux ont pour fonction de réguler normativement l'action humaine. Habermas rejette l'intuitionnisme éthique, pour lequel seule la vérité propositionnelle est admise comme critère rationnel d'évaluation morale, la justesse ne représentant qu'une simple valeur contingente attribuée aux actions, aux institutions ou aux normes.

Il s'ensuit de l'hypothèse cognitiviste que l'éthique de la discussion se présente comme une éthique universaliste, s'opposant en conséquence au relativisme éthique. L'éthique de la discussion peut être dite universaliste selon deux aspects. D'abord, le contenu des normes morales peut prétendre à l'universalité, c'est-à-dire que « les normes morales doivent pouvoir trouver, au-delà des limites historiques et culturelles de mondes sociaux chaque fois particuliers, la reconnaissance rationnellement motivée de tous les sujets capables de parler et d'agir. »²⁶ Bien que certaines normes n'expriment que des intérêts particuliers, certaines normes expriment des intérêts généralisables. Cette conception s'oppose au relativisme pour lequel tout consensus à propos de certaines normes morales ne peut qu'être restreint à une communauté précise puisque les normes expriment

²⁵ Habermas, (1986), p. 89.

²⁶ Habermas, (2006), p. 52.

toujours des valeurs culturelles particulières. Les conceptions morales seraient relatives aux cultures. Le second aspect sous lequel l'éthique de la discussion peut être dite universaliste concerne la structure universelle du raisonnement moral. S'appuyant sur la théorie du développement moral de Kohlberg, Habermas démontre que la structure des raisonnements moraux est composée de différents stades reflétant la capacité morale de juger. Bien que le contenu des raisonnements puisse varier selon les différentes conceptions morales, leur structure demeure toujours identique, quelle que soit la culture. Pour le relativisme, le raisonnement moral varie autant de structure que de contenu.

Finalement, l'éthique de la discussion est une éthique formelle et procédurale dans la mesure où elle se limite à ne fournir qu'une procédure pour l'évaluation des normes morales. Ne proposant aucune norme morale en tant que telle à observer, l'éthique de la discussion ne fournit pas d'orientation morale particulière. Plutôt que de prescrire un contenu substantiel, l'éthique de la discussion propose une procédure permettant de juger de la validité et de la légitimité des normes. La procédure qu'elle propose pour l'argumentation morale a pour objectif de garantir la rationalité et l'impartialité du jugement. L'éthique de la discussion fournit une procédure permettant de parvenir à un point de vue moral, à partir duquel les conflits d'action moralement pertinents peuvent être évalués de façon impartiale.

2.2 Les principes de l'éthique de la discussion

Cette procédure permettant de tester la validité des normes doit correspondre simultanément à deux exigences, centrales pour l'éthique de la discussion.²⁷ D'une part, il s'agit de l'exigence dialogique, assurée par le principe de discussion (D), qui requiert, pour la fondation des normes, la participation à des discussions réelles. Le principe (D) énonce l'idée fondamentale de l'éthique de la discussion en tant que théorie discursive de la morale. L'éthique de la discussion, mettant ainsi de l'avant une procédure intersubjective, innove par rapport à l'impératif catégorique de l'éthique kantienne, qui mise sur un usage monologique des règles argumentatives au cours d'une argumentation se déroulant hypothétiquement en pensée. L'éthique

²⁷ Habermas, (1986), p. 78, 87, 89, 115; Habermas, (1992), p. 24, 55.

de la discussion exclut, pour l'argumentation, toute démarche monologique qui neutralise la diversité des perspectives d'interprétation. D'autre part, il s'agit de l'exigence procédurale, assurée par le principe d'universalisation (U), qui fournit une procédure formelle que les participants aux discussions doivent observer pour évaluer les normes de telle sorte que soient garanties la rationalité et l'impartialité de leur jugement. La procédure argumentative est donc régie par deux principes : le principe de discussion et le principe d'universalisation. Examinons d'abord le principe de discussion, répondant à l'exigence dialogique, avant de poursuivre avec l'explication du principe d'universalisation, livrant la procédure argumentative.²⁸

2.2.1 Le principe de discussion (D)

Le principe de discussion (D) énonce le principe général de la discussion argumentée, désignée comme mode d'évaluation des normes en général. Le principe (D) circonscrit la sphère d'exercice de l'éthique de la discussion. Ce principe ne règle que les discussions pratiques, où il s'agit d'évaluer la justesse des actions et des normes, et non pas tous les types de discussions. L'éthique de la discussion est circonscrite aux discussions portant sur la validité des normes.

La formulation du principe (D) est la suivante : « Seules peuvent prétendre à la validité les normes susceptibles de rencontrer l'adhésion de tous les intéressés en tant que participants d'une discussion pratique. »²⁹ Le principe de discussion présuppose que le choix des normes peut être justifié intersubjectivement et exige de soumettre la validation de ces normes à l'approbation des autres dans une discussion pratique. La discussion pratique ne sert pas à produire des normes légitimées, mais plutôt à examiner la validité des normes déjà existantes, proposées hypothétiquement. Le but du principe de discussion n'est pas de fournir des orientations concrètes en spécifiant des contenus pratiques substantiels. L'éthique de la discussion délègue la fondation des normes matérielles à des discussions pratiques tenues entre les personnes concernées. Le principe de discussion répond

²⁸ Pour les principes (D) et (U), voir : Bouchindhomme, (2002), p. 41; Habermas, (1986), p. 38, 78, 84-87, 98, 108-115, 125-126, 135-137; Habermas, (1992), p. 8-11, 17-19, 25-26, 33-39, 45, 123; Habermas, (2006), p. 54.

²⁹ Habermas, (1992), p. 17.

ainsi à l'exigence, fondamentale pour l'éthique de la discussion, d'une participation coopérative des personnes concernées à une discussion réelle pour la fondation des normes matérielles et pour la résolution des conflits d'action.

Dans la discussion, les personnes concernées s'engagent à soumettre la validité des normes à l'adhésion de tous. Il s'agit de tester si une norme ou une manière d'agir litigieuse pourraient obtenir un assentiment universel. La validité des normes d'action repose donc sur l'accord que pourraient leur donner toutes les personnes concernées prenant part à des discussions pratiques. Cet accord obtenu entre les participants assure l'impartialité de leurs jugements. « Seul est impartial le point de vue à partir duquel sont universalisables les normes mêmes qui, parce qu'elles incarnent un intérêt commun à toutes les personnes concernées, peuvent escompter une adhésion générale et gagner une reconnaissance intersubjective. »³⁰ Le principe (D) élève l'exigence d'un consensus, ce qui implique que la conciliation des conflits d'action s'effectue sur la base d'un accord rationnellement motivé. Or, il ne s'agit pas, pour obtenir un jugement impartial, de simplement se décentrer par rapport à sa propre perspective d'interprétation et à tout intérêt égoïste. Il s'agit plutôt, pour tous les participants, de parvenir à un consensus en tentant d'adopter la perspective de tous les autres pour rechercher des intérêts communs et généralisables. En conciliant des intérêts au départ conflictuels, la participation à des discussions permet de résoudre de façon rationnelle et consensuelle des problèmes.

2.2.2 Le principe d'universalisation (U)

Alors que le principe de discussion désigne la discussion argumentative pour évaluer la validité des normes en général, le principe d'universalisation (U) énonce la procédure formelle que les participants doivent observer dans les discussions pratiques afin de parvenir à un jugement impartial sur la valeur morale des normes litigieuses. L'argumentation morale cherche à résorber, de manière coopérative, des conflits d'action qui perturbent l'entente mutuelle. Face au pluralisme des orientations axiologiques, l'éthique de la discussion propose un principe permettant

³⁰ Habermas, (1986), p. 86.

de ménager un consensus à propos des questions pratiques et morales litigieuses. Pour réguler de façon impartiale des conflits d'action, une règle d'argumentation pour les discussions morales doit s'ajouter au principe discursif (D). Le principe (U) est désigné par Habermas comme un principe moral assumant le rôle d'une règle argumentative. Il ne constitue pas une norme morale en tant que telle. Les normes morales, qui représentent des principes éthiques ou encore des normes concrètes spécifiant un contenu substantiel comme orientation morale, font l'objet des argumentations morales, lesquelles sont régies par la procédure instaurée par le principe (U). Bien que le principe (U) représente une règle pour les procédures argumentatives, il ne doit pas non plus être confondu avec les présuppositions pragmatiques de l'argumentation, car c'est à partir du contenu normatif de ces dernières qu'il peut être déduit. S'engager dans une discussion argumentée implique de reconnaître le contenu moral des présuppositions de l'argumentation, ce qui implique de reconnaître le principe d'universalisation car celui-ci y est contenu de façon implicite. Le principe (U) établit le critère d'universalisation des normes d'action. Conduisant à l'acceptation des normes et des manières d'agir universalisables, le principe (U) rend possibles le consensus et l'entente mutuelle dans les argumentations morales.

La formulation du principe d'universalisation (U) est la suivante : « Dans le cas des normes valides, les conséquences et effets secondaires qui d'une manière 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 contraintes par tous. »³¹ Pour déterminer la valeur morale d'une norme, il importe que les intérêts et les points de vue de toutes les personnes concernées soient pris en compte, ce que nous avons déjà expliqué avec le principe (D). La procédure décrite par le principe (U) exige des participants aux discussions morales de prévoir les conséquences, qu'elles soient directes ou indirectes, susceptibles de résulter de l'application par tous d'une norme litigieuse avant d'être en mesure de se prononcer sur sa valeur morale, c'est-à-dire avant de décider si elle représente ou non une

³¹ Habermas, (1992), p. 17.

norme généralisable pouvant susciter un consensus. Donc, le principe (U) fournit la procédure permettant de parvenir à un point de vue moral et impartial.

Toutefois, le principe (U) n'admet pas tous les types de questions comme objet des argumentations morales, car ce ne sont pas tous les types de questions qui peuvent être ainsi généralisables et prétendre à une reconnaissance universelle. Le principe (U) permet de trancher entre le bien et le juste, c'est-à-dire entre les jugements évaluatifs et les jugements normatifs. Ainsi, avec le principe (U), s'ajoute la dimension déontologique caractérisant l'éthique de la discussion. Celle-ci, en tant que théorie morale déontologique, défend le primat du juste sur le bien. Les théories déontologiques déplacent le problème moral central de la question existentielle du bien, qui vise à déterminer les contenus d'une vie bonne ou du bonheur, vers la question déontologique de la justice, qui vise à déterminer les conditions de validité d'une norme. Il ne s'agit donc plus de savoir comment mener une vie bonne, mais plutôt de savoir à quelles conditions une norme peut être dite valide. L'éthique de la discussion se concentre sur la question de la validité prescriptive des normes d'action. Donc, seules les normes ayant une valeur prescriptive, c'est-à-dire les questions relatives à la justice, peuvent faire l'objet des discussions morales. L'éthique de la discussion exclut, comme objets des discussions morales, toutes les préférences, les valeurs et les définitions du bien, qu'elles soient individuelles ou collectives, puisqu'elles ne livrent pas un contenu universalisable. Elles ne mènent pas à des jugements normatifs, mais à des jugements évaluatifs. Elles ne représentent pas des questions morales, relatives au juste, mais des questions éthiques, relatives au bien, qui ne sont décidables qu'à l'intérieur d'une forme de vie concrète ou d'une conduite de vie individuelle. Les valeurs culturelles, incarnées dans la pratique quotidienne de la communication, peuvent tout au plus aspirer à être « candidates au statut de normes susceptibles de promouvoir un intérêt universel. »³² En raison du pluralisme axiologique caractérisant les conditions de vie existantes, l'espace d'action des individus doit être régulé par des normes morales abstraites, qui transcendent les limites de chaque communauté concrète.

³² Habermas, (1986), p. 125.

Par son caractère déontologique, l'éthique de la discussion établit une délimitation entre la validité morale et la validité du contenu des valeurs culturelles, mais elle n'exclut pas totalement les questions éthiques des discussions.³³ L'éthique de la discussion, par sa procédure, permet d'établir un rapport interne entre la justice et le bien commun. « L'éthique de la discussion élargit le concept déontologique de justice à ceux des aspects structurels de la vie bonne qui, du point de vue universel de la socialisation communicationnelle, se laissent affranchir de la totalité concrète des formes de vie à chaque fois particulières. »³⁴ Pour être traitées d'un point de vue moral, les questions relatives à la vie bonne doivent être modifiées en questions de justice, ce qui implique de faire abstraction du contexte socioculturel dans lequel elles sont enchâssées. Les questions morales, relatives au juste, sont des questions ayant été décontextualisées. « Dans la discussion pratique, nous extrayons les actions et normes problématiques des contextes du monde de la vie éthique substantielle, afin de les soumettre à un jugement hypothétique. »³⁵ La discussion implique l'adoption d'une attitude hypothétique à l'égard de la pratique quotidienne de la communication, dans laquelle les conflits d'action apparaissent. Les normes litigieuses ne sont soumises à un jugement hypothétique qu'après avoir été extraites des évidences du contexte du monde vécu.

Il importe ici préciser que l'éthique de la discussion est enchâssée dans la moralité sociale relevant des interactions du monde vécu, ce qui signifie qu'il n'est pas possible de se soustraire à la pratique communicationnelle quotidienne. La reconnaissance intersubjective des prétentions à la validité étant inscrite dans la structure même de l'activité communicationnelle, celle-ci doit toujours pouvoir, quelle que soit la forme de vie socioculturelle, se poursuivre par la discussion argumentée.

Dès que l'on adopte le point de vue de celui qui participe à des argumentations morales, ce monde vécu [...] se donne à voir [...] comme sphère de la moralité sociale. Les devoirs y sont à un tel point mêlés aux habitudes concrètes de vie que leur caractère d'évidence semble essentiellement provenir des certitudes d'arrière-plan. Quant aux questions de justice, elles ne s'y posent que dans l'horizon des questions relatives à la vie bonne, questions qui ont toujours déjà leur réponse. [...] Du coup, la pratique quotidienne est scindée en normes et en valeurs,

³³ Habermas, (1986), p. 120-124, 129, 136; Habermas, (1992), p. 11, 22-23, 28, 35-38, 95.

³⁴ Habermas, (1992), p. 23.

³⁵ *Ibid.*, p. 28.

autrement dit de telle sorte que l'on ait la composante du fait pratique qui peut être soumise aux exigences d'une justification strictement morale, et une composante qui n'est pas assujettie à l'exigence morale et qui englobe les orientations axiologiques inhérentes aux modes de vie individuels et collectifs.³⁶

Les discussions argumentées sont enracinées dans l'activité communicationnelle procédant du monde vécu.

3 La controverse sur la fondation de l'éthique de la discussion

Bien que l'éthique de la discussion soit une approche que Habermas et Apel définissent et défendent ensemble, ces derniers ne s'entendent toutefois pas sur la question fondamentale de la fondation de l'éthique de la discussion. À la base, Habermas et Apel s'accordent pour fonder l'éthique en adoptant la forme d'une logique de l'argumentation morale en poursuivant un objectif commun, à savoir la reconstruction des conditions de validité de l'entente et de la discussion. Tous deux s'entendent sur le fait que les ressources de l'entente mutuelle ne sont pas seulement présumées dans le quotidien, mais aussi en permanence au niveau de la discussion argumentée.

Toutefois, les démarches respectives de Habermas et d'Apel divergent quant au statut à accorder aux disciplines chargées de fonder les présuppositions pragmatiques de l'argumentation. Alors que Habermas les fonde à partir de la pragmatique universelle, Apel recourt plutôt à une fondation pragmatique transcendantale. Apel croit que la pragmatique universelle offre des énoncés ayant un potentiel de fondation beaucoup plus fort que ce que Habermas veut bien leur accorder, « probablement par peur de perdre contact avec la pratique du monde vécu en tant que la base matérielle de la philosophie. »³⁷ D'un point de vue pragmatico-transcendantal, Habermas aurait trouvé dans le cadre du principe de la discussion le « point d'Archimède » de la fondation ultime de la philosophie.

³⁶ Habermas, (1986), p.129.

³⁷ Apel, (1990), p. 42.

L'enjeu central de la controverse entre Apel et Habermas est donc le statut des présuppositions argumentatives des discussions en général.³⁸ Alors que pour Apel, ces présuppositions représentent des règles incontournables et nécessaires, pour Habermas, elles sont reléguées au rang de simples conventions déterminées entre participants aux discussions. Plus globalement, l'objet de la controverse peut être ramené au statut des énoncés philosophiques. Alors qu'Apel revendique un statut transcendantal pour les énoncés fondamentaux de la philosophie, Habermas les envisage plutôt comme des énoncés faillibles.

Avec la pragmatique transcendantale, Apel adopte une conception fondationnaliste de la démarche philosophique. Apel propose une fondation pragmatique-transcendantale, qui « vise uniquement à expliciter l'ensemble des présuppositions que le sujet argumentant est contraint d'admettre aussitôt qu'il franchit le seuil d'une argumentation. »³⁹ Apel propose donc une fondation pragmatique-transcendantale des présuppositions argumentatives et plus globalement des énoncés fondamentaux de la philosophie.

Apel effectue une distinction entre deux classes d'énoncés. D'une part, il y a les énoncés empiriques des sciences, lesquels, étant faillibles et révisables, nécessitent d'être fondés et justifiés dans le cadre d'une discussion argumentée. D'autre part, il y a les énoncés transcendants de la philosophie, considérés universels et valables *a priori*, ayant pour rôle de définir les présuppositions incontournables de l'argumentation. La validité *a priori* des énoncés transcendants de la philosophie se reconnaît à deux critères, à savoir la pétition de principe et la contradiction performative. D'abord, il est impossible de fonder déductivement la validité des énoncés transcendants par un principe supérieur sans pétition de principe, car ce principe aurait nécessairement à présupposer lui-même la validité de ces énoncés. De plus, il est impossible pour un locuteur de contester la validité de ces énoncés sans commettre une contradiction performative, c'est-à-dire sans

³⁸ Pour l'examen de cette controverse, je me réfère aux ouvrages suivants : Apel, (1990), p. 8-20, 26, 29-30, 35-40; Apel, (1994), p. 47-48, 67; Apel, (1996), p. 97; Courtois, (1994), p. 253-268; Courtois, (2008), p. 567-568; Habermas, (1986), p. 65, 79, 99, 102-106, 111, 116, 119, 131-133, 145; Habermas, (1987a), p. 348, 355-357; Habermas, (1992), p. 172-173.

³⁹ Courtois, (1995), p. 696.

simultanément présupposer cette validité. Par exemple, si un participant à la discussion contestait la validité d'une règle argumentative, il devrait simultanément présupposer exactement ce qu'il conteste, commettant alors une contradiction performative. La preuve de la contradiction performative permet d'identifier les présuppositions argumentatives qu'on doit inévitablement admettre en s'engageant dans une argumentation.

En ce sens, la pragmatique transcendantale élève l'exigence d'une fondation ultime. Apel démontre la possibilité de la fondation ultime des présuppositions argumentatives par le recours à la contradiction performative et à la pétition de principe. Selon lui, ce qu'on ne peut contester sans contradiction performative ni fonder déductivement sans pétition de principe appartient aux présuppositions pragmatico-transcendantales de l'argumentation. En ce sens, Apel estime que les présuppositions argumentatives possèdent une fondation ultime dans la mesure où elles sont incontournables et indépassables, donc nécessaires et universelles. Comme il le mentionne, « l'argumentation [...] est indépassable pour toute personne qui argumente. Et ce qui, dans ce sens, est indépassable pour l'argumentation, cela est fondé de façon ultime au sens pragmatico-transcendantal. »⁴⁰ La fondation ultime procède d'une réflexion sur les indépassables présuppositions argumentatives, donc sur le caractère incontournable de l'argumentation. Seule une telle réflexion transcendantale sur les conditions de l'argumentation permet d'acquérir la certitude réflexive permettant de mesurer la validité des énoncés transcendantsaux.

Selon la conception habermassienne, l'éthique de la discussion, et plus globalement la philosophie, sont envisagées comme des sciences reconstructives. La philosophie transcendantale est désormais remplacée par les sciences sociales reconstructives, lesquelles, en reconstruisant les fondements de la rationalité humaine, conservent une visée universaliste. Les sciences reconstructives visent la reconstruction de la structure et des règles sous-jacentes à la production des contenus sémantiques. En ce sens, elles reconstruisent un savoir-faire intuitif, une

⁴⁰ Apel, (1994), p. 41.

compétence universelle propre à toute personne humaine. On retrouve entre autres parmi les sciences reconstructives la psychologie du développement moral de Kohlberg, la psychologie cognitive du développement de Piaget et la pragmatique universelle de Habermas. Comme on l'a vu, avec la pragmatique universelle, Habermas vise à reconstruire les règles universelles autant de la communication quotidienne que de la discussion argumentée. Avec la pragmatique universelle, en tant que science reconstructive, Habermas adopte une conception faillibiliste de la philosophie, selon laquelle les énoncés formulés par la philosophie sont hypothétiques et susceptibles de révision. Toute reconstruction demeure hypothétique, c'est-à-dire que le savoir intuitif qu'elle explicite peut être présenté de façon plus ou moins adéquate.

Apel propose une fondation pragmatico-transcendantale, qui prétend au statut de fondation ultime, des présuppositions de l'argumentation. Cependant, Habermas estime que la fondation pragmatico-transcendantale ne peut pas prétendre au statut de fondation ultime et qu'il s'agit là d'une exigence trop forte. Pour Habermas, la preuve pragmatico-transcendantale, établie par la contradiction performative, permet seulement d'identifier les présuppositions argumentatives auxquelles nous soumet la discussion, indiquant, par l'absence d'alternative, leur caractère incontournable. Selon Habermas, il est inutile de réclamer le statut de fondation ultime pour la fondation des présuppositions de l'argumentation. En effet, « Habermas a toujours rejeté comme impossible et inutile l'exigence d'une fondation ultime, valable *a priori*, de la prétention philosophique à la validité des énoncés universels-pragmatiques relatifs aux présupposés nécessaires de la discussion argumentée. »⁴¹ Considérant que la philosophie transcendantale est désormais remplacée par les sciences reconstructives, Habermas renonce à fournir, pour les présuppositions argumentatives, une démonstration *a priori* de leur validité comme entend le faire la démarche de la pragmatique transcendantale d'Apel. Plutôt qu'une démonstration *a priori*, pour une analyse reconstructive des présuppositions, Habermas recourt à un type de fondation transcendantale faible.

⁴¹ Apel, (1990), p. 11.

Selon cette version faible de la fondation pragmatico-transcendantale, il s'agit de fonder les présuppositions argumentatives à partir des ressources du monde vécu. Comme on l'a vu avec la théorie de l'activité communicationnelle, il est impossible de comprendre un acte de parole sans simultanément comprendre des prétentions critiquables à la validité. L'activité communicationnelle désignant une forme d'interaction sociale basée sur la recherche coopérative de l'entente, on y anticipe toujours de façon contrefactuelle la situation idéale de parole. « Les argumentations morales sont prises dans des ensembles corrélatifs qui sont propres à l'activité communicationnelle. »⁴² La stratégie de fondation de Habermas consiste donc à fonder les présuppositions de l'argumentation, explicitée dans la situation idéale de parole, en mobilisant la moralité du monde vécu, attestée dans la structure même de l'activité communicationnelle. En raison de leur caractère nécessaire et de leur portée universelle, Habermas accorde aux présuppositions de l'argumentation un statut quasi-transcendantal, ce qui implique qu'elles nécessitent une corroboration empirique supplémentaire. En d'autres termes, elles ne sont que factuellement incontestables, ce qui signifie qu'aucune solution de remplacement pertinente n'existe présentement, mais il est impossible de savoir si un jour notre façon de concevoir le monde changera. Conséquemment, étant tout aussi faillibles que n'importe quels autres énoncés des sciences reconstructives, elles doivent soumettre leur justification à la discussion argumentée.

Cependant, Apel croit qu'en rejetant l'exigence d'une fondation ultime et en adoptant une telle perspective de fondation, Habermas expose sa démarche à des conséquences fâcheuses qui risquent de miner sa cohérence. Premièrement, en prenant le contexte socioculturel comme point de départ pour une reconstruction, hypothétique et faillible, des structures de l'interaction communicationnelle, la stratégie de fondation adoptée par Habermas s'avèrerait insuffisante. En réclamant pour toute reconstruction une corroboration empirique, il serait impossible pour Habermas de justifier philosophiquement l'universalité du principe de la discussion, car la corroboration empirique ne suffit pas pour une telle justification. La démarche de reconstruction, adoptée comme stratégie de fondation, ne se suffit pas à elle-

⁴² Habermas, (1986), p. 99.

même comme le croit Habermas, mais exigerait une justification philosophique supplémentaire. Selon Apel, une telle justification n'est rendue possible qu'à partir d'une fondation ultime reposant sur une réflexion philosophique transcendantale sur les présuppositions incontournables de l'argumentation. De telles présuppositions transcendent les ressources des formes de vie socioculturelles et exigent une fondation ultime. Donc, pour fonder le principe de l'éthique de la discussion, il faut recourir non seulement aux ressources du monde vécu, c'est-à-dire aux normes, historiques et contingentes, réglant la pratique communicationnelle quotidienne, mais en plus aux présuppositions argumentatives caractérisées dans une situation idéale de parole. Face à une telle objection, Habermas réitère tout simplement que malgré la faillibilité caractérisant les démarches reconstructives, les visées universalistes ne sont pas pour autant abandonnées. Comme il l'affirme, « cette relation interne entre l'éthique et la moralité sociale ne constitue pas une limite à l'universalité des exigences morales de validité, mais elle soumet les discussions pratiques à des restrictions auxquelles les argumentations théoriques ne se soumettent pas de la même manière. »⁴³

Selon Apel, en remplaçant la fondation philosophique par le recours à la moralité du monde vécu, Habermas adopterait une stratégie qui représente un paralogisme naturaliste. Dans cette perspective, il en résulterait que l'éthique de la discussion ne représente qu'une science sociale reconstructive. En fait, « Habermas se verrait contraint de s'en remettre, pour fonder la compétence communicationnelle, à l'hypothèse naturaliste d'un potentiel de rationalité qui serait substantiellement inscrit dans les structures de la vie sociale et dans les complexes de l'interaction communicationnelle. »⁴⁴ Le naturalisme résulte des prétentions essentialistes propres aux reconstructions des sciences reconstructives. Les sciences reconstructives présentant de fortes prétentions essentialistes, Habermas s'expose à l'objection d'une régression dans une forme de naturalisme. Habermas chercherait à atteindre des structures naturelles, réellement opérantes au niveau cognitif, moral ou linguistique, qui seraient indépendantes de la description qu'en fournissent les reconstructions théoriques.

⁴³ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁴ Courtois, (1994), p. 262.

Pour Apel, la position défendue par Habermas suscite certains questionnements. Apel se demande entre autres comment Habermas peut maintenir la visée universaliste de la philosophie en remplaçant l'exigence de la fondation ultime par une position faillibiliste. En cherchant à fonder les présuppositions argumentatives à partir des ressources fournies par le contexte socioculturel, la démarche de Habermas représenterait, selon Apel, un exemple de démarche philosophique combinant le fondationnalisme et le contextualisme. Or, pour Apel, il ne peut pas y avoir de voie intermédiaire dans l'alternative du fondationnalisme et du contextualisme. Donc, avec une telle combinaison, la démarche de Habermas serait contradictoire et tomberait directement dans le piège du relativisme. Si l'universalité d'une norme est relative à un jeu de langage ou à une forme de vie particulière, « alors l'assertion même de cet énoncé devient à son tour relative à un jeu de langage ou à une forme de vie particulière et se contredit. »⁴⁵

Deuxièmement, Apel établit une distinction entre les énoncés hypothétiques et faillibles des sciences sociales reconstructives et les énoncés universels, valables *a priori*, de la philosophie. Pour sa part, Habermas refuse cette distinction et, considérant que tous les énoncés philosophiques doivent être empiriquement vérifiables, adopte une réserve faillibiliste quant aux énoncés de la pragmatique universelle. Cette réserve faillibiliste signifie que les présuppositions de l'argumentation, qui régulent la discussion argumentée, pourraient elles-mêmes faire l'objet d'une discussion argumentée. Mais, selon Apel, on ne peut pas soumettre la validité des énoncés transcendants de la philosophie aux normes de la discussion argumentée. Les présuppositions de l'argumentation ne peuvent pas être vérifiables empiriquement parce qu'elles doivent simultanément être présupposées comme valides. En réclamant ainsi un statut faillible pour les énoncés de la pragmatique universelle, Habermas expose sa démarche à l'incohérence. Habermas exige ni plus ni moins de soumettre à la discussion argumentée la discipline même qui est chargée de fonder ces discussions. Apel croit que Habermas n'aura un jour ou l'autre pas le choix d'admettre la fonction fondatrice authentique de la philosophie s'il veut cesser de persister dans l'incohérence. Pour répondre à cette objection,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 260

Habermas estime que le principe de certitude réflexive, atteinte par le test de l'évitement de la contradiction performative, propre à l'approche fondationnaliste doit être écarté et remplacé par un principe de cohérence. Puisqu'il est nécessaire de présupposer la validité des reconstructions qu'il s'agit de tester, Habermas estime que les sciences reconstructives doivent soumettre la validité de leurs contributions à un principe de cohérence, où il s'agira de vérifier la compatibilité des différentes théories, leur capacité à former un tout cohérent.

