

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

**ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**MÉMOIRE
DE MAÎTRISE**

Université d'Ottawa

Présenté par

Janick Artaud

Titre

**Le problème de la motivation
dans le développement de la conscience morale
chez Karl-Otto Apel**

Directeur :

Dr. Denis Dumas

Membres du comité :

Dr. Vance Mendenhall

Dr. Daniel Tanguay

© Janick Artaud, Ottawa, Canada, 2001



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

0-612-66003-6

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

**Résumé du mémoire de maîtrise intitulé
Le problème de la motivation
dans le développement de la conscience morale
chez Karl-Otto Apel**

L'objectif de ce mémoire est de reconstruire l'essentiel de l'éthique déontologique de Karl-Otto Apel à la lumière de la question de la motivation. C'est à partir de la théorie du développement de la conscience morale du psychologue Lawrence Kohlberg que nous abordons cette recherche. Kohlberg représente en effet une véritable référence pour l'éthique du discours et l'éthique de la responsabilité développées par Apel, et c'est à partir de son ontogénèse que ce dernier entreprend de reconstruire, à son tour, une phylogénèse qui retrace l'évolution morale des civilisations. De plus, en prenant conscience des limites de la raison quant à la possibilité de répondre à la question « pourquoi être moral ? » et en développant un stade 7 métaphysico-religieux, Kohlberg a suscité chez Karl-Otto Apel une réflexion qui l'a conduit à élaborer, à son tour, un stade 7 qui entend répondre à la même question mais d'une manière strictement rationnelle. L'analyse comparative de ces deux stades nous conduira à proposer une interprétation originale du 7^e stade de Karl-Otto Apel et par le fait même de vérifier la pertinence de la réponse qu'il apporte à cette question de la motivation.

Table des matières

Abréviations des textes de Karl-Otto Apel et de Lawrence Kohlberg	I
Introduction	1
Chapitre 1 : L'apparition d'un 7^e stade proposé pour compléter le schéma du développement de la conscience morale de la personne élaboré par Lawrence Kohlberg	7
1.1) Description des six stades du développement de la conscience morale élaborés par Lawrence Kohlberg et de sa méthode d'investigation	8
1.2) Le processus d'élaboration de la théorie sous-jacente à la description des six stades	14
1.3) L'apparition d'un 7 ^e stade	34
1.3.1) Le 7 ^e stade proposé par Lawrence Kohlberg : un stade métaphysico-religieux ...	34
1.3.2) Le 7 ^e stade proposé par Jürgen Habermas : une éthique intersubjective	39
1.3.3) Le 7 ^e stade proposé par Karl-Otto Apel : une éthique de la responsabilité	43
Chapitre 2 : L'importance du 7^e stade identifié à une éthique de la responsabilité dans la pensée de Karl-Otto Apel	45
2.1) À la lumière d'un 7 ^e stade : la pensée de Karl-Otto Apel	47
2.1.1) Les présupposés d'une éthique du discours : une fondation ultime	47
2.1.2) Une éthique de la responsabilité : la distinction entre la partie « A » et la partie « B » de l'éthique du discours et l'importance d'une partie « B ». ...	64
2.1.3) D'une ontogénèse à une phylogénèse	75
2.2) Pourquoi le 7 ^e stade proposé par Kohlberg n'est-il pas acceptable aux yeux d'Apel ? ...	82
2.2.1) Le 7 ^e stade de Kohlberg	82
2.2.2) La critique apeliennne du 7 ^e stade de Kohlberg	91
Chapitre 3 : La question de la motivation	100
3.1) Réflexions sur l'éthique de la responsabilité développée par Apel	100
3.1.1) Le 7 ^e stade apélien est-il, contrairement à celui de Kohlberg, un stade « hard » ?	101
3.1.2) Apel parvient-il véritablement à répondre à la question de la motivation ?	112
Conclusion	125
Annexes	132
Bibliographie	143

Abréviations des textes de Karl-Otto Apel et de Lawrence Kohlberg les plus fréquemment cités¹ :

Textes de Karl-Otto Apel :

EDD	<i>Éthique de la discussion</i>
EAS	<i>L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique.</i>
RA	« La responsabilité aujourd'hui n'est-elle plus qu'un principe de conservation et d'autolimitation ou reste-t-elle encore un principe de libération et de réalisation de l'humanité ? », in <i>Discussion et Responsabilité</i> , tome II.
MF	« La morale formelle appréhendée d'un point de vue postkantien peut-elle être à nouveau convertie en moralité sociale ? Le problème d'une application historique de l'éthique de la discussion, entre utopie et régression », in <i>Discussion et Responsabilité</i> , tome I.
ER	<i>L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne.</i>
FEC	« La fondation de l'éthique de la communication au moyen de présupposés de la pragmatique transcendantale et le problème que pose le stade le plus élevé d'une logique du développement appliquée à la conscience morale », in <i>Discussion et Responsabilité</i> , tome II.
RN	« Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ? », in <i>Discussion et Responsabilité</i> , tome II.

Textes de Lawrence Kohlberg :

FIO	« From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development », in <i>The Philosophy of Moral Development</i> .
MS	<i>Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics.</i>
JR	« Justice as Reversibility: The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment », in <i>The Philosophy of Moral Development</i> .
QSS	« Moral Development, Religious Thinking, and the Question of a Seventh Stage », in <i>The Philosophy of Moral Development</i> .

¹Pour les références complètes, se référer à notre bibliographie.

Introduction

La théorie du développement de la conscience morale développée par le psychologue Laurence Kohlberg et qui retrace différents stades caractéristiques de l'évolution morale d'un individu est devenue, dans la pensée de Karl-Otto Apel et de Jürgen Habermas, une véritable référence. Elle procure en effet, selon eux, un appui empirique important à leur théorie de *l'éthique du discours*. Bien plus, elle génère chez Karl-Otto Apel une réflexion sur la motivation de l'acte moral. En effet, Kohlberg, après avoir élaboré son schéma des six stades hiérarchiquement disposés, ressent la nécessité de répondre à la question qu'il considère essentielle : « pourquoi devons-nous agir moralement ? ». C'est à la lumière de cette question qu'il élabore, en 1973, un 7^e stade *métaphysico-religieux* qui est le seul, selon lui, à pouvoir véritablement donner un sens à la vie d'un individu, lui procurant ainsi une source de motivation profonde pour l'agir moral. Apel s'intéressera à cette question et tentera à son tour d'y répondre en y apportant, contrairement à la réponse *métaphysico-religieuse* de Kohlberg, une réponse strictement rationnelle. Il propose ainsi un nouveau 7^e stade qu'il identifie cette fois-ci à une *éthique de la responsabilité* et qui est susceptible de remplacer le stade 7 kohlbergien.

Le thème d'un 7^e stade apélien nous intéresse non seulement parce qu'il aborde une question essentielle, souvent mise de côté par les éthiques cognitivistes, celle de la motivation, mais également parce qu'il cristallise les éléments essentiels de la pensée éthique d'Apel. En

étudiant ce stade, nous serons donc amenés à présenter les fondements de la pensée éthique apeliennne et nous verrons comment un philosophe, qui se propose de poursuivre le projet kantien d'une éthique *cognitiviste, universaliste, déontologique et formaliste*, tente de répondre à la question de la motivation sans avoir recours, comme le fit Kant, à des postulats métaphysiques.

L'*objectif* de ce mémoire sera donc de reconstruire l'essentiel de la pensée éthique d'Apel et de l'interpréter à la lumière de la question de la motivation. La théorie de Kohlberg nous servira de référence pour mieux comprendre comment Apel en arrive à son tour à se poser la question : « pourquoi devons-nous agir moralement ? ». Puis, nous tenterons dans notre troisième chapitre d'apporter une modeste contribution à la réflexion critique sur la pensée éthique apeliennne.

Étant donné l'objectif de ce travail, il nous a semblé nécessaire de procéder, du point de vue *méthodologique*, en trois étapes : 1) nous avons tout d'abord jugé que la théorie de Lawrence Kohlberg, parce qu'elle a influencé Apel non seulement dans l'élaboration de son 7^e stade mais aussi dans sa reconstruction d'une phylogénèse de l'évolution morale des civilisations, devait faire l'objet de notre premier chapitre. Bien qu'il n'entame pas véritablement la réflexion que nous nous proposons de développer au cours de notre mémoire, ce chapitre nous permettra toutefois de poser les balises théoriques qui aideront par la suite à la compréhension de la pensée d'Apel ; 2) le second chapitre constituera le cœur de notre mémoire. Il sera en effet consacré à la reconstruction et à l'interprétation de la pensée éthique apeliennne. Déjà dans ce chapitre, et plus particulièrement dans sa seconde partie, nous aborderons le thème de la motivation en analysant les propositions de Kohlberg et d'Apel en

ce qui concerne la possibilité d'un 7^e stade ; 3) c'est d'ailleurs ce qui nous permettra d'entamer, dans notre troisième chapitre, la question de la motivation et d'amorcer une réflexion critique sur l'éthique cognitiviste apeliennne. Nous concluons enfin par une réflexion personnelle visant à proposer deux pistes possibles de réflexion.

Bien que la plupart des écrits de Karl-Otto Apel et de Jürgen Habermas aient été rédigés en allemand (quelques-uns le furent en anglais), et que plusieurs de ces écrits n'aient pas encore fait l'objet d'une traduction française ou anglaise, nous considérons tout de même que les nombreux textes disponibles dans ces deux langues nous permettent de bien saisir la pensée des auteurs (les textes principaux qui abordent le thème que nous avons choisi d'étudier dans ce mémoire sont d'ailleurs, pour la plupart, traduits en français).

Avant de débiter notre premier chapitre nous allons brièvement expliciter notre plan. Nous procéderons tout d'abord, dans le chapitre 1, à la description des six stades du développement de la conscience morale de Kohlberg pour ensuite résumer le processus d'élaboration de sa théorie. Nous serons alors en mesure de comprendre l'influence que Kohlberg a eue sur la reconstruction apeliennne d'une phylogénèse (ce sera l'objet de la section 2.1.4 de notre chapitre 2). Nous verrons par la suite comment la théorie kohlbergienne, bien qu'elle relève du domaine de la psychologie, s'appuie sur un ensemble de présupposés philosophiques qui caractérisent la théorie de l'éthique du discours.

C'est seulement dans la seconde partie du premier chapitre, suite à la reconstruction de la théorie du développement moral, que nous serons en mesure de retracer l'apparition d'un 7^e stade dans les deux théories étudiées dans ce mémoire. Nous commencerons par résumer brièvement comment la question d'un 7^e stade est apparue dans la pensée de Kohlberg et

comment ce stade a pu être qualifié de *métaphorique* ou encore de *métaphysico-religieux*. Nous soulignerons ensuite la participation de Habermas qui, à son tour en 1976, décide de proposer un nouveau 7^e stade incluant cette fois-ci une dimension fondamentale oubliée, selon lui, par Kohlberg : celle de l'intersubjectivité. Nous concluons en présentant brièvement la proposition d'Apel qui fera l'objet d'une analyse plus détaillée dans notre second chapitre.