4 La controverse sur l'application de l'éthique de la discussion

La section précédente nous a permis d'examiner les principaux éléments du débat entre Apel et Habermas sur les fondements de l'éthique de la discussion. Même si Apel et Habermas défendent en commun l'éthique de la discussion, ils ne s'accordent pas quant au statut qu'il convient d'accorder aux présuppositions de l'argumentation et aux disciplines en charge de leur apporter une fondation. Nous avons alors vu que la démarche pragmatique-transcendantale d'Apel, qui vise une fondation ultime des présuppositions argumentatives, diffère de la démarche poursuivie par Habermas avec la pragmatique universelle.

Bien que ce débat sur la fondation de l'éthique de la discussion soit majeur, celui-ci ne représente pourtant qu'une partie de l'importante controverse entre Apel et Habermas à propos de l'éthique de la discussion. En effet, les développements ultérieurs qu'ils ont respectivement apportés à leurs travaux sur l'éthique de la discussion les ont amenés à poursuivre la controverse à un autre niveau. En fait, la question centrale ayant motivé Apel et Habermas à développer davantage leurs travaux sur l'éthique de la discussion concerne la possibilité d'appliquer l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques. Ainsi, Apel et Habermas se sont interrogés quant à savoir si l'éthique de la discussion pouvait avoir une réelle portée pratique au-delà de sa fonction qui semble n'être que purement épistémique. Si l'éthique de la discussion ne se limite qu'à fournir une procédure argumentative permettant de valider des normes d'action, sans spécifier de contenus substantiels, peut-elle être à même de fournir des obligations morales susceptibles d'orienter concrètement les actions des individus en société ? L'éthique de la discussion peut-elle ou non être efficace pour assurer la régulation des activités sociales ? Autant

pour Apel que pour Habermas, l'éthique de la discussion, telle que développée initialement, ne peut pas s'appliquer directement dans les conditions sociopolitiques actuelles sans susciter certaines difficultés qui nécessitent certains éclaircissements.

Lorsqu'il s'agit de répondre au problème que pose l'application de l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques, les parcours philosophiques d'Apel et de Habermas divergent une fois de plus. D'une part, considérant que les conditions sociopolitiques actuelles ne coïncident pas avec les conditions qui seraient idéalement requises pour appliquer directement l'éthique de la discussion, Apel propose d'adjoindre à l'éthique de la discussion une éthique de la responsabilité, qui vise la réalisation à long terme des conditions idéales de la discussion argumentée. D'autre part, Habermas estime que l'éthique de la discussion, en tant que théorie morale, est insuffisante pour réguler les activités sociales et pour prendre en compte la variété des questions pouvant être débattues dans des délibérations publiques. Il propose alors de poursuivre les travaux initiés dans le cadre de l'éthique de la discussion dans un nouveau cadre théorique, celui d'une théorie délibérative du droit et de la démocratie, qui formule un idéal de fonctionnement démocratique. Les fortes divergences marquant les solutions respectives d'Apel et de Habermas font, une fois de plus, l'objet d'un débat majeur entre ces deux auteurs. Dès lors, la controverse ne porte plus tant sur la question de la fondation de l'éthique de la discussion, mais sur la question de l'application de celle-ci dans des conditions sociales et politiques.

Nous estimons que cette importante controverse entre Apel et Habermas concernant l'application de l'éthique de la discussion mérite une attention particulière dans la mesure où s'y opposent deux théories normatives différentes, qui proposent chacune leur propre modèle pour régir nos sociétés selon les exigences d'une éthique de la discussion. Alors que l'éthique de la responsabilité d'Apel érige un idéal moral pour nos sociétés, la théorie délibérative du droit et de la démocratie de Habermas formule plutôt un idéal de fonctionnement démocratique. Ces deux modèles normatifs n'entraînent évidemment pas les mêmes conséquences tant au niveau théorique qu'au niveau pratique pour nos sociétés.

Nous consacrerons donc le reste de ce mémoire exclusivement à la question de l'application de l'éthique de la discussion dans le but précis d'élucider les principaux enjeux d'une telle controverse et de y nous positionner. Notre question centrale sera alors la suivante : laquelle des positions, entre l'éthique de la responsabilité ou la théorie délibérative du droit et de la démocratie, est la plus appropriée pour répondre de manière satisfaite au problème posé par l'application de l'éthique de la discussion ? Pour répondre de manière satisfaisante, nous présenterons successivement les positions d'Apel et de Habermas pour ensuite nous lancer plus spécifiquement dans l'analyse de la controverse sur la question de l'application de l'éthique de la discussion.

Conclusion

Ce premier chapitre nous a permis d'exposer les principaux traits caractéristiques de l'éthique de la discussion tout en la situant dans l'entreprise générale de la théorie de la communication, qui rassemble les travaux sur la pragmatique universelle, lesquels visent à reconstruire les règles universelles du fonctionnement de la communication. Nous avons expliqué de quelle façon la démarche de la pragmatique universelle se divise en deux parties, à savoir la théorie de l'activité communicationnelle, qui examine les conditions nécessaires au bon fonctionnement de la pratique de la communication quotidienne, et la théorie de l'argumentation, qui examine les présuppositions de la discussion argumentée. C'est à partir de la théorie de l'argumentation que Habermas élabore l'éthique de la discussion, qui postule la participation à des discussions morales pour résoudre de manière consensuelle les conflits d'action. À cet effet, en formulant un principe de discussion (D) et un principe d'universalisation (U), elle propose une procédure argumentative permettant de juger de la validité des normes afin d'aboutir à un consensus sur des normes universalisables. L'éthique de la discussion a fait l'objet d'un débat majeur entre Apel et Habermas en ce qui concerne le statut à accorder aux présuppositions de l'argumentation et aux disciplines responsables de leur apporter une fondation. Mais ce débat ne représente qu'une partie de l'importante controverse entre Apel et Habermas. En effet, ces deux philosophes poursuivent le débat à un autre niveau dès lors qu'ils s'interrogent à propos de la possibilité d'appliquer l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques. Il

s'agit de savoir si l'éthique de la discussion, au-delà de sa fonction purement épistémique, peut avoir une portée pratique. En d'autres termes, il s'agit de savoir si l'éthique de la discussion peut fournir des obligations morales susceptibles d'orienter concrètement l'action dans la société. Bref, il s'agit de savoir si l'éthique de la discussion peut ou non être efficace pour réguler les activités sociales.

Autant pour Apel que pour Habermas, l'éthique de la discussion présente certaines difficultés la rendant inapplicable dans de telles conditions. Les deux prochains chapitres présenteront la façon dont Apel et Habermas se figurent, d'après leurs démarches respectives, le problème de l'application de l'éthique de la discussion dans un contexte sociopolitique. Dans le prochain chapitre, nous verrons comment Apel, considérant que les conditions actuelles ne coïncident pas avec les conditions idéales de la discussion argumentée, prolonge l'éthique de la discussion dans le sens d'une éthique de la responsabilité visant la réalisation à long terme des conditions idéales. Dans le troisième chapitre, nous examinerons la position de Habermas, lequel estime que la morale, étant insuffisante pour réguler les activités sociales, doit être complétée par le droit et c'est dans cette perspective qu'il développe une théorie délibérative du droit et de la démocratie, qui propose un idéal de fonctionnement démocratique.

Chapitre 2

L'éthique de la responsabilité de Karl-Otto Apel

Le chapitre précédent nous a permis de présenter une vue d'ensemble de l'éthique de la discussion ainsi que des principaux enjeux du débat entre Habermas et Apel concernant la fondation des présuppositions de l'argumentation. Dans le présent chapitre, il s'agira d'examiner la solution proposée par Apel aux problèmes posés par les conditions d'application de l'éthique de la discussion à la réalité sociopolitique actuelle, et plus précisément au domaine du droit et de la politique. Globalement, la solution d'Apel consiste en une division de l'éthique de la discussion en une partie A, consacrée au problème de la fondation pragmatico-transcendantale, et une partie B, consacrée spécifiquement au problème de l'application.

Nous procéderons donc en trois étapes. (1) Dans un premier temps, nous présenterons brièvement la partie A, consacrée au problème de la fondation pragmatico-transcendantale. (2) Nous expliquerons dans un deuxième temps comment Apel considère la partie A comme étant insuffisante pour prendre en charge les problèmes posés par l'application de l'éthique de la discussion aux conditions des interactions réelles et comment se pose la nécessité d'un supplément à la fondation pragmatico-transcendantale. Apel complètera alors la partie A de l'éthique de la discussion en lui adjoignant une partie B, constituée par une éthique de la responsabilité reliée à l'histoire, qui se consacre spécifiquement au problème de l'application. (3) Finalement, nous présenterons de manière approfondie la partie B, laquelle sera subdivisée en deux sections. D'une part, il y aura une section consacrée à l'élaboration d'un principe supplétif prescrivant la réalisation des conditions sociales et institutionnelles d'application de l'éthique de la discussion et à la possibilité d'une médiation entre la rationalité stratégique et la rationalité communicationnelle par l'entremise d'une activité politique responsable. D'autre part, il y aura une section consacrée au rôle de l'État de droit démocratique dans la réalisation des conditions institutionnelles d'application de l'éthique de la discussion et à la légitimation morale du monopole du pouvoir détenu par l'État de droit.

1 La partie A de l'éthique de la discussion

Dans un premier temps, nous ferons une brève présentation de la partie A de l'éthique de la discussion, laquelle se subdivise en deux parties, qui représentent deux étapes distinctes dans la fondation des normes.⁴⁶ D'abord, la partie A se consacre principalement aux problèmes épistémologiques relatifs à la fondation ultime pragmatico-transcendantale des normes morales idéales de la procédure argumentative, à savoir les normes de justice, de solidarité et de coresponsabilité. Comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent, Apel s'appuie, pour la fondation ultime, sur la pétition de principe et sur la contradiction performative. D'une part, il n'est pas possible de fonder déductivement les normes idéales par un principe supérieur puisque celui-ci aurait nécessairement à présupposer leur validité. D'autre part, il n'est pas non plus possible de les contester sans commettre une contradiction performative, c'est-à-dire sans simultanément présupposer leur validité. La fondation ultime révèle donc les présuppositions incontournables d'une communauté idéale de communication que tout participant est contraint d'admettre dès lors qu'il argumente, même en pensée.

En plus de la fondation ultime du principe procédural de la discussion argumentée, la partie A se consacre également à la fondation des normes concrètes, morales ou juridiques, dans des discussions pratiques. L'éthique de la discussion exige la participation des personnes concernées à des discussions réelles pour la fondation des normes. La discussion argumentée représente le médium par lequel il s'agit de justifier des normes, de vérifier si celles-ci sont aptes à susciter le consensus parmi toutes les personnes concernées.

Selon Apel, dans tout discours argumenté, sont simultanément présupposées les communautés idéale et réelle de communication. D'une part, toute personne qui argumente est membre d'une communauté idéale de communication, laquelle équivaut à la situation idéale de parole chez Habermas. Toute argumentation sérieuse nécessite absolument et inévitablement, au sein de la communauté réelle,

⁴⁶ Dans ce qui suit, je me réfère aux ouvrages suivants : Apel, (1993a), p. 506-523; Apel, (1994), p. 8, 39-42, 67-68, 105; Apel, (1996), p. 24, 122, 125; Apel, (1998), p. 26, 29, 48, 57-58, 161, 204; Courtois, (1995), p. 696-698.

l'anticipation contrefactuelle de la communauté idéale de communication, c'est-à-dire des conditions idéales permettant d'aboutir à un consensus. D'autre part, toute personne qui argumente effectivement appartient historiquement à la communauté réelle de communication. Toutes les discussions réelles sont plongées dans des conditions historiques, sociales et politiques. Conséquemment, l'éthique de la discussion doit tenir compte des différentes formes de vie socioculturelles, auxquelles chacun appartient en vertu de son processus de socialisation. La communauté historique et réelle de communication rend l'argumentation factuellement possible, car elle présuppose une anticipation contrefactuelle de la communauté idéale de communication.

C'est à partir de l'enchevêtrement dialectique de la communauté idéale de communication et de la communauté réelle de communication qu'Apel envisage le problème de l'application de l'éthique de la discussion. Nous verrons d'ailleurs dans ce qui suit comment se présentera pour Apel l'insuffisance de la partie A à égard des problèmes surgissant lors de l'application de l'éthique de la discussion aux interactions réelles marquant la communauté réelle de communication. Bref, nous examinerons de quelle manière se pose pour Apel la nécessité d'adjoindre à l'éthique de la discussion, avec la partie B, une éthique de la responsabilité reliée à l'histoire.

2 L'insuffisance de la partie A de l'éthique de la discussion

La partie A de l'éthique de la discussion se révèle insuffisante pour affronter les problèmes qui surgissent lorsqu'elle est mise en relation avec les interactions réelles. Selon Apel, dans sa version consacrée à la partie A, l'éthique de la discussion succomberait au manque de sens concret des éthiques de la conviction face à la réalité historique et sociopolitique, ce qui signifie qu'elle serait tout simplement socialement et politiquement irréaliste. Apel reprend ici la distinction opérée par Max Weber entre éthique de la conviction et éthique de la responsabilité.⁴⁷ Les éthiques de la conviction regroupent toutes les éthiques

⁴⁷ Apel, (1994), p. 89; Apel, (1996), p. 176; Courtois, (1995), p. 699.

déontologiques et universalistes, qui tendent à être trop abstraites. Les éthiques de la conviction

ordonnent d'obéir à certains préceptes moraux de façon inconditionnelle et sans égard aux circonstances, et donc sans tenir compte des conséquences ou des effets secondaires possiblement nuisibles pour le fonctionnement social d'une obéissance aveugle à de tels préceptes.⁴⁸

Les éthiques de la conviction tendent à ne se limiter qu'à la fondation d'un principe moral ou de justice, faisant ainsi abstraction de la réalité sociale et politique et des conditions historiques de leur application, lesquelles sont implicitement tenues pour acquises.

2.1 Le principe d'action (Ua)

L'éthique de la discussion postule des discussions réelles pour la résolution des conflits, pour la fondation des normes concrètes liées à des situations. Ces discussions réelles doivent être présidées par la procédure argumentative du principe (U), lequel exige de n'admettre que les normes dont les conséquences et effets secondaires résultant de manière prévisible de son observation universelle peuvent être acceptés sans contrainte par toutes les personnes concernées dans une discussion réelle. Lorsqu'il s'agit d'appliquer cette règle argumentative à la situation historique et sociopolitique, Apel dérive du principe (U) le principe d'action inconditionnel (Ua)⁴⁹, lequel exige de toujours agir selon des normes pouvant recevoir un assentiment universel dans des discussions morales. Ceci implique de toujours résoudre les conflits conformément au principe (U). Le principe d'action (Ua) exige en fin de compte de toujours agir exactement comme membre d'une communauté idéale de communication. Ceci impliquerait de toujours agir consensuellement selon les normes procédurales de l'éthique de la discussion, comme si les conditions de la communauté idéale de communication existaient réellement.

⁴⁸ Courtois, (1995), p. 698.

⁴⁹ Apel, (1994), p. 78, 82; Apel, (1996), p. 107; Apel, (2001a), p. 117; Apel, (2001b), p. 76; Courtois, (1995), p. 700.

2.1.1 Le problème de l'application du principe (Ua)

Cependant, Apel constate qu'il n'est pas possible d'exiger moralement l'application immédiate du principe (U) sous la forme d'une norme morale d'action universelle (Ua).⁵⁰ Dans la vie sociale et politique, on ne peut pas exiger des citoyens, des agents économiques ou des hommes politiques qu'ils agissent toujours consensuellement comme dans des discussions morales, c'est-à-dire qu'ils agissent inconditionnellement dans le sens du principe (Ua). Apel estime qu'une telle exigence relève des éthiques de la conviction. Pour que le principe (Ua) soit applicable, il faudrait que nous vivions déjà dans les conditions d'une communauté idéale de communication. Or, de telles conditions ne sont pas réunies de manière satisfaisante dans les conditions sociales des différentes formes de vie existantes. Ces dernières représentent un obstacle pour l'application du principe (Ua) car la moralité sociale y est de niveau conventionnel.

Le problème de l'application de l'éthique de la discussion, en tant que morale postconventionnelle, ne doit pas être ramené au problème, existant dans les conditions d'une morale conventionnelle, de l'application judicieuse des normes morales concrètes à des situations particulières. Apel établit la distinction entre les morales conventionnelles et les morales postconventionnelles quant aux conditions générales de leur application.⁵¹ Les morales conventionnelles réfèrent à des formes de vie particulières en ce sens que leurs conditions d'application y sont en quelque sorte enchâssées. D'ailleurs, comme le précise Apel, « les conditions d'application de la morale sont apparues avec cette morale elle-même ; d'où le fait que les coutumes régissant l'application sont jusqu'à un certain point entremêlées au sens des normes elles-mêmes, dans le cadre d'une forme de vie. »⁵² En fait, le problème de l'application des principes moraux traditionnels est généralement résolu par un simple recours aux usages et aux mœurs. Les conditions d'application de ces principes sont déjà réunies, c'est-à-dire qu'elles se réalisent dans les conditions existantes, formées par les usages et les mœurs, des différentes formes de vie.

⁵⁰ Apel, (1994), p. 82-83; Apel, (1996), p. 109, 111, 125; Courtois, (1995), p. 699.

⁵¹ Dans ce qui suit, je me réfère aux ouvrages suivants : Apel, (1993a), p. 505, 532; Apel, (1994), p. 8, 89; Apel, (1996), p. 10-11, 126, 176; Apel, (1998), p. 37, 47, 76, 127, 196-198; Apel, (2001a), p. 7, 106, 112-116; Courtois, (1995), p. 699.

⁵² Apel, (1993a), p. 527.

Contrairement aux principes moraux traditionnels, les conditions d'application des principes moraux postconventionnels ne sont pas réunies de manière suffisante dans aucune forme de vie existante et sont en conséquence historiquement à réaliser. Il n'existe aucune coutume pour l'application de tels principes. Ce qui est moralement exigible diffère généralement des mœurs existantes, de la moralité sociale. Il y a une différence entre les conditions idéales nécessaires pour l'application des principes postconventionnels et les conditions réelles et historiques auxquels ils sont confrontés. En ce qui concerne l'éthique de la discussion, cette différence se manifeste dans la contradiction entre les conditions de communication idéales et les conditions de communication réelles. Les conditions politiques et sociales ne correspondent pas aux conditions d'une communauté idéale de communication. Donc, lors de son application au monde réel, l'éthique de la discussion doit tenir compte du fait que les conditions nécessaires à une résolution discursive des conflits ne sont pas toujours réalisées.

Bien que l'éthique de la discussion exige la participation à des discussions réelles pour aboutir à un consensus, la possibilité de mener effectivement de telles discussions ne va nullement de soi en cas de problèmes moraux urgents, car elle dépend tout simplement de la bonne volonté des participants. Dans les conditions sociopolitiques, les normes procédurales de l'éthique de la discussion sont souvent inapplicables, car les conditions propices à leur application ne sont pas encore réalisées. Cette impossibilité d'appliquer les normes procédurales idéales au sein des discussions réelles peut s'expliquer en partie par l'absence de coopération et de réciprocité de la part des participants aux discussions. Dans des conditions idéales, les participants sont assurés de la coopération et de la réciprocité des autres, c'est-à-dire qu'ils sont assurés que tous les participants veulent sincèrement appliquer les normes procédurales de l'éthique de la discussion dans la résolution des problèmes moraux et des conflits en général. Mais, dans les conditions réelles, pour quiconque ayant la bonne volonté de régler de manière consensuelle les conflits, il n'est pas possible de s'assurer avec certitude de la réciprocité des autres. Il n'est pas possible de s'assurer que les autres opteront également pour une application des normes procédurales de l'éthique de la discussion plutôt que de recourir à des modes d'interactions stratégiques.

De telles situations constituent une part de difficulté importante pour quiconque veut mener effectivement et sincèrement des discussions réelles afin d'aboutir à un consensus. Dans bien des cas, même en ayant la bonne volonté de résoudre les problèmes de manière consensuelle, il pourrait s'avérer tout simplement irresponsable de s'engager dans des discussions réelles et d'appliquer immédiatement le principe d'action (Ua) puisqu'il n'est pas possible d'escompter des autres qu'ils renoncent à toute forme de comportement stratégique. Les initiatives pour appliquer l'éthique de la discussion peuvent être paralysées par une méfiance réciproque. Nous reviendrons de manière plus détaillée sur ce problème fondamental qui, comme nous le verrons, sera central dans le cadre de la partie B de l'éthique de la discussion.

Dans de telles circonstances marquées par des interactions stratégiques, prescrire l'application immédiate du principe (Ua) serait, selon Apel, non seulement socialement et politiquement irréaliste, mais tout simplement moralement irresponsable.⁵³ L'éthique de la discussion, du strict point de vue de la fondation ultime pragmatico-transcendantale, se révèle ainsi insuffisante pour affronter les problèmes qui surgissent lorsqu'elle est mise en relation avec les interactions réelles. Apel considère qu'il n'est pas possible, lors de l'application de l'éthique de la discussion, de partir d'un point de vue abstrait comme le font les éthiques de la conviction et de mettre ainsi entre parenthèses toutes présuppositions historiques comme si un nouveau départ pouvait être possible dans le cadre de l'histoire.

La nécessité d'envisager un supplément à la fondation de l'éthique de la discussion s'impose afin d'orienter les personnes voulant appliquer l'éthique de la discussion, mais qui se trouvent confrontées à des situations marquées par une interaction stratégique. Afin de combler le manque de sens concret propre aux éthiques de la conviction face à la réalité sociopolitique, Apel complète la partie A de l'éthique de la discussion en lui adjoignant une partie B, constituée par une éthique de la responsabilité reliée à l'histoire. Les conditions d'application de (Ua) n'étant pas encore réunies de façon satisfaisante dans les conditions sociales et politiques,

⁵³ Pour ce qui suit, voir : Apel, (1993a), p. 523; Apel, (1994), p. 8, 65-68, 75, 92, 101, 105; Apel, (1996), p. 111, 116, 120, 176; Apel, (1998), p. 78, 195, 204.

l'éthique de la responsabilité doit prendre comme point de départ les conditions effectives de la communauté réelle de communication. Les conditions d'application historiques de l'éthique de la discussion varient d'une forme de vie à une autre, ce qui implique que « les possibilités d'appliquer à l'histoire l'éthique de la discussion [...] dépendent en principe du caractère favorable ou défavorable des traditions de vie éthique liées aux formes de vie particulières. »⁵⁴ Il importe de se dresser le portrait de la situation sociopolitique afin de se faire une image des conditions réelles propres aux différentes formes de vie existantes.

3 La partie B de l'éthique de la discussion

La dernière partie de ce chapitre sera vouée à la partie B, qui se consacre principalement aux problèmes soulevés par les conditions de l'application de l'éthique de la discussion au domaine de la politique et du droit. La partie B, constituée par une éthique de la responsabilité, comble les lacunes de la fondation pragmatico-transcendantale en tentant d'adapter les exigences de l'éthique de la discussion aux conditions des interactions réelles, et plus globalement à ses conditions historiques et sociopolitiques. Apel vise en quelque sorte une régulation progressive des activités sociales selon les normes de l'éthique de la discussion. La réalisation des conditions d'application du principe (Ua) représente l'objectif fixé par l'éthique de la responsabilité. Il s'agit d'une éthique de transition visant à assurer le passage des conditions existantes à la réalisation historique des conditions sociales et institutionnelles permettant d'appliquer l'éthique de la discussion.

Apel subdivise la partie B en deux sections. (3.1) D'une part, la partie B se consacre à l'élaboration d'un principe supplétif prescrivant la réalisation des conditions d'application de (Ua). Cette section traite de la possibilité d'une médiation entre la rationalité stratégique et la rationalité communicationnelle par l'entremise d'une activité politique responsable. (3.2) D'autre part, la partie B se consacre à la légitimation morale du monopole du pouvoir et de la violence détenu par l'État de droit. Cette section vise à justifier l'adjonction du droit à la morale. Nous examinerons dans ce qui suit successivement ces deux sections de la partie B.

⁵⁴ Apel, (1994), p. 92.

3.1 Le principe supplétif et la stratégie morale

Tout d'abord, la première section de la partie B se consacre à l'élaboration d'un principe supplétif, en tant que complément téléologique au principe déontologique et procédural de fondation des normes. Il s'agit d'un principe d'orientation servant à guider l'action de l'individu dans les cas où les conditions nécessaires à une résolution discursive des problèmes pratiques ne sont pas réalisées.

Le principe supplétif se présente sous la forme d'une stratégie morale d'action à long terme, qui vise à éliminer graduellement la différence entre la communauté idéale de communication et la communauté réelle de communication par une modification à long terme de la situation afin de passer des conditions existantes à la réalisation historique des conditions idéales requises pour les discussions morales.⁵⁵ Il s'agit de rendre les conditions de la réalité sociopolitique davantage conformes aux conditions idéales permettant un règlement consensuel des conflits. Bref, le principe supplétif prescrit de réaliser progressivement les conditions institutionnelles et sociopolitiques propices à l'exigibilité du principe d'action (Ua). Dès lors que ces conditions seront réalisées, le principe supplétif deviendra superflu.

La partie B, avec ce principe supplétif, réorganise l'éthique de la discussion selon une nouvelle structure qui synthétise à la fois une dimension déontologique et une dimension téléologique.⁵⁶ D'une part, l'aspect déontologique est constitué par les normes morales idéales et la procédure argumentative du principe (U). D'autre part, l'aspect téléologique est constitué par l'idée régulatrice de l'amélioration des conditions de la formation de consensus mise de l'avant par le principe supplétif. Il importe toutefois de spécifier que la dimension téléologique du principe supplétif diffère de la téléologie aristotélicienne prescrivant la réalisation de la vie bonne, que

⁵⁵ Apel, (1994), p. 99-105; Apel, (1996), p. 37, 105, 117, 121-122, 151-152; Apel, (1998), p. 28, 49, 55, 79, 204-205; Apel, (2001a), p. 7, 10, 113, 127; Courtois, (1995), p. 698, 700.

⁵⁶ Apel, (1994), p. 103; Apel, (1996), p. 127; Apel, (1998), p. 80, 201, 205; Apel, (2001a), p. 126-127.

ce soit au niveau individuel ou au niveau collectif. L'éthique de la discussion ne prescrit pas la réalisation de la vie bonne. Comme le précise Apel,

le principe complémentaire [...] vise à réaliser des conditions de communication telles qu'il soit possible de fonder sous une forme postconventionnelle - à savoir par des discussions pratiques - les normes qui définissent les conditions restrictives, obligatoires pour tous, imposées à la réalisation de la vie bonne en tant que vie heureuse.⁵⁷

L'éthique de la discussion laisse donc la réalisation de la vie bonne au libre choix des individus et des formes de vie collectives, tant que celle-ci s'accorde avec ses conditions universellement valables. La dimension téléologique du principe supplétif n'est donc pas orientée par un idéal substantiel de vie bonne à réaliser, mais plutôt par la réalisation approximative des conditions d'application d'une communication idéale. Dans la mesure où elle prescrit de contribuer à réunir les conditions d'application du principe (Ua), l'éthique de la discussion prend la forme d'une éthique de la responsabilité avec une dimension téléologique, orientée vers l'histoire et les conditions de sa réalisation.

3.1.1 Les contraintes des systèmes d'autoconservation

Apel élabore ce principe dans le but de rendre davantage justice à la réalité sociopolitique marquant la communauté réelle de communication. Apel estime qu'on ne peut pas s'attendre en politique à régler les conflits uniquement par la discussion argumentée, sans recourir à des formes d'interactions stratégiques.⁵⁸ Certains systèmes sociaux reposant sur l'autoconservation (familles, groupes sociaux, entreprises, États) impliquent des contraintes pouvant représenter un obstacle pour l'application immédiate de l'éthique de la discussion en tant qu'éthique postconventionnelle. Les représentants des systèmes de pouvoir politique ou économique, n'agissant pas seulement pour eux-mêmes, doivent assumer une responsabilité spécifiquement liée aux systèmes desquels ils ont la charge. En d'autres termes, ils doivent remplir leurs devoirs moraux conformément aux contraintes moralement restrictives des systèmes sociaux qu'ils représentent. Ces contraintes limitent toutefois les possibilités d'appliquer le principe (Ua.) Ayant

⁵⁷ Apel, (1996), p. 127.