Le chapitre deux sera le cœur de notre mémoire. Nous tenterons en effet dans ce chapitre de reconstruire la pensée éthique d'Apel et c'est à la lumière de son 7^e stade, identifié à une *éthique de la responsabilité*, que nous procéderons à cette reconstruction. Notre première partie entend d'abord expliciter les présupposés d'une éthique du discours qui font l'objet, pour Apel, d'une fondation ultime. Nous expliquerons ici ce qu'il nomme la partie « A » de l'éthique du discours. Nous tenterons ensuite de reconstruire ce qu'il appelle la partie « B », c'est-à-dire son éthique de la responsabilité par laquelle il entend proposer une solution au problème de l'application d'une éthique des principes souvent considérée comme désincarnée. Cette nouvelle partie prend acte de la situation historique imparfaite dans laquelle nous nous retrouvons, de manière à élaborer une éthique responsable face aux conséquences de sa propre application : ce sera l'objet de la nouvelle compétence du stade 7. Cette question de toute première importance amènera Apel à se distinguer de Habermas non seulement en ce qui concerne la fondation du principe de l'éthique de la discussion, mais aussi à propos des étapes qui suivent cette fondation.

Après avoir retracé les fondements de la pensée éthique d'Apel, nous verrons de quelle façon ce dernier entend reconstruire une phylogénèse en ayant comme arrière-plan l'idée d'un progrès possible de la civilisation qui s'accorde avec la logique du développement moral

développée par Kohlberg. Nous serons alors en mesure d'analyser, de manière plus détaillée que nous l'aurons fait dans notre chapitre 1, le 7^e stade métaphysico-religieux de Kohlberg et celui proposé par Apel qu'il identifie à sa partie « B », c'est-à-dire l'éthique de la responsabilité. À partir d'une même question, les deux auteurs développent à leur façon un 7^e stade. Alors que Kohlberg constate les limites de la raison quant à la possibilité de répondre à la question « pourquoi être moral ? » et développe un stade métaphysico-religieux, Apel quant à lui, en interprétant la question d'une manière différente que ne l'a fait Kohlberg, parvient à répondre à cette même question de manière strictement rationnelle.

Cette réponse apeliennne conduira vers le thème de notre troisième chapitre : celui de la motivation. C'est effectivement en comparant la réponse des deux auteurs à la question : « pourquoi agir moralement ? » que nous avons pu évaluer la richesse des deux réponses. Nous avons alors entrepris d'explorer, à partir d'une distinction reprise par Kohlberg entre ce qu'il nomme les stades « hard » et les stades « soft », si le 7^e stade d'Apel pouvait véritablement être inclus en tant que nouveau stade dans le schéma kolbergien. Kohlberg considère en effet que le stade 6 représente le dernier stade de son schéma et il est, selon lui, formellement indépassable.

Cette réflexion nous ayant permis de mieux distinguer les stades 7 d'Apel et de Kohlberg, nous pourrons alors procéder à une analyse de la réponse apeliennne à la question : « pourquoi devons-nous agir moralement ? » à l'aide de quelques critiques adressées à son éthique. Nous soulignerons également certaines réponses et remarques d'Apel à l'endroit de ses critiques. C'est donc au cours de la dernière section intitulée *Apel parvient-il véritablement à répondre à la question de la motivation ?* que nous réfléchirons à une question

qui s'avère selon nous fondamentale : « une éthique cognitive peut-elle véritablement répondre à la question de la motivation ou ne doit-elle pas accepter d'inclure une autre dimension susceptible de vraiment motiver un individu à agir moralement ? ».

Ce mémoire croit pouvoir contribuer à la compréhension de la pensée de Karl-Otto Apel. Bien qu'il ne nous ait pas été possible de le vérifier dans le détail du côté de la littérature allemande, il y a tout lieu de croire que nous présentons ici une reconstruction de la pensée apeliennne sous un angle nouveau. En choisissant de présenter les fondements de cette pensée à la lumière de la théorie de Kohlberg, et plus particulièrement à la lumière d'un 7^e stade, nous pensons être en mesure d'apporter une contribution originale. De plus, bien que notre réflexion critique occupe une partie moins substantielle dans notre mémoire, nous croyons tout de même pouvoir soulever quelques questions importantes sur les limites d'une éthique cognitive en soulignant plus particulièrement le problème de la motivation que peut poser ce genre d'éthique. Cette contribution critique, qui s'inscrit dans le cadre d'un mémoire de maîtrise, demeure tout de même modeste, mais nous pensons qu'elle peut ouvrir la voie à des recherches ultérieures.

Chapitre 1

L'apparition d'un 7^e stade proposé pour compléter le schéma du développement de la conscience morale de la personne élaboré par Lawrence Kohlberg

L'objectif de ce premier chapitre est de présenter la théorie sous-jacente à la description des six stades du développement moral de Lawrence Kohlberg et, plus précisément, de montrer, à travers le processus d'élaboration de cette théorie et les concepts fondamentaux qui s'en dégagent, comment Lawrence Kohlberg a été amené à proposer l'existence d'un 7^e stade de développement moral. Nous montrerons également comment Habermas et Karl-Otto Apel, considérant que les recherches de Kohlberg étaient susceptibles de fournir un appui empirique à leur théorie de l'éthique de la discussion, ont suggéré à leur tour l'existence d'un 7^e stade. Nous allons donc, dans un premier temps, décrire les 6 stades du développement moral de Kohlberg et la méthode d'investigation qui a permis de les identifier. Nous montrerons ensuite comment cette théorie s'est développée et quelles caractéristiques fondamentales s'en dégagent. Nous serons alors en mesure de présenter l'apparition du 7^e stade, dit « métaphorique », dans la théorie de Kohlberg. Nous montrerons ensuite comment Habermas, à son tour, décide de compléter le schéma kohlbergien en proposant un 7^e stade de l'*intersubjectivité* et nous donnerons enfin un premier aperçu du 7^e stade non métaphorique proposé par Apel, lequel fera l'objet de notre second chapitre.

1.1 Description des six stades du développement de la conscience morale élaborés par Lawrence Kohlberg et de sa méthode d'investigation.

Dans le premier chapitre de son livre *The Philosophy of Moral Development*¹, Lawrence Kohlberg résume de manière particulièrement claire les six stades de sa théorie du développement du jugement moral regroupés en trois niveaux. En nous référant à cet article, nous allons dans un premier temps, décrire ces six stades tels que Kohlberg les présente. Nous serons alors en mesure, à la lumière de cette description, de mieux comprendre la méthode qu'il a utilisée pour élaborer sa théorie (cf. annexe A).

Les stades du développement du jugement moral dans la théorie de Lawrence Kohlberg se regroupent en trois niveaux dont le premier est le *niveau préconventionnel*. À ce niveau, l'enfant répond aux règles de sa culture qui se réfèrent essentiellement à ce qui est bon ou mauvais, acceptable ou non acceptable. Il interprète toutefois ces règles en fonction des conséquences physiques ou hédonistes que leur application ou non application pourront lui procurer ou encore en fonction de la puissance physique de celui ou celle qui énonce la règle. Ce niveau se divise en 2 stades : dans le stade 1, celui de *l'orientation de la punition ou de l'obéissance*, ce sont les conséquences physiques d'une action qui détermineront si l'action est bonne ou mauvaise. Les actions d'éviter la punition et de respecter le pouvoir, c'est-à-dire l'autorité, seront valorisées pour elles-mêmes sans qu'il soit nécessaire de se référer à une explication morale qui leur serait sous-jacente. Au stade suivant (2), celui de *l'orientation utilitariste relativiste*, les bonnes actions consistent à satisfaire ses propres besoins et occasionnellement les besoins des autres. Les relations interpersonnelles sont perçues comme

¹Lawrence Kohlberg, « Indoctrination Versus Relativity in Value Education » (chapitre 1), in *The Philosophy of Moral Development*, p. 6-28. Pour les références complètes, se référer à notre bibliographie.

des relations où il est possible de faire des échanges comme on en fait sur la place du marché. Les éléments d'équité, de réciprocité et de partage sont présents mais ils sont toujours interprétés d'une manière strictement pragmatique. La réciprocité peut se résumer ici de la manière suivante : « Si tu me donnes ceci (...). Je te donnerai, à mon tour, cela (...) ».

Au *niveau conventionnel*, satisfaire les attentes de la famille, d'un groupe ou encore de la nation deviennent des valeurs en soi. Il ne s'agit plus simplement de se conformer aux attentes des personnes qui nous entourent mais plutôt de leur être loyal tout en tentant d'une manière active de les satisfaire et de les justifier. Ce niveau comprend également deux stades : d'abord celui de *l'orientation de la bonne entente interpersonnelle ou l'orientation du « bon garçon-bonne fille »* (stade 3), où une bonne action est celle qui va aider les autres et être approuvée par ces derniers. On retrouve ici une grande conformité aux images stéréotypées du comportement de la majorité. Et, pour la première fois, les actions sont jugées à partir de leur intention sous-jacente. Dans le stade suivant, celui de *l'orientation dite « de la loi et de l'ordre »* (4), l'action bonne consiste à faire son devoir, en démontrant par-là son respect pour l'autorité. C'est le stade où l'on soutient les autorités, les règles établies et où l'on tente de maintenir l'ordre social.

C'est au *niveau postconventionnel, de l'autonomie ou niveau des principes* que l'on retrouve la volonté de définir les valeurs morales et les principes ayant une validité et cela indépendamment des autorités et des personnes qui soutiennent ces principes et du degré d'implication de l'individu avec ces personnes. Ce niveau possède à son tour 2 stades : celui de *l'orientation du contrat social* (5) dans lequel une bonne action est définie en référence aux droits individuels et aux normes préalablement analysées et admises par la société dans son

ensemble. Il existe à ce stade une conscience très développée du relativisme des valeurs personnelles et des opinions et c'est pourquoi l'accent est mis sur les règles et les procédures visant à faciliter l'obtention d'un consensus. En dehors de ce qui est admis constitutionnellement et démocratiquement, le bon relève des valeurs et des opinions personnelles. L'accent est donc mis sur « le point de vue légal », avec toutefois, contrairement au stade précédent, la possibilité de changer les lois lorsque la société l'exige et ce à travers un processus rationnel. En deçà du domaine légal, ce seront les accords libres et les contrats qui constitueront l'obligation morale. Enfin, dans le dernier stade, celui de *l'orientation des principes éthiques universels* (6), la bonne action est définie par la décision de la conscience en accord avec les principes éthiques universels qu'elle a elle-même choisis. Ces principes sont des principes abstraits et ne peuvent donc pas être des normes morales concrètes comme le sont par exemple les dix commandements. Nous y retrouvons les principes universels de justice, de réciprocité, de l'égalité des droits de la personne ainsi que du respect de la valeur humaine de chaque individu.

En s'inspirant tout particulièrement de la théorie des stades du développement cognitif du psychologue Jean Piaget et de sa méthode d'investigation empirique Kohlberg élabore sa théorie. Et, grâce à cette méthode, qui utilise l'entrevue individuelle où des dilemmes (historiettes) sont proposés aux sujets interviewés pour la récolte des données, Kohlberg sera en mesure de définir ses stades. C'est en 1958 qu'il la présente pour la première fois sous forme de thèse doctorale. L'essentiel de la théorie y est déjà. Kohlberg ne fera par la suite que la préciser en ajoutant quelques éléments qui permettront d'en expliciter certains aspects. Pour mieux comprendre de quelle façon cette méthode lui a permis de développer une théorie qui

s'inscrit dans un *courant cognitivo-développemental*, nous présentons l'un de ces dilemmes, le *dilemme de Heinz*, le plus souvent mentionné et qui est, semble-t-il, pour Kohlberg lui-même, une référence principale :

Il y avait en Europe, une dame qui était sur le point de mourir, car elle était très malade. Seul un certain médicament était capable, selon les médecins, de lui sauver la vie. Ce médicament avait été découvert par un homme qui habitait la même ville. Il lui en avait coûté 200 \$ pour le produire, mais il demandait 2 000 \$ pour une toute petite quantité de ce produit. Le mari de la dame malade, Henri, essaya d'emprunter de l'argent pour acheter ce remède. Il fit le tour de ses connaissances pour leur demander de lui prêter l'argent. Mais il n'arriva à obtenir que la moitié de la somme dont il avait besoin. Il dit à l'homme qui avait produit le médicament que son épouse était mourante et il lui demanda de lui céder le remède à meilleur compte ou de lui permettre de le payer plus tard. Mais l'homme de répondre : « Jamais ! C'est moi qui ai produit ce remède et je veux que ça me rapporte ». Alors Henri cambriola le magasin et vola le médicament.

Questions posées : « Est-ce qu'Henri aurait dû agir ainsi ? »,
 « Était-ce vraiment bien ou mal ? »,
 « Pourquoi ? ».²

Dans ce genre de dilemme, les questions qui sont posées aux sujets interviewés permettent à Kohlberg non seulement d'obtenir des réponses mais d'explorer les motifs invoqués par les individus pour justifier leurs choix. Grâce à cette possibilité, Kohlberg qui avait entamé ses recherches en s'intéressant aux contenus des réponses apportées par ses sujets, réoriente ses investigations en s'intéressant cette fois-ci non pas au contenu mais aux motifs qui leur sont sous-jacents. Il avait effectivement constaté très rapidement que le contenu des réponses variait considérablement d'un individu à l'autre, ce qui rendait difficile l'élaboration d'une théorie. En s'intéressant aux motifs Kohlberg espère cette fois-ci découvrir la structure de pensée sous-jacente au contenu de la réponse. Il récolte en effet des données

²Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, p. 12. Ce dilemme a été publié en français dans le livre *Introduction à la psychologie*, p. 89.

significatives qui lui permettent d'affirmer que la formulation de ces historiettes est telle qu'elle peut être utilisée dans différents pays, dépassant ainsi les bornes culturelles. Il les utilisera d'ailleurs lors d'une enquête plus vaste pour aller vérifier l'universalité de sa théorie.

En adoptant la définition piagétienne des *stades*, qui représentent, selon Piaget, des formes d'organisation de l'activité mentale et, en s'inspirant des étapes du développement moral proposées par Dewey³, Kohlberg parviendra à classer ses stades en niveaux de développement. Cette classification deviendra alors son premier « instrument » lui permettant d'analyser et de classer les jugements moraux.

Kohlberg et ses collègues collectent de nouvelles données en allant enquêter pour la première fois dans différents pays (le village Atayal et le village Taiwanese) avec la méthode de l'interview axée désormais sur les motifs et non plus sur le contenu des réponses. Ils découvrent alors l'existence de certains « concepts de base » du jugement moral susceptibles de les aider dans la suite de leurs recherches. C'est parce que ces « concepts », que Kohlberg nomme *catégories*, semblent présents dans toutes les cultures qui ont fait l'objet d'une de leurs enquêtes, que ce dernier entrevoit la possibilité de les utiliser pour l'analyse des jugements moraux. Il confirmera d'ailleurs par la suite l'universalité de ces catégories en poursuivant ses enquêtes dans d'autres pays.

Dans son article *From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development*, à la page 117⁴, Kohlberg nous présente un

³Dewey identifie en effet trois étapes dans le développement moral qui deviendront l'équivalent des trois niveaux proposés par Kohlberg.

⁴Lawrence Kohlberg, « From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development, in *The Philosophy of Moral Development*, p. 117.

tableau des « catégories universelles du jugement moral » (cf. annexe B). Il s'inspire encore une fois de John Dewey mais cette fois-ci pour définir ce qu'il entend par catégorie⁵. Il le cite d'ailleurs à la page 116 du même article :

(...) Units of space, time, mass, energy define to us the limiting conditions under which judgments of this type do their work. The limiting terms of moral judgment (...) constitute the characteristic features, or *categories* of the object of ethical science (...). Ethical discussion is full of such terms ; (...) *obligation* and duty, freedom and *responsibility* are samples⁶.

Les catégories ou les « traits caractéristiques » de l'éthique sont donc inhérents au jugement moral puisque c'est en s'y référant qu'il s'élabore. Kohlberg divise ces catégories en trois groupes : les modes, les éléments et les normes. Les modes définissent les sortes fonctionnelles de jugements moraux. Ils se réfèrent à l'angle à partir duquel une action ou un sujet moral sera jugé. Les éléments, quant à eux, vont renvoyer à des valeurs susceptibles de justifier la moralité d'un acte. Et enfin, ce que Kohlberg appelle les normes, les valeurs ou encore en anglais *issues*, représentent l'application à la fois des modes et des éléments à un domaine particulier. Chaque mode, élément et *issues* sont définis d'une manière particulière à chaque stade, ce qui permet, lors de l'analyse d'un jugement moral, d'identifier le stade qui lui correspond. Kohlberg propose précisément d'explorer de quelle façon ces catégories peuvent éclairer l'orientation du jugement moral à partir du dilemme qui a trait à la valeur de la vie humaine (cf. annexe C). C'est donc parce que ces catégories peuvent permettre d'éclairer l'orientation d'un jugement moral et indiquer le stade qui le caractérise qu'elles deviennent le second instrument d'analyse pour Kohlberg et son équipe.

⁵Kohlberg reconnaît les catégories de Kant comme étant valables (catégories que Piaget a d'ailleurs adoptées pour sa théorie) mais il préfère les laisser de côté car elles sont *a priori* et ne pourraient, selon lui, supporter une transformation développementale.

⁶Lawrence Kohlberg, FIO, p. 116.

1.2 Le processus d'élaboration de la théorie sous-jacente à la description des six stades

Ainsi, grâce à ces instruments la théorie de Kohlberg s'est élaborée. Nous allons maintenant, dans une deuxième partie de ce chapitre, présenter ce processus d'élaboration basé tant sur des recherches empiriques que sur une réflexion philosophique. Au cours de ce travail, nous nous efforcerons également de mettre en lumière un certain nombre de concepts fondamentaux qui nous permettront de mieux comprendre l'apparition du 7^e stade et qui se révéleront spécialement importants quand il s'agira, dans le chapitre suivant, de comprendre pourquoi Karl-Otto Apel a adhéré à la théorie de Kohlberg.

Dans son article *From Is to Ought*, Kohlberg commence par nous rappeler combien il est essentiel de bien saisir l'ordre dans lequel les stades se succèdent. En effet, cet ordre représente, selon lui, une *séquence invariable* qui exige le passage ordonné d'un stade à un autre. Il devient donc impossible de sauter un stade ou encore de régresser à un stade antérieur. Cette séquence des 6 stades est pour lui une séquence *universelle*. Tout en reconnaissant les variations culturelles qu'il a d'ailleurs constatées lors de ses enquêtes dans différents pays, Kohlberg précise que ces dernières se reflètent dans le contenu des jugements moraux mais non dans la structure de pensée qui leur est sous-jacente et qui, elle, s'avère la même quelle que soit la culture. Il souligne, à cet effet, le résultat d'enquêtes menées auprès de différents groupes religieux (Catholiques, Protestants, Juifs, Bouddhistes, Musulmans et athées) qui ont confirmé l'universalité de la séquence de ces 6 stades qu'il définit de la manière suivante : « “structured wholes”, a total ways of thinking (...) that may be used to support either side of an action choice ; that is, it illustrates the distinction between moral form and

the moral content (action choice) »⁷. Pour illustrer cette distinction Kohlberg présente un tableau indiquant à la fois les motifs d'une action et les contenus qui leur correspondent (cf. annexe D).

Les résultats empiriques tirés des études de son collaborateur J. Rest (celles de 1969 et de 1973) viennent de fait lui confirmer l'existence d'une série de stades hiérarchiquement disposés. Tout en étant conscient qu'il ne résout pas ici le problème plus spécifiquement philosophique du « meilleur stade », il voit tout de même, dans cette recherche, un précieux support empirique pour sa théorie. Après avoir identifié le stade de chaque sujet faisant partie de l'étude et après avoir présenté aux sujets différents arguments correspondant à différents stades, il a été en effet démontré que ces derniers comprenaient les arguments spécifiques à leur stade ou encore à ceux du stade immédiatement inférieur au leur. Certains sujets étaient même en mesure de comprendre les arguments d'un stade et parfois même de deux stades plus élevés que le leur. La plupart cependant n'étaient en mesure de comprendre que les arguments du stade qui leur était immédiatement supérieur. Les études ont également révélé que ces sujets utilisaient déjà 20 % de la nouvelle structure de pensée caractéristique du stade suivant le leur, ce qui semble montrer qu'ils étaient déjà en transition vers ce nouveau stade. De plus, ce qui intéressa particulièrement Kohlberg, les sujets semblaient préférer le stade suivant celui auquel ils étaient rendus. Cette découverte a amené Kohlberg à penser qu'il existe réellement une hiérarchie entre les stades puisque les résultats de l'étude démontrent une progression

⁷*Ibid.*, p. 120.

dans l'organisation cognitive du jugement moral, chaque stade semblant intégrer les éléments des stades précédents et s'en distinguant pourtant dans sa propre structure. De quelle façon dès lors cette organisation cognitive progresse-t-elle ?

En expliquant son approche cognitivo-développementale Kohlberg précise cette progression :

By "cognitive-developmental ", I refer to a set of assumptions common to moral theories of Dewey and Tufts (1932), Mead (1934), Baldwin (1906), Piaget (1948), and myself. All have postulated (1) *stages* of moral development representing (2) *cognitive-structural transformations* in conception of self and society. All have assumed (3) that these stages represent successive modes of *taking the role of others* in social situations, and hence that (4) the social-environmental determinants of development are its *opportunities for role taking*. More generally, all have assumed (5) an *active* child who structures his or her perceived environment, and hence, have assumed (6) that moral stages and their development represent the *interaction* of the child's structuring tendencies and the structural features of the environment, leading to (7) successive forms of equilibrium in interaction. This equilibrium is conceived as (8) a level of *justice* with (9) change being caused by disequilibrium, where (10) some optimal level of match or discrepancy between the child and the environment is necessary for change⁸.