⁵⁸ Pour ce qui suit, voir : Apel, (1993a), p. 526-527; Apel, (1994), p. 83; Apel, (1996), p. 176; Apel, (1998), p. 32, 48-49, 55, 120, 128, 195; Apel, (2001a), p 7, 117-118, 124, 131, 137-144.

constamment à défendre des intérêts politiques ou économiques, ils sont assujettis à ces contraintes, ce qui implique qu'ils doivent agir en fonction de la rationalité stratégique. En fait, les interactions stratégiques sont inhérentes au besoin d'autoconservation de ces systèmes de pouvoir.

Effectivement, un homme politique ne peut pas, en toute responsabilité pour le système de pouvoir qu'il représente, céder aux exigences du principe (Ua) en s'en remettant uniquement à une résolution discursive des conflits. Comme le fait remarquer Apel, « la personne qui, [...], doit se confronter aux obstacles qui s'opposent à l'application immédiate du principe (Ua) ne peut pas encore, en appliquant immédiatement le principe (Ua), renoncer à agir de manière stratégique vis-à-vis de ses prochains. »⁵⁹ L'homme politique ne peut pas renoncer à agir de manière stratégique, car il ne lui est pas possible d'escompter que les autres, qui portent aussi cette responsabilité morale spécifique, renoncent également à agir stratégiquement. L'homme politique est alors contraint à agir stratégiquement. Dans ces circonstances, lorsqu'il n'est pas possible de parvenir à un règlement consensuel des conflits, les interactions stratégiques deviennent même, dans une certaine limite, moralement obligatoires du point de vue d'une éthique de la responsabilité.

3.1.2 La médiation entre rationalité stratégique et rationalité communicationnelle

Le principe supplétif a alors pour rôle d'opérer une médiation responsable entre la rationalité stratégique, relative à la réalité des systèmes sociaux reposant sur un besoin d'autoconservation, et la rationalité purement communicationnelle, propre à l'éthique de la discussion.⁶⁰ Le principe supplétif stipule que l'individu doit, autant que possible, opter pour une recherche discursive de consensus, mais qu'il peut, si nécessaire, user de moyens stratégiques au service des intérêts du système social qu'il représente. En guise de moyens stratégiques, il pourrait s'agir par

⁵⁹ Apel, (1996), p. 126.

⁶⁰ Apel, (1993a), p. 535; Apel, (1994), p. 94, 99-100; Apel, (1996), p. 37, 112, 127; Apel, (1998), p. 32, 36, 49, 55, 78-79, 201-205; Apel, (2001a), p. 7, 11, 125, 129; Courtois, (1995), p. 700-701.

exemple de duperies, de menaces comme dans le cas des négociations et même de violence si nécessaire telle que la guerre et l'autodéfense.

En autorisant ainsi le recours à des moyens stratégiques, le principe supplétif ne substitue aucunement une réglementation purement stratégique des conflits à une réglementation consensuelle. La partie B ne reconnaît que dans une certaine limite la légitimité du recours à la rationalité stratégique. Un tel recours n'est moralement légitime que s'il permet simultanément de contribuer à l'amélioration des conditions des discussions réelles. Autrement, en dehors de ces conditions, le recours à des moyens stratégiques n'a aucune légitimité morale parce qu'ils sont alors considérés comme de purs moyens rationnels au service de l'intérêt propre de systèmes d'autoconservation, qu'il s'agisse d'états ou de personnes. Le recours à des moyens stratégiques ne doit pas être compris au sens de la *realpolitik*, c'est-à-dire au sens d'une forme de politique réaliste qui serait moralement neutre.⁶¹ L'éthique de la responsabilité diffère de la *realpolitik*, qui, évinçant la morale, s'appuie uniquement sur une rationalité stratégique. La médiation entre la rationalité stratégique et la rationalité communicationnelle doit toujours être subordonnée à l'idée régulatrice visée par la stratégie morale. Conséquemment, elle doit être orientée par l'atténuation progressive de la nécessité du recours à la rationalité stratégique au profit de la rationalité communicationnelle. Ainsi, les moyens stratégiques constitueront des substituts moralement nécessaires pour les normes idéales tant et aussi longtemps que les conditions de la discussion idéale ne seront pas réalisées au sein des discussions réelles.

3.1.3 L'activité politique responsable

Concrètement, pour produire les conditions institutionnelles d'application de (Ua), il faut, en tant que devoir moral, collaborer à éliminer la nécessité du recours à la rationalité stratégique au profit du recours à la rationalité consensuelle. Selon la stratégie morale d'action avancée par Apel, il s'agit de transformer progressivement les conventions et les institutions existantes dans la perspective de la discussion

⁶¹ Apel, (1998), p. 49-50; Apel, (2001a), p. 117.

argumentée.⁶² Le devoir moral de contribuer à transformer les conditions actuelles incombe principalement à l'homme politique, lequel doit envisager d'entreprendre à longue échéance des moyens politiques pour la transformation des institutions. Pour faire en sorte que les conflits soient de plus en plus réglés sur un mode consensuel plutôt que stratégique, le politicien doit opérer, en menant une activité politique responsable, une médiation entre la rationalité stratégique et la rationalité communicationnelle.

Cependant, certaines limites sont assignées au politicien dans le choix des moyens politiques, car ceux-ci ne sont pas tous moralement acceptables du point de vue d'une éthique de la responsabilité. Selon Apel, le choix des moyens politiques entrepris pour réaliser les conditions d'application du principe d'action (Ua) ne doit pas être restreint seulement par l'idée régulatrice de la stratégie morale stipulée par le principe supplétif, mais également par un principe de conservation, lequel vise à préserver l'humanité en tant que communauté réelle de communication. Ce principe assigne à l'homme politique de protéger et de préserver la réalité de laquelle il a la charge.

Concrètement, ceci implique de préserver les acquis historiques de la communauté réelle, c'est-à-dire les conventions et les institutions qui représentent, dans une certaine mesure, des conquêtes irremplaçables en ce qui concerne la réalisation institutionnelle de la communauté idéale de communication. Les droits de l'homme et les principes de la participation démocratique représentent des exemples notoires d'une mise en œuvre institutionnelle de la morale postconventionnelle par l'entremise de l'État de droit démocratique. En fait, la morale postconventionnelle exerce une certaine influence sur les institutions de l'État de droit. Le système juridique des États de droit incarne des principes moraux postconventionnels, comme les droits de l'homme, qu'on retrouve dans les constitutions des États. Les droits de l'homme représentent une conception intermédiaire entre les normes morales et les normes juridiques. Dans la partie B, la fonction de rendre possible la

⁶² Pour ce qui suit, voir : Apel, (1993a), p. 520; Apel, (1996), p. 83, 122, 128-129, 151-153; Apel, (1998), p. 28, 37-38, 48-49, 53, 79, 129-130, 198, 205; Apel, (2001a), p. 149; Courtois, (1995), p. 704.

réalisation des conditions sociales et institutionnelles d'application de l'éthique de la discussion ne revient pas seulement à l'activité politique responsable, mais également à l'État de droit. Ce rôle imparti à l'État de droit fait d'ailleurs l'objet de la seconde section de la partie B, que nous examinons immédiatement.

3.2 Le rôle de l'État de droit

La seconde section de la partie B vise justement à justifier le rôle de l'État de droit dans la réalisation des conditions d'application de l'éthique de la discussion. Bref, elle vise plus globalement à justifier l'adjonction du droit à la morale. La partie B devra être en mesure de légitimer moralement l'État de droit, et plus particulièrement le monopole du pouvoir et de la violence qu'il détient.

Pour être moralement légitimes, les systèmes de pouvoir politique doivent être régulés par des normes juridiques. Lorsqu'il s'agit d'adapter les contraintes de la politique aux exigences de l'éthique de la discussion, le droit opère une fonction auxiliaire de médiation. Le droit, en l'occurrence l'État de droit, incarne le rôle d'une médiation responsable entre la politique et l'éthique de la discussion en tant que morale postconventionnelle. Le droit représente un moyen efficace pour réaliser approximativement les exigences idéales de l'éthique de la discussion.⁶³ Apel considère le droit comme un supplément à l'éthique de la discussion, ce qui implique que le droit est adjoint à la morale.

D'ailleurs, concernant l'exigibilité de l'application du principe (Ua), il existe des conquêtes moralement pertinentes qui ont été rendues possibles par les États de droit démocratiques. L'État de droit, par son autorité contraignante, permet de compenser les faiblesses de la motivation morale des actions humaines par des normes juridiques imposées à l'aide de sanctions étatiques. L'État de droit, par son pouvoir de contrainte publique, permet d'exiger des individus un agir au sens des normes juridiques. Par sa fonction de médiation, le droit a ainsi permis des interactions déchargées de la nécessité de faire valoir soi-même ses droits par la violence. L'État de droit, ayant le monopole du pouvoir et de la violence, permet de

⁶³ Apel, (1993a), p. 529; Apel, (1994), p. 96; Apel, (1996), p. 108; Apel, (2001a), p. 122, 134-135, 142, 146-152; Apel, (2001b), p. 74-77; Courtois, (1995), p. 704-705.

décharger les interactions personnelles par rapport aux réserves stratégiques. Ainsi, la nécessité politique d'une médiation entre la rationalité stratégique et la rationalité communicationnelle est enlevée à l'individu, qui, à ce niveau, est surchargé par les exigences de la morale.

3.2.1 La légitimité de l'État de droit

Cependant, l'autorité contraignante de l'État de droit doit pouvoir être légitimée moralement du point de vue de la partie B de l'éthique de la discussion. Il faut justifier la revendication par l'État de droit du monopole de la violence, c'est-à-dire la nécessité d'imposer des normes juridiques au moyen de sanctions étatiques.⁶⁴ Au-dessus du niveau des systèmes sociaux et de leurs contraintes moralement restrictives, qu'il s'agisse de la politique ou du droit, il y a la coresponsabilité morale, posée par les principes procéduraux de l'éthique de la discussion, de tous les êtres humains dans la résolution des conflits par la recherche de consensus. Cette coresponsabilité se situe au-dessus du niveau de toutes institutions, donc conséquemment, au-dessus de l'État de droit démocratique. Apel tient pour acquis qu'un tel système ayant recours à l'autorité et au monopole de la force d'un pouvoir politique s'avère apte, au niveau de la coresponsabilité morale, à susciter le consensus par toutes les personnes concernées.

Cependant, l'État de droit ne peut pas être fondé normativement uniquement sur la base de la discussion. Apel soumet cette approbation à des réserves critiques. Au niveau du droit, les négociations sont des moyens nécessaires pour parvenir à des accords ayant une force d'obligation légale. Comme l'explique Apel,

les normes légales ne sont jamais fondées uniquement sur la rationalité de discussions pratiques idéales ainsi que la partie A de l'éthique de la discussion l'exige pour les normes morales. Car, ne serait-ce que pour voir le jour au niveau du pouvoir législatif, les normes légales doivent aussi se baser sur des négociations politiques, c'est-à-dire sur des compromis stratégiques entre les partis politiques et sur des considérations pragmatiques d'opportunité politique.⁶⁵

⁶⁴ Apel, (1993a), p. 530; Apel, (1994), p. 94-95, 105; Apel, (1996), p. 59; Apel, (2001a), p. 7, 122, 135-138, 142, 144, 148-150; Apel, (2001b), p. 74-75; Courtois, (1995), p. 704.

⁶⁵ Apel, (2001a), p. 148.

Or, puisque les normes juridiques résultent principalement de processus de négociations politiques menant à des compromis stratégiques, il est nécessaire de s'assurer de la compatibilité du système du droit avec la morale. En d'autres termes, il faut vérifier si le processus de fondation des normes juridiques est compatible avec les exigences de l'éthique la discussion.

Conclusion

Pour conclure, ce chapitre a permis d'offrir une vue d'ensemble de la solution proposée par Apel aux problèmes soulevés par l'application de l'éthique de la discussion aux domaines de la politique et du droit. La solution d'Apel consiste globalement en une division de l'éthique de la discussion en une partie A et une partie B. Les conditions d'application n'étant pas réunies de manière satisfaisante dans les conditions sociales des différentes formes de vie existantes, Apel estime qu'exiger moralement l'application immédiate du principe d'action (Ua) serait non seulement socialement et politiquement irréaliste, mais tout simplement irresponsable. Une telle exigence relèverait non pas d'une éthique de la responsabilité, mais d'une éthique de la conviction. Apel estime qu'on ne peut pas s'attendre en politique à régler les conflits uniquement par la discussion argumentée, sans recourir à des formes d'interactions stratégiques. Dans les conditions des discussions réelles, les interactions stratégiques sont inévitables pour quiconque étant en charge de défendre les intérêts propres à un système d'autoconservation.

C'est pour combler ce manque de sens concret face à la réalité sociopolitique, propre aux éthiques de la conviction, auquel succomberait l'éthique de la discussion dans sa version consacrée à la fondation, qu'Apel lui adjoint, dans le cadre de la partie B, une éthique de la responsabilité reliée à l'histoire. Apel élabore alors un principe supplétif prescrivant la réalisation progressive des conditions sociales et institutionnelles propices à l'exigibilité du principe (Ua). À cet effet, Apel mise, pour la réalisation de ces conditions, à la fois sur la possibilité d'une médiation entre la rationalité stratégique et la rationalité communicationnelle par l'entremise d'une activité politique responsable et sur le pouvoir contraignant de l'État de droit.

La politique et le droit ne représentent, dans la perspective de la partie B de l'éthique de la discussion, que des moyens entrepris pour transformer progressivement l'ensemble des conventions et des institutions de la société selon les exigences de l'éthique de la discussion. Mais, comme nous le verrons dans le quatrième chapitre, qui traitera du débat entre Apel et Habermas concernant le problème de l'application de l'éthique de la discussion dans les conditions sociopolitiques actuelles, la position d'Apel n'est pas, pour Habermas, sans présenter des difficultés. Pour sa part, jugeant la dimension strictement morale de l'éthique de la discussion inappropriée comme mécanisme de régulation sociale, Habermas propose de la compléter par une théorie délibérative du droit et de la démocratie, laquelle fera l'objet du prochain chapitre. Comme nous le verrons, cette théorie ne pose non plus, comme Apel, un idéal moral, mais plutôt un idéal de fonctionnement démocratique.

Chapitre 3

La théorie délibérative du droit et de la démocratie de Jürgen Habermas

Le chapitre précédent nous a permis d'examiner la solution proposée par Apel aux problèmes posés par l'application de l'éthique de la discussion à la réalité sociopolitique. Celle-ci consiste en une division de l'éthique de la discussion en une partie A, consacrée au problème de la fondation, et une partie B, constituée par une éthique de la responsabilité, qui se consacre spécifiquement au problème de l'application. Dans le présent chapitre, il s'agira maintenant d'examiner la solution proposée par Habermas à ce même problème. Comme nous le verrons, Habermas considère que l'éthique de la discussion, en tant que théorie morale, ne représente pas un cadre théorique approprié pour répondre aux problèmes posés par l'application de l'éthique de la discussion dans un contexte social et politique. Conséquemment, il n'apportera pas un complément au sein de l'éthique de la discussion comme l'envisage Apel, mais il élaborera plutôt un nouveau cadre théorique, s'inscrivant toujours dans la théorie plus globale de la communication, qui sera mieux adapté aux conditions sociopolitiques. La solution de Habermas consistera donc en l'élaboration d'une théorie délibérative du droit et de la démocratie.

Nous diviserons notre chapitre en deux parties. (1) Dans un premier temps, nous verrons que face aux insuffisances de la théorie morale comme mécanisme de régulation sociale, Habermas développe une conception du droit dans laquelle le droit se présente comme un complément fonctionnel de la morale. Habermas établit alors un rapport de complémentarité entre la morale et le droit. Nous expliquerons de quelle manière le droit peut intervenir pour compenser les déficits de la morale autant au plan cognitif qu'au plan motivationnel et organisationnel. (2) Dans un deuxième temps, nous nous consacrerons spécifiquement à la théorie délibérative du droit et de la démocratie, qui propose un modèle de politique délibérative basé sur un idéal de fonctionnement démocratique. Nous constaterons que l'éthique de la discussion, ne privilégiant qu'un point de vue strictement moral, n'est pas apte à traiter les questions relatives au droit et à la politique et ainsi prendre en compte la variété des débats publics pouvant toucher la société dans son ensemble. C'est

pour cette raison que Habermas propose, dans son modèle de politique délibérative, une procédure démocratique dans laquelle le processus de formation discursive de l'opinion et de la volonté incarne, comme nous le verrons, un rôle majeur.

1 Le rapport de complémentarité entre la morale et le droit positif

Dans un premier temps, nous présenterons le premier aspect d'après lequel Habermas aborde le problème de l'application de l'éthique de la discussion à la réalité sociopolitique. (1.1) Il s'agit plus spécifiquement du problème de l'insuffisance de la morale comme mécanisme de régulation sociale, c'est-à-dire pour la coordination des actions dans la société. (1.2) La solution proposée par Habermas consistera à établir un rapport de complémentarité entre la morale et le droit. (1.3) Nous expliquerons alors de quelle manière le droit peut intervenir pour compenser les déficits de la morale.

1.1 L'insuffisance de la morale comme mécanisme de régulation sociale

Tout d'abord, Habermas considère que l'éthique de la discussion, en tant que théorie discursive de la morale, se révèle insuffisante pour assurer la régulation des activités sociales.⁶⁶ La morale, spécialisée dans les questions de justice, vise l'évaluation impartiale des conflits pratiques ayant une portée morale. L'éthique de la discussion ne fournit qu'une procédure argumentative permettant de juger de la validité des normes d'action. Cette procédure a pour objectif d'assurer la rationalité et l'impartialité des jugements moraux. Cependant, en dehors de la pratique argumentative, dans les conditions sociales et politiques, l'éthique de la discussion ne fournit pas d'obligations morales susceptibles d'orienter l'action. Elle ne fournit pas de principe rendant certaines normes d'action obligatoires. Comme l'explique Habermas, « le principe moral ne fait qu'assumer le rôle d'une règle d'argumentation servant à fonder les jugements moraux, en tant que tel, il ne peut ni obliger à s'engager dans des argumentations morales, ni motiver à se conformer aux intellctions morales. »⁶⁷ Les attentes de la morale ne sont limitées qu'à la formation d'un jugement moral. Par conséquent, elle rend possible un savoir utile à

⁶⁶ Pour ce qui suit, voir : Habermas, (1992), p. 124, 168-169; Habermas, (1997a), p. 123, 130-131, 167, 483; Habermas, (1997b), p. 44.

⁶⁷ Habermas, (1992), p. 124.

l'orientation dans l'action, mais ce savoir ne dispose pas nécessairement à l'action. La morale ne réfère à la pratique que sous la forme d'un savoir concernant des actions possibles. Cependant, cette référence pratique demeure conditionnelle à la motivation disposant à l'action.

Dans la morale, le passage du savoir à la pratique demeure incertain en raison des trop fortes exigences qui incombent aux personnes. Lorsqu'une personne agit moralement, elle doit parvenir à s'approprier adéquatement ce savoir pour être à même de le faire passer dans la pratique. La référence pratique de la morale n'entretient aucun contact avec les institutions veillant à la satisfaction effective des attentes morales. La référence pratique de la morale ne repose donc que sur un processus de socialisation qui intériorise en quelque sorte les principes moraux de telle sorte que se développe un type particulier de compétences très exigeantes disposant le sujet agissant moralement à opérer ce passage incertain du savoir à la pratique. Comme le précise Habermas,

savoir si j'ai la force d'agir conformément à des intellections morales [...], cela ne dépend pas en premier lieu de la capacité de juger moralement, ni du niveau de fondation des jugements moraux, mais de la structure de la personnalité et de la forme de vie. Le problème de la faiblesse de la volonté n'est pas résolu par la cognition morale.⁶⁸

De lourdes exigences pèsent sur la morale, laquelle tend à se réduire à la conscience subjective, c'est-à-dire que la morale est uniquement enracinée dans la conscience de la personne individuelle. Les personnes doivent donc elles-mêmes veiller à l'appropriation d'un savoir qu'elles doivent elles-mêmes faire passer dans la pratique.

Cette insuffisance de la morale comme mécanisme de régulation sociale représente une des raisons pour lesquelles Habermas passe d'une théorie discursive de la morale, à savoir l'éthique de la discussion, à une théorie délibérative du droit et de la démocratie. Nous n'aborderons cette théorie politique que dans la prochaine section de ce chapitre. Pour l'instant, nous nous contenterons simplement

⁶⁸ *Ibid.*, p. 169.

d'expliquer de quelle manière le droit peut, selon Habermas, se comprendre comme un complément fonctionnel de la morale.

1.2 La complémentarité de la morale et du droit

Habermas établit un rapport de complémentarité entre la morale et le droit.⁶⁹ Le droit peut compenser les déficits de la morale en dégageant la personne jugeant et agissant moralement des fortes exigences imposées par la morale. En fait, la morale peut être complétée dans l'efficacité pratique par l'institutionnalisation d'un système juridique. Pour que la morale puisse parvenir à une certaine effectivité, elle doit être traduite dans les termes du code juridique parce que seul le médium du droit permet d'établir des relations moralement requises de respect réciproque et ainsi d'assurer la régulation des activités sociales. Constituant à la fois un système de savoir et un système d'action, le droit peut compenser les faiblesses de la morale, présente avant tout en tant que système de savoir. D'une part, le droit constitue un système de savoir dans la mesure où il peut prendre la forme d'un texte dans lequel on retrouve certaines propositions et interprétations normatives. D'autre part, le droit constitue un système d'action dans la mesure où il peut prendre la forme d'une institution et constituer un ensemble de régulations pratiques. « Parce que les motivations et les orientations axiologiques sont entrecroisées les unes avec les autres dans le droit en tant que système d'action, il revient immédiatement aux énoncés du droit une efficacité pour l'action qui manque aux jugements moraux. »⁷⁰ Les normes juridiques ont une efficacité pratique immédiate parce que le droit acquiert une force d'obligation au plan institutionnel.

1.3 Le droit comme moyen de compenser les déficits de la morale

Le droit compense les incertitudes de la conscience morale en dégageant la personne qui agit moralement des exigences cognitives, motivationnelles et organisationnelles qui pèsent sur elle. En tant que personne juridique, la personne est délestée du poids de ces exigences inouïes. Nous allons expliquer de quelle manière le droit absorbe chacune de ces exigences.

⁶⁹ Pour les sections (1.2) et (1.3), voir : Habermas, (1997a), p. 121-135, 183, 353, 483; Habermas, (1997b), p. 44; Habermas, (1998), p. 279.

⁷⁰ Courtois, (1995), p. 702.

Premièrement, la morale place la personne devant une forte exigence cognitive. Le fait que la morale soit d'abord et avant tout un système de savoir implique en quelque sorte qu'elle se limite à fournir une procédure permettant l'évaluation impartiale des conflits pratiques. Par conséquent, l'applicabilité de la morale demeure une entreprise incertaine en raison du degré d'abstraction de ses normes hautement généralisées qui n'établissent aucunement un catalogue d'obligations et qui n'établissent aucunement un ordre hiérarchique de normes. Il en résulte que l'action doit être orientée sur la base de principes très abstraits qui tendent à surmener la capacité analytique de la personne. Celle-ci est surchargée par les problèmes résultant de l'application de ces principes et par le fait de devoir trancher les conflits d'action. Cette indétermination cognitive affectant les jugements moraux lors de l'application des normes et des principes est compensée par le droit, qui tranche les conflits et les débats. En effet, le système du droit dégage la personne de l'exigence de la formation d'un jugement moral propre. En fixant la valeur juridique des normes, le système du droit enlève aux personnes juridiques le pouvoir de définir les critères discriminant la légalité de l'illégalité. Les conflits pratiques, relatifs aux diverses interprétations possibles quant à l'application des normes, sont alors réglés par les cours de justice, qui tranchent les débats sur la base de normes ayant une valeur juridique.

Deuxièmement, la morale place la personne devant une forte exigence motivationnelle en chargeant de lourdes attentes par rapport à la force de sa volonté. La morale n'a d'effectivité pratique qu'à la condition que la personne ait une motivation suffisante la disposant à l'action morale. La personne est donc censée trouver la force d'agir selon ses intuitions morales, même lorsque celles-ci s'opposent à ses propres intérêts. Il résulte de la morale une incertitude motivationnelle quant à l'action guidée par des principes connus. Cette incertitude motivationnelle, caractéristique de la morale, va être absorbée par le droit. L'institutionnalisation juridique compense le déficit motivationnel de la morale. En fait, le pouvoir de sanction dont dispose le droit permet à ce dernier de compenser les faiblesses de la volonté que présentent les personnes. « Dans la mesure où une morale rationnelle n'offre pas aux motifs et aux attitudes de ses destinataires d'ancrage suffisant, elle est dépendante d'un droit qui contraint à un comportement

conforme aux normes sans intervenir sur les mobiles et les attitudes. »⁷¹ En effet, par la menace de sanctions vis-à-vis des comportements déviants par rapport à une norme valide, le droit, dans sa forme coercitive, comble adéquatement les attentes normatives des personnes qui n'ont plus qu'à s'en tenir à un calcul prudent des conséquences de leurs actions.

Troisièmement, la morale place la personne devant une forte exigence organisationnelle, qui concerne les problèmes de l'organisation de la responsabilité collective et de l'imputabilité des obligations. Il y a un décalage entre d'une part, les exigences morales universalistes et d'autre part, les contraintes organisationnelles et les résistances au changement. Basant son efficacité pratique uniquement sur un processus de socialisation et sur la conscience des personnes, la morale n'a d'autre choix que d'être limitée à un faible rayon d'action. Pour que ce faible rayon d'action s'ouvre plus largement aux autres domaines, la morale doit s'affilier à un système juridique. La force de coordination restreinte, propre aux normes morales, doit être compensée par des normes juridiques. C'est pourquoi la morale doit être complétée par le droit. Les exigences morales ne peuvent être satisfaites qu'au moyen de dispositifs organisationnels mis en place par des institutions, car l'initiative et la marge d'action des individus sont insuffisantes. Le droit peut tout à la fois s'occuper de l'organisation et de la définition de compétences juridictionnelles. Le droit peut produire un système d'imputation et d'attribution qui renvoie à la fois à des personnes juridiques et à des sujets de droit fictifs comme des institutions ou des corporations. Le droit représente un système d'action susceptible de se substituer à d'autres institutions.

Selon Habermas, il serait assez contre-intuitif de vouloir diviser les domaines de compétence de la morale et du droit. Il ne faut pas concevoir la portée du droit et de la morale d'une manière trop étroite qui les cantonnerait dans des domaines de compétence trop limités.⁷² D'une part, la portée du droit ne se limite pas seulement aux domaines d'interaction médiatisés par des institutions. D'autre part, la portée de la morale ne se limite pas seulement aux relations sociales dans lesquelles la

⁷¹ Habermas, (1997a), p. 132.

⁷² *Ibid.*, p. 126.

responsabilité personnelle est impliquée. Il faut outrepasser cette limitation qui tend à séparer les domaines d'application privés et publics.

En effet, Habermas estime que la procédure discursive, telle que la désigne l'éthique de la discussion, devrait également pouvoir être portée au niveau d'une pratique publique réalisée en commun par tous les citoyens. Cette relation de complémentarité qu'entrevoit Habermas entre le droit et la morale nous permet de comprendre dans quelle perspective il élabore un nouveau cadre théorique, lequel serait mieux adapté que l'éthique de la discussion pour répondre de manière spécifique aux problèmes relevant des conditions sociopolitiques. Comme nous le verrons immédiatement dans la section qui suit, c'est dans cette perspective que Habermas développe, avec sa théorie délibérative du droit et de la démocratie, une procédure d'institution légitime du droit par la discussion.

2 La théorie délibérative du droit et de la démocratie

Dans un deuxième temps, cette section sera spécifiquement consacrée à la présentation de la théorie délibérative du droit et de la démocratie que développe Habermas pour remédier aux insuffisances de l'éthique de la discussion en ce qui concerne son application dans des conditions sociales et politiques. Nous examinerons alors le second aspect d'après lequel Habermas aborde le problème de l'application de l'éthique de la discussion. Globalement, il s'agit du fait que l'éthique de la discussion, privilégiant un point de vue strictement moral, ne constituerait pas un cadre approprié pour traiter les questions relatives au droit et à la politique et pour ainsi prendre en compte la variété des débats publics démocratiques. Pour cette raison, Habermas propose de réutiliser le principe de discussion dans le cadre plus vaste qu'est celui du droit et de la démocratie. Ainsi, avec la théorie délibérative du droit et de la démocratie, Habermas propose un modèle de politique délibérative, basé sur un idéal de fonctionnement démocratique.