Puisque les interactions sociales sont en perpétuel mouvement et que les jugements moraux qui en découlent ont besoin de se renouveler au rythme de ce mouvement, Kohlberg trouve dans la structure de pensée sous-jacente à ces jugements un indice beaucoup plus intéressant et prometteur pour comprendre la morale que les normes ou les croyances admises dans une société.

Ce « mouvement » social va toutefois jouer, à sa manière, un rôle essentiel dans la théorie de Kohlberg qu'il qualifie d'ailleurs lui-même de *théorie de l'interaction*. L'organisation cognitive, en effet, progresse à partir du moment où l'individu se voit confronté à des situations sociales qu'il ne peut changer mais qu'il veut comprendre, alors que la structure de pensée du stade auquel il se trouve ne lui permet pas. Cette confrontation génère

⁸*Ibid.*, p. 134.

alors un certain déséquilibre au sein de son organisation cognitive, ce qui le stimule à réorganiser sa structure de pensée de manière à la rendre plus adéquate pour régler un ensemble, désormais plus vaste, d'interactions sociales. En cherchant à établir un équilibre entre sa structure cognitive et la réalité sociale à laquelle il est confronté, l'individu peut alors passer au stade suivant et comprendre ainsi certains aspects de la réalité qui jusqu'alors lui échappaient. Bien qu'il conserve les mêmes catégories, il les interprétera désormais, en changeant de stade, à partir d'une perspective différente.

Deux critères formels, que Kohlberg emprunte à Piaget, permettent d'évaluer cette progression cognitive : le critère de la *différenciation* et celui de l'*intégration*. Ce sont en effet ces deux critères qui vont permettre de constater que, plus l'on progresse au cours des stades, plus la structure de pensée devient équilibrée et permet la résolution de problèmes moraux de plus en plus nombreux et complexes. Le critère de *différenciation* reflète particulièrement bien l'importance de l'interaction sociale dans le développement du jugement moral. On assiste en effet, au fur et à mesure que l'on progresse à travers les stades, à une différenciation croissante entre les attentes et les événements qui proviennent de l'extérieur (ce qui correspond à une morale de l'hétéronomie) et les principes internes de la morale (morale de l'autonomie). On assiste également à une différenciation de plus en plus claire entre les différentes catégories utilisées par les stades. Selon, Kohlberg, ce critère de différenciation correspond au critère *normatif* de la philosophie morale formaliste : « The increasingly prescriptive nature of more mature moral judgments is reflected in the series of differentiations we have described, which is a series of increased differentiations of "is" and

“ought” (or of morality as internal principles from external events and expectations) »⁹. Le critère d'*intégration* reflète, quant à lui, l'importance pour chaque stade d'intégrer le précédent pour pouvoir, par la suite, passer au suivant. Ainsi, plus on avance dans les stades, plus les catégories sont intégrées, ce qui permet de générer des jugements de plus en plus universels. C'est la raison pour laquelle Kohlberg dira que le critère d'intégration peut être équivalent à celui d'*universalité* des philosophies morales formalistes.

Pour illustrer ces deux critères nous renvoyons ici à l'annexe C où Kohlberg nous montre que la valeur de la vie humaine devient de plus en plus indépendante des autres caractéristiques qui peuvent s'y rattacher et devient du même coup de plus en plus universelle. Une structure morale dont les critères de différenciation et d'intégration sont plus développés sera donc plus apte à régler des problèmes moraux plus complexes et plus nombreux car, s'il est vrai que les événements, les attentes et les interactions sociales représentent un aspect essentiel du développement du jugement moral, il n'en demeure pas moins qu'ils peuvent devenir un obstacle à l'indépendance de ce jugement.

On constate ici l'importance de la référence piagétienne dans la théorie de Kohlberg. C'est à partir de plusieurs études que Kohlberg a constaté que les stades de développement cognitif élaborés par Jean Piaget étaient non seulement essentiels à sa théorie mais représentaient une condition nécessaire à l'élaboration des stades de développement du jugement moral¹⁰. Les stades de la logique étant plus généraux, il faut avoir atteint un stade

⁹*Ibid.*, p. 135.

¹⁰L'accès aux stades préconventionnels suppose en effet que l'enfant ait atteint le *stade préopératoire* (2 à 7 ans) caractérisé par une centration sur ses besoins qui le rend très sensible aux conséquences hédonistes de ses actes et par une idéalisation de l'adulte considéré comme détenteur du bien et du mal. À ce stade, il a de la difficulté à adopter le point de vue des autres. Il parvient ensuite au *stade opératoire concret* où il est en mesure de penser

donné de la logique pour être en mesure d'atteindre le stade de la morale qui lui est parallèle. Mais, comme l'ont révélé les résultats des études de Kohlberg, les stades de la logique ne sont pas pour autant une condition suffisante pour le développement du jugement moral car un individu peut très bien avoir atteint un certain stade de la logique sans pour autant avoir atteint le stade moral qui lui est parallèle : « (...) you have to be cognitively mature to reason morally, but you can be smart and never reason morally »¹¹. Mais, au-delà de cette constatation, quelle est la raison profonde qui pourrait expliquer pourquoi les stades logiques ne sont pas une condition suffisante pour les stades du développement moral ?

Kohlberg en vient ici à mettre en lumière une distinction, formulée par les sociologues et psychologues G.H. Mead et J.M. Baldwin, qui deviendra déterminante pour sa théorie : celle qui différencie les jugements cognitifs qui se rapportent aux objets de ceux qui ont trait au domaine social. Selon Mead et Baldwin, cette distinction est reliée à l'*adoption de rôle*¹² (*role taking*) qui est exclusive au domaine social¹³. Or, selon Kohlberg, « The primary meaning of the word social is the distinctively human structuring of action and thought by role taking, by the tendency to react to others as like the self and to react to the self's behavior from other's point of view »¹⁴. L'*adoption de rôle* qui consiste à « adopter en même temps et interchanger deux rôles différents en relation l'un avec l'autre »¹⁵ aura dès lors, pour lui, une importance

logiquement à propos des objets ou encore des événements (7 et 12 ans). Il acquiert enfin la *pensée opératoire formelle* (12 ans et plus) qui permet le développement de sa capacité d'abstraction et de raisonnement hypothético-déductif. Il sera ainsi amené à prendre conscience progressivement de la relativité des normes sociales et culturelles ce qui lui permettra d'accéder éventuellement à des principes universels.

¹¹Lawrence Kohlberg, FIO, p. 138.

¹²Nous avons repris ici la traduction de Christian Bouchindhomme, (Karl-Otto Apel, FEC, p. 95).

¹³Lawrence Kohlberg, FIO, p. 141.

¹⁴*Ibid.*

¹⁵Karl-Otto Apel, FEC, p. 95.

considérable puisqu'elle deviendra à ses yeux une condition préalable pour aborder un conflit moral. Elle unit en effet les principes d'empathie et de justice qui représentent son « mécanisme central ». Kohlberg mettra davantage l'accent sur l'idée de *justice* qui deviendra d'ailleurs le cœur même de sa théorie. C'est, selon lui, lorsqu'un conflit moral surgit que les principes de justice apparaissent et ce sont eux qui permettent de mettre en œuvre l'adoption de rôle pour tenter de résoudre ce genre de conflits. Ces principes de justice sont ceux de la *réciprocité* et de l'*égalité*.

C'est parce que la justice et l'adoption de rôle (qui sont étroitement liées) représentent les conditions qui permettent de régler les interactions entre individus que Kohlberg est en mesure d'affirmer : « (...) moral principles¹⁶ are cognitive structural forms of role taking, centrally organized around justice as equality and reciprocity. The concepts of role taking and justice, then provide concrete meaning to the cognitive-developmental assumption that moral principles are neither external rules taken inward, nor natural ego tendencies of a biological organism but, rather, the interaction emergents of social interaction »¹⁷. Plusieurs recherches lui indiqueront même que les opportunités de pouvoir pratiquer ces adoptions de rôles permettent aux individus de progresser dans les stades¹⁸.

C'est toutefois au stade 3 que l'individu peut, grâce au niveau cognitif de logique qu'il vient d'atteindre (celui de la réciprocité logique ou la réversibilité), commencer véritablement à se servir de l'adoption de rôle pour régler les conflits auxquels il se voit confronté. Et cette

¹⁶Selon Kohlberg « mature principle are neither rules nor values but are guides to perceiving and integrating all the morally relevant elements in concrete situations » (FIO, p. 174).

¹⁷Lawrence Kohlberg, FIO, p. 145.

¹⁸Il s'agira là d'une perspective intéressante pour le domaine de l'éducation.

pratique, guidée par les 2 principes de justice (réciprocité et égalité), se transforme au fur et à mesure que l'on avance à travers les stades pour permettre la résolution d'un plus grand nombre de conflit. C'est au stade 6 que les 2 principes semblent avoir atteint leur définition la plus « englobante », le premier se formulant de la manière suivante : « people are of unconditional value », le second, qui lui demeure relié, insistant davantage sur la justice individuelle : « the right of every person to an equal consideration of his claims in every situation, not just those codified into law »¹⁹. Comme le rappelle Kohlberg, ces principes deviennent alors *universels* et sont supérieurs aux lois qui, elles, devraient en être déduites.

L'adoption de rôle exercée au stade 6 atteint dès lors la signification suivante : « consider what any human should do in [a similar] situation »²⁰. Il est ici important de noter que, même si les principes définis au stade 6 sont universels et même s'ils semblent se référer à la philosophie pratique développée par Immanuel Kant (surtout en ce qui concerne la formulation du premier principe), la définition que Kohlberg entend donner de leur universalité s'en distingue. Kohlberg considère en effet que sa définition est plus « large » que celle de Kant. Ce dernier, selon lui, en insistant sur l'aspect catégorique de son impératif et en excluant de la sorte toute exception qui pourrait provenir de situations particulières, ne prend pas en considération l'aspect plus « concret » de la morale qui lui est essentiel non seulement dans son application mais surtout pour son développement. C'est en effet parce que l'adoption de rôle est fondamentale pour la formulation d'un jugement moral que Kohlberg va insister, d'une part, sur l'importance de la *situation sociale* au sein de laquelle un conflit

¹⁹*Ibid.*, p. 164.

²⁰*Ibid.*, p. 165.

moral surgit, et d'autre part, sur l'importance de prendre en considération les *revendications de chaque individu impliqué dans ce problème*, qui sont, elles aussi, déterminantes pour l'élaboration de ce jugement : « To act in a way you want all humanity to act is to recognize the claims of all humanity. The requirement of reversibility implies that a universalizable moral act must have a universalizable object of action »²¹. Il ne s'agit plus avec Kohlberg d'une réflexion monologique dans laquelle l'exercice intellectuel prédomine et les situations concrètes sont secondaires mais d'une réflexion qui tient compte de ces situations et de ces revendications car ce sont elles qui génèrent les conflits moraux. Nous verrons dans notre prochain chapitre que Karl-Otto Apel, tout en s'inspirant de Kant, s'en distinguera lui aussi à sa manière, en quittant la réflexion monologique et en donnant plus de place aux revendications des individus impliqués dans un problème moral abordé dans une discussion.