(2.1) Nous expliquerons d'abord la nouvelle spécification qu'apporte Habermas au principe de discussion en déduisant de ce dernier à la fois un principe moral et un principe démocratique. (2.2) Le principe démocratique étant posé, nous définirons son rôle, qui consiste à fournir une procédure démocratique d'institution

légitime du droit. (2.3) Ensuite, nous expliquerons de quelle façon la politique délibérative permet de comprendre le concept d'autonomie juridique et d'équilibrer l'autonomie privée et l'autonomie publique. (2.4) Face à l'insuffisance de l'éthique de la discussion pour prendre en compte de la variété des débats publics, (2.5) nous verrons que la politique délibérative s'ouvre à la diversité des formes de communication au moyen desquelles peut s'effectuer la formation de l'opinion et de la volonté. (2.6) Finalement, après avoir expliqué quels types d'arènes prévoit Habermas pour mener de telles délibérations, (2.7) nous expliquerons le rôle accordé à l'espace public dans le processus démocratique (2.8) ainsi que la transformation du pouvoir communicationnel en pouvoir administratif.

2.1 La spécification du principe de discussion

Habermas estime que dans le cadre de l'éthique de la discussion, il n'a pas établi une distinction suffisante entre le principe de discussion et le principe moral en tant que principe d'universalisation.⁷³ D'une part, « le principe de discussion n'élucide que le point de vue selon lequel les normes d'action en général peuvent être fondées en raison de manière impartiale. »⁷⁴ Le fait d'introduire le principe de discussion présuppose que l'évaluation des questions pratiques en général peut s'effectuer impartialement et rationnellement. Le principe de discussion a pour fonction de soumettre la validité des normes d'action à l'assentiment de tous les participants dans des discussions. D'autre part, le principe d'universalisation représente une règle d'argumentation permettant de trancher rationnellement les questions pratiques et morales. « Le principe moral ne se dégage qu'une fois qu'a été spécifié le principe général de discussion pour les normes d'action qui ne peuvent être justifiées que du point de vue d'une prise en compte équitable des intérêts. »⁷⁵ Le principe moral, qui propose une procédure d'universalisation, ne s'applique que dans les argumentations morales.

Cependant, Habermas réalise que le principe de discussion rencontre un problème de délimitation lorsqu'il s'agit d'établir son rapport à la morale et au droit.

⁷³ Habermas, (1997a), p. 123-126, 138, 174, 177, 490; Rochlitz, (2002), p. 34.

⁷⁴ Habermas, (1997a), p. 125.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 124.

« Comment faut-il comprendre le principe de discussion, déterminant pour la légitimation du droit, dès lors qu'il ne coïncide plus obligatoirement, en raison de la complémentarité du droit et de la morale, avec le principe moral ? »⁷⁶ Selon Habermas, le principe de discussion ne doit pas coïncider avec le principe moral sinon la seule source de légitimation du droit serait ultimement le principe moral. Le principe de discussion doit plutôt être moralement neutre. Habermas estime qu'il faut « situer le principe de discussion à un niveau d'abstraction encore plus neutre par rapport à la distinction entre morale et droit. »⁷⁷ En fait, le principe de discussion en tant que tel doit être indifférent à la morale et au droit.

Habermas formule le principe de discussion comme il suit : « sont valides les normes d'action auxquelles toutes les personnes susceptibles d'être concernées pourraient consentir en tant que participants à des discussions rationnelles. »⁷⁸ Puisque cette formulation du principe de discussion ne fournit aucune spécification concernant les normes d'action et concernant les différentes discussions rationnelles, Habermas profite de cette marge d'incertitude pour spécifier davantage le principe de discussion afin d'en déduire à la fois un principe moral et un principe démocratique. Le principe moral et le principe démocratique convergent dans leur référence au principe de discussion. Toutefois, entre ces deux principes, il existe certaines dissymétries sur lesquelles nous reviendrons de manière plus détaillée un peu plus loin.

2.2 Le principe démocratique

Ainsi, dans sa théorie délibérative du droit et de la démocratie, Habermas réutilise le principe de discussion en lui donnant une spécification mieux adaptée aux conditions propres au droit et à la politique. En effet, le principe de discussion prend la forme juridique d'un principe démocratique lorsqu'il s'agit d'une institutionnalisation juridique qui confère une force légitimante au processus d'instauration et d'édiction du droit. En fait, le principe démocratique résulte de l'intrication du principe de la discussion et de la forme juridique. Le processus

⁷⁶ *Ibid.*, p. 484.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 490.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 490.

d'institution du droit par la discussion doit permettre aux normes juridiques de trouver l'adhésion de tous les sociétaires juridiques pour qu'elles puissent prétendre à la légitimité.

Le principe démocratique fournit une procédure permettant d'instituer légitimement le droit.⁷⁹ C'est donc une légitimité procédurale que la politique délibérative met de l'avant. Pour Habermas, la source de la légitimité du droit réside dans le processus même d'institution démocratique du droit. Pour le dire autrement, « la procédure démocratique [...] a pour fonction de fonder la légitimité du droit. »⁸⁰ La procédure démocratique représente une procédure idéale de délibération et de décision qui doit précisément garantir la légitimité des délibérations politiques et des prises de décision ayant une force d'obligation collective.

Pour Habermas, la procédure démocratique diffère de la procédure morale mise de l'avant par l'éthique de la discussion, bien que toutes deux aient à observer le principe de discussion. Selon la conception procédurale de la morale, les discussions morales doivent observer le principe d'universalisation ainsi que les présuppositions incontournables de l'argumentation, à savoir l'inclusion de tous, l'égalité de participation, la sincérité et l'absence de contrainte.

De son côté, la procédure démocratique s'avère beaucoup plus complexe que la procédure observée dans les discussions morales. En fait, dans le processus démocratique, il y a trois types de procédures, à savoir la procédure délibérative, la procédure juridique et la procédure de décision. Premièrement, la procédure délibérative, qui est interne aux discussions en tant que telles, est une procédure purement cognitive. Cette procédure se rapporte à la logique interne des discussions, donc aux règles argumentatives et aux présuppositions de l'argumentation. Deuxièmement, la procédure de décision permet d'interrompre temporairement le processus de délibération afin de permettre aux institutions d'agir

⁷⁹ Dans cette section, je me réfère aux ouvrages suivants : Habermas, (1997a), p. 120, 126-127, 138-139, 169-170, 196-199, 321-324, 478, 485, 488-489, 493; Habermas, (1997b), p. 45-46; Habermas, (1998), p. 267-270, 281, 319.

⁸⁰ Habermas, (1997a), p. 170.

concrètement et d'aboutir à une prise de décision effective. Il s'agit généralement de la règle de la majorité. Comme le précise Habermas, « la règle de la majorité, selon laquelle on tranche les questions concrètes [...], est un bon exemple pour illustrer un aspect important de la régulation des processus de consultation. »⁸¹ La procédure de décision permet alors de fixer le résultat intérimaire d'une formation de l'opinion au moyen de la discussion. Troisièmement, il y a les procédures juridiques, qui « ont pour fonction d'assurer l'institutionnalisation obligatoire des processus, fondés sur la discussion, de la délibération et de la décision équitable. »⁸² Tous les aspects matériels, sociaux et temporels des processus de formation de la volonté politique sont spécifiés et régulés, avec une force d'obligation, par les procédures juridiques. La procédure juridique a donc pour fonction d'institutionnaliser concrètement les formes de communication nécessaires à la formation de la volonté politique, surtout dans des espaces procéduralement réglés tels que les parlements, et de donner aux délibérations et aux prises de décision une force d'obligation juridique. La procédure juridique, qui est externe aux discours, fournit pour les délibérations parlementaires des règles procédurales comme la répartition des rôles des participants, le choix des thèmes et des contributions, le déroulement du discours, etc.

Dans sa conception de la politique délibérative, Habermas accorde une place centrale au processus de formation de l'opinion et de la volonté politique. Avec le principe démocratique, Habermas porte les conditions d'une formation de l'opinion et de la volonté au niveau politique des processus institutionnalisés de délibération et de décision. Pour la réalisation d'une politique délibérative, les procédures démocratiques d'une formation publique de l'opinion et de la volonté doivent être institutionnalisées juridiquement par l'État de droit sous la forme de délibérations. Plus concrètement, ceci revient à dire que pour que les citoyens puissent exercer leurs droits de participation politique, des formes de communication appropriées, faisant valoir le principe de discussion, doivent être institutionnalisées juridiquement. En d'autres termes, l'État de droit doit institutionnaliser l'usage public des libertés communicationnelles, permettant la formation de l'opinion et de la volonté politique.

⁸¹ *Ibid.*, p. 199.

⁸² Habermas, (1998), p. 319.

C'est cette institutionnalisation qui garantit juridiquement les formes de communication contribuant à la formation de l'opinion et de la volonté.

2.3 La réciprocité de l'autonomie privée et de l'autonomie publique

Pour bien comprendre ce point que nous venons d'aborder, il faut nous référer à la conception habermassienne de l'autonomie juridique, laquelle établit un rapport de réciprocité entre l'autonomie privée et l'autonomie publique. La politique délibérative élaborée par Habermas équilibre l'autonomie privée et l'autonomie publique selon une relation particulière de réciprocité de telle sorte qu'est mis en lumière le lien interne rattachant les droits de l'homme à la souveraineté populaire.⁸³ Ce rapport de réciprocité conduit Habermas à considérer l'autonomie juridique des citoyens selon une double relation au droit. En effet, l'autonomie juridique des citoyens implique que les sujets de droit peuvent à la fois se comprendre comme les auteurs et comme les destinataires des droits. En tout temps, les destinataires du droit, qui sont soumis au droit en vigueur, doivent pouvoir se comprendre aussi comme les auteurs du droit auquel ils se soumettent.

Selon Habermas, autant la morale que le droit doivent protéger équitablement l'autonomie de toutes les personnes concernées. Le concept d'autonomie doit pouvoir adopter une forme spécifique selon qu'il est en relation avec la morale ou avec le droit et la politique. Lorsqu'il est en relation avec la morale, ce concept se présente de façon homogène en tant qu'autonomie morale. En fait, l'autodétermination morale se caractérise par une obéissance aux normes considérées obligatoires relativement au propre jugement impartial de chacun. Par contre, lorsqu'il est en relation avec le droit et la politique, le concept d'autonomie comporte une extension beaucoup plus grande que dans le cas de l'autonomie morale. L'autonomie du sujet de droit se scinde en autonomie publique et en autonomie privée. Selon Habermas, « l'exercice de l'autonomie juridique se divise en usage public des libertés communicationnelles et en usage privé des libertés subjectives. »⁸⁴ L'autonomie publique représente l'autonomie politique des citoyens,

⁸³ Pour cette section, voir : Habermas, (1997a), p. 121, 135, 138, 480-489; Habermas, (1997b), p. 44; Habermas, (1998), p. 276-286; Habermas, (2003b), p. 123.

⁸⁴ Habermas, (1997a), p. 481-482.

qui s'incarne dans l'idée de l'auto-organisation d'une communauté se donnant elle-même ses lois. L'autonomie privée se caractérise par les libertés d'action subjectives du sujet de droit privé, lesquelles lui permettent de poursuivre son projet existentiel et sa propre conception du bien.

Le processus démocratique doit donc permettre de garantir équitablement aux sujets de droit à la fois leur autonomie privée et leur autonomie publique. Le droit assure l'autonomie privée par le biais des droits fondamentaux et l'autonomie publique par le biais des droits politiques du citoyen. En d'autres termes, l'autonomie privée se concrétise à travers les droits de l'homme et l'autonomie publique s'incarne à travers la souveraineté populaire. Les droits de l'homme, accordant des droits fondamentaux, garantissent l'autonomie privée des individus. Le principe de la souveraineté populaire, accordant des droits de communication et de participation, assure l'autonomie publique des citoyens.

Le lien interne entre l'autonomie privée et l'autonomie publique réside dans l'articulation appropriée d'un usage privé des libertés subjectives et dans un usage public des libertés communicationnelles. Effectivement, pour faire un usage approprié de leur autonomie publique, les citoyens doivent d'abord et avant tout disposer de certaines libertés subjectives qui leur assurent une autonomie privée. Inversement, pour faire un usage approprié de leur autonomie privée, les citoyens doivent activer leur autonomie publique par un usage public de leurs libertés communicationnelles, garanties par des droits de communication et de participation. « Sans les droits de base qui garantissent l'autonomie privée des citoyens, il n'y aurait également aucun médium pour l'institutionnalisation juridique des conditions dans lesquelles ces citoyens pourraient faire usage de leur autonomie publique. »⁸⁵ Les droits de l'homme sont nécessaires pour institutionnaliser juridiquement la pratique civique, qui consiste dans l'usage public des libertés communicationnelles. Ainsi, « les droits de l'homme, qui permettent d'exercer la souveraineté populaire, ne peuvent pas constituer une restriction externe de cette pratique. »⁸⁶ En fait, les droits de l'homme ne peuvent pas être imposés à une communauté démocratique comme

⁸⁵ Habermas, (1997b), p. 45.

⁸⁶ Habermas, (1998), p. 282.

une limite extérieure. La garantie de l'autonomie privée des sujets de droit se présente comme une condition de possibilité du droit. En effet, la possibilité du médium d'une institutionnalisation juridique permettant aux citoyens de réaliser pleinement leur autonomie publique par l'usage de leurs libertés communicationnelle dépend conséquemment de la garantie de l'usage des libertés subjectives leur permettant de réaliser leur autonomie privée.

2.4 L'insuffisance de l'éthique de la discussion pour la prise en compte de la variété des débats publics

Nous avons vu précédemment que Habermas effectue, à partir du principe de discussion, une distinction entre le principe moral pour les discussions morales et le principe démocratique pour les délibérations publiques. La discussion morale et la délibération démocratique convergent dans l'observance du principe de discussion. Mais au-delà de cette convergence, il existe plusieurs dissymétries, lesquelles permettent de mettre en évidence l'insuffisance de l'éthique de la discussion, en tant que théorie morale, pour la prise en compte des débats publics.

Tout d'abord, les délibérations démocratiques et les discussions morales n'assument pas la même fonction. Nous avons vu que le principe démocratique représente un moyen de structurer la pratique des citoyens afin de régler leur vie en commun par les moyens du droit.⁸⁷ Les délibérations démocratiques servent à produire des normes juridiques légitimes. Mais de leur côté, les discussions morales, contrairement aux délibérations démocratiques, n'ont pas pour fonction de produire des normes valides. Elles ne servent qu'à évaluer des normes soumises hypothétiquement ainsi qu'à en tester leur validité morale. Dans cette perspective, nous pouvons déjà anticiper la portée plutôt limitée de l'éthique de la discussion et des difficultés auxquels elle se heurte dans un contexte sociopolitique en étant cantonnée aux discussions morales ne servant qu'à tester et non à produire des normes. Or, dans les débats publics, il ne s'agit pas seulement d'assurer la légitimité des normes, mais également d'aboutir à des prises de décision concrètes et à des réglementations ayant une force d'obligation. De cette première dissymétrie quant

⁸⁷ Habermas, (1997a), p. 489-491.

aux fonctions assumées par les discussions morales et les délibérations démocratiques en découle une autre, qui concerne le type de normes auquel elles réfèrent.

En effet, les discussions morales et les délibérations démocratiques ne réfèrent pas aux mêmes types de normes d'action.⁸⁸ D'une part, les discussions morales portent sur des normes d'action en général, mais plus particulièrement sur les normes morales. Ces dernières représentent des normes d'action abstraites et hypothétiques qui ne sont justifiables que d'un point de vue strictement moral, c'est-à-dire du point de vue d'une prise en compte équitable de tous les intérêts. Dans les discussions morales, le principe d'universalisation agit comme un filtre déontologique qui exclut les préférences et les valeurs afin d'aboutir à des normes qui sont dans l'intérêt équitable de tous. La justification des normes doit tenir compte des notions de justice et d'impartialité tout en faisant abstraction des conceptions de la vie bonne. En ce sens, les discussions morales sont décontextualisées, c'est-à-dire qu'elles font abstraction des différents contextes dans lesquels les normes sont enchâssées.

D'autre part, les délibérations démocratiques ne portent que sur des normes d'action se présentant sous une forme juridique, à savoir les normes juridiques. Les normes juridiques ne se situent pas au même niveau d'abstraction que les normes morales. À la différence des normes morales, qui sont abstraites et hypothétiques, les normes juridiques représentent des normes réelles et effectives, qui sont institutionnalisées dans une société déterminée. Celles-ci doivent réguler et réglementer le contexte de vie des citoyens, qui sont membres d'une communauté politique concrète, localisée dans l'espace et dans le temps. Donc, « si les normes morales s'adressent à tout un chacun, les normes juridiques ne s'adressent, à vrai dire, qu'aux membres de la communauté juridique. »⁸⁹

Alors que les normes morales doivent éviter toute interprétation téléologique, il n'en est pas de même pour les normes juridiques qui doivent admettre des

⁸⁸ Habermas, (1997a), p. 124, 127, 170-173, 177, 482; Habermas, (1998), p. 278.

⁸⁹ Habermas, (1997a), p. 173.

contenus concrets et des considérations téléologiques.⁹⁰ Les normes juridiques doivent exprimer la volonté politique des membres d'une communauté juridique concrète et déterminée. Elles sont donc l'expression d'une forme de vie particulière. Les normes juridiques se distinguent des normes morales en ceci qu'elles doivent veiller à conserver une certaine sensibilité au contexte auquel elles sont attachées. En ce sens, les normes juridiques sont éthiquement imprégnées, c'est-à-dire qu'elles sont imprégnées par les valeurs et les idéaux partagés par une communauté concrète. Dans cette perspective, les délibérations démocratiques sont contextualisées et la validité des normes juridiques est contextuelle.

En plus de ces différences entre les normes morales et les normes juridiques, il y a aussi une dissymétrie quant aux différentes questions suscitant des discussions morales ou des délibérations démocratiques. Dans la politique délibérative, la délibération publique joue un rôle central non seulement pour la réalisation du droit, mais également pour la reconnaissance de sa légitimité.⁹¹ La formation de l'opinion et de la volonté politique doit être effectuée dans des formes de communication permettant de traiter les différentes questions auxquelles la collectivité est confrontée. Cependant, il y a différents types d'interrogations politiques. Contrairement à la discussion morale, la délibération démocratique n'inclut pas que des questions morales, mais s'ouvre également aux questions pragmatiques, aux questions éthico-politiques et à la recherche de compromis entre des intérêts contradictoires.⁹²

Ne privilégiant, avec le principe moral, qu'un point de vue strictement moral, l'éthique de la discussion n'est pas apte à traiter les différents types de questions auxquels la collectivité est confrontée et à prendre en compte la variété des débats publics. Le principe moral, entraînant une limitation quant au type de discussion possible, ne s'applique qu'aux discussions morales, dans lesquelles seules les questions morales sont traitées et dans lesquelles seules les raisons morales sont

⁹⁰ Courtois, (1995), p. 706; Habermas, (1997a), p. 170-172.

⁹¹ Habermas, (1997a), p. 489.

⁹² Pour ce qui suit, voir : Courtois, (1995), p. 706; Habermas, (1992), p. 96; Habermas, (1997a), p. 124, 172-178, 188, 253, 482, 491; Habermas, (1998), p. 278.

déterminantes. Conséquemment, l'éthique de la discussion ne peut pas tenir compte de la variété des questions publiques pouvant être débattues et des raisons pour lesquelles les normes juridiques peuvent être valables. Les questions à traiter dans les délibérations publiques ne se réduisent pas aux problèmes nécessitant un usage moral de la raison pratique. Il faut, selon Habermas, « différencier l'usage de la raison pratique à la faveur d'interrogations pragmatiques, éthiques et morales. Sous les aspects de la conformité au but, du bien ou du juste, ce sont chaque fois des prestations différentes qui sont attendues de la raison pratique. »⁹³ Pour saisir la légitimité des normes juridiques, il faut élargir le registre de la raison pratique et s'affranchir de l'usage strictement moral qu'en prévoit l'éthique de la discussion.

Effectivement, la légitimité des normes juridiques ne peut pas être justifiée exclusivement sur la base déontologique des raisons morales. Une telle justification doit s'appuyer sur un très large éventail de raisons. Donc, pour justifier les normes juridiques, en plus des raisons morales, la délibération doit être ouverte également aux raisons pragmatiques et aux raisons éthico-politiques. En d'autres termes, les normes juridiques sont légitimes non seulement lorsqu'elles peuvent être justifiées sur la base déontologique de raisons morales, mais également sur la base technique de motifs pragmatiques, sur la base téléologique de choix éthico-politiques, ou encore lorsqu'elles rendent possible l'élaboration stratégique de compromis.

2.5 La diversité des formes de communication

La politique délibérative tient compte de la diversité des formes de communication au moyen desquelles peut s'effectuer la formation de l'opinion et de la volonté politique.⁹⁴ En effet, la procédure issue du principe démocratique ne concerne plus strictement les discussions morales, mais s'ouvre également aux multiples formes argumentatives, à savoir les discussions pragmatiques, les discussions éthico-politiques, les négociations et les discussions juridiques. Autrement dit, les délibérations ne concernent plus uniquement la justification

⁹³ Habermas, (1992), p. 96.

⁹⁴ Pour cette section, voir : Habermas, (1992), p. 95-106; Habermas, (1997a), p. 177-187, 200-201, 346, 482; Habermas, (1998), p. 266, 279.

morale, mais aussi le choix des moyens appropriés, l'entente éthique concernant l'identité collective, la péréquation des intérêts et l'examen de la cohérence juridique. La formation de l'opinion et de la volonté dépend alors d'un vaste réseau de discussions et de négociations.

Dans le processus de la formation de la volonté politique, il y a un réseau de discussions et de négociations susceptibles d'être reliées entre elles par de nombreuses voies. Selon la matière à régler, si le consensus bloque à l'un des niveaux de discussion, il est toujours possible de poursuivre la délibération à un autre niveau et de parvenir à un consensus. Pour décider à quel niveau il faut poursuivre la controverse, il faut décider sous quel aspect la matière à régler est susceptible de clarifications complémentaires. En fait, Habermas s'appuie sur

un modèle de processus structuré en fonction d'une logique de l'argumentation, modèle qui part de questions pragmatiques, qui progresse vers la clarification des questions morales en passant par la ramification en conclusion de compromis et discussion éthique, pour aboutir à un contrôle des normes juridiques. Dans une telle séquence, la constellation de la raison et de la volonté se transforme progressivement.⁹⁵

Dans un tel processus, les discussions pragmatiques doivent pouvoir mener à des discussions morales en passant soit par des négociations, lesquelles sont régulées par des procédures, soit par des discussions éthico-politiques. Les discussions morales mènent ensuite à des discussions juridiques, lesquelles permettent d'aboutir à des décisions relatives à des programmes politiques et à un contrôle des normes juridiques. Les délibérations publiques doivent pouvoir aboutir à des prises de décision politique ayant une force d'obligation collective.

Pour bien saisir ce modèle processuel de formation de l'opinion et de la volonté politique que Habermas met ainsi en place, nous définirons successivement chaque type de discussion. Cela permettra de constater qu'il y a différents points de vue en fonction desquels les citoyens peuvent débattre ou justifier la légitimité des normes juridiques dans les délibérations.

⁹⁵ Habermas, (1997a), p. 182.

Les normes juridiques peuvent être débattues d'un point de vue téléologique dans les discussions pragmatiques. Les questions pragmatiques concernent la recherche des meilleurs moyens pour réaliser certaines fins. « La réflexion pratique se meut ici dans l'horizon de la rationalité en fonction d'une fin, dans le but de trouver des techniques, stratégies ou programmes adéquats. Elle conduit à des recommandations qui [...] prennent la forme d'impératifs hypothétiques. »⁹⁶ Dans le cadre des délibérations démocratiques, c'est au sein de discussions pragmatiques que s'effectuent, relativement à certains buts à atteindre, l'élaboration des programmes possibles et l'appréciation de leurs conséquences probables. Dans le processus de la formation de l'opinion et de la volonté, « les questions politiques se posent d'abord sous la forme pragmatique d'un choix des finalités collectives en fonction de certaines orientations axiologiques, et d'un examen attentif des stratégies que le Législateur politique souhaite adopter. »⁹⁷ Permettant de déterminer les moyens appropriés pour la réalisation de certaines fins et préférences, les discussions pragmatiques concernent le choix de stratégies d'action pour la réalisation des finalités collectives. Les normes juridiques y sont alors examinées d'après leur efficacité à réaliser certains objectifs. Par exemple, dans les débats parlementaires à propos de politiques publiques à adopter, il pourrait s'agir de discussions quant à savoir quelles lois pourraient représenter les moyens les plus efficaces pour régler certains problèmes spécifiques comme le chômage ou les engorgements dans les soins de santé.

Les normes juridiques peuvent être débattues d'un point de vue axiologique et perfectionniste dans des discussions éthico-politiques. Lorsque les membres d'une communauté se questionnent quant à savoir quelle forme de vie ils partagent et en vertu de quels idéaux ils souhaitent projeter leur vie commune, ils se posent des questions éthico-politiques. Ce type de questions concerne la vision qu'une collectivité a d'elle-même. Dans les discussions éthico-politiques, les membres d'une communauté s'interrogent alors à propos de leur identité collective et de l'authenticité de leur mode de vie. Ce type de discussion permet aux membres d'une communauté d'examiner les normes tout en tenant compte des valeurs

⁹⁶ Habermas, (1992), p. 97.

⁹⁷ Habermas, (1997a), p. 183.

fondamentales et des conceptions autour desquelles se greffe leur identité collective. Les discussions éthico-politiques « dépassent les intérêts et les orientations axiologiques litigieux pour rendre réflexivement conscientes, par un effort de compréhension de soi, les convergences plus profondes qui existent au sein d'une forme de vie commune. »⁹⁸ La justification des programmes politiques ne permet pas de savoir ce qui est dans l'égal intérêt de tous, mais se limite plutôt à la recherche de ce qui est bon pour nous en tant que collectivité. En guise d'exemple pour ce type de discussion, nous pourrions désigner les discussions concernant la protection des minorités culturelles et, pour le cas du Québec, les débats autour de l'indépendance nationale ou de la réforme de la Constitution canadienne. Il pourrait également s'agir de discussions à propos de questions écologiques ayant trait à la protection de la faune et de l'environnement.⁹⁹

Les normes juridiques peuvent être débattues d'un point de vue stratégique dans des négociations. Comme nous l'avons expliqué, dans le processus de formation de la volonté politique, les discussions pragmatiques peuvent se poursuivre directement au niveau des discussions morales, mais elles peuvent également emprunter les détours des discussions éthico-politiques ou des négociations. Lorsqu'il n'est possible de recourir ni aux discussions éthico-politiques, ni aux discussions morales, il reste l'option de la négociation. Comme le précise Habermas, « les processus de négociation sont appropriés à des situations dans lesquelles les rapports sociaux de pouvoir ne peuvent pas être neutralisés comme le présupposent les discussions rationnelles. »¹⁰⁰ En d'autres termes, on ne peut recourir aux négociations que dans la mesure où il s'agit de réguler des interactions stratégiques et où il s'agit d'intérêts particuliers n'étant pas universalisables. Puisqu'il s'agit d'accorder des préférences contradictoires et de concilier des intérêts divergents, dans les négociations, on ne vise pas l'entente et le consensus, mais plutôt le compromis. Il importe toutefois de préciser que dans la procédure démocratique, les négociations sont procéduralement réglées. Elles sont

⁹⁸ *Ibid.*, p. 185.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 184-185.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 185.

réglementées selon des critères d'équité à travers des procédures dans lesquelles s'affirme de manière indirecte le principe de discussion.

Dans le cadre des débats démocratiques, les normes juridiques, qu'il s'agisse de droits fondamentaux ou de normes constitutionnelles, peuvent être débattues d'un point de vue déontologique dans des discussions morales. À la différence de la discussion éthico-politique, « la discussion morale élargit le point de vue ethnocentrique d'une collectivité déterminée, pour atteindre le point de vue global d'une communauté de communication illimitée. »¹⁰¹ Donc, dans les discussions morales, les lois ou les différents programmes dans lesquels on pourrait retrouver certaines orientations axiologiques sont soumis à un test d'universalisation.¹⁰² Le principe d'universalisation permet alors de déterminer quelles normes pourraient trouver l'assentiment de toutes les personnes concernées, c'est-à-dire quelles normes sont impartiales et incarnent des intérêts universalisables. Dans les délibérations publiques, il s'agit d'un discours sur les normes de justice, c'est-à-dire sur les droits fondamentaux. Sur le plan de la justice, il pourrait s'agir, par exemple, de discussions autour du droit des homosexuels au mariage ou encore autour du droit des femmes à l'avortement. Il s'agit alors de savoir dans quelle mesure ces droits peuvent représenter des droits fondamentaux.