Ce sont donc ces principes de justice, la *réciprocité* et l'*égalité* (parce qu'ils permettent l'adoption de rôle) qui vont, au fur et à mesure que l'on progresse dans le schéma, se définir de façon à pouvoir tenir compte d'un plus grand nombre d'aspects liés aux situations et aux revendications qui posent problème. Ces définitions seront particulièrement importantes puisqu'elles vont orienter la formulation des jugements moraux. Les principes de justice du stade 6 seront, selon Kohlberg, les plus aptes à tenir compte de la particularité de chaque individu et des différents aspects propres aux situations dans lesquelles ces derniers se retrouvent. C'est parce qu'elle est plus « englobante » que celle des stades précédents que la définition des principes du stade 6 est la seule à véritablement être universelle :

²¹*Ibid.*, p. 166.

(...) a universalizable decision is a decision acceptable to any person involved in the situation who must play one of the roles affected by the decision, but does not know which role he or she will play. This perspective is not that of the greatest good, nor is it that of an ideal spectator. Rather, it is a perspective sharable by all people, each of whom is concerned about the consequences to him or her under conditions of justice²².

Le stade 6 est donc, selon lui, le plus apte à satisfaire cette exigence. Kohlberg résume de la manière suivante sa théorie cognitivo-développementale :

(1) moral judgment is a role taking process that (2) has a new logical structure at each stage paralleling Piaget's logical stages; this structure is best formulated as (3) a justice structure that (4) is progressively more comprehensive, differentiated, and equilibrated [integrated] than the prior structure²³.

Mais s'il est vrai que les situations et les revendications jouent un rôle concret dans le développement du jugement moral, il n'en demeure pas moins, comme nous l'avons vu, que ces situations et ces revendications sont appréhendées à travers la *structure de pensée* caractéristique des stades qui, elle, s'avère universelle. C'est la raison pour laquelle Kohlberg préfère mettre l'accent sur le caractère formel des structures de pensée tout en soulignant l'importance du mouvement des interactions sociales. C'est justement parce qu'il s'intéresse plus particulièrement aux structures de pensée sous-jacentes aux jugements moraux qu'il dira de sa théorie qu'elle est une théorie *déontologique* qui ne prétend en aucune façon nous dire ce que devrait être une « vie bonne » ou une « vie réussie ». Pour la même raison, il dira de sa théorie qu'elle se rattache à la tradition philosophique des *éthiques formalistes* de Kant à Rawls.

Les différences de contenus dans les revendications entre individus sont évidemment reconnues par Kohlberg, de même que les différences culturelles relevées lors de ses enquêtes dans les différents pays. Mais pour lui, les différences les plus susceptibles de susciter des

²²*Ibid.*, p. 168.

²³*Ibid.*, p. 147.

incompréhensions dans le comportement des individus ne relèvent pas directement du contenu mais davantage du stade de développement moral où les individus se situent. Le contenu devient alors le médium qui donne accès à la structure de pensée qui lui est sous-jacente et peut également devenir le médium à partir duquel va se structurer et se restructurer cette pensée. Dès lors, si un individu X est confronté aux propos d'un autre individu Y et que X se voit dans l'incapacité de saisir la signification des propos de Y, l'incompréhension viendra, selon Kohlberg, non pas du contenu mais davantage de la structure de pensée qui lui est sous-jacente. Si en effet, l'individu X est rendu au stade 3 du développement et se voit confronté à des propos relevant du stade 5, il devient alors difficile pour les deux individus de véritablement se comprendre. Et bien que l'individu Y, ayant atteint un niveau plus élevé de développement, puisse comprendre les propos de X, il ne peut être d'accord avec ce dernier. En développant son éthique de la responsabilité, Karl-Otto Apel s'intéressera à cette incompréhension qui peut surgir entre les individus. Il montrera comment, selon lui, un individu qui comprend véritablement son *éthique de la responsabilité* se verra dans le devoir de servir d'intermédiaire lors d'une discussion morale entre des individus ayant atteint différents stades du jugement moral. Nous nous y intéresserons davantage dans le prochain chapitre.

À la question de savoir quelle conséquence cette théorie peut avoir concrètement sur l'action morale, Kohlberg répond :

What I am ready to predict is not that people in a moral situation will do what they said they should do outside that situation but that maturity of moral thought should predict to maturity of moral action. This means that specific forms of moral action require specific forms of moral thought as prerequisites, that the judgment-action relationship is best thought of as the correspondence between the general *maturity* of an individual's moral judgment and the maturity of his or her moral action²⁴.

Ainsi, grâce à la structure de pensée il est possible de prédire quel choix fera un individu confronté à un dilemme. En effet, le stade indique la manière de raisonner de l'individu et peut même indiquer la hiérarchie des différentes valeurs auxquelles il se réfère. S'il est vrai que cette prédiction n'assure en rien que l'acte moral aura effectivement lieu, Kohlberg affirme quand même que, plus le stade est cognitivement équilibré, plus il aura une influence sur l'action morale.

L'affectif garde-t-il pour autant une place dans la théorie de Kohlberg ?

(...) the cognitive-developmental view holds that "cognition" and "affect" are different aspects, or perspectives, on the same mental events, that all mental events have both cognitive and affective aspects, and that the development of mental dispositions reflects structural changes recognizable in both cognitive and affective perspectives. It is evident that moral judgments often involve strong emotional components, but this in no way reduces the cognitive components of moral judgment, although it may imply a somewhat different functioning of the cognitive component than is implied in more neutral areas²⁵.

Ainsi, bien qu'elles gardent une place dans sa théorie, les forces affectives ne sont selon lui, ni morales ni immorales. Le « mécanisme » proprement moral relève des principes cognitifs de justice. Mais, « The motivational power of principled morality does not come from rigid commitment to a concept or a phrase. Rather, it is motivated by awareness of the feeling and claims of the others people in the moral situation »²⁶. Kohlberg nous parle d'ailleurs de certaines études qui pointent dans cette direction, entre autre l'expérience de Milgram dans laquelle on demandait d'infliger des chocs électriques à des personnes choisies qui ne

²⁴*Ibid.*, p. 185.

²⁵*Ibid.*, p. 139-140.

²⁶*Ibid.*, p. 188.

recevaient en fait aucun choc mais simulaient la douleur et intensifiaient leurs réactions au fur et à mesure que les chocs augmentaient en puissance. On a pu constater que les sujets qui avaient atteint les stades postconventionnels du jugement moral avaient tendance à refuser l'ordre d'infliger aux personnes en question des chocs électriques trop puissants.

Même si Kohlberg insiste sur l'importance qu'aura la philosophie au sein de sa théorie, il n'est toutefois pas très explicite en ce qui concerne la relation que va entretenir la psychologie avec la philosophie. Il changera d'ailleurs d'avis au cours de ses réflexions. Dans son article *From Is to Ought*, Kohlberg considère que le seul paralogisme naturaliste (*naturalistic fallacy*) qu'il reconnaît commettre est celui d'affirmer que toute conception de ce que la morale *devrait être* doit s'appuyer sur une conception de ce que la morale *est* effectivement dans l'esprit des gens. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il affirme que le fait de pouvoir apporter des preuves empiriques à une théorie morale est un apport important pour la philosophie²⁷. De plus, à la question de savoir pourquoi certains stades sont meilleurs que d'autres, Kohlberg répond :

(...) bien que la théorie psychologique et la théorie éthique normative ne soient pas réductibles l'une à l'autre, les deux entreprises sont isomorphes ou parallèles (...). Dans le contexte de notre travail, la description psychologique des stades moraux correspond à la « structure profonde » des systèmes de l'éthique normative. La relation logique entre les stades représente indifféremment la structure d'une théorie adéquate quant à la question de savoir pourquoi un système de jugement moral est meilleur qu'un autre²⁸.

Il établit donc un parallélisme entre la tâche d'explication empirique de la séquence des stades et celle de l'élaboration d'une théorie philosophique normative indiquant pourquoi certains systèmes de jugements moraux sont meilleurs que d'autres. Les critères de différenciation et

²⁷*Ibid.*, p. 178.

²⁸Traduction de Christian Bouchindhomme retrouvée dans l'article de Karl-Otto Apel (FEC, p. 90).

de d'intégration d'une psychologie formelle peuvent également très bien, nous dit Kohlberg, correspondre aux critères de normativité et d'universalité relevant de la morale formelle.

C'est uniquement suite aux critiques formulées par Habermas que Kohlberg va réviser et modifier cette thèse. Il décide alors d'adhérer à celle de Habermas : la *thèse de la complémentarité*²⁹. Tout en reconnaissant l'apport des recherches empiriques accomplies par la psychologie, Habermas maintient en effet la primauté de la réflexion philosophique pour établir la validité des normes découvertes. La vérification empirique ne peut donc confirmer la validité de la théorie morale qui est sous-jacente à la théorie kohlbergienne ; elle peut tout au plus, si cette dernière s'avérait discutable, susciter des doutes importants à son sujet³⁰. Comme le dira Apel, qui lui aussi s'accorde avec la thèse de la complémentarité de Habermas, on présuppose avec cette thèse « d'un côté la possibilité offerte au psychologue, lors de la mise à l'épreuve de la théorie, de recourir aux résultats de tests empiriques reproductibles et statistiquement évaluables, mais aussi parallèlement la possibilité offerte à la fondation philosophique et normative de la théorie de s'appuyer sur un *procédé de fondation autonome non empirique* »³¹. La validité d'une théorie normative ne peut donc s'en remettre à la vérification empirique puisque cette dernière présuppose la validité philosophique de la théorie morale qui détermine une bonne partie de la recherche empirique. Kohlberg affirmera d'ailleurs :

²⁹Lawrence Kohlberg, MS, p. 16.

³⁰*Ibid.*

³¹Karl-Otto Apel, FEC, p. 92.

The complementary thesis to which we still subscribe makes the much weaker claim that an adequate psychological theory of stages and stage movement presupposes a normative theory of justice ; first, to define the domain of justice reasoning and second, to function as one part of an explanation of stage development. For instance, the normative theoretical claim that a higher stage is philosophically a better stage is one necessary part of a psychological explanation of sequential stage movement. However, the psychological theory adds explanatory concepts in its explanation of ontogenesis, such as mechanisms of cognitive conflict, which are not reducible to the concepts of the normative philosophic theory³².

Pour illustrer sa propre théorie ou, plus particulièrement, les principes de justice définis de manière universelle au stade 6, Kohlberg se réfère à la théorie philosophique de John Rawls. Tout en prenant une certaine distance par rapport à cette théorie, il considère toutefois qu'elle peut apporter une illustration éclairante aux deux principes de justice ou à l'adoption de rôle. À l'aide d'un exercice intellectuel hypothétique, inspiré de la tradition contractualiste, Rawls imagine une situation de choix où des individus se retrouvent égaux les uns par rapport aux autres, grâce à un *voile d'ignorance* qui les empêche de connaître les particularités qui pourraient générer des inégalités. C'est dans cette situation de choix, appelée la *position originelle*, que des partenaires hypothétiques, munis d'une rationalité instrumentale qui va leur permettre de choisir les meilleurs moyens d'accomplir leur projet de vie et d'un sens de la justice qui leur est inhérent, auront à choisir des principes qui seront la base de la société. Ajoutons que ces individus sont mutuellement désintéressés les uns des autres et vont ainsi choisir des principes qui vont favoriser non pas l'intérêt d'une collectivité mais plutôt leur propre intérêt personnel.