Finalement, les normes juridiques doivent être débattues d'un point de vue déontologique dans les discussions juridiques. Dans le processus de formation de la volonté politique, les discussions morales doivent aboutir à des discussions juridiques pour aboutir à un contrôle des normes juridiques. Le discours juridique représente une forme particulière du discours moral portant sur l'application juste et impartiale des normes dans des situations. Habermas réfère alors à la distinction établie par Klaus Günther entre les discours de fondation des normes, à savoir les discussions morales, et les discours d'application des normes, à savoir les discussions juridiques. « Les discussions juridiques relatives à l'application du droit ont à choisir la norme, supposée valide, qui est appropriée à une situation donnée

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 181.

¹⁰² *Ibid.*, p. 184.

décrite d'une façon aussi complète que possible dans tous ses traits essentiels. »¹⁰³ Pour déterminer quelles normes sont appropriées à la situation, il faut nécessairement mettre en relation le discours moral et le discours juridique. Les discussions juridiques sont des délibérations menées par des juges, en tant que représentants de la communauté juridique en charge de juger de façon impartiale lorsque les aspects litigieux d'un cas leur sont présentés.¹⁰⁴ De plus, s'attachant à l'examen de la cohérence juridique, les discussions juridiques visent à contrôler les normes juridiques, c'est-à-dire à examiner leur compatibilité avec le système juridique déjà existant afin de préserver l'homogénéité du droit.

2.6 Arènes pour la formation de l'opinion et de la volonté

La politique délibérative prévoit une procédure démocratique de formation de l'opinion et de la volonté permettant aux citoyens d'instituer légitimement le droit. Cependant, pour que puisse s'opérer cette formation de l'opinion et de la volonté à propos de thèmes significatifs pour la société dans son ensemble, il faut des arènes dans lesquelles mener les délibérations.¹⁰⁵ À cet effet, les délibérations doivent être menées à la fois dans les organismes parlementaires de l'État de droit et dans les espaces publics politiques ayant leur base dans la société civile. Les délibérations doivent être menées de manière formelle, selon les procédures démocratiques de la formation institutionnalisée de l'opinion et de la volonté. Elles doivent également être menées de manière informelle, dans les réseaux de l'espace public politique, selon les processus informels de la formation de l'opinion. La politique délibérative mise donc sur une combinaison entre des délibérations institutionnalisées et une formation informelle de l'opinion publique.

2.7 Le rôle de l'espace public

La formation démocratique de l'opinion et de la volonté nécessite un afflux d'opinions publiques informelles, lesquelles ne peuvent se développer que dans un réseau, ouvert et inclusif, d'espaces publics informels n'étant pas investis par le

¹⁰³ *Ibid.*, p. 192.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 192.

¹⁰⁵ Habermas, (1997a), p. 170, 323-326, 332-334, 340, 386, 398; Habermas, (1998), p. 270, 273.

pouvoir.¹⁰⁶ Ces espaces publics informels s'ancrent socialement dans les associations de la société civile. L'espace public permet aux acteurs de la société civile de percevoir les problèmes pertinents affectant la société dans son ensemble et de les transcrire en questions publiques. C'est dans l'espace public que les contributions des citoyens peuvent trouver une résonance. En ce sens, l'espace public politique agit comme une caisse de résonance pour capter les problèmes nécessitant un traitement par le système politique. D'ailleurs, comme le mentionne Habermas, « les structures communicationnelles de l'espace public forment un vaste réseau de senseurs qui réagissent à la pression des problèmes intéressant la société dans son ensemble et qui suscitent l'expression d'opinions influentes. »¹⁰⁷ Les associations de la société civile assument la fonction de problématisation et de dramatisation en amplifiant, dans l'espace public politique, la pression exercée par les problèmes sociaux. Dans l'espace public, les opinions publiques se condensent pour se regrouper en fonction de thèmes spécifiques. L'espace public doit formuler les problèmes de façon assez convaincante pour qu'ensuite les instances politiques les prennent en charge et les traitent.

L'espace public en tant que tel a une capacité restreinte pour traiter les problèmes, c'est pourquoi ceux-ci doivent recevoir un traitement spécifique dans le cadre du système politique. Mais l'espace public peut tout de même exercer un contrôle sur le traitement des problèmes dans le système politique. Les associations de la société civile contribuent à la formation de l'opinion non seulement par la formulation de thèmes et de contributions, mais également par l'exercice d'une influence politique, au moyen de la communication publique, donc des médias. Comme le précise Habermas, « la société civile est capable d'exercer une influence sur l'espace public, d'agir, à travers ses propres opinions publiques, sur les organismes parlementaires [...], et de contraindre le système politique à les mettre en œuvre dans le cycle du pouvoir officiel. »¹⁰⁸ La société civile peut donc contraindre le système politique à intégrer ses opinions publiques. En effet, les

¹⁰⁶ Pour cette section, voir : Habermas, (1997a), p. 191, 322, 325, 333, 340, 383-394, 400, 408-409; Habermas, (1997b), p. 46; Habermas, (1998), p. 269-271; Habermas, (2003b), p. 123-125.

¹⁰⁷ Habermas, (1997a), p. 325.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 400.

opinions publiques ont un potentiel pour exercer une influence politique, pouvant ainsi agir sur la formation de la volonté politique des organismes parlementaires et influencer les orientations politiques. La discussion permet de filtrer les processus informels de formation de l'opinion afin d'en dégager les contributions pertinentes pour les inscrire à l'agenda public et ainsi engendrer des débats et des décisions ayant une force d'obligation. Le processus de formation de l'opinion et de la volonté vise non seulement à contrôler l'exercice du pouvoir politique, mais également à en établir le programme.

2.8 La transformation du pouvoir communicationnel en pouvoir administratif

L'influence politique de l'opinion publique doit ainsi être transformée en pouvoir politique au moyen des procédures institutionnalisées. Ceci implique qu'il faut une interaction entre la communication publique informelle et les processus formellement organisés des organismes parlementaires. C'est donc grâce aux procédures démocratiques qu'est possible une transformation de l'opinion publique en pouvoir fondé sur la communication.¹⁰⁹

Dans l'État de droit démocratique, le pouvoir politique se divise d'une part en pouvoir fondé sur la communication, comme nous venons de l'expliquer, et d'autre part, en pouvoir administratif. Bien que l'exercice de l'autonomie politique par les citoyens permette la formation de la volonté, un tel exercice n'implique pas encore l'implémentation des lois et des programmes ainsi édictés. Seul le système politique est en mesure d'agir. À l'intérieur du système politique, il faut un pouvoir administratif étant à même de prendre des décisions engageant la collectivité et ayant une force d'obligation.

Le pouvoir généré par la communication doit être transformé par le médium du droit en un pouvoir applicable par l'administration. Habermas insiste sur le fait que cette transformation en pouvoir administratif doit nécessairement passer par les

¹⁰⁹ Pour ce qui suit, voir : Habermas, (1997a), p. 154, 165-169, 188-189, 194-196, 324-325, 353, 382-384, 390; Habermas, (1997b), p. 46; Habermas, (1998), p. 270-272; Habermas, (2003b), p. 126

écluses d'une formation du pouvoir par la communication. En tant que pouvoir communicationnel, l'opinion publique permet en quelque sorte d'orienter l'usage du pouvoir administratif. Les processus informels de formation de l'opinion doivent aboutir à des choix institutionnalisés et à des décisions législatives, lesquels permettent cette transformation du pouvoir communicationnel en pouvoir administratif.

La transposition du pouvoir fondé sur la communication en pouvoir administratif est régulée par l'État de droit. Pour être transformée en pouvoir politique, l'influence générée dans les cycles communicationnels de l'espace public doit traverser les écluses de la procédure démocratique et du système politique structuré par l'État de droit. Les procédures de délibération et de décision du système politique constitutionnel sont structurées selon un système d'écluses. En effet, les procédures de la formation démocratique de l'opinion et de la volonté fonctionnent comme des écluses qui permettent de légitimer les décisions prises par l'administration. La légitimité des décisions est conséquemment déterminée par le processus de formation de l'opinion et de la volonté. Dans l'État de droit, le pouvoir administratif doit être rattaché au pouvoir fondé sur la communication. Un tel système d'écluses permet ainsi d'éviter l'émancipation du pouvoir administratif par rapport au pouvoir fondé sur la communication.

Conclusion

Pour conclure, ce chapitre nous a permis d'examiner la solution proposée par Habermas aux différents problèmes soulevés par l'application de l'éthique de la discussion dans un contexte sociopolitique. Estimant que l'éthique de la discussion, en tant que théorie morale, ne constitue pas un cadre théorique adapté aux conditions sociales et politiques, Habermas élabore une théorie délibérative du droit et de la démocratie, qui propose un modèle procédural de démocratie délibérative.

Notre présentation a permis de démontrer qu'en ce qui concerne son application, l'éthique de la discussion se révèle insuffisante à deux niveaux. D'une part, nous avons vu que face à son insuffisance comme mécanisme de régulation sociale, Habermas établit un rapport de complémentarité entre la théorie morale et

le droit. Nous avons alors démontré dans quelle mesure le droit peut compenser les fortes exigences qu'impose la théorie morale aux individus. D'autre part, nous avons vu qu'en raison du point de vue strictement moral qu'elle privilégie, l'éthique de la discussion était également insuffisante pour traiter les diverses questions afférentes au droit et à la politique et donc, pour la prise en compte de la variété des débats publics.

Dans sa théorie délibérative du droit et de la démocratie, Habermas propose de réutiliser le principe de discussion dans le cadre plus vaste qu'est celui du droit et de la politique. Avec la procédure démocratique, la politique délibérative s'ouvre à la diversité des formes de communication au moyen desquelles peut s'effectuer la formation discursive de l'opinion et de la volonté politique. Selon Habermas, de telles délibérations doivent se mener de manière formelle et informelle, à la fois dans les organismes parlementaires et dans les espaces publics. Habermas accorde à la formation de l'opinion dans l'espace public un rôle majeur dans le processus démocratique. Cet extrait en résume bien l'essentiel :

L'espace public est un lieu de discussions formelles et informelles [...] situé selon une typographie mouvante entre la société civile et l'État. Il constitue selon Habermas l'une des conditions de possibilité de la démocratie car c'est un espace de débat politique qui concourt à la formation de l'opinion et de la volonté des citoyens, qui permet l'élaboration d'une critique des pouvoirs et des institutions en place ainsi que l'expression de nouveaux besoins, transmis depuis la périphérie du système politique jusqu'à son centre. Il fonctionne comme une caisse de résonance susceptible de répercuter les problèmes qui doivent être traités par le système politique.¹¹⁰

Ainsi, la formation de l'opinion dans l'espace public permet d'une certaine façon d'influencer les débats et les prises de décisions du système politique. Pour que la procédure démocratique puisse engendrer des décisions légitimes ayant une force d'obligation, le pouvoir communicationnel doit être transformé dans le système politique en pouvoir administratif. Nous avons alors vu qu'une telle transformation doit passer par le système d'écluses mis en place par la procédure démocratique.

¹¹⁰ Dupeyrix, (2009), p. 129.

Ce chapitre nous permet déjà de constater qu'il y a une différence marquée entre les solutions que proposent respectivement Apel et Habermas pour prendre en compte les problèmes posés par l'application de l'éthique de la discussion dans les conditions sociales et politiques. Alors qu'Apel propose, en complétant l'éthique de la discussion par une éthique de la responsabilité, d'ériger un idéal moral auquel tout homme politique doit aspirer, Habermas écarte pour sa part la théorie morale qu'il considère inadaptée dans un tel contexte et élabore plutôt un modèle de politique délibérative, proposant une procédure idéale de fonctionnement démocratique. Nous consacrerons donc le prochain chapitre à l'analyse détaillée du débat opposant ces deux philosophes à propos de leurs positions respectives.

Chapitre 4

La controverse entre Apel et Habermas

Le premier chapitre nous a permis d'offrir une vue d'ensemble de l'éthique de la discussion et d'énoncer brièvement les principaux arguments du débat entre Habermas et Apel en ce qui concerne le problème de la fondation de l'éthique de la discussion. Les deux chapitres suivants étaient spécifiquement consacrés aux solutions respectives d'Apel et de Habermas au problème posé par l'application de l'éthique de la discussion dans des conditions sociopolitiques. D'une part, la solution d'Apel consistait en l'élaboration d'une partie B, sous la forme d'une éthique de la responsabilité, pour compléter les insuffisances de l'éthique de la discussion. D'autre part, la solution de Habermas consistait à compléter la morale par le droit et ainsi passer d'une théorie morale à une théorie délibérative du droit et de la démocratie, laquelle propose une procédure idéale de fonctionnement démocratique.

Dans le présent chapitre, il s'agira maintenant d'examiner les principaux éléments de la controverse entre Habermas et Apel concernant le problème de l'application de l'éthique de la discussion aux conditions sociopolitiques actuelles. (1) Dans un premier temps, nous présenterons les principales objections formulées par Habermas à l'encontre d'Apel. (2) Dans un deuxième temps, nous présenterons les principales critiques, formulées par Apel, auxquelles la position de Habermas est exposée.

1 Les objections de Habermas contre Apel

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, les trajectoires philosophiques d'Apel et de Habermas divergent dès le débat sur la fondation des présuppositions de l'argumentation. Nous ne reviendrons pas directement sur ce débat, mais nous verrons cependant que la solution proposée par Apel au problème de l'application de l'éthique de la discussion se heurte à certaines difficultés inhérentes au fait qu'elle découle de la fondation ultime. Dans cette section, nous examinerons les principales objections soulevées par Habermas en ce qui concerne l'éthique de la responsabilité, développée par Apel en tant que solution au problème

de l'application. (1.1) D'abord, les premières objections de Habermas concerneront le caractère moralement obligatoire qu'Apel attribue aux présuppositions de l'argumentation et ensuite à l'éthique de la discussion elle-même. (1.2) Ensuite, nous examinerons plus spécifiquement les critiques que formule Habermas contre la démarche entreprise par Apel avec son éthique de la responsabilité.

1.1 Le caractère moralement obligatoire de l'éthique de la discussion

Pour Habermas, l'éthique de la discussion se limite à des tâches exclusivement épistémiques, lesquelles consistent à répondre à la question de savoir comment les jugements moraux sont possibles. Bref, l'éthique de la discussion ne fournit qu'une procédure argumentative permettant de juger de la validité des normes d'action. Mais Apel semble exiger en outre de la fondation ultime qu'elle connote l'idée d'une obligation morale, ultimement qu'elle permette de répondre à la question existentielle de savoir ce que signifie le fait d'être moral.¹¹¹ Ainsi, Apel ajouterait une exigence existentielle à la tâche initialement épistémique de l'éthique de la discussion. En fait, Apel attribue au contenu normatif des présuppositions de l'argumentation une force d'obligation, comprise en un sens déontologique. Bref, les présuppositions de l'argumentation présentent le caractère d'une obligation d'action. Pour Apel, « appliquer le principe de discussion aux conflits du monde de la vie devient un devoir moral. »¹¹² C'est dans cette perspective qu'Apel, comme nous l'avons vu dans le second chapitre, dérive du principe d'universalisation (U) le principe d'action inconditionnel (Ua), exigeant de toujours résoudre tous les conflits moralement pertinents de manière consensuelle en recourant à la discussion argumentée.

Pour sa part, Habermas ne voit pas comment les présuppositions de l'argumentation pourraient revêtir un caractère moralement obligatoire. Bien que celles-ci soient constitutives pour la pratique argumentative, ceci n'implique pas qu'elles aient une force d'obligation morale susceptible de réguler l'action en dehors

¹¹¹ Pour cette section, je me réfère aux ouvrages suivants : Apel, (1994), p. 78-79; Apel, (1996), p. 85, 107; Apel, (1998), p. 121-123; Courtois, (1994), p. 266; Habermas, (1986), p. 107; Habermas, (1992), p. 122-125, 166-168; Habermas, (1997a), p. 130-131; Habermas, (2008), p. 82-83, 95.

¹¹² Apel, (1994), p. 65.

de cette pratique. Les présuppositions de l'argumentation ne sont que des idéalizations auxquelles procèdent inévitablement les participants dans la pratique de l'argumentation. Elles rendent tout simplement possible la pratique de l'argumentation, car elles représentent les conditions nécessaires pour la mener à bien. En ce sens, les présuppositions de l'argumentation représentent seulement une nécessité pragmatico-transcendantale. Cependant, cette nécessité pragmatico-transcendantale ne peut pas être transférée directement du discours à l'action, comme Apel cherche à le faire. En d'autres termes, on ne peut pas traduire cette nécessité pragmatico-transcendantale en termes de devoirs moraux ayant une force déontologiquement obligatoire.

Selon Habermas, avec le principe (Ua), Apel réclamerait la fondation d'une super-norme rendant obligatoire l'observation de la morale, et plus encore, d'une norme rendant obligatoire la réalisation de la justice. Mais Habermas ne croit pas qu'il puisse y avoir une telle super-norme. Comme il le mentionne,

une super-norme, qui rendrait obligatoire l'action conforme au devoir, ne pourrait pas exprimer plus que ce qui est déjà compris dans le sens de la validité du jugement moral individuel. Une telle super-norme, qui rendrait réflexivement obligatoire la réalisation de la justice en général, serait soit redondante, soit dénuée de sens – et pour cette raison ne nécessiterait pas non plus de fondation. Je crains que la fondation ultime réclamée par Apel n'aboutisse précisément à cela, c'est-à-dire à la fondation d'une super-norme selon laquelle la justice en général doit exister.¹¹³

Pour Habermas, une telle super-norme serait redondante en ceci précisément que les normes nous informent déjà qu'il faut écarter les actions moralement inadmissibles. Il est donc inutile de réclamer une super-norme parce que celle-ci ne viendrait en rien renforcer le caractère contraignant des obligations.

Selon Habermas, la fondation ultime des présuppositions argumentatives ne serait pas apte à susciter des obligations morales, c'est-à-dire qu'elle ne serait pas en mesure

de se traduire immédiatement dans des normes d'action concrètes et obligatoires auxquelles devrait obéir le citoyen à l'extérieur des cercles argumentatifs [...] la démarche pragmatique-transcendantale fonde la

¹¹³ Habermas, (1992), p. 167.

nécessité théorique, mais ne spécifie par là aucunement les conditions d'application et de réalisation pratiques de l'éthique de la discussion.¹¹⁴

L'éthique de la discussion ne fournit pas d'obligations morales susceptibles d'orienter l'action en dehors de la pratique argumentative. Au-delà de la validation des normes d'action, l'éthique de la discussion ne fournit pas de principe orientant concrètement l'action ou rendant certaines normes d'action obligatoires. En dehors de l'argumentation, il y a un découplage entre le jugement moral et l'action morale. Comme l'explique Habermas, « le principe moral ne fait qu'assumer le rôle d'une règle d'argumentation servant à fonder les jugements moraux, en tant que tel, il ne peut ni obliger à s'engager dans des argumentations morales, ni motiver à se conformer aux intelllections morales. »¹¹⁵ Bref, la tâche de l'éthique de la discussion n'est qu'épistémique, et non existentielle, comme le voudrait Apel.

1.2 L'éthique de la responsabilité

Avec le principe d'action inconditionnel (Ua), Apel semble vouloir dégager une éthique de la discussion moralement obligatoire à partir de la nécessité transcendantale des présuppositions de l'argumentation.¹¹⁶ D'un côté, Apel formule un principe d'action (Ua) rendant la morale exigible. Mais, d'un autre côté, il constate que dans les conditions sociopolitiques actuelles, il serait moralement irresponsable d'exiger l'application immédiate de ce principe parce qu'il n'est pas possible de s'assurer que tous pourront opter pour une résolution discursive et consensuelle des problèmes moralement pertinents plutôt que de recourir à des modes d'interactions stratégiques, lesquels sont mêmes, dans une certaine mesure, nécessaires dans le cas de la politique. C'est la raison pour laquelle Apel adjoint une éthique de la responsabilité à l'éthique de la discussion afin d'orienter de manière responsable son application dans une perspective historique.

1.2.1 L'inutilité de l'éthique de la responsabilité

Selon Apel, la formulation du principe (U) initialement proposée par Habermas ne peut être considérée comme le principe d'une éthique de la

¹¹⁴ Courtois, (1995), p. 697.

¹¹⁵ Habermas, (1992), p. 124.

¹¹⁶ Apel, (1996), p.107-108.

responsabilité que dans la mesure où elle prend en considération les conséquences résultant de l'observation universelle d'une norme. Cependant, Apel pense qu'une telle formulation néglige le problème de l'application historique de ce principe.¹¹⁷ Apel estime que la formulation que Habermas propose du principe (U) ne pourrait être acceptable que si les conditions sociales permettant d'appliquer un tel principe étaient réalisées historiquement, ce qui n'est pas le cas. Le problème de l'application de l'éthique de la discussion représente donc un problème historique qu'il n'est pas possible de résoudre en se cantonnant du point de vue d'une éthique de la conviction. L'exigence propre à une éthique de la responsabilité, « c'est de considérer également les conséquences et les effets secondaires prévisibles des applications précisément du principe (U^a) en fonction de la situation historique. »¹¹⁸ Or, le principe (U), dans la formulation initiale prévue par Habermas, ne satisfait pas les exigences d'une éthique de la responsabilité puisqu'il ne prévoit pas les conséquences prévisibles de sa propre application historique en plus de faire abstraction du problème que représente la réalisation des conditions historiques et sociales rendant cette application possible.

Selon Habermas, dès le départ, il est inutile de faire valoir la nécessité d'une éthique de la responsabilité.¹¹⁹ D'ailleurs, Habermas affirme que « Apel engage les choses de travers, dès sa distinction initiale entre partie A et partie B de son éthique, lorsqu'il les oppose l'une à l'autre comme une éthique de la conviction indifférente aux conséquences et une éthique de la responsabilité attentive à celles-ci. »¹²⁰ À l'encontre d'Apel, Habermas soutient que dans l'éthique de la discussion, le principe (U) est déjà formulé de telle sorte que le jugement moral ne peut pas se réduire à une éthique de la conviction. Comme le mentionne Habermas, « invoquer une éthique de la responsabilité devient un problème qui, dans son principe, perd tout intérêt, puisque l'on peut percevoir les intentions dont se prévaudrait une éthique de la responsabilité dans l'éthique de la discussion elle-même. »¹²¹ Conséquemment, faire valoir la nécessité d'une éthique de la responsabilité pour compléter l'éthique

¹¹⁷ Apel, (1993a), p. 533; Apel, (1996), p. 111-119.

¹¹⁸ Apel, (1996), p. 112.

¹¹⁹ Apel, (1996), p. 107; Habermas, (1992), p. 42, 175; Habermas, (2001), p. 310.

¹²⁰ Habermas, (1992), p. 175.

¹²¹ Habermas, (1986), p. 128.

de la discussion est complètement inutile puisque la formulation du principe d'universalisation inclut déjà la prise en considération des effets secondaires et est, pour cette raison, d'une grande portée pour l'application des normes. En effet, selon Habermas, l'évaluation des conséquences découlant de l'action, requise par le principe d'universalisation, est nécessaire dans les discussions morales autant au niveau des discussions de fondation des normes qu'au niveau des discussions d'application des normes aux situations particulières. Il en résulte donc que toutes les questions concernant l'imputabilité de la morale trouvent déjà leur place au sein même des discussions morales. Nul besoin de revendiquer une éthique de la responsabilité.

1.2.2 La nature téléologique du principe supplétif

Mais pour Apel, le projet d'une éthique de la responsabilité est beaucoup plus ambitieux en renvoyant au processus de la réalisation des conditions permettant à long terme de rendre l'action morale exigible. Selon Apel,

l'éthique de la discussion peut [...] prescrire à l'histoire un but moral, dont la réalisation est toujours incertaine, mais qui n'en reste pas moins un devoir. Il découle de ce point fort que l'éthique de la discussion en tant qu'éthique de la responsabilité reliée à l'histoire implique la tâche morale d'essayer encore et encore d'imaginer un cours progressif possible de l'histoire vers des buts dont la réalisation peut être postulée d'une manière universellement valide.¹²²

D'ailleurs, à cet effet, Apel élabore un principe supplétif, qui prescrit de réaliser progressivement les conditions institutionnelles propices à l'application de la procédure discursive visant une résolution consensuelle des conflits.

Cependant, avec le principe supplétif, Apel admet un point de vue téléologique au sein de l'éthique de la discussion, qui est pourtant une théorie morale ayant été amorcée d'un point de vue déontologique. Apel admet un tel point de vue téléologique en élevant la réalisation de la morale en tant que telle au rang de bien suprême. Comme le mentionne Habermas, « le principe-complément [...] introduit [...] un point de vue téléologique au sein d'une théorie morale amorcée de manière déontologique : la réalisation de la morale elle-même est stylisée en bien

¹²² Apel, (2001a), p. 103.

suprême. Cela fait exploser le cadre conceptuel d'une théorie déontologique. »¹²³ Introduire ainsi un point de vue téléologique entraîne de fâcheuses conséquences en détruisant le cadre conceptuel spécifique de la théorie morale déontologique, qui ne doit répondre qu'à des exigences exclusivement épistémiques, en expliquant de quelle façon des normes peuvent être justifiées, et non à l'exigence existentielle supplémentaire à laquelle Apel semble vouloir la contraindre. La théorie déontologique ne peut pas accorder une priorité normative à une fin particulière, laquelle est, le cas échéant, la réalisation de la morale. Pour sa part, Habermas estime que l'adjonction d'un principe téléologique est superflue et contradictoire avec le caractère déontologique de l'éthique de la discussion, et ce, sous deux aspects.¹²⁴

Le premier aspect contradictoire relève, selon Habermas, du fait que le principe supplétif spécifie un but moral, représentant un bien suprême, qu'Apel transforme ensuite en devoir exigible. Selon Habermas, Apel postule le devoir de tendre vers le progrès moral et le principe supplétif stipule les conditions rendant possible sa réalisation historique. D'ailleurs, Apel affirme lui-même que « c'est notre devoir d'aspirer pratiquement au progrès moral, de considérer sa réalisation historique comme concevable compte tenu des conditions historiques données. »¹²⁵ Ainsi, pour Apel, la réalisation de la morale représente une responsabilité morale. Habermas déplore le fait que le principe supplétif commande moralement une action qui est visée téléologiquement. Comme il le mentionne,

le principe complément exige une action paradoxale dans sa structure même : quelque chose doit être simultanément commandé moralement, et visé selon la rationalité téléologique. Alors que les éthiques du bien recommandent normativement un agir orienté en fonction des valeurs, les approches déontologiques ne peuvent pas faire de l'orientation en fonction du succès un devoir.¹²⁶

¹²³ Habermas, (1992), p. 174.

¹²⁴ Pour ce qui suit, je me réfère aux ouvrages suivants : Apel, (1996), p. 25; Apel, (1998), p. 203-204; Apel, (2001a), p. 103, 126-127; Habermas, (1992), p. 174; Habermas, (2001), p. 311; Habermas, (2003a), p. 31, 36, 311.

¹²⁵ Apel, (1998), p. 204.

¹²⁶ Habermas, (1992), p. 174.

Mais c'est pourtant ce que tente de faire Apel : concilier l'approche téléologique et l'approche déontologique au sein d'un même principe. C'est par ailleurs ce qu'affirme Apel :

il me semble impossible de contester qu'au niveau du principe complémentaire C [...] on ne peut pas non plus maintenir [...] la séparation entre une éthique téléologique et une éthique déontologique. [...] S'il n'est effectivement plus possible, sur le plan de l'éthique de la responsabilité, de séparer [...] une éthique téléologique et une éthique déontologique, ce qui est nécessaire c'est plutôt une médiation entre ces deux orientations.¹²⁷

Apel fait ainsi éclater le cadre conceptuel de la théorie morale déontologique.

Selon Habermas, le second aspect contradictoire de l'argumentation d'Apel se constate lorsqu'il s'agit de déterminer à quel niveau ce principe supplétif de nature téléologique doit être fondé. Selon Apel, « la tâche de fournir un principe supplétif est [...] une tâche qui incombe à la fondation ultime de l'éthique de la discussion. »¹²⁸ Apel affirme d'ailleurs que la partie A de l'éthique de la discussion, relative à la fondation ultime, présuppose déjà simultanément une dimension déontologique et une dimension téléologique, cette dernière s'incarnant dans l'idée régulatrice de la formation du consensus et de l'amélioration des conditions concourant à sa formation. Pour Apel, c'est du point de vue de la théorie morale, au même niveau que le principe moral, que le principe supplétif doit être fondé. Mais comme le souligne Habermas, si le principe supplétif « devait être fondé au même niveau que le principe moral, on devrait pouvoir fournir un quelconque équivalent au contenu des présuppositions universelles de l'argumentation. »¹²⁹ Or, selon Habermas, tel n'est pas le cas.