Kohlberg voit dans cette position originelle la possibilité de pratiquer l'adoption de rôle. En effet, chaque individu doit imaginer les différentes places qu'il pourrait occuper, une fois le voile d'ignorance levé, et faire en sorte que cette place soit la plus acceptable possible.

³²Lawrence Kohlberg, MS, p. 16.

Sans expliciter dans les détails l'analyse que fait Kohlberg de la théorie de Rawls, disons simplement que même s'il considère la position originelle comme étant un exercice pertinent pour l'adoption de rôle, il y voit un problème qu'il croit pouvoir résoudre avec sa technique de *la chaise musicale*. En effet, dans la position originelle, les partenaires entament leur discussion avec une perspective égoïste en cherchant à maximiser la position dans laquelle ils se retrouveront le voile d'ignorance levé. Kohlberg pense pouvoir réhabiliter la perspective altruiste ou empathique en ayant recours à la technique de la chaise musicale qui va conduire chaque individu, conscient de ses propres particularités, à faire l'exercice de se mettre dans la perspective d'autrui. Voici comment Kohlberg explique ce qu'il entend par cet exercice :

1. The decider is to successively put himself imaginatively in the place of each other actor and consider the claims each would make from his point of view.
2. Where claims in one party's shoes conflict with those in another's, imagine each to trade places. If so, a party should drop his conflicting claim if it is based on nonrecognition of the other's point of view³³.

Selon lui, cet exercice donne les mêmes résultats que ceux qui furent obtenus à partir de la position originelle mais il a l'avantage de mieux représenter sa propre théorie dans la mesure où l'adoption de rôle s'accomplit à partir de l'empathie, la réciprocité et l'égalité. Nous verrons dans le prochain chapitre que cet exercice de la chaise musicale, qui diffère de la position originelle de Rawls pour les raisons que nous venons d'évoquer, aura une grande importance dans l'analyse qu'Apel fera de la théorie de Kohlberg et plus spécifiquement de son 6^e stade.

S'il est vrai que la philosophie, en l'amenant à préciser et à réviser sa théorie, occupera une place importante dans la pensée de Kohlberg, il n'en demeure pas moins qu'au cours des

³³Lawrence Kohlberg, JR, p. 199.

années les résultats des recherches empiriques conserveront à ses yeux une signification essentielle. Nous n'en nommerons que quelques-uns qui auront un impact important sur l'ensemble de sa théorie. À partir des résultats obtenus par les études de son collaborateur Elliot Turiel, Kohlberg a introduit un nouveau stade dans sa théorie : le stade 4 ½. Dans sa recherche, Turiel a constaté que certains sujets, après avoir atteint le stade 4, semblaient opérer un recul au stade 2. Ce phénomène de régression l'a incité à pousser plus loin son analyse et il en est venu à développer une explication à laquelle Kohlberg adhérerait. Turiel en vient en effet à constater que cette régression n'est qu'apparente et que l'individu est en train d'accéder à un nouveau stade qui peut, à première vue, être confondu avec le stade 2 mais qui en diffère radicalement. C'est ce nouveau stade intermédiaire entre le stade 4 et 5 que Turiel appelle 4 ½. Ce stade se caractérise par le relativisme éthique « (...) ayant découvert que ce qui est bon à l'Est, est déclaré mauvais à l'Ouest, et vice-versa. N'ayant pas encore atteint le stade 5, et quand même obligé par les événements de poser des jugements moraux, l'individu de stade 4 ½ en sera réduit à juger moralement en utilisant, comme critères, ses "conceptions et goûts personnels", ce en quoi il peut être confondu avec un individu de stade 2 »³⁴. La différence de discours entre l'individu du stade 2 et celui du stade 4 ½ demeure pourtant évidente: celui du stade 2 est dans une perspective hédoniste alors que celui du stade 4 ½ a expérimenté au stade 4 l'adoption de rôle.

Dans son article *From Is to Ought*, même s'il ne nomme pas explicitement ce stade 4 ½, Kohlberg parle de ce passage du stade 4 au stade 5 caractérisé par un extrême relativisme. Toutefois, dira-t-il,

³⁴Jean-Marc Samson, *L'éthique, l'éducation et le développement du jugement moral*, p. 21.

(...) our longitudinal study shows that our extreme relativists eventually moved on to principled stages (Kohlberg and Kramer 1969). Usually they moved to Stage 5, and became methodological nonrelativists, representatives of the view that there is a rational way of coming to moral agreement although the content of moral principles may be arbitrary (...) Intense awareness of relativity, however, implies a search for, or a dim awareness of, universal principles in terms of which conventional morality seems arbitrary.³⁵

D'autres résultats d'études empiriques conduiront Kohlberg à réviser le statut du stade 6. En effet, même si certaines études ont démontré qu'il existait des sujets capables de raisonner selon les principes de justice caractéristiques du stade 6, leur pourcentage s'est avéré particulièrement faible. Kohlberg a donc dû revenir sur l'affirmation qu'il avait faite au sujet de l'existence empirique de ce stade. Il lui attribue désormais le statut de postulat : « (...) we continue with the postulation because we conceive our theory as an attempt to rationally reconstruct the ontogenesis of justice reasoning, an enterprise which requires a terminal stage to define the nature and endpoint of the kind of development we are studying »³⁶. C'est parce que les principes définis au stade 6 semblent être ceux qui permettent l'atteinte d'un consensus pour résoudre les conflits moraux et c'est parce que l'idéal rationnel sous-jacent au développement moral implique ce consensus, que ces principes demeurent importants dans la théorie de Kohlberg. Et même s'ils ne sont désormais que postulés, Kohlberg conserve son hypothèse empirique selon laquelle les individus parvenus au stade 6 s'accorderont sur les décisions à prendre face aux problèmes moraux.

Dans le livre intitulé *Moral Stages: A current Formulation and a Response to Critics* (1983), Kohlberg et ses collègues jugent bon de préciser les présupposés

³⁵Lawrence Kohlberg, FIO, p. 130. Kohlberg a beaucoup écrit sur le relativisme éthique. On peut notamment retrouver plusieurs de ses articles sur cette question dans son livre *The Philosophy of Moral Development*.

³⁶Lawrence Kohlberg, MS, p. 61.

metaéthiques³⁷ qui leur auront servi de guide pour l'élaboration de la théorie. Ils sont au nombre de neuf. Nous allons les nommer et les décrire brièvement car nous verrons dans le chapitre suivant que la plupart de ces présupposés seront caractéristiques de l'éthique du discours d'Apel, ce qui nous permettra de comprendre la raison pour laquelle ce dernier adhère à la théorie empirique de Kohlberg.

Par le premier, « *The Assumption of the Value-Relevance of Definitions of the Moral* », Kohlberg entend rappeler qu'il est impossible d'entamer une réflexion sur la morale sans avoir préalablement une conception de cette dernière. Il aborde donc ses recherches en adoptant une conception formaliste, caractéristique de la tradition philosophique kantienne. C'est d'ailleurs pour cette raison que la théorie de Kohlberg sera considérée comme une reconstruction rationnelle de l'ontogénèse guidée par des normes philosophiques qui s'expriment dans une morale de principes³⁸. Le second, « *The Assumption of Phenomenalism* », fait référence à la méthode de l'interview où les motifs et les constructions de significations morales exprimées dans un comportement et non seulement le comportement lui-même seront pris en considération. En se référant au troisième, « *The Assumption of Universalism* », Kohlberg et ses collègues entendent dépasser le relativisme moral et affirme « (...) our claim about universalism is first a claim that the development of structures of justice reasoning is a universal development. Second, we claim that the moral norms and elements are norms and elements that have been used by moral reasoners in all cultures we have studied »³⁹. En

³⁷Kohlberg dira en ce qui concerne la métaéthique : « it asks and tries to answer logical, epistemological, or semantical questions (...) » (MS, p. 66).

³⁸Lawrence Kohlberg, MS, p. 69.

³⁹*Ibid.*, p. 75.

formulant le quatrième, « *The Assumption of Prescriptivism* », ils s'accordent avec Hare pour dire que lorsqu'une personne formule un jugement moral, elle s'engage implicitement à respecter l'élément « prescriptif » contenu dans son jugement. Selon Hare, en effet, il existe dans tout jugement moral un élément « prescriptif » contenu dans certains mots qui nous oblige à agir d'une certaine manière, ce qui souligne l'importance de la formulation du jugement. Le cinquième, « *The assumption of Cognitivism* », nous rappelle que l'adoption de rôle, qui entre dans la construction du jugement moral, est avant tout un acte cognitif, puisqu'il exige la capacité cognitive d'adopter le point de vue d'autrui, mais ce principe n'entend pas méconnaître pour autant que l'affectivité, manifestée en particulier par l'empathie, soit une composante essentielle du jugement moral. Le sixième, « *The Assumption of Formalism* », nous rappelle que Kohlberg s'intéresse davantage à la forme d'un jugement plutôt qu'à son contenu et demeure préoccupé de découvrir la structure de pensée sous-jacente au jugement lui-même. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il va élaborer sa théorie en tentant de reconstruire les caractéristiques formelles des jugements moraux. Le septième, « *The Assumption of Principledness* », rappelle la nécessité de se référer à des principes comme à des guides permettant d'interpréter une situation concrète ainsi que les revendications qu'elle génère de manière à obtenir un consensus sur la solution du problème moral qui se présente. Le huitième, « *The Assumption of Constructivism* », est expliqué de la manière suivante : « In the context of the issue by Munsey (1980), Kohlberg's view of moral principles is that they are developmental constructions and not *a priori* axioms or inductions from past experience. This view derives from Piaget's central constructivist

assumption (...) »⁴⁰. Finalement, Kohlberg dira au sujet du neuvième, « *The assumption of Justice as Primary in Defining the Moral Domain* » : « (...) we assume the primacy of justice in our methodology by using it a) to define the domain of investigation ; b) to operationalize moral reasoning ; and c) to differentiate moral perspective-taking from social cognitive perspective-taking capacity »⁴¹.

1.3 L'apparition d'un 7^e stade

Cette présentation de l'élaboration de la théorie nous était indispensable pour que nous puissions comprendre comment Kohlberg en est venu à postuler un 7^e stade. Et, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises dans le développement de cette deuxième partie, les concepts fondamentaux mis en lumière au cours de cette élaboration nous seront utiles pour comprendre, dans notre prochain chapitre, pourquoi Karl-Otto Apel adhère à la théorie de Kohlberg et comment il envisage de proposer à son tour un 7^e stade particulièrement éclairant pour comprendre l'essentiel de son éthique. Nous sommes donc maintenant en mesure, dans cette troisième partie, de parler de l'apparition du 7^e stade chez Kohlberg, de souligner la contribution de Habermas à ce débat et de montrer comment Apel va envisager à son tour cette possibilité. Nous nous contenterons dans ce chapitre de résumer brièvement le 7^e stade proposé par Kohlberg et par Apel car nous réservons l'analyse comparative de ces deux stades pour notre prochain chapitre après avoir reconstruit l'essentiel de la pensée d'Apel.