De plus, Apel formule le principe supplétif comme s'il s'agissait d'un devoir qui ne serait spécialement adressé qu'à certains individus ayant des positions particulières, qu'aux représentants de système d'autoconservation. Mais, s'il faut comprendre le principe supplétif comme un devoir spécial, alors c'est qu'il faut aussi le comprendre comme n'étant qu'une norme morale parmi toutes les autres. Dans

¹²⁷ Apel, (2001a), p. 126-127.

¹²⁸ Apel, (1994), p. 124.

¹²⁹ Habermas, (1992), p. 174.

un tel cas, le principe supplétif doit recevoir le même traitement discursif que toutes les normes morales, c'est-à-dire qu'il doit être exposé au test d'universalisation constitué par le principe (U). Comme le précise Habermas, « cela voudrait dire cependant que le principe serait testé sous l'égide des présuppositions d'argumentation dont il conteste pourtant implicitement qu'elles soient remplies de façon satisfaisante. »¹³⁰ Donc, selon Habermas, en ce qui concerne la fondation du principe supplétif, l'argumentation d'Apel revêt un aspect contradictoire.

2 Les objections d'Apel contre Habermas

Dans cette section, nous examinerons les principales objections soulevées par Apel en ce qui concerne la théorie délibérative du droit et de la démocratie développée par Habermas. (2.1) La première objection que formule Apel concerne la nouvelle spécification qu'apporte Habermas au principe de discussion, lequel doit être considéré comme étant moralement neutre. (2.2) Ensuite, nous exposerons les principales objections formulées par Apel contre la fondation parallèle du droit et de la morale à partir d'un principe de discussion moralement neutre et contre les principales implications d'un tel rapport entre le droit et la morale.

2.1 Le principe de discussion moralement neutre

L'objection centrale formulée par Apel à l'encontre de Habermas concerne la spécification du principe de discussion qu'opère Habermas dans la théorie délibérative du droit et de la démocratie. Selon Apel,

[Habermas] ne cherche plus à fonder la différence et la relation entre éthique et droit par l'éthique de la discussion. Au lieu de cela, il tente de donner une fondation normative à cette nécessaire différenciation au moyen d'une théorie de la discussion, c'est-à-dire au moyen d'une division architectonique en branches qui dérive la possibilité de différentes espèces de normes (morales et juridiques) à partir d'un principe de discussion qui est qualifié de moralement neutre.¹³¹

En effet, selon Habermas, le principe de discussion doit être moralement neutre en raison de la spécification de deux types de normes distinctes, à savoir les normes

¹³⁰ *Ibid.*, p. 174.

¹³¹ Apel, (2001a), p. 120.

morales et les normes juridiques. Le principe de discussion doit être compris comme étant neutre par rapport à la morale et au droit.

2.1.1 La spécification du principe de discussion

Selon Habermas, le principe de discussion est formulé de telle sorte qu'il ne fournit aucune spécification concernant les normes d'action et concernant les différentes discussions. Bref, le principe de discussion exige la justification des normes, mais fait en même temps abstraction du type de normes et en vertu de quel aspect spécifique de validité elles doivent être justifiées. Le principe de discussion permet donc une spécification plus large du besoin de justification des normes. La spécification du principe de discussion concerne les conditions que les normes doivent satisfaire pour être valides ou légitimes. Ainsi, Habermas spécifie davantage le principe de discussion afin d'en déduire à la fois un principe moral, pour les normes morales, et un principe démocratique, pour les normes juridiques.¹³² Contrairement au principe moral, le principe démocratique n'intervient pas dans la discussion en prescrivant un modèle d'argumentation, mais sert plutôt à fixer un standard à partir duquel les délibérations politiques peuvent s'instituer et s'interconnecter.

2.1.2 La neutralité du principe de discussion

Apel s'accorde avec Habermas quant à la nécessité de distinguer les normes du droit des normes morales et quant au fait que ces deux types de normes doivent pouvoir être fondées dans leur diversité à partir du principe de discussion. Cependant, Apel n'est pas d'accord avec Habermas lorsque celui-ci fait advenir, sur la base de cette spécification des normes, un principe de discussion moralement neutre.¹³³ Comme l'affirme Apel, « résulte-t-il de la diversité des types de normes qu'il s'agit de fonder (normes de la morale et normes du droit) que le principe primordial de discussion doive être nécessairement (ou même seulement puisse être) encore moralement neutre ? À mon sens, ce n'est pas le cas. »¹³⁴ Pour Apel, il

¹³² Apel, (2001b), p. 72; Apel, (2007), p. 52; Habermas, (1997a), p. 123-124, 138, 490; Habermas, (2008), p. 80, 89, 93; Rochlitz, (2002), p. 34.

¹³³ Apel, (2001b), p. 71-73; Apel, (2007), p. 52.

¹³⁴ Apel, (2001b), p. 72.

ne résulte pas de la diversité des normes qu'il s'agit de fonder que le principe de discussion doit être moralement neutre comme l'entend Habermas.

Au contraire, Apel estime que le principe de discussion doit être moralement consistant.¹³⁵ Le principe de discussion n'est pas dépourvu de sens moral, car il inclut déjà le contenu du principe moral, c'est-à-dire qu'il contient déjà en lui-même de manière implicite les normes morales idéales de la procédure argumentative, à savoir les normes de justice, de solidarité et de coresponsabilité. En d'autres termes, ces normes ne peuvent pas résulter de la discussion argumentée parce qu'elles en sont des conditions de possibilité. Comme on l'a vu, la fondation des normes fondamentales de la discussion procède chez Apel d'une réflexion sur les présuppositions incontournables de l'argumentation. Apel soulève alors la question suivante : « cette fondation peut-elle être opérée par un principe de discussion moralement neutre : par un principe de discussion qui soit neutre à l'égard de la teneur de sens moral de l'égalité de droit et de la coresponsabilité ? À mon sens, c'est tout à fait impossible et également inutile. »¹³⁶ Selon Apel, pour que le principe de discussion puisse fonder les normes fondamentales de la discussion, il doit absolument être moralement consistant, c'est-à-dire qu'il doit déjà contenir de manière implicite ces normes. Selon Apel, en désignant le principe de discussion comme étant moralement neutre, Habermas contesterait finalement la possibilité même d'une fondation ultime de l'éthique de la discussion, qui représente le seul moyen de fonder la validité et le caractère obligatoire des devoirs moraux.

Mais, de son côté, Habermas conteste l'implication immédiate du principe moral dans le principe de discussion et déclare ce dernier comme étant moralement neutre. Selon lui, il faut distinguer d'une part le contenu normatif des présuppositions de l'argumentation et d'autre part, les différents aspects possibles de validité des normes. Cette distinction est importante pour comprendre le caractère moralement neutre du principe de discussion.¹³⁷ Le principe de discussion prescrit un certain niveau de justification sans nuire au sens de la validité des différentes normes

¹³⁵ Apel, (2001a), p. 121; Apel, (2001b), p. 71-73; Habermas, (2008), p. 81.

¹³⁶ Apel, (2001b), p. 73.

¹³⁷ Apel, (2001b), p. 71; Habermas, (2008), p. 78, 81, 84, 89.

possibles. En ce sens, le point de vue moral n'est pas le seul à partir duquel il est possible de justifier des normes dans les délibérations. D'ailleurs, la justification des normes juridiques n'admet pas que des raisons morales, mais également des raisons pragmatiques, éthiques, juridiques.

2.2 La fondation parallèle du droit et de la morale

Comme nous l'avons expliqué dans le troisième chapitre, Habermas établit un rapport de complémentarité entre le droit et la morale. Le droit peut compenser les déficits de la morale en dégageant la personne qui agit moralement des exigences cognitives, motivationnelles et organisationnelles qui pèsent sur elle. Apel s'accorde avec Habermas en ce qui concerne la nécessité de compléter la morale par le droit.¹³⁸ Apel accepte donc l'idée de Habermas selon laquelle, parallèlement à la constitution purement discursive des normes morales, il y a la constitution complémentaire du droit positif, c'est-à-dire de l'État de droit. Mais dans l'optique d'Apel, le droit représente un moyen de répondre au problème d'une application responsable de la morale dans les cas où il n'est pas possible d'escompter une coopération communicationnelle. Une telle adjonction du droit à la morale est nécessaire et légitime en raison de la responsabilité morale qui relève des risques liés à la réciprocité. En faisant abstraction de la motivation des actions humaines, le droit permet de réglementer les actions du point de vue de ce à quoi il est socialement possible de s'attendre.

2.2.1 Le rapport du principe de discussion au droit et à la morale

Cependant, Apel ne croit pas qu'il soit possible de fonder le droit parallèlement à la morale au moyen d'un principe de discussion moralement neutre comme le suggère Habermas.¹³⁹ Apel estime que le principe de discussion ne se rapporte pas au principe du droit de la même manière qu'il se rapporte au principe moral. Contrairement au principe moral, le principe du droit ne peut pas être fondé uniquement sur la base d'une explicitation du principe de discussion parce qu'on ne pourrait pas, de cette façon, justifier la revendication par l'État de droit du monopole de la violence en vue de l'exécution des normes du droit. Les normes du droit

¹³⁸ Apel, (2001a), p. 122; Apel, (2001b), p. 74; Apel, (2007), p. 54.

¹³⁹ Apel, (2001a), p. 120-122; Apel, (2001b), p. 74-75; Apel, (2007), p. 54.

diffèrent des normes morales dans la mesure où elles sont sanctionnées par le pouvoir coercitif de l'État. Selon Apel, le principe de discussion doit permettre de justifier la légitimité de ce qui différencie le droit de la morale, « c'est-à-dire notamment la légitimité de légiférer par autorité politique et d'appliquer les lois par la force ». ¹⁴⁰ Cette différence entre le droit et la morale ne peut pas se justifier comme étant une spécification d'un principe de discussion moralement neutre. Selon Apel, même si les délibérations publiques, étant régies par le principe de discussion, sont orientées vers l'idéal d'une discussion se voulant exempte de domination, il n'est tout de même pas possible, pour un État constitutionnel légiférant par son autorité, d'être vraiment exempt de domination. Pour cette raison, on ne peut pas spécifier le principe de discussion pour en faire un principe du droit, c'est-à-dire un principe régissant les discussions législatives dans un État constitutionnel.

Apel se questionne quant à savoir comment le principe de discussion peut avoir pour objet à la fois la fondation des normes morales et la fondation normative de l'État de droit. ¹⁴¹ Apel ne nie pas que le principe de discussion puisse avoir un lien avec le principe du droit ou avec le principe de l'État de droit démocratique. Comme Habermas, Apel croit que dans une démocratie, la fondation des normes du droit doit reposer sur des procédures de discussion, et non pas seulement sur la puissance étatique. Cependant, Apel ne croit pas qu'il soit possible de résoudre le problème de la fondation normative de l'État de droit sur la base d'un principe de discussion moralement neutre. Comme il le mentionne,

contrairement à Habermas, je ne suis pas de l'opinion que ce problème puisse être, parallèlement à la fondation de la morale, résolu immédiatement sur la base d'un principe de discussion moralement neutre [...]. À mon avis, il ne peut être résolu que sur la base d'un principe de discussion moralement consistant qui, comme principe d'une éthique de la responsabilité [...] peut justifier également de manière normative l'adjonction du droit à la morale idéale de la discussion, et ceci veut dire : peut justifier la réquisition par le droit du pouvoir de l'État. ¹⁴²

¹⁴⁰ Apel, (2001a), p. 121.

¹⁴¹ Apel, (2001b), p. 73-75.

¹⁴² *Ibid.*, p. 75.

Donc, Apel recourt plutôt à un principe de discussion moralement consistant, en tant que principe de l'éthique de la responsabilité, pour justifier moralement l'adjonction du droit à la morale.

Selon Apel, le droit doit être justifié par l'éthique de la discussion en tant que complément apporté au principe moral.¹⁴³ En d'autres termes, l'éthique de la discussion doit justifier et légitimer l'autorité et le monopole de la violence détenus par l'État de droit. Bref, le droit doit être justifié moralement au moyen de l'éthique de la discussion. Selon Apel, le droit doit présupposer préalablement la morale. Comme il le mentionne, « I would insist that the normative constitution of positive law systematically presupposes the prior constitution of ideal moral norms. »¹⁴⁴ Apel accorde donc une priorité normative à la morale par rapport au droit, c'est-à-dire que le droit doit être subordonné à la morale.

2.2.2 Le rapport entre le principe moral et le principe démocratique

Puisqu'il considère que le droit doit être subordonné à la morale, Apel accorde une priorité au principe moral par rapport au principe démocratique. Il croit que le principe démocratique doit être subordonné au principe moral. Selon Habermas, la controverse est ainsi lancée :

if law must not violate morality, the principle of democracy that guides the creation of legitimate law may not be morally "neutral". It seems to owe its moral content to the same principle "D" that also underlies the moral principle. Thus, the controversy is sparked by the question of whether Apel can deduce on this basis the priority of the principle of morality over the principle of democracy that is authoritative for legitimizing law. Apel's hierarchical conception rests on a specific, and in my view problematic, understanding of the moral principle.¹⁴⁵

Selon Habermas, la controverse avec Apel résulte encore d'une compréhension problématique du principe moral. Dans l'optique d'Apel, si le droit ne doit pas contredire la morale, conséquemment, le principe de démocratie ne devrait pas être

¹⁴³ Apel, (1994), p. 94; Apel, (2001a), p. 122; Apel, (2007), p. 54-55.

¹⁴⁴ Apel, (2007), p. 54.

¹⁴⁵ Habermas, (2008), p. 81.

moralement neutre : il semblerait devoir son contenu moral au même principe de discussion qui sous-tend aussi le principe moral.¹⁴⁶

Mais, selon Habermas, le principe de discussion ne doit justement pas coïncider avec le principe moral sinon la seule source de légitimation du droit serait ultimement le principe moral. Il ne faut pas accorder une priorité à la morale par rapport au droit. Selon Habermas, bien que les normes juridiques puissent être entre autres justifiées sous l'aspect déontologique de la justice et qu'elles ne doivent pas contredire la morale, le principe démocratique ne doit pas être subordonné au principe moral.

2.2.3 L'interconnexion du droit et de la politique

Le principe démocratique doit plutôt être indépendant du principe moral en raison de l'interconnexion du droit et de la politique.¹⁴⁷ En effet, comme le mentionne Habermas, « in virtue of the interconnection between modern law and political power, the principle of democracy that regulates lawmaking enjoys independence from the moral principle. »¹⁴⁸ Donc, pour comprendre l'indépendance du principe démocratique par rapport au principe moral, laquelle est critiquée par Apel, il faut, selon Habermas, expliquer ce besoin de justification qui résulte de l'interconnexion entre le droit et le pouvoir politique.

Selon Habermas, le droit, tout en étant constitutif pour le pouvoir politique, dépend en même temps de son exercice. Comme il l'affirme, « law is constitutive for political power and, at the same time, itself depends on the exercise of political power : legal programs are the product of political will. »¹⁴⁹ Les programmes juridiques résultent de la volonté politique. En d'autres termes, les décisions du législateur politique sont subordonnées au résultat du processus de formation de l'opinion et de la volonté. Donc, pour Habermas, c'est en vertu de ce lien interne entre le droit et le pouvoir politique que s'explique l'indépendance du principe

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 81, 90.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 78, 90-94.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 92.

démocratique par rapport au principe moral. De plus, selon Habermas, la procédure démocratique ne peut pas tirer sa force de légitimation à partir de la morale parce que cela aurait pour conséquence de détruire le sens performatif de l'autodétermination démocratique d'une collectivité. La procédure démocratique doit être institutionnalisée juridiquement afin de garantir équitablement l'inclusion de tous les membres de la communauté politique dans le processus démocratique de formation de l'opinion et de la volonté. Les destinataires du droit doivent pouvoir se comprendre comme les auteurs du droit auquel ils sont soumis.

Selon Habermas, en négligeant ainsi la relation interne entre le droit et le pouvoir politique, Apel néglige également le rôle que peut jouer le droit dans la domestication du pouvoir politique.¹⁵⁰ Comme il le mentionne,

because Apel does not accord sufficient importance to this internal relation between law and power, he also fails to appreciate the role law plays in domesticating power. On the contrary, he is preoccupied with the moral taming of political power, and thereby plays into the hands of the political creation of moral relations.¹⁵¹

Alors que pour Habermas, c'est par le droit que le pouvoir politique peut être domestiqué, pour Apel, ce rôle n'incombe pas au droit, mais bien plutôt à la morale. Apel se concentre davantage sur la création politique de relations morales.

Selon Apel, puisque dans les conditions sociopolitiques actuelles, il n'est pas possible d'escompter que tous les problèmes soient ainsi résolus par le recours à la discussion morale, il faut pouvoir justifier, au moins partiellement, les institutions, principalement la politique, dans lesquelles l'action stratégique est licite. C'est au moyen d'une éthique de la responsabilité qu'Apel entend fournir une telle justification morale partielle.¹⁵² Selon Apel, pour être moralement légitime, la politique doit être régulée par des normes juridiques. Mais dans la perspective d'Apel, ceci signifie que la politique doit être référée à l'idée régulatrice de la morale au moyen d'un ordre juridique institutionnel pouvant être considéré universellement valide. D'ailleurs, comme le mentionne Apel, « il faut que l'ordre juridique systémique domestique

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 94.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 94.

¹⁵² Apel, (2001b), p. 76-77.

dans le sens de la justice morale, et sous une forme optimale et effective, la mise en œuvre, à première vue contraire à l'intuition de ce qu'est la morale, de la puissance politique. »¹⁵³ Finalement, pour Apel, c'est par la morale, et non par le droit, que le pouvoir politique peut être domestiqué.

En recourant à la politique pour réaliser les conditions d'application de l'éthique de la discussion, Apel cherche à rendre la morale politiquement imputable. Cependant, on ne peut pas ainsi moraliser immédiatement la politique à travers un renforcement moral des vertus de l'action politique. Comme le mentionne Habermas, « morality is much too imprecise and misleading to serve as a compass along this political route. »¹⁵⁴ Bref, la politique ne peut pas être orientée sur la base de la morale, car cette dernière est trop imprécise pour servir à cette fin.

Ainsi, du point de vue de Habermas, Apel semble vouloir décider à l'avance, de manière abstraite au sein de la théorie morale, ce qui n'est pourtant pas du ressort de la théorie morale, mais plus concrètement de la théorie politique. Apel semble vouloir assigner à la théorie morale la tâche de traiter des questions qui ne peuvent pourtant être traitées de manière conséquente qu'au niveau de la théorie politique, et plus spécifiquement au niveau de la formation de la volonté politique, car c'est à un tel niveau qu'il est possible d'aboutir à des réformes politiquement fécondes. Habermas estime que le seul moyen viable pour réformer notre conduite dans une perspective morale, c'est un processus démocratique permettant de domestiquer institutionnellement le pouvoir politique.

Conclusion

Pour conclure, ce chapitre nous a permis d'examiner les principaux éléments de la controverse entre Habermas et Apel en ce qui concerne le problème de l'application de l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques. Habermas critique le fait qu'Apel attribue un caractère moralement obligatoire aux présuppositions de l'argumentation et qu'il dérive, à partir de la nécessité transcendantale de ces présuppositions, une éthique de la discussion moralement

¹⁵³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵⁴ Habermas, (2008), p. 96.

obligatoire. Habermas conteste donc le fait qu'Apel attribue à l'éthique de la discussion une tâche non plus seulement épistémique, mais également existentielle. C'est sur une telle base problématique qu'Apel développe une éthique de la responsabilité, ayant pour but d'orienter de manière responsable l'application de l'éthique de la discussion, et qu'il admet, au sein d'une théorie morale déontologique, un principe de nature téléologique prescrivant la réalisation d'un but moral, ce qui, comme on l'a vu, n'est pas sans présenter des difficultés majeures selon Habermas. Pour sa part, Apel conteste la nouvelle spécification qu'apporte Habermas au principe de discussion, lequel est désormais qualifié de moralement neutre, et affirme qu'il n'est pas possible de nier l'implication immédiate du principe moral dans le principe de discussion, qui doit nécessairement être moralement consistant. C'est d'ailleurs ce qui conduit Apel à contester le rapport de complémentarité qu'établit Habermas entre le droit et la morale. Apel ne croit pas qu'il soit possible de fonder le droit parallèlement à la morale au moyen d'un principe de discussion moralement neutre, comme le suggère Habermas, parce qu'il ne serait pas possible de justifier sur cette base le monopole de la violence détenu par l'État de droit.

Ce chapitre nous a donc permis de couvrir les principaux éléments de la controverse entre Apel et Habermas en ce qui concerne le problème de l'application de l'éthique de la discussion. Dans le chapitre suivant, il s'agira, dans cette controverse, d'évaluer les solutions respectives d'Apel et de Habermas afin de répondre à la question centrale ayant orienté la recherche dans ce mémoire. Plus spécifiquement, il s'agira de déterminer laquelle des positions, entre l'éthique de la responsabilité ou la théorie délibérative du droit et de la démocratie, est la plus appropriée pour répondre de manière satisfaisante au problème de l'application de l'éthique de la discussion.

Chapitre 5

Évaluation des forces et des faiblesses d'Apel et de Habermas

Le quatrième chapitre de ce mémoire était consacré à la présentation des principales objections que Habermas et Apel ont formulées l'un à l'encontre de l'autre à propos de leurs positions respectives. Ceci nous a permis d'offrir une vue d'ensemble des traits principaux caractérisant le débat qu'ont engendré, une fois de plus, les divergences théoriques marquant les démarches philosophiques de Habermas et d'Apel. À présent, dans ce cinquième chapitre, il s'agira, dans cette importante controverse, de prendre position et d'ainsi répondre à la question centrale ayant orienté tout le travail de recherche dans le cadre de ce mémoire. L'objectif central était de présenter respectivement les solutions d'Apel et de Habermas concernant le problème de l'application de l'éthique de la discussion dans des conditions sociopolitiques, pour ensuite déterminer si la solution à ce problème devrait être du ressort de la théorie morale ou de la théorie politique. Autrement dit, l'objectif de ce mémoire est de déterminer laquelle des positions, entre l'éthique de la responsabilité ou la théorie délibérative du droit et de la démocratie, est la plus appropriée.

La position que nous chercherons à défendre est la suivante : le problème de l'application de l'éthique de la discussion dans les conditions sociopolitiques actuelles ne devrait pas être du ressort de la théorie morale, mais plutôt de la théorie politique. Le problème de l'application de l'éthique de la discussion ne peut pas être résolu de manière satisfaisante dans le cadre même de la théorie morale comme le voudrait Apel. Il s'agit d'un problème qui nécessite l'élaboration d'un nouveau cadre théorique, mieux adapté aux conditions sociopolitiques et aux exigences propres à nos sociétés démocratiques. Le problème de l'application de l'éthique de la discussion implique, comme le suggère Habermas, de passer d'une théorie morale à une théorie politique. (1) Pour démontrer que la théorie politique de Habermas est plus appropriée que la théorie morale d'Apel pour répondre au problème de l'application de l'éthique de la discussion, nous allons d'abord exposer les principales raisons pour lesquelles nous évaluons la solution d'Apel insatisfaisante en démontrant ses principales faiblesses. (2) Ensuite, nous expliquerons les

principales raisons pour lesquelles nous évaluons la solution de Habermas plus satisfaisante et plus appropriée pour répondre à ce problème en démontrant les principaux avantages qui en ressortent.

1 Les faiblesses de l'éthique de la responsabilité

Dans un premier temps, afin d'expliquer les raisons pour lesquelles nous estimons que le problème de l'application de l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques ne peut pas être résolu de manière satisfaisante dans le cadre même de la théorie morale, nous allons exposer les principales faiblesses de la position défendue par Apel. (1.1) D'abord, la première difficulté de l'éthique de la responsabilité relève de l'objectif même qu'elle poursuit : la moralisation de la société en fonction d'un idéal moral. Il s'agit là d'un idéal inapproprié pour nos sociétés démocratiques. (1.2) Ensuite, entre la morale, le droit et la politique, Apel établit un rapport qui est problématique dans la mesure où le droit et la politique s'y trouvent subordonnés à la morale. (1.3) Finalement, l'éthique de la responsabilité n'a que très peu de chance de voir son idéal moral se réaliser à travers le temps, car elle ne précise pas les moyens concrets par lesquels cet idéal doit se réaliser en plus de faire reposer la tâche de cette réalisation sur la volonté contingente des hommes politiques, qui ne sont confrontés à aucune mesure incitative.

1.1 Un idéal moral inapproprié pour nos sociétés démocratiques

L'objectif même que vise à accomplir l'éthique de la responsabilité est à notre sens problématique. En fait, l'éthique de la responsabilité vise ni plus ni moins à moraliser la société en fonction d'un idéal moral, en l'occurrence celui de la réalisation de l'éthique de la discussion dans les mœurs sociales et politiques. Une telle pratique moralisatrice vise à minimiser l'activité stratégique au profit d'une activité strictement communicationnelle, et ce, en transformant progressivement les conditions sociales et institutionnelles de telle sorte qu'elles incarnent de plus en plus l'idéal moral d'une résolution communicationnelle et consensuelle de tous les conflits d'action. Apel formule alors un principe de nature téléologique érigeant la réalisation de l'éthique de la discussion en un idéal régulateur pour nos sociétés.

Apel envisage donc le problème de l'application de l'éthique de la discussion comme un problème d'adaptation des conditions sociopolitiques actuelles aux conditions idéales, correspondant aux conditions d'une communauté idéale de communication. Puisque les conditions actuelles ne correspondent pas aux conditions idéales requises pour que l'application de l'éthique de la discussion puisse être moralement exigible, il s'agit tout simplement pour Apel d'ajuster les conditions actuelles aux conditions idéales. Mais, à notre avis, on ne peut pas ainsi moraliser la société dans le sens d'un idéal moral, comme le voudrait Apel.

L'idéal moral que propose Apel relève ni plus ni moins de la fiction dès lors qu'il s'agit de le réaliser dans des conditions sociopolitiques.¹⁵⁵ Bien qu'il s'agisse d'un idéal régulateur qui est légitime dans les discussions argumentées, dès lors qu'on se trouve réellement dans des interactions sociales et politiques, cet idéal, basé sur l'idée d'une communication parfaite, exempte de toute contrainte, n'est plus approprié parce que les contextes sociopolitiques, quant à eux, ne sont pas affranchis de toutes contraintes. Comme le mentionne Courtois,

si la fiction de la communication pure peut toujours posséder la valeur d'un idéal normatif pour ces formes particulières de communication que sont les discours argumentés [...], elle s'offre comme un idéal trompeur, à la limite régressif, lorsqu'elle se voit érigée en principe régulateur de la société dans son ensemble : les sociétés modernes ne pourraient en effet faire l'économie du droit et de la politique qu'au prix d'une régression vers des formes d'organisation sociale prépolitiques.¹⁵⁶

Nos sociétés démocratiques ne peuvent pas se passer du droit et de la politique. Quel que soit l'idéal qui serait formulé pour la société, celui-ci doit inclure le droit et la politique. À la base, l'idéal moral, basé sur la fiction d'une communication idéale, n'inclut pas les aspects du droit et de la politique. Si Apel inclut le droit et la politique dans le cadre de son éthique de la responsabilité, ceux-ci n'ont toutefois pas de statut autre que de simples moyens en vue de la réalisation d'une fin. Donc, l'idéal moral qu'Apel veut voir s'accomplir n'est pas un idéal valable et approprié pour les sociétés démocratiques, qui sont régies par le droit et la politique. Le contexte de vie

¹⁵⁵ Courtois, (1995), p. 705-707.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 706.

des citoyens ne devrait pas être régi par un droit et une politique orientés par la réalisation d'un idéal moral.

1.2 Un rapport problématique entre la morale, le droit et la politique

Si on se penche sur le rapport entre la morale, le droit et la politique qui est sous-jacent à son éthique de la responsabilité, ceci nous permet de mieux comprendre pourquoi, selon nous, Apel pose un idéal moral qui serait inapproprié pour régir les sociétés démocratiques. En fait, l'éthique de la responsabilité établit un rapport entre la morale, le droit et la politique qui est problématique dans la mesure où le droit et la politique s'y trouvent subordonnés à la morale, faisant de cette dernière un ordre de réalité supérieur.

D'abord, c'est par l'entremise du droit et de la politique qu'Apel envisage la réalisation de son idéal moral. C'est par la conjonction d'une activité politique se voulant responsable et de l'autorité contraignante de l'État de droit qu'il est possible de transformer les conditions sociopolitiques actuelles. Il en ressort donc que le droit et l'activité politique sont investis d'une tâche bien particulière, à savoir réaliser les conditions sociales et institutionnelles propices à l'application de l'éthique de la discussion, et c'est justement là que réside principalement le problème, car le droit et la politique n'ont alors qu'une valeur instrumentale. En effet, dans la démarche d'Apel, le droit et la politique ne sont que des moyens employés pour la réalisation d'un idéal moral. Par conséquent, ils représentent des moyens qui sont dépourvus de toute légitimité intrinsèque.¹⁵⁷ D'une part, l'État de droit détient le monopole de la force et de la violence et d'autre part, l'activité politique doit constamment faire usage de multiples stratégies. En ce sens, le droit et la politique ne sont pas en eux-mêmes légitimes; ils doivent emprunter leur légitimité de l'extérieur, d'une morale à laquelle ils doivent obéir. Leur légitimité provient directement du principe supplétif, de nature téléologique, auquel ils sont subordonnés. Le droit et la politique ne sont légitimes qu'en vertu de la fin morale pour laquelle ils doivent œuvrer. En fin de compte, Apel fait de la morale un ordre de réalité supérieur au droit et à la politique, auquel ces derniers devraient idéalement être assujettis.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 705.

Mais dans cette perspective, le droit et la politique ne représentent pas une fin en eux-mêmes, car aussitôt que cette fin sera réalisée, le droit et la politique ne seront plus nécessaires et n'auront plus aucune raison d'être. Comme nous le soulignons, nos sociétés démocratiques ne peuvent pas faire l'économie du droit et de la politique, cependant, c'est justement ce à quoi Apel voudrait aboutir : faire de la morale le seul mécanisme de régulation sociale. Apel vise une société qui serait complètement régulée par la morale. Mais, comme l'a très bien démontré Habermas, la morale, à elle seule, ne peut pas parvenir à assurer efficacement la régulation des activités sociales. La morale, qui tend à se réduire à la conscience subjective, impose aux individus de trop fortes exigences, qui tendent à dépasser à la fois leur capacité cognitive et leur force de motivation. Il en résulte qu'au niveau social, la morale n'a qu'un très faible rayon d'action. C'est alors le droit, qui compense les incertitudes de la conscience morale, qui permet de réguler les activités parce que celui-ci dispose d'une force d'obligation qui manque à la morale pour avoir une certaine efficacité au plan social.

1.3 La réalisation de l'idéal moral dans la pratique politique

La position que défend Apel avec son éthique de la responsabilité est également problématique à un autre niveau, qui ne concerne plus directement les objectifs qu'elle vise, mais plutôt les moyens à mettre en place pour réaliser l'idéal moral dans les conditions sociopolitiques ainsi que les probabilités qu'un tel idéal puisse effectivement se réaliser à travers le temps.¹⁵⁸ L'éthique de la responsabilité érige un idéal moral à réaliser par l'entremise de la politique et du droit, mais elle ne précise pas par quels moyens concrets cet idéal doit être réalisé. Apel indique qu'il revient aux hommes politiques, supposés être orientés par leur sens de la responsabilité, d'œuvrer à la réalisation progressive des conditions institutionnelles requises en usant de stratégies ayant pour but de contrer, à long terme, le recours aux interactions stratégiques au profit d'interactions consensuelles. Mais en quoi consistent exactement ces stratégies que doivent employer les hommes politiques moralement responsables ? Dans ses textes, Apel ne spécifie aucunement les mesures que ces hommes politiques doivent concrètement entreprendre pour

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 701-702.

implanter dans les mœurs sociales et politiques l'idéal moral visé par l'éthique de la responsabilité.

Selon Apel, puisqu'il n'est pas possible en politique de régler tous les conflits uniquement sur un mode consensuel, sans recourir à un mode stratégique, les hommes politiques sont autorisés dans certaines limites à user de stratégies, mais uniquement tant que celles-ci s'orientent vers la réalisation de conditions dans lesquelles seul subsistera un mode consensuel de résolution des conflits. Apel indique alors que les moyens stratégiques qu'il faut employer doivent être au service de l'activité communicationnelle et consensuelle. Cependant, ces précisions qu'apporte Apel ne nous éclairent pas davantage sur les mesures concrètes que les hommes politiques doivent employer pour accomplir leur tâche morale, outre le fait que ces mesures doivent être orientées vers la réalisation de l'idéal moral. Il s'agit là d'une importante faiblesse de la position soutenue par Apel.

Puisque les moyens concrets par lesquels une éthique de la responsabilité doit être implantée ne sont pas spécifiés, les hommes politiques se retrouvent devant une embarrassante situation d'incertitude, qui peut à notre avis davantage mener au maintien d'un statu quo qu'à une véritable réforme des conditions politiques. Apel fait reposer la réalisation de la morale sur la volonté contingente des hommes politiques. À cet effet, l'éthique de la responsabilité n'indique aucune mesure pour inciter ou pour contraindre les hommes politiques à mettre en œuvre des programmes politiques conformes aux orientations données par l'éthique de la responsabilité. On risque alors de s'exposer au scénario suivant : ne faisant face à aucune mesure incitative, les hommes politiques pourraient tout simplement choisir de ne pas œuvrer à la réalisation des conditions propices à l'application de l'éthique de la discussion. Conséquemment, l'éthique de la responsabilité pourrait voir son idéal moral ne jamais se réaliser à travers le temps. Selon ce scénario, qui est celui auquel la position d'Apel a le plus de chance d'aboutir, les chances pour qu'une éthique de la responsabilité s'enracine durablement dans les mœurs sociales et politiques sont alors plutôt faibles.

En faisant ainsi reposer la réalisation de la morale sur la volonté contingente des hommes politiques, Apel expose son éthique de la responsabilité aux limites, bien indiquées par Habermas, que rencontrent toutes théories morales dès lors qu'il s'agit de les transposer à l'échelle sociale. Apel ne surmonte pas les insuffisances de la morale que Habermas a mises en évidence, à savoir le problème de l'incertitude cognitive liée à l'interprétation des principes moraux et le problème de la faible motivation des individus. D'un côté, pour la réalisation à long terme de l'éthique de la responsabilité, Apel mise sur la capacité des hommes politiques à interpréter et à appliquer, selon les circonstances, le principe téléologique de l'éthique de la responsabilité. Mais Apel néglige ainsi le fait que ces hommes politiques ne sont que des individus dont la capacité à assumer une telle tâche analytique peut être surmenée au gré des circonstances. D'un autre côté, Apel mise sur la volonté contingente des hommes politiques à agir conformément au principe de l'éthique de la responsabilité. Mais Apel néglige ainsi le fait que l'action humaine est toujours exposée au problème de la défaillance de la volonté des individus. Ainsi, l'éthique de la responsabilité ne surmonte pas les problèmes, liés à l'application de la morale dans des conditions sociopolitiques, qui ont poussé avec raison Habermas à passer d'une théorie morale à une théorie politique.

2 Les avantages de la théorie délibérative du droit et de la démocratie

Dans un deuxième temps, nous allons expliquer les principales raisons pour lesquelles nous estimons que le problème de l'application de l'éthique de la discussion dans les conditions sociopolitiques devrait être du ressort de la théorie politique plutôt que de la théorie morale. En fait, Habermas lui-même considère que la théorie morale ne représente pas un cadre théorique approprié pour répondre de manière adéquate aux problèmes posés par l'application de l'éthique de la discussion et c'est la raison pour laquelle il s'oriente vers la théorie politique. Habermas estime que le problème de l'application de l'éthique de la discussion nécessite l'élaboration d'un nouveau cadre théorique, mieux adapté, qui implique le passage de la théorie discursive de la morale à une théorie délibérative du droit et de la démocratie. C'est ainsi qu'il propose de réutiliser le principe de discussion dans le cadre plus large qu'est celui du droit et de la démocratie. Dans cette section, nous allons maintenant démontrer que la théorie délibérative du droit et de la

démocratie, proposée par Habermas, est plus satisfaisante que l'éthique de la responsabilité en démontrant les principaux avantages qui en ressortent.

Pour ce faire, (2.1) nous allons d'abord expliquer comment, avec son principe démocratique, Habermas parvient efficacement à adapter les exigences de l'éthique de la discussion aux contextes sociopolitiques en formulant un idéal démocratique beaucoup plus approprié que l'idéal moral formulé par Apel. (2.2) Ensuite, nous démontrerons que Habermas établit un rapport beaucoup plus cohérent que celui d'Apel entre la morale, le droit et la politique. (2.3) Finalement, nous expliquerons en quoi l'idéal démocratique de la théorie du droit et de la démocratie a davantage de chance de réellement s'incarner dans les mœurs politiques que l'idéal moral de l'éthique de la responsabilité.

2.1 Un idéal démocratique approprié pour nos sociétés démocratiques

Habermas considère à juste titre que la morale ne permet pas de réguler efficacement les activités sociales et que par conséquent, elle n'est pas à même d'unir la société. Pour parvenir à une certaine efficacité au plan social, la morale doit être complétée par le droit, qui dispose d'une force d'obligation au plan institutionnel qui manque à la morale. Le droit est nécessaire et indispensable pour garantir la coordination des actions des individus dans la société. Toutefois, contrairement à Apel, Habermas ne limite pas le rôle du droit à sa simple fonctionnalité, c'est-à-dire à son seul pouvoir de contraindre par la sanction. Pour Habermas, le droit ne tire pas sa légitimité d'une morale à laquelle il doit être subordonné.¹⁵⁹ Si le droit doit réguler le contexte de vie des individus, qui sont aussi des citoyens d'une société démocratique, celui-ci doit alors, pour être légitime, résulter d'une volonté politique émanant des citoyens eux-mêmes. C'est à travers des procédures institutionnalisées de délibérations publiques et de prises de décisions que cette volonté politique est à même de se former.

Il s'agit là justement du point fort de la position de Habermas, et qui représente un gain majeur comparativement à la position d'Apel, qui demeure

¹⁵⁹ Pour cette section, voir : Courtois, (1995), p. 707; Petrucciani, (1999), p. 111; Rochlitz, (2002), p. 21.

cantonnée dans une dimension strictement morale, ne tenant que plus ou moins compte de ce qui marque réellement nos conditions sociopolitiques, à savoir la démocratie. Avec son éthique de la responsabilité, Apel ne parvient pas à adapter convenablement les exigences de l'éthique de la discussion pour nos sociétés démocratiques, car il s'obstine à rester dans une perspective morale qu'il refuse d'abandonner. « Le refus d'abandonner cette perspective est sans doute ce qui explique l'usage immodéré que fait Apel du principe de discussion : muter ce principe, de nature initialement formelle et surtout déontologique, en un point de référence téléologique auquel devrait aspirer l'humanité. »¹⁶⁰ Pour sa part, Habermas refuse de faire des exigences de l'éthique de la discussion un idéal moral pour l'humanité, un idéal auquel la société tout entière devrait progressivement se conformer.

Habermas envisage le problème de l'application de l'éthique de la discussion différemment. Il conserve les exigences dialogiques et procédurales de l'éthique de la discussion, mais il adapte ces exigences au contexte de nos sociétés démocratiques, sortant ainsi de la perspective strictement morale à laquelle Apel se borne obstinément. Pour Habermas, si l'éthique de la discussion ne peut pas, en tant que théorie morale, être efficace pour réguler les activités sociales, par contre, c'est bien en adaptant ses exigences discursives et procédurales au niveau des processus démocratiques qu'il est possible d'élargir le champ d'application du principe de discussion. C'est dans cette optique que dans sa théorie de la démocratie délibérative, Habermas apporte une nouvelle spécification au principe de discussion, selon qu'il se rapporte à la morale ou au droit. L'avantage de cette spécification est que le principe de discussion, conçu comme étant moralement neutre, peut valoir autant pour les discussions morales que pour les délibérations institutionnalisées dans les sociétés démocratiques. Ainsi, Habermas porte l'exigence d'une participation aux discussions argumentées non seulement au niveau des discussions morales, mais également au niveau du processus institutionnalisé de formation de l'opinion et de la volonté politique. De cette façon,

¹⁶⁰ Courtois, (1995), p. 707.

Habermas parvient à sortir du cadre limité fixé par la théorie morale en adaptant les exigences de l'éthique de la discussion au domaine du droit et de la politique.

Tout ceci permet de constater que contrairement à Apel, Habermas n'envisage pas le problème de l'application de l'éthique de la discussion comme un problème d'adaptation des conditions sociales et politiques à un idéal moral, correspondant à des conditions idéales de communication parfaite. Dans sa théorie délibérative du droit et de la démocratie, Habermas propose lui aussi, pour nos sociétés, un idéal à atteindre. Cependant, pour Habermas, il ne s'agit pas de moraliser la société en fonction de l'idéal de l'éthique de la discussion. Il s'agit plutôt de reformuler cet idéal en fonction des exigences particulières de nos sociétés démocratiques. C'est dans cette perspective que Habermas formule un idéal de fonctionnement démocratique, destiné à guider la pratique politique et tout le processus démocratique.

2.2 Un rapport cohérent entre la morale, le droit et la politique

Nous estimons que cet idéal démocratique est beaucoup plus approprié que l'idéal moral proposé par Apel pour régir nos sociétés. Ceci se constate d'autant plus lorsqu'on examine le rapport entre la morale, le droit et la politique qui ressort de la théorie délibérative de Habermas. Formulant un idéal démocratique et non un idéal moral, Habermas établit un rapport entre la morale, le droit et la politique qui diffère systématiquement du rapport qu'établit Apel, selon lequel le droit et la politique sont subordonnés à la morale. En fait, Habermas refuse de subordonner le droit et la politique à la morale. Il conteste « la subordination du droit, démocratiquement approuvé, à un principe moral de justice supérieur. Autrement dit, Habermas n'accepte pas la vision hiérarchique du rapport entre morale et droit. Il considère platonicienne cette vision, qui est selon lui la vision d'Apel. »¹⁶¹ Le droit et la politique ne doivent pas s'en référer à l'autorité préalable de la morale. En fait, la morale ne devrait pas étendre son champ d'application à tous les domaines régissant la société, comme le droit et la politique, et avoir une priorité sur ceux-ci, car nos

¹⁶¹ Petrucciani, (1999), p. 115.

sociétés ne devraient pas être régies par des règles morales, mais plutôt par des normes juridiques et par des principes démocratiques.

C'est selon nous à juste titre que Habermas refuse de résorber le droit et la politique dans la morale et qu'il entend formuler un idéal de fonctionnement démocratique qui fournit un modèle normatif de démocratie qui inclut, en tant que composantes, à la fois la morale, le droit et la politique.¹⁶² Ainsi, le droit et la politique, tout comme la morale, sont des dimensions incontournables d'un même idéal démocratique. En d'autres termes, le droit, la politique et la morale sont tous des composantes d'une même logique démocratique. Dans cette perspective, le droit et la politique n'ont pas à obéir à la morale. Le droit et la politique obéissent à une logique démocratique, dont la dimension morale, c'est-à-dire le point de vue de la justice, n'est plus qu'une des composantes.

D'ailleurs, le fait que la morale ne représente plus le point de vue privilégié dans le modèle démocratique se constate par la diversité des formes de communication au moyen desquelles peut s'effectuer la formation de l'opinion et de la volonté politique. En effet, c'est à travers tout un réseau de discussions et de négociations que se déploie le processus démocratique. Celui-ci se déploie à travers une multitude de formes délibératives, incluant non seulement les discussions morales, mais également des discussions pragmatiques, des discussions éthico-politiques, des négociations et des discussions juridiques. Ainsi, dans le modèle démocratique de Habermas, la morale ne peut pas représenter le point de vue privilégié, car les délibérations publiques n'ont pas à traiter que des questions morales, mais également des questions concernant l'efficacité des lois, l'identité collective, la possibilité de compromis, la justice et l'application des normes.

Dans une telle conception démocratique, la légitimité du droit ne repose pas sur la morale. En effet, avec la théorie de la démocratie délibérative, il ne s'agit pas de fonder moralement le droit, mais plutôt de déterminer quelles sont les conditions

¹⁶² Sintomer, (1999), p. 289.

de légitimité du droit.¹⁶³ Ainsi, la légitimité du droit ne provient pas de la morale, mais plutôt d'une procédure de formation de l'opinion et de la volonté, et c'est là un des avantages de la position de Habermas, comparativement à la position d'Apel. La procédure démocratique garantit la légitimité des délibérations et des prises de décisions. Autrement dit, la source de la légitimité du droit réside dans les procédures qui structurent les délibérations publiques. Ce sont de telles procédures qui garantissent que les résultats obtenus seront bien justifiés. Pour être légitimes, les normes juridiques doivent être adoptées à l'issue d'une délibération démocratique. La légitimité des normes juridiques repose sur la participation des citoyens aux délibérations publiques. C'est lors d'une confrontation réelle des points de vue divergents, dans le contexte d'une délibération publique, qu'il est vraiment possible de parvenir à un accord. L'institutionnalisation juridique des procédures, qui permettent la formation de l'opinion et de la volonté, assure l'acceptabilité des résultats obtenus en garantissant que toutes les questions, tous les thèmes et toutes les contributions seront traités. Ainsi, la procédure démocratique fonde la présupposition de l'acceptabilité des résultats.

Le fait de ne pas dériver le droit de la morale et de faire reposer la légitimité du droit sur les procédures démocratiques plutôt que sur une morale jugée supérieure représente une des forces de la théorie délibérative de Habermas. Puisque la genèse du droit repose sur la participation des citoyens aux délibérations, le droit représente bel et bien le résultat de la volonté politique des citoyens. Le droit n'est alors légitime que s'il est généré dans des conditions qui garantissent à la fois l'autonomie privée et l'autonomie publique des citoyens, qui garantissent que les citoyens pourront vraiment se comprendre non seulement comme les bénéficiaires, mais aussi comme les réels auteurs du droit auquel ils sont soumis. Mais si tout cela est possible, c'est parce que le modèle procédural de Habermas accorde une égale importance à l'autonomie privée et à l'autonomie publique, de telle sorte qu'entre les droits fondamentaux et la souveraineté populaire, il y a un rapport de réciprocité.

¹⁶³ Dans ce qui suit, voir : Duhamel et Weinstock, (2001), p. xvii; Dupeyrix, (2009), p. 136; Habermas, (1997a), p. 189, 321, 329; Habermas, (1997b), p. 45; Habermas, (1998), p. 267; Lefrançois, (2006), p. 135; Petrucciani, (1999), p. 111.

2.3 La réalisation de l'idéal démocratique dans la pratique politique

On a vu que l'éthique de la responsabilité risquait fortement de voir son idéal moral ne pas se réaliser à travers le temps, et cette conséquence résultait directement des faiblesses de la théorie morale d'Apel. Qu'en est-il de l'idéal de fonctionnement démocratique formulé à travers le modèle procédural de démocratie délibérative de Habermas ? Que prévoit ce dernier pour incarner dans les conditions politiques son modèle de procédure démocratique basé sur la délibération publique ? La théorie politique développée par Habermas est-elle suffisamment réaliste pour être elle-même applicable dans les contextes politiques actuels ? La politique délibérative doit au moins satisfaire l'exigence d'être assez réaliste, sinon elle ne pourrait pas avoir de prise normative sur les démocraties réellement existantes et son idéal de fonctionnement démocratique pourrait, comme l'idéal moral d'Apel, être voué à ne jamais s'incarner dans la pratique politique et démocratique.¹⁶⁴ On pourrait certes avancer que le modèle de démocratie délibérative proposé par Habermas semble traduire davantage un idéal qu'une réalité et que pour cette raison, il est peu plausible qu'il puisse vraiment avoir une portée normative pour nos démocraties actuelles. Dans les conditions actuelles des démocraties, il est vrai qu'il existe un écart entre la pratique politique réelle et l'idéal démocratique tel que le formule Habermas. Cet idéal repose sur le principe démocratique, qui exige la justification des normes juridiques au moyen de la délibération publique entre citoyens libres et égaux. Cependant, les conditions actuelles dans lesquelles on voudrait appliquer les procédures délibératives ne remplissent pas nécessairement les exigences garantissant une réelle participation des citoyens aux délibérations publiques. En effet, les exigences de la procédure démocratique se heurtent aux contextes concrets des délibérations démocratiques, qui imposent toutes sortes de limites pouvant nuire au processus de formation de l'opinion et de la volonté politique. Les délibérations sont soumises à de multiples limites, comme leur durée limitée, la participation restreinte, la faible motivation des citoyens, la capacité limitée des citoyens à délibérer, la difficulté à aboutir à un réel consensus, pour n'en nommer que quelques-unes.

¹⁶⁴ Pour cette section, voir : Cusset, (2005), p. 110; Dupeyrix, (2009), p. 117, 124, 133; Habermas, (1997a), p. 411-412; Habermas, (2008), p. 94; Lefrançois, (2006), p. 6-7, 144-145, 153, 157-159; Sintomer, (1998), p. 92; Sintomer, (1999), p. 328, 373.

Néanmoins, même si la théorie délibérative du droit et de la démocratie peut paraître peu réaliste, il est tout de même possible d'en dégager un idéal normatif vers lequel nos démocraties devraient tendre, et c'est là d'ailleurs l'intention de Habermas. En effet, Habermas n'a pas pour objectif de traduire la réalité, mais plutôt de formuler un modèle normatif de démocratie qui représente un idéal de fonctionnement démocratique que nos démocraties actuelles devraient chercher à accomplir. Habermas est parfaitement conscient de l'écart existant entre les conditions politiques actuelles et l'idéal démocratique qu'il énonce. Mais, contrairement à la position d'Apel, cet écart ne semble pas insurmontable dans le cas de la théorie politique de Habermas.

Si Apel mise sur la volonté contingente des hommes politiques pour la réalisation de son idéal moral dans les conditions sociopolitiques, pour sa part, Habermas mise plutôt sur la culture politique et les procédures démocratiques déjà en place dans nos systèmes politiques pour réaliser son idéal démocratique. En fait, notre culture politique et nos institutions démocratiques incarnent déjà partiellement l'idéal de fonctionnement démocratique. En effet, « le modèle de l'État de droit, de par ses dispositions constitutionnelles, contient déjà les bases formelles de la démocratie délibérative telles les libertés politiques d'expression et d'association, ce qui laisse à penser que l'idéal traverse la réalité. »¹⁶⁵ Il faut considérer nos institutions démocratiques comme une réalisation partielle, mais toujours à améliorer de l'idéal démocratique. Selon Habermas, il faut envisager la réalisation de l'idéal démocratique comme un long processus d'apprentissage démocratique.

Un tel processus d'apprentissage réfère à la réinterprétation constante que chaque génération doit faire du système des droits et des principes constitutionnels. La Constitution est un projet que chaque génération est appelée à réinterpréter. En fait, du point de Habermas, la souveraineté populaire ne se manifeste pas seulement lors de l'acte à l'origine de la Constitution, mais constamment dans la participation quotidienne des citoyens à la vie politique. « Les citoyens peuvent considérer que la Constitution est un projet collectif visant la réalisation toujours plus

¹⁶⁵ Lefrançois, (2006), p. 159.

complète d'un système de droits fondamentaux déjà établi. » ¹⁶⁶ C'est ainsi que Habermas considère la Constitution comme un projet inachevé, qui doit continuellement être soumis à l'interprétation et réactualisé. La Constitution, qui permet de définir une culture politique commune partagée par tous les citoyens, est donc un projet qui incite continuellement la société à se thématiser elle-même.

Selon Habermas, c'est ainsi qu'il est possible d'orienter sur une base permanente la réalisation de réformes du système des droits de telle sorte que l'idéal démocratique puisse progressivement s'incarner dans les mœurs politiques et démocratiques. D'ailleurs, comme il le mentionne, dans un État constitutionnel,

[le] réformisme démocratique est institutionnalisé au titre du fonctionnement normal de la vie politique. [...] Les citoyens prenant part à ce projet commun peuvent militer en faveur de l'amélioration des conditions autorisant un accès adéquat et une participation effective à la politique délibérative, tout en pouvant, d'un point de vue rationnel, compter sur la mise en œuvre de règles assurant le respect des normes.¹⁶⁷

Ainsi, les citoyens peuvent contribuer à l'amélioration des conditions leur permettant d'accéder et de participer à la politique délibérative.

Pour une réforme des conditions sociopolitiques, l'idéal démocratique, déjà partiellement incarné dans notre culture politique et dans nos institutions démocratiques, est plus approprié que l'idéal moral formulé par Apel. La théorie politique représente un cadre plus approprié à une telle pratique réformiste. D'ailleurs, comme le mentionne Habermas :

a self-correcting democratic constitutional order can put the reform-oriented realization of the system of rights on a permanent footing and solve in morally consistent way the very problem that leads Apel to introduce an ethics of responsibility that goes beyond morality as such.¹⁶⁸

Habermas entend ainsi résoudre d'une manière beaucoup plus cohérente le problème ayant conduit Apel à élaborer une éthique de la responsabilité et c'est d'ailleurs à notre sens ce qu'il parvient à faire en sortant du point de vue limité de la

¹⁶⁶ Habermas, (2003a), p. 37.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 37.

¹⁶⁸ Habermas, (2008), p. 94.

morale pour ajuster les exigences de l'éthique de la discussion à nos sociétés démocratiques. Habermas évite ainsi d'élever un faux idéal pour nos sociétés et de recourir à une pratique moralisatrice.

Pour Habermas, si un tel processus d'apprentissage peut être rendu possible, c'est principalement parce que les citoyens, par l'exercice de leurs droits politiques et par une protection de leurs droits fondamentaux, peuvent être à la fois les auteurs et les destinataires des droits à la base de leur société démocratique. Les citoyens peuvent ainsi « avoir la possibilité de délibérer publiquement du type d'interprétation et d'application à leurs milieux de vie qu'il convient de donner des normes constitutionnelles fondamentales qui régissent nos sociétés. »¹⁶⁹ Donc, ce qui rend un tel processus d'apprentissage possible c'est d'abord le fait que les droits fondamentaux ne représentent plus une limite imposée de l'extérieur à la pratique démocratique, mais plutôt une traduction de celle-ci. Mais qu'arrive-t-il si justement les décisions politiques émanant du système politique ne traduisent plus la volonté démocratique des citoyens, si aux yeux de ces derniers, les décisions semblent illégitimes en vertu des principes de la Constitution ? Qu'arrive-t-il si la volonté politique n'est plus adéquatement traduite dans le droit ?

Quand ce processus d'apprentissage démocratique bloque, par exemple lorsque certaines décisions politiques semblent illégitimes aux yeux des citoyens, la souveraineté populaire peut prendre la forme de la désobéissance civile.¹⁷⁰ La désobéissance civile représente un acte politique de transgression à l'ordre en vigueur au nom des principes constitutionnels et des droits fondamentaux sous-tendant cet ordre. La désobéissance civile s'inscrit dans le processus d'apprentissage démocratique comme étant l'une de ses composantes essentielles. La désobéissance civile fait donc appel aux principes constitutionnels et aux droits fondamentaux, susceptibles d'être partagés par l'ensemble des citoyens. Il s'agit, en faisant appel aux principes de la Constitution existante, de contester certaines décisions politiques qui semblent illégitimes tout en exigeant que les délibérations

¹⁶⁹ Courtois, 2003, p. 107.

¹⁷⁰ Pour la désobéissance civile, je me réfère aux ouvrages suivants : Habermas, (1997a), p. 410-411; Sintomer, (1998), p. 89-93; Sintomer, (1999), p. 327-329, 336.

soient formellement reprises afin de justifier et de réviser leurs résultats. Lorsque la législation contredit certains droits fondamentaux, la désobéissance civile est nécessaire et même légitime, dans la mesure où elle est justifiée dans les États de droit démocratique. « La reconnaissance de la légitimité de la désobéissance civile constitue un test de maturité d'un État de droit démocratique et de sa capacité à encourager des dynamiques de communication politiques qui enrichissent ses normes positives. »¹⁷¹ Il importe que le système politique ne s'émancipe pas de l'espace public où s'exprime l'opinion des citoyens. La désobéissance civile permet justement d'éviter une telle émancipation en contrebalançant la tendance du système politique à prendre de plus en plus d'autonomie par rapport à l'espace public. La désobéissance civile, qui représente une composante importante du processus d'apprentissage démocratique, est l'un des points forts de la théorie de Habermas dans la mesure où elle représente un moyen efficace d'éviter que ce processus cesse de poursuivre son cours en raison d'abus de pouvoir du système administratif, qui, dans le modèle prévu par Habermas, se voit balisé par tout un système d'écluses pour justement éviter une telle émancipation. La désobéissance civile représente alors un moyen efficace pour éviter que les décisions politiques en viennent à ne plus incarner la volonté politique émanant des citoyens, pour éviter que les citoyens ne deviennent que les destinataires de leurs droits sans en être réellement les auteurs.