⁴⁰*Ibid.*, p. 89.

⁴¹*Ibid.*, p. 100.

1.3.1 Le 7^e stade proposé par Lawrence Kohlberg : un stade « métaphysico-religieux »

Kohlberg rappelle à plusieurs reprises que sa théorie se limite aux problèmes moraux liés aux interactions humaines. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la justice y occupe une place centrale. Il est toutefois conscient que, ce faisant, il laisse de côté un ensemble de questions fondamentales qui depuis longtemps font l'objet d'un questionnement important dans un domaine que Kohlberg considère plus vaste que celui de la morale et qui est celui de l'éthique. C'est dans ce domaine en effet que se posent des problèmes qui ont trait à la nature et à la condition humaine, à la vie bonne, etc. Et pour Kohlberg, ce genre de question suscite une réflexion qui ne se limite pas à la perspective de la justice mais inclut une perspective métaphysique ou religieuse.

C'est ce qui l'amènera, avec son collègue C. Power, à se référer aux travaux de James Fowler⁴². Ce dernier, à la fois théologien protestant et psychologue du développement, s'est inspiré des six stades kohlbergiens pour élaborer à son tour des stades expliquant comment s'opère le développement de la foi en partant de l'idée qu'il existe un ensemble de questions religieuses universelles auxquelles chaque individu tente un jour où l'autre de répondre, même s'il ne croit pas nécessairement en un Dieu. Il s'agit de questions fondamentales sur la relation qu'entretient l'être humain avec l'infini, l'illimité et l'éternel.

Cette réflexion va inspirer Kohlberg et Power, qui à leur tour tenteront de cerner les questions fondamentales plus spécifiques à la morale. Ils rejoindront alors les écrits de

⁴²Fowler, J., "Stages in Faith: The Structural Developmental Approach", in T. Hennessey, ed., *Values and Moral Development*, New York, Paulist Press, 1976.

Toulmin⁴³. Ce dernier indique en effet que les questions qui relèvent de la morale semblent pointer vers le religieux car c'est lorsque l'on se questionne sur les raisons qui incitent à respecter une loi, et que l'on pousse toujours plus loin cette interrogation, que surgissent ces questions limites. S'inspirant de cette hypothèse, Kohlberg et Power en viennent à penser que ces questions peuvent aussi surgir et de manière plus fréquente lorsqu'un individu est confronté à la fois à son devoir et à ses propres désirs ou encore à un idéal éthique et à la réalité de l'injustice : « Religion in its theistic and pantheistic manifestations is a response to our uncertainty when faced with moral evil, suffering, and death (...) Religion then addresses questions that arise at the boundary of moral reasoning. These questions are peculiar, because they pertain to the moral domain and yet are not answerable in terms of moral discourse »⁴⁴.

Ce sont ces questions limites de la morale qui peuvent se formuler par : « pourquoi être moral ? » et « pourquoi être juste dans un monde où l'injustice semble prédominer ? » qui guideront Kohlberg et Power vers l'élaboration d'un 7^e stade. « Generally speaking, a Stage 7 response to ethical and religious problems is based on constructing a sense of identity or unity with being, with life, or with God »⁴⁵. Ce stade 7 correspond au 6^e stade élaboré par Fowler. L'étude des stades de ce dernier aura certes une grande influence sur l'élaboration d'un 7^e stade. Toutefois, Kohlberg et son collègue concluront que les stades du développement du jugement moral sont une condition nécessaire mais non suffisante pour les stades du développement de la foi (de la même façon que les stades de la logique de Jean Piaget

⁴³Toulmin, S., *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1950.

⁴⁴Lawrence Kohlberg, QSS, p. 322-323.

⁴⁵Lawrence Kohlberg, MS, p.41.

l'étaient pour les stades de la morale). Nous reprendrons d'ailleurs cette étude très pertinente dans notre deuxième chapitre lors de l'analyse plus détaillée du 7^e stade kohlbergien (section 2.2.1).

Pourquoi ce stade survient-il après le 6^e stade ? Pourquoi faut-il d'abord passer par les 6 stades du développement moral pour être en mesure d'atteindre ce 7^e stade ? Selon Kohlberg, chaque stade du développement moral peut correspondre à un stade parallèle du développement religieux. Et pourtant, il n'est pas nécessaire de développer ce stade religieux pour agir moralement. Kohlberg en effet part du présupposé qu'il existe une *autonomie de la morale* et que cette dernière n'a pas besoin d'être confirmée par une source transcendante extérieure aux individus eux-mêmes. La décentration que l'individu opère au fur et mesure qu'il progresse dans les stades du jugement moral l'amène effectivement à prendre conscience de l'autonomie et de l'universalité des principes de justice qui régissent ses interactions sociales. Et, c'est seulement, après s'être libéré des « identités successives d'emprunt »⁴⁶ et après avoir pris conscience de son autonomie et de l'universalité des principes de justice qu'il peut accéder à cette nouvelle perspective que Kohlberg et Power nomment perspective « cosmique » : « The attainment of this perspective result from a new insight. Using Gestalt psychology language for describing insight, we term it a shift from figure to ground, from a centering on the self's activity and that of others to a centering on the wholeness or unity of nature or the cosmos »⁴⁷.

⁴⁶ André Guindon, *Le développement moral*, p. 184.

⁴⁷ Lawrence Kohlberg, QSS, p. 371.

Cette expérience que Kohlberg et Power qualifient d'expérience religieuse, ne relève pourtant pas de la seule raison. Cette dernière atteint ici ses limites et cède la place à une expérience nouvelle grâce à laquelle l'individu est en mesure de répondre à la question « Pourquoi devons-nous agir moralement » ? Réponse qui de surcroît semble procurer à ceux qui la découvrent une motivation plus profonde que la motivation strictement intellectuelle pour l'agir moral. Kohlberg se réfère ici aux théories de la loi naturelle qu'il considère comme les plus aptes à décrire ce qu'il entend par son 7^e stade :

From a cosmic perspective, such as the one just described, postconventional principles of justice and care are perceived within what might be broadly termed a natural law framework. From such a framework, moral principles are not seen as arbitrary human inventions ; rather, they are seen as principles of justice which are in harmony with broader-laws regulating the evolution of human nature and the cosmic order⁴⁸.

Et pourtant cette expérience justement, parce qu'elle ne relève pas uniquement d'une réflexion rationnelle se prêtera difficilement à une explication rationnelle : « In the case of "Stage 7", a highest level of ethical and religious thinking, the structure is much less unitary and definable »⁴⁹. Ainsi, bien qu'il adopte les théories de la loi naturelle, Kohlberg se refuse à reconnaître la supériorité d'une théorie sur une autre. Parce qu'il relève d'une expérience religieuse, le stade 7 peut, dans une certaine mesure, être exprimé de différentes façons.

S'agit-il dès lors d'un véritable stade ? Puisqu'il dépasse en effet le domaine de la justice, des interactions humaines et donc de la morale, Kohlberg va lui attribuer le statut de stade *métaphorique* ou encore de « soft stage » pour indiquer qu'il ne peut faire partie du schéma des 6 stades du développement moral. Nous verrons dans notre troisième chapitre à

⁴⁸Lawrence Kohlberg, MS, p. 42.

⁴⁹Lawrence Kohlberg, QSS, p. 371.

la section 3.1.1 de quelle manière la distinction qu'il opère entre ce qu'il qualifie de stade « hard » et de stade « soft » lui sera utile pour bien clarifier le statut du 7^e stade. Nous pourrions par la suite utiliser cette distinction pour vérifier si le stade 7 proposé par Karl-Otto Apel est véritablement un stade « hard » qui peut être inclus dans le schéma des 6 stades.

1.3.2 Le 7^e stade proposé par Jürgen Habermas : une éthique intersubjective

C'est dans son livre *Communication and the Evolution of Society*⁵⁰ que Jürgen Habermas propose à son tour en 1976 un septième stade du développement moral qu'il ne qualifiera pas, contrairement à Kohlberg, de stade métaphorique. Avant de proposer ce nouveau 7^e stade susceptible de remplacer celui de Kohlberg, il réinterprète le schéma kohlbergien dans le but d'en expliciter certains aspects qu'il considère fondamentaux et de mettre au jour la structure de la *compétence communicationnelle* qui lui est sous-jacente à partir de laquelle il est possible de déduire les stades du développement moral. C'est à la suite de cette nouvelle interprétation que Habermas en arrivera à élaborer ce nouveau 7^e stade (qu'il nomme : *Universal ethics of speech* et que nous avons à notre tour nommé : *une éthique de l'intersubjectivité*).

La compétence communicationnelle révèle, nous dit-il, certaines caractéristiques formelles et universelles qui se développent à travers trois niveaux qu'il qualifie : 1) *incomplete interaction* ; 2) *complete interaction* ; et enfin 3) *communicative action and discourse*. Ces caractéristiques, qui deviendront les présupposés de l'éthique de la

⁵⁰Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, chapitre 2 : « Moral Development and Ego Identity », p. 69-95.

discussion, se présentent à ses yeux comme des prétentions à la validité qui accompagnent chaque acte de parole. La première est celle de la *vérité* et a trait au contenu propositionnel d'une affirmation. La seconde, celle de la *sincérité* et donc l'intention sous-jacente à l'acte de parole. La troisième, celle de la *justesse normative*, c'est-à-dire celle qui consiste à présenter un acte de parole qui soit approprié au contexte en jeu. Enfin la dernière prétention, présumée par les trois autres, est celle du *sens* qui doit accompagner tout acte de parole. Chaque affirmation devra ainsi être évaluée en fonction de ces prétentions et c'est uniquement lorsqu'elles auront toutes été validées qu'il sera possible de dire que l'affirmation est acceptable. Selon le *rapport au monde* reflété dans l'acte de parole, certaines prétentions à la validité se révéleront dominantes. Ainsi la prétention à la *vérité* sera dominante dans les actes de paroles concernant le *monde objectif* ; celle de la *sincérité* dans ceux qui se rapportent au *monde intérieur* ; enfin celle de la *justesse normative* dans ceux qui se rapportent au *monde de l'interaction*. Nous verrons, dans notre deuxième chapitre, de quelle façon ces prétentions à la validité ont contribué à développer une éthique du discours.

Kohlberg, dans son livre *Moral Stages: A current formulation and a Response to Critics*, résume ainsi la pensée de Habermas sur cette question :

Habermas is stating (a) that communicative competence is the ability to articulate, and if necessary, argumentatively redeem, claims of truth, truthfulness, and rightness through the medium of speech ; and (b) that communicative competence is developmental in the sense that is structured by three levels or stages of communicative action⁵¹.