Conclusion

Ce chapitre nous a permis de prendre position dans la controverse entre Habermas et Apel concernant le problème de l'application de l'éthique de la discussion dans les conditions sociales et politiques actuelles et ainsi de remplir l'objectif du travail de recherche effectué dans le cadre de ce mémoire, lequel était de déterminer si la solution à ce problème devrait être du ressort de la théorie morale, avec l'éthique de la responsabilité d'Apel, ou de la théorie politique, avec la théorie délibérative du droit et de la démocratie de Habermas. La position que nous avons cherché à défendre était que le problème de l'application de l'éthique de la discussion ne devrait pas être du ressort de la théorie morale, mais plutôt de la

¹⁷¹ Sintomer, (1998), p. 93.

théorie politique. Nous avons donc, dans une première partie, démontré que ce problème ne peut pas être résolu de manière satisfaisante dans le cadre même de la théorie morale comme le voudrait Apel. En plus de succomber aux lacunes auxquelles toutes théories morales s'exposent dès lors qu'il s'agit de les appliquer dans des conditions sociales, l'éthique de la responsabilité s'expose à de nombreuses difficultés. Tout d'abord, elle poursuit un objectif problématique dans la mesure où elle vise à moraliser la société en fonction d'un idéal moral, lequel serait en fin de compte inadapté pour nos sociétés démocratiques. Cet idéal, basé sur la fiction d'une communauté idéale de communication, n'est légitime que pour les contextes d'argumentation. Par contre, le contexte de vie des citoyens d'une société démocratique ne peut pas être régulé par un idéal moral, car la morale est trop incertaine comme mécanisme de régulation sociale. C'est d'ailleurs pour cette raison que Habermas veille à compléter la morale par le droit. Même si Apel accorde lui aussi une place au droit comme façon de compléter la morale, ce n'est toutefois pas en tant que domaine ayant une validité intrinsèque, car pour lui, le droit semble se limiter à sa pure fonctionnalité, c'est-à-dire à son pouvoir de sanction. Dans une telle perspective, le droit et la politique ne sont légitimes que s'ils permettent de réaliser historiquement l'idéal moral auquel ils sont subordonnés. De plus, l'éthique de la responsabilité érige un idéal moral à réaliser par l'entremise de la politique et du droit, mais elle ne précise pas par quels moyens concrets cet idéal doit être réalisé. Les politiciens pourraient choisir de ne pas mettre en oeuvre de tels moyens. À cet effet, l'éthique de la responsabilité n'indique aucune mesure incitative et pourrait voir son idéal ne jamais se réaliser à travers le temps. Pour toutes ces raisons, nous avons soutenu que le problème de l'application de l'éthique de la discussion ne peut pas être résolu de manière satisfaisante par l'éthique de la responsabilité.

Dans la seconde partie de ce chapitre, nous avons démontré que la théorie délibérative du droit et de la démocratie parvient à répondre de manière beaucoup plus satisfaisante que l'éthique de la responsabilité au problème de l'application de l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques. Si Habermas choisit de poursuivre les travaux initiés dans le cadre de l'éthique de la discussion dans une théorie de la politique délibérative, c'est parce qu'il a rapidement analysé les déficits de la théorie morale pour réguler les contextes sociaux et qu'il en a

conclu que le droit est indispensable. Mais si le droit est appelé à réguler le contexte de vie des citoyens d'une société démocratique, les conditions de son édicton doivent se plier à des procédures démocratiques de formation de l'opinion et de la volonté politique qui garantissent sa légitimité. Les procédures démocratiques ont pour fonction d'assurer la légitimité des délibérations publiques et des prises de décisions, assurant ainsi la légitimité du droit. Pour être légitime, le droit doit être généré dans des conditions qui assurent à la fois l'autonomie privée et l'autonomie publique des citoyens, car la force du modèle de Habermas réside dans le fait que les citoyens doivent pouvoir se comprendre à la fois comme les auteurs et comme les bénéficiaires des droits qui réglementent leur société. Il revient donc aux citoyens un rôle important, dans la mesure où ils peuvent, par leurs droits politiques, participer aux délibérations informelles dans l'espace public et ainsi contribuer aux choix politiques et juridiques qui réglementent leur propre contexte de vie. Les orientations politiques de la société reflètent alors leurs besoins en tant que collectivité.

C'est dans cette perspective que Habermas parvient à adapter efficacement les exigences de l'éthique de la discussion aux contextes de nos sociétés, élargissant ainsi le champ d'application du principe de discussion aux délibérations démocratiques. Il ressort de son modèle procédural de démocratie délibérative un idéal de fonctionnement démocratique, que nous considérons beaucoup plus approprié pour nos sociétés démocratiques que l'idéal moral de l'éthique de la responsabilité, basé sur l'utopie d'une communication parfaite. Sans abandonner complètement les exigences discursives de l'éthique de la discussion, Habermas cherche à adapter ces exigences aux conditions réelles de nos sociétés en les appréhendant d'après un cadre théorique non plus moral, mais politique, et en formulant un nouvel idéal, non plus de nature morale, mais bien démocratique. Finalement, contrairement à l'idéal moral érigé par l'éthique de la responsabilité, l'idéal démocratique a davantage de chance de réellement s'incarner dans les mœurs politiques. En fait, puisque nos institutions démocratiques incarnent déjà partiellement les procédures démocratiques idéales, c'est à travers un processus d'apprentissage démocratique que l'idéal démocratique pourra peu à peu finir de s'inscrire dans la pratique politique de nos sociétés démocratiques. Nous avons déjà

les bases constitutionnelles nécessaires pour son implantation, il s'agit seulement que chaque génération actualise et réinterprète le système des droits déjà en place pour améliorer les conditions assurant une participation et un accès toujours plus inclusif aux délibérations démocratiques. Habermas prévoit même, pour assurer la dynamique d'un tel processus d'apprentissage, des mesures légitimes de désobéissance civile pour que le système des droits puisse toujours traduire la volonté politique des citoyens au terme d'une pratique démocratique d'autodétermination et non pas constituer une limite à cette dernière, ce qui aurait pour conséquence de mettre fin à toute réforme possible dans le sens d'un idéal de démocratie délibérative. Au terme de ce dernier chapitre, on peut donc affirmer que si la théorie morale d'Apel présente plusieurs faiblesses sans présenter d'avantages significatifs, la théorie politique de Habermas, pour sa part, présente plusieurs avantages, qui font la force du paradigme procédural du droit et de la démocratie.

Conclusion

Dans nos sociétés pluralistes actuelles, il peut être difficile de régler de manière consensuelle les désaccords puisque les individus ne partagent pas tous les mêmes valeurs et les mêmes conceptions du bien. Dans un tel contexte, pour qu'il soit socialement possible de s'entendre, la nécessité des théories morales déontologiques et procédurales, qui s'attachent à fixer les règles et les conditions permettant à chacun de poursuivre ses propres visions, se fait sentir. C'est dans une telle perspective que Habermas a développé l'éthique de la discussion, qui représente une théorie discursive de la morale déontologique et procédurale.

Le premier chapitre de ce mémoire nous a permis de démontrer que l'élaboration de l'éthique de la discussion représente le résultat d'une longue démarche entreprise par Habermas dans le cadre d'une théorie générale de la communication. Plus spécifiquement, l'éthique de la discussion découle des travaux entourant la pragmatique universelle, qui incluent la théorie de l'activité communicationnelle et la théorie de l'argumentation. La pragmatique universelle vise, de manière générale, à reconstruire les règles universelles du fonctionnement de la communication et les conditions de l'intercompréhension. Pour Habermas, la communication représente la base de l'intercompréhension dans la mesure où elle permet de coordonner de manière consensuelle les différents plans d'action poursuivis par les individus. Cependant, les interactions sociales sont telles que souvent, lorsque des désaccords surgissent, il n'est pas possible de parvenir à un consensus et c'est pourquoi il faut recourir à des discussions argumentées pour rétablir l'entente.

C'est à ce niveau qu'intervient l'éthique de la discussion, car c'est à travers les procédures de l'argumentation qu'apparaît pour Habermas une véritable méthode intersubjective de résolution consensuelle des conflits. Nous avons vu que pour résoudre consensuellement les conflits moralement pertinents, l'éthique de la discussion postule, avec son principe de discussion, la participation à des discussions argumentées et qu'elle propose, avec le principe d'universalisation, une procédure argumentative permettant de juger de manière impartiale de la validité

des normes afin d'aboutir à un consensus à propos de certaines normes universalisables. Même si Habermas et Apel défendent en commun l'éthique de la discussion, celle-ci a toutefois fait entre eux l'objet d'un débat en ce qui concerne le statut à accorder aux présuppositions de l'argumentation et aux disciplines responsables de leur apporter une fondation. Dans cette perspective, on a vu que la démarche pragmatique-transcendantale d'Apel, qui vise une fondation ultime, diffère de la voie entreprise par Habermas avec la pragmatique universelle.

Cependant, la question de la fondation des présuppositions argumentatives ne représente qu'un des débats alimentant l'importante controverse entre Apel et Habermas. En effet, ces deux auteurs poursuivent le débat à un autre niveau dès lors qu'ils s'interrogent à propos de la possibilité d'appliquer l'éthique de la discussion dans des conditions sociales et politiques. Autant pour l'un que pour l'autre, l'éthique de la discussion, telle que développée initialement, ne peut pas être applicable sans se buter à certaines difficultés. Les parcours philosophiques d'Apel et de Habermas divergent une fois de plus lorsqu'il s'agit de répondre au problème de l'application de l'éthique de la discussion. Apel propose d'adjoindre à l'éthique de la discussion une éthique de la responsabilité alors que Habermas développe un nouveau cadre théorique, celui d'une théorie délibérative du droit et de la démocratie.

Nous avons pour objectif dans ce mémoire d'examiner cette controverse entre Apel et Habermas. L'objectif central de ce mémoire était donc de déterminer laquelle des positions, entre l'éthique de la responsabilité ou la théorie délibérative du droit et de la démocratie, est la plus appropriée pour répondre de manière satisfaisante au problème posé par l'application de l'éthique de la discussion dans les conditions sociopolitiques actuelles. Afin de nous positionner dans ce débat, nous avons d'abord présenté successivement les positions d'Apel et de Habermas pour ensuite nous lancer dans l'analyse de la controverse suscitée par la confrontation de ces deux positions, d'une part, en présentant les objections de l'un contre l'autre, et d'autre part, en évaluant de façon critique leurs forces et leurs faiblesses.

Le second chapitre était donc consacré à la solution d'Apel au problème de l'application de l'éthique de la discussion. Comme nous l'avons vu, Apel dérive du principe d'universalisation (U) un principe d'action (Ua) exigeant de toujours résoudre tous les conflits de manière consensuelle en recourant à la discussion morale. Ainsi, l'application de l'éthique de la discussion devient une obligation morale. Cependant, Apel constate qu'ainsi exiger l'application de l'éthique de la discussion dans les conditions sociopolitiques actuelles serait irréaliste, voire moralement irresponsable, parce que celles-ci ne permettent pas toujours d'opter pour une résolution consensuelle des conflits. On ne peut pas s'attendre en politique à régler les conflits uniquement par la discussion argumentée, sans recourir à des formes d'interactions stratégiques, car celles-ci sont inévitables pour quiconque étant en charge de défendre les intérêts propres à un système d'autoconservation. La solution que propose Apel consiste alors à compléter l'éthique de la discussion par une éthique de la responsabilité ayant pour objectif de formuler un principe téléologique prescrivant la réalisation historique des conditions institutionnelles requises pour que tous les conflits de nos sociétés puissent être réglés sur une base consensuelle en ayant recours à la discussion morale, conformément aux exigences de l'éthique de la discussion. Pour la réalisation de ces conditions, Apel mise à la fois sur la possibilité d'une médiation entre la rationalité stratégique et la rationalité communicationnelle par l'entremise d'une activité politique responsable et sur le pouvoir contraignant de l'État de droit.

Le troisième chapitre était pour sa part consacré à la solution de Habermas au problème de l'application de l'éthique de la discussion. Comme nous l'avons vu, Habermas estime que ce problème nécessite le passage de l'éthique de la discussion à une théorie délibérative du droit et de la démocratie, laquelle propose un modèle de fonctionnement démocratique prévoyant une procédure démocratique permettant aux citoyens de contribuer à l'édiction du droit. Ce passage à une théorie politique est motivé principalement par les insuffisances de l'éthique de la discussion, en tant que théorie morale, à la fois pour réguler efficacement le contexte de vie des citoyens dans nos sociétés et pour prendre en compte la variété des débats démocratiques. D'une part, face à l'inefficacité de la morale comme mécanisme de régulation sociale, Habermas propose de compléter la morale par le

droit, qui dispose d'une force d'obligation au plan institutionnel, pour ainsi compenser les fortes exigences que la morale impose aux individus. D'autre part, en raison du point de vue strictement moral qu'elle privilégie, l'éthique de la discussion ne représente pas un cadre théorique assez large pour traiter de la diversité des questions débattues dans les délibérations publiques, lesquelles ne concernent plus uniquement des questions morales, mais également des questions pragmatiques, éthico-politiques et juridiques. Ne pouvant être traitées dans des discussions morales, ces questions-là doivent recevoir un traitement dans des formes de discussions appropriées. Dans sa théorie politique, Habermas adapte les exigences discursives et procédurales de l'éthique de la discussion pour les processus démocratiques en élargissant le champ d'application du principe de discussion de telle sorte qu'il puisse valoir autant pour les discussions morales que pour les délibérations publiques. De telles délibérations doivent être menées à la fois de manière informelle par les citoyens dans les réseaux de l'espace public, et de manière formelle, selon les procédures démocratiques, dans les organismes parlementaires de l'État. Par leur participation aux délibérations, les citoyens peuvent ainsi influencer les orientations politiques de leur société de telle sorte que les décisions reflètent leur volonté politique.

Les solutions respectives d'Apel et de Habermas au problème de l'application de l'éthique de la discussion ayant été présentées, nous étions ensuite en mesure d'analyser la controverse que ces positions ont suscitée entre ces deux auteurs. C'est dans cette perspective que nous avons présenté, dans le quatrième chapitre, les principales objections formulées l'un contre l'autre. La première objection formulée par Habermas concernait le caractère moralement obligatoire qu'Apel attribue aux présuppositions de l'argumentation et ensuite à l'éthique de la discussion elle-même. Pour Habermas, l'éthique de la discussion ne peut pas fournir d'obligations susceptibles d'orienter l'action en dehors des contextes de l'argumentation. Conséquemment, on ne peut pas dériver, à partir de la nécessité transcendante des présuppositions argumentatives, une éthique de la discussion moralement exigible. Ensuite, on a expliqué comment Habermas démontre l'inutilité de faire valoir une éthique de la responsabilité, car les intentions d'une telle éthique sont déjà incluses au sein même du principe d'universalisation (U). Finalement,

Habermas démontre qu'Apel expose sa position à un manque de cohérence lorsqu'il admet un principe de nature téléologique au sein de l'éthique de la discussion, qui est une théorie morale déontologique.

En ce qui concerne les objections formulées par Apel, on a vu que celui-ci conteste la spécification qu'apporte Habermas au principe de discussion, lequel est désormais qualifié de moralement neutre. Pour Apel, on ne peut pas nier, comme le fait Habermas, l'implication immédiate du principe moral dans le principe de discussion. Ensuite, on a exposé l'objection d'Apel concernant le rapport de complémentarité qu'établit Habermas entre le droit et la morale. Apel ne croit pas qu'il soit possible de fonder le droit parallèlement à la morale au moyen d'un principe de discussion moralement neutre, comme le suggère Habermas, parce qu'il ne serait pas possible de justifier sur cette base le monopole de la violence détenu par l'État de droit.

Après avoir ainsi présenté les principales objections formulées par Apel et par Habermas, nous avons, dans le cinquième chapitre, poursuivi l'analyse de la controverse concernant le problème de l'application de l'éthique de la discussion en évaluant de façon critique les principales forces et faiblesses des solutions d'Apel et de Habermas. Ceci avait pour objectif de répondre à la question centrale ayant orienté la recherche dans ce mémoire : laquelle des positions, entre l'éthique de la responsabilité ou la théorie délibérative du droit et de la démocratie, est la plus appropriée pour répondre de manière satisfaisante au problème posé par l'application de l'éthique de la discussion dans les conditions sociopolitiques actuelles. Nous avons alors soutenu que la théorie politique de Habermas est plus appropriée que la théorie morale d'Apel. Pour ce faire, nous avons exposé les principales faiblesses de l'éthique de la responsabilité et les principaux avantages que représente la théorie délibérative du droit et de la démocratie, comparativement à la position d'Apel.

D'un côté, nous avons démontré que l'éthique de la responsabilité poursuit un objectif problématique dans la mesure où elle vise à moraliser la société en fonction d'un idéal moral qui est inapproprié pour nos sociétés démocratiques. Cet idéal,

basé sur la fiction d'une communauté idéale de communication, n'est légitime que pour les contextes argumentatifs, et non pour réguler le contexte de vie des citoyens en société. La morale est inefficace comme mécanisme de régulation sociale et doit être complétée par le droit, comme le suggère Habermas. Même si Apel recourt lui aussi au droit en tant que complément à la morale, ce n'est toutefois pas en tant que domaine ayant sa propre validité, car pour lui, le droit, au même titre que la politique, a une valeur instrumentale. En fait, il découle de l'éthique de la responsabilité un rapport problématique entre la morale, le droit et la politique dans la mesure où le droit et la politique sont subordonnés à la morale. Ainsi, le droit et la politique ne sont légitimes que s'ils permettent de réaliser historiquement l'idéal moral auquel ils sont subordonnés. Finalement, l'éthique de la responsabilité érige un idéal moral à réaliser par l'entremise de la politique et du droit sans toutefois préciser par quels moyens cet idéal doit concrètement s'incarner dans la pratique politique, de telle sorte que les hommes politiques se trouvent devant une embarrassante situation d'incertitude quant aux actions concrètes qu'ils devraient entreprendre. Nous considérons que l'éthique de la responsabilité n'a que très peu de chance de voir son idéal moral se réaliser à travers le temps, car elle ne précise pas par quels moyens concrets cet idéal doit se réaliser en plus de faire reposer la tâche de cette réalisation sur la volonté contingente des hommes politiques, qui ne sont confrontés à aucune mesure incitative. Pour toutes ces raisons, nous avons soutenu que le problème de l'application de l'éthique de la discussion ne peut pas être résolu de manière satisfaisante par l'éthique de la responsabilité.

Après avoir exposé les principales faiblesses de la position d'Apel, nous voulions démontrer que le problème de l'application de l'éthique de la discussion pouvait être résolu de manière beaucoup plus satisfaisante par la théorie délibérative du droit et de la démocratie. Nous avons alors démontré que la théorie politique de Habermas propose un idéal de fonctionnement démocratique qui est beaucoup plus approprié pour nos sociétés que l'idéal moral d'Apel. Pour Habermas, si le droit doit réguler le contexte de vie des citoyens, celui-ci doit résulter d'une volonté politique émanant des citoyens eux-mêmes et les conditions de son édicton doivent se plier à des procédures démocratiques pouvant garantir sa légitimité. C'est dans cette perspective qu'avec son principe démocratique,

Habermas parvient à adapter convenablement les exigences de l'éthique de la discussion aux contextes sociopolitiques, élargissant ainsi le champ d'application du principe de discussion pour qu'il puisse valoir pour les délibérations publiques. Il en découle que Habermas établit un rapport entre la morale, le droit et la politique qui est beaucoup plus cohérent que celui d'Apel dans la mesure où il refuse de résorber le droit et la politique dans la morale. La morale, le droit et la politique représentent, dans le modèle normatif de démocratie que propose Habermas, trois composantes incontournables d'un même idéal démocratique.

Finalement, nous avons expliqué dans quelle mesure nous estimons que l'idéal démocratique a davantage de chance de réellement s'incarner dans la pratique politique que l'idéal moral érigé par l'éthique de la responsabilité. Puisque les procédures démocratiques idéales sont déjà partiellement incarnées dans nos institutions démocratiques actuelles, c'est à travers un processus d'apprentissage démocratique que cet idéal pourra peu à peu finir de s'inscrire dans la pratique politique de nos sociétés. Pour assurer qu'un tel processus d'apprentissage puisse suivre son cours sans se heurter durablement à des résistances de la part des gouvernements en place, Habermas prévoit des mesures légitimes de désobéissance civile. De telles mesures permettent d'assurer que le système des droits puisse toujours traduire la volonté politique des citoyens au terme d'une pratique démocratique d'autodétermination et non pas constituer une limite à cette dernière, ce qui aurait pour conséquence de mettre fin à toute réforme possible dans le sens d'un idéal de démocratie délibérative.

Pour toutes ces raisons, nous avons soutenu que le problème de l'application de l'éthique de la discussion pouvait être résolu de manière beaucoup plus satisfaisante par la théorie délibérative du droit et de la démocratie que par l'éthique de la responsabilité. En démontrant ainsi de quelle façon la théorie politique de Habermas surmonte les principales faiblesses que nous avons identifiées à la théorie morale d'Apel, nous pensons avoir fourni des raisons suffisantes à l'appui de la position que nous voulions défendre dans le cadre de la controverse entourant la question de l'application de l'éthique de la discussion.

BIBLIOGRAPHIE

- APEL, Karl-Otto. (1987), *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science : l'apriori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Lille, Presses universitaires de Lille, 138 p.
- APEL, Karl-Otto. (1989), « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, Presses universitaires de France, p. 154-165.
- APEL, Karl-Otto. (1990), *Penser avec Habermas contre Habermas*, Paris, Éditions de l'Éclat, 60 p.
- APEL, Karl-Otto. (1993a), « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 98, n°4, p. 505-537.
- APEL, Karl-Otto. (1993b), « Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality to Coresponsability », *The Journal of Religion*, vol. 73, n°4, p. 496-513.
- APEL, Karl-Otto. (1994), *Éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 119 p.
- APEL, Karl-Otto. (1996), *Discussion et responsabilité : l'éthique après Kant*, Paris, Éditions du Cerf, 192 p.
- APEL, Karl-Otto. (1998), *Discussion et responsabilité : contribution à une éthique de la responsabilité*, Paris, Éditions du Cerf, 224 p.
- APEL, Karl-Otto. (2001a), *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Louvain, Éditions Peeters, 159 p.
- APEL, Karl-Otto. (2001b), « La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de Jürgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendantale », *Les études philosophiques*, vol. 56, n°1, p. 67-80.
- APEL, Karl-Otto. (2007), « Discourse Ethics, Democracy, and International Law : Toward a Globalization of Practice Reason », *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 66, n°1, p. 49-70.

- AUBERT, Isabelle et Oliver FLÜGEL. (2007), « Procéduralisme et politique délibérative : la philosophie politique de Jürgen Habermas », *Philonsorbonne*, n°2, p. 31-45.
- AUDARD, Catherine. (2002), « Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas », dans Rainer ROCHLITZ (dir.), *Habermas : l'usage public de la raison*, Paris, Presses universitaires de France, p. 95-132.
- BOUCHINDHOMME, Christian. (2002), *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 79 p.
- COMETTI, Jean-Pierre. (1992), « Raison, argumentation et légitimation : Habermas, Apel et les apories de la communication », *Philosophiques*, vol. 19, n°1, p. 3-24.
- COURTOIS, Stéphane. (1993), *Les difficultés soulevées par le passage de la théorie des intérêts de connaissance à la théorie de la communication dans l'oeuvre de Jürgen Habermas*, thèse de doctorat (philosophie), Université du Québec à Montréal, 408 p.
- COURTOIS, Stéphane. (1994) « Le faillibilisme de Jürgen Habermas et ses difficultés : un faillibilisme conséquent est-il possible ? », *Dialogue*, vol. 33, n°2, p.253-282.
- COURTOIS, Stéphane. (1995), « Principe de discussion et éthique de la responsabilité chez Karl-Otto Apel », *Dialogue*, vol. 34, n°4, p. 695-711.
- COURTOIS, Stéphane. (2002), « L'éthique du discours et le problème de la connaissance morale », *Dialogue*, vol. 41, n°2, p. 251-278.
- COURTOIS, Stéphane. (2003,) « Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative ? », *Politique et Sociétés*, vol.22, n°2, p. 103-124.
- COURTOIS, Stéphane. (2008), « Le cognitivisme moral de Habermas fait-il face au problème de Frege-Geach ? », *Philosophiques*, vol. 35, n°2, p.561-579.
- CUSSET, Yves. (2005), *Habermas : l'espoir de la discussion*, Paris, Michalon, 122 p.
- DEFLEM, Mathieu. (1994), « La notion de droit dans la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas », *Déviance et Société*, vol. 18, n°1, p. 95-120.

- DUPEYRIX, Alexandre. (2009), *Comprendre Habermas*, Paris, Armand Colin, 196 p.
- DUHAMEL, André et Daniel WEINSTOCK. (2001), « Pourquoi la démocratie délibérative », dans André DUHAMEL, Luc B. TREMBLAY et Daniel WEINSTOCK (dir.), *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, Montréal, Thémis, p. ix-xxiii.
- FERRY, Jean-Marc. (1996), « Sur la fondation ultime de la raison : penser avec Apel contre Apel », dans Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Éditions du Cerf, p. 153-185.
- FERRY, Jean-Marc. (1987), *Habermas : l'éthique de la communication*, Paris, Presses universitaires de France, 587 p.
- HABER, Stéphane. (2001), *Jürgen Habermas : une introduction*, Paris, Pocket / La Découverte, 360 p.
- HABERMAS, Jürgen. (1986), *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Éditions du Cerf, 212 p.
- HABERMAS, Jürgen. (1987a), *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France, 459 p.
- HABERMAS, Jürgen. (1987b), *Théorie de l'agir communicationnel : rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Tome 1, Paris, Fayard, 448 p.
- HABERMAS, Jürgen. (1988), *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard, 484 p.
- HABERMAS, Jürgen. (1992), *De l'éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 202 p.
- HABERMAS, Jürgen. (1993) « Morality, Society, and Ethics : An Interview with Torben Hviid Nielsen », dans *Justification and application : remarks on discourse ethics*, Cambridge, MIT Press, p. 147-176.
- HABERMAS, Jürgen. (1997a), *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 551 p.
- HABERMAS, Jürgen. (1997b), « Sur le droit et la démocratie », *Le débat*, n°97, p.42-47.

HABERMAS, Jürgen. (1998), *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 386 p.

HABERMAS, Jürgen. (2001), *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 348 p.

HABERMAS, Jürgen. (2003a), *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Grasset, 87 p.

HABERMAS, Jürgen. (2003b), « Trois versions de la démocratie libérale », *Le débat*, n°125, p. 122-131.

HABERMAS, Jürgen. (2006), *Idéalisations et communication : agir communicationnel et l'usage de la raison*, Paris, Fayard, 109 p.

HABERMAS, Jürgen. (2008), « On the Architectonics of Discursive Differentiation : A Brief Response to a Major Controversy », dans *Between Naturalism and Religion : Philosophical Essays*, Cambridge, Polity Press, p. 77-97.

HOWARD, Dick. (1997), « La démocratie comme théorie critique », *Temps Modernes*, n°594, p. 162-170.

LEFRANÇOIS, David. (2006), *Défense d'un modèle délibératif de la citoyenneté et analyse de ses implications normatives en matière de formation civique : perspectives philosophiques sur l'éducation à la citoyenneté dans le contexte de la réforme éducative québécoise*, thèse de doctorat (philosophie), Université du Québec à Trois-Rivières, 344 p.

LELLOUCHE, Raphaël. (1988), « La fondation de la morale et l'éthique du discours de Karl-Otto Apel », *Hermès : théorie politique et communication*, n°1, p. 160-186.

LEMASSON, Laurent. (2008), « La démocratie radicale de Jürgen Habermas. Entre socialisme et anarchie », *Revue française de science politique*, vol. 58, n°1, p. 39-67.

MELCHEVIK, Bjarne. (1998), « Habermas et l'État de droit : le modèle communicationnel du droit et la reconstruction réflexive de l'État de droit contemporain », dans *Horizons de la philosophie du droit*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 133-150.

MELCHEVIK, Bjarne. (2001), *Rawls ou Habermas : une question de philosophie du droit*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 191 p.

- MÜNSTER, Arno. (1999), « Habermas et la démocratie ou : faut-il réinventer la démocratie par le principe discussion et une politique délibérative », dans Jacques BIDEET (dir.), *Actuel Marx : Marx, Wittgenstein, Arendt, Habermas*, n°25, p. 137-151.
- PETRUCCIANI, Stefano. (1999), « Morale, droit et démocratie dans la théorie politique de Jürgen Habermas », dans Jacques BIDEET (dir.), *Actuel Marx : Marx, Wittgenstein, Arendt, Habermas*, n°25, p. 109-122.
- ROCHLITZ, Rainer. (1998), « Marx, Habermas et la démocratie radicale », dans Jacques BIDEET (dir.), *Actuel Marx : Habermas : une politique délibérative*, n°24, p. 31-42.
- ROCHLITZ, Rainer. (1996), « Fonction généalogique et force justificative de l'argumentation », dans Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Éditions du Cerf, p. 187-214.
- SINTOMER, Yves. (1998), « Aux limites du pouvoir démocratique : désobéissance civile et droit à la résistance », dans Jacques BIDEET (dir.), *Actuel Marx : Habermas : une politique délibérative*, n°24, p. 85-104.
- SINTOMER, Yves. (1999), *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 403 p.