C'est à partir de cette conception de la compétence communicationnelle que Habermas développe sa conception de ce qu'il appelle *Ego-identity*. L'identité dont il parle se développe

⁵¹Lawrence Kohlberg, MS, p. 157.

en effet à travers les constantes interactions avec autrui qui sollicitent la mise en oeuvre de la compétence communicationnelle. Et cette identité atteint son point culminant au moment où l'individu accède à l'autonomie de la raison car c'est le moment où il prend conscience de cette compétence communicationnelle qui lui permet d'interagir, d'exprimer son identité et même de l'enrichir grâce aux dialogues qu'il entretient avec autrui.

C'est à la lumière de cette conception de la compétence communicationnelle et de l'étroite relation qu'elle entretient avec le développement de l'identité que Habermas entreprend de réinterpréter la théorie de Kohlberg. Il n'est pas ici dans notre propos d'entreprendre une analyse approfondie de cette interprétation mais de montrer, à l'aide de quelques remarques, comment elle a pu donner naissance à un nouveau 7^e stade. Rappelons d'abord quelle est la conception que Habermas se fait de la conscience morale : « "moral consciousness" signifies the ability to make use of interactive competence for consciously processing morally relevant conflicts of action »⁵², ce concept de compétence « interactive » étant défini de la manière suivante :

(...) a concept which synthesizes the notion of communicative competence, developing within structures of communicative action, with (a) those cognitive stages whose existence must be assumed as prerequisites for communicative competence and (b) the ways in which social roles are perceived throughout the ontogenesis of communicative competence.⁵³

Ces définitions nous permettent de comprendre que c'est à partir des trois niveaux de la compétence communicationnelle et du concept de *réciprocité* qui est une propriété fixe appartenant à chaque niveau de la compétence morale⁵⁴ que Habermas entend déduire les

⁵²Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 88.

⁵³Lawrence Kohlberg, MS, p. 159. Cf. annexe E.

⁵⁴Habermas explique ce qu'il entend par réciprocité de la manière suivante : « Two persons stand in an incompletely reciprocity relation insofar as one may do or expect x only to the extent that the other may do or expect y (e.g., (...) parent/child). Their relationship is completely reciprocal if both may do expect the same thing

stades moraux de Kohlberg : « (...) the stages of moral consciousness can be derived by applying the requirement of reciprocity to the action structures that the growing child perceives at each of the different level »⁵⁵. C'est dans ce processus de déduction qu'apparaîtra pour lui la nécessité d'inclure le stade 7 : *The Universal Ethics of Speech*. Habermas dira à ce sujet : « Kohlberg does not differentiate this stage from Stage 6 although there is a qualitative difference : the principle of justification of norms is no longer the monologically applicable principle of generalizability but the communally followed procedure of redeeming normative validity claims discursively »⁵⁶.

Kohlberg, dans son livre *Moral Stages: A Current Formaltion and a Response to Critics*, prend acte de cette critique et présente une réponse à Habermas au sujet de son interprétation des stades moraux et de sa proposition d'un nouveau 7^e stade identifié à ce que nous avons appelé une éthique intersubjective. Parce que nous nous intéressons plus particulièrement à l'apparition du 7^e stade, nous ne retiendrons dans cette réponse que ce qui concerne la proposition d'un nouveau stade 7. Kohlberg comprend le 7^e stade de Habermas comme étant l'aboutissement du développement de l'identité parce que c'est à ce stade que l'*Ego-identity* se manifeste pour la première fois et parce que la compétence qui lui permet de s'exprimer y est pleinement développée. Il juge alors nécessaire d'ériger en principe le dialogue qui caractérise ce stade ce qui, par le fait même, le rend, selon lui, équivalent à son 6^e stade dans lequel le concept de la chaise musicale est précisément introduit pour générer

in comparable situations ($x = y$) (e.g., the norms of civil law) », *Communication and the Evolution of Society*, p. 88.

⁵⁵Nous pouvons retrouver l'explication complète de cette déduction dans le livre de Habermas *Communication and the Evolution of Society*, p. 88 et 90. Cf. annexe F.

⁵⁶*Ibid.*, p. 90.

un véritable dialogue : « I believe that my Stage 6 reasoning procedure logically requires dialogue in actual, real-life moral conflicts, otherwise its intention to achieve fairness could be easily subverted by an egocentric interpretation of the needs and perspectives of self and other »⁵⁷. Kohlberg notera toutefois que Habermas, suite à cette critique, sera d'accord avec lui (1982).

1.3.3 Le 7^e stade proposé par Karl-Otto Apel : une éthique de la responsabilité

C'est dans sa conférence intitulée *La fondation de l'éthique de la communication au moyen de présupposés de la pragmatique transcendantale et le problème que pose le stade le plus élevé d'une logique du développement appliquée à la conscience morale*, qu'Apel propose en 1986 un nouveau 7^e stade susceptible de remplacer encore une fois celui de Kohlberg. Il s'accorde avec Kohlberg sur le statut métaphorique de son 7^e stade mais contrairement à ce dernier, il entend proposer, pour compléter son schéma, un véritable stade 7 qui puisse se justifier rationnellement sans avoir recours à la métaphysique ou à la religion. Nous verrons dans notre chapitre 2 comment Apel nous conduit, à travers une réflexion transcendantale, à prendre conscience de notre double appartenance à une communauté réelle et à une communauté idéale de communication et, par le fait même, de notre responsabilité de nous rapprocher, à long terme, de la communauté idéale en élaborant des conditions susceptibles d'améliorer la communication actuelle réelle. Convaincu que c'est seulement en respectant les exigences de notre rationalité que nous sommes amenés à agir de manière responsable, il propose un nouveau stade 7 (identifié à une *éthique de la responsabilité*)

⁵⁷Lawrence Kohlberg, *The Psychology of Moral Development*, p. 386.

caractérisé par une nouvelle compétence morale qui, consciente des obstacles réels empêchant l'application du principe universel du stade 6, essaiera d'améliorer à long terme les conditions de son application.

Pour expliciter cette éthique de la responsabilité qui caractérise la pensée d'Apel et qui représente pour lui le nouveau 7^e stade, nous allons, dans notre deuxième chapitre, reconstruire sa pensée éthique. Nous serons alors en mesure, non seulement de voir comment Apel a utilisé la théorie du développement de la conscience morale de Kohlberg pour reconstruire parallèlement à l'ontogénèse une phylogénèse, mais de quelle façon il décide à son tour d'explorer la possibilité d'un 7^e stade en répondant à la même question que s'était posée Kohlberg pour élaborer son propre 7^e stade : « pourquoi devons-nous agir moralement ? ».

Chapitre 2

L'importance du 7^e stade identifié à une éthique de la responsabilité dans la pensée de Karl-Otto Apel

Le 7^e stade de Karl-Otto Apel que nous venons d'esquisser aura une importance fondamentale dans la pensée de ce dernier. C'est en effet toujours en vue d'une possible application de l'éthique du discours qu'Apel va élaborer sa pensée. Préoccupé par l'actualité historique et les nouveaux problèmes éthiques qui surgissent aujourd'hui, il tentera dans un premier temps de développer, conjointement avec Habermas, une éthique capable de proposer un guide universel qui puisse aider à leur solution. Ce guide sera toutefois minimaliste pour tenir compte du pluralisme des valeurs présent et valorisé dans notre société aujourd'hui. Mais c'est en s'intéressant au problème que peut représenter une application concrète de l'éthique du discours qu'Apel se distinguera de Habermas. C'est parce qu'il est conscient de la dimension planétaire de certains problèmes éthiques actuels (problèmes écologiques entre autres) qu'il juge essentiel de proposer, avec Habermas, une éthique universelle. Toutefois, selon lui, une éthique universelle des principes qui ne saurait s'appliquer aux situations concrètes et ne saurait prendre acte des nouveaux problèmes engendrés par l'évolution historique ne pourrait être d'un grand secours. En répondant à l'une des critiques les plus importantes parmi celles qui furent adressées aux éthiques des principes, celle de l'impossibilité d'une application concrète de ces principes considérés comme désincarnés, Apel élabore alors ce qu'il appellera la partie « B » de son éthique ou encore *l'éthique de la*

responsabilité qu'il identifie, selon la logique du développement moral de Kohlberg, à un nouveau 7^e stade. Cette critique représente en effet à ses yeux la difficulté la plus importante pour une éthique des principes et de la responsabilité, difficulté qui dépasse même, nous dirait-il, celle d'une démonstration de la fondation ultime de l'éthique du discours.

Pour être en mesure de mieux saisir l'importance de ce 7^e stade dans la pensée d'Apel, nous allons, dans la première partie de ce chapitre, commencer par reconstruire la *partie fondationnelle* « A » qui représente l'éthique du discours en tant qu'éthique des principes. Ceci nous amènera à montrer, dans la section 2.1.2, en quoi la partie « B » est essentielle à la pensée d'Apel. Dans notre section 2.1.3, nous montrerons enfin comment Apel développe son éthique avec, à l'arrière-plan, l'idée d'un progrès possible de la civilisation. Il s'accorde ainsi avec la logique du développement moral de l'individu élaborée par Kohlberg en transposant cette logique à l'échelle de la société pour mettre en évidence l'évolution morale des civilisations. C'est à partir de cette reconstruction de la pensée d'Apel que nous montrerons, dans la seconde partie de ce chapitre (2.2), après avoir expliqué à nouveau de manière plus approfondie le 7^e stade de Kohlberg (2.2.1), comment Apel adopte une interprétation de la question de la motivation susceptible de fournir une réponse adéquate pour la formulation d'un véritable 7^e stade qui, contrairement à celui de Kohlberg, ne sera pas métaphysico-religieux. Ce sera l'objet de la section 2.2.2.

2.1 À la lumière d'un 7^e stade : la pensée de Karl-Otto Apel

2.1.1 Les présupposés d'une éthique du discours : une fondation ultime

La préoccupation d'Apel pour la situation éthique à l'âge de la science sera constante dans l'évolution de sa pensée. Dans plusieurs de ses écrits, il met en évidence un paradoxe caractéristique de l'ère scientifique qui semble à première vue insurmontable : il existe, d'un côté, le besoin grandissant d'une éthique universellement valable pour l'humanité tout entière et ce besoin a été généré en grande partie par les conséquences du progrès scientifique et technologique. Il existe d'autre part une très grande difficulté pour la philosophie de parvenir à fonder en raison une éthique à l'époque scientifique dans laquelle le modèle de la rationalité logique domine. En effet, « la science a déterminé la pré-compréhension de la *rationalité* en général à l'âge moderne et l'a imprégnée du sceau de la *neutralité axiologique* »⁵⁸. Ainsi, la « *validité intersubjective* semble être [devenue] synonyme d'*objectivité* au sens de la connaissance axiologiquement neutre des faits par la science, et semble ainsi [avoir exclu] *a priori la validité intersubjective des évaluations ou des normes* »⁵⁹.

C'est d'ailleurs en raison de cette rationalité scientifique que « l'éthique traditionnelle a cédé la place à la “métaéthique” analytique, qui se comprend elle-même comme une description axiologiquement neutre, conforme à la théorie de la science, de l'usage linguistique ou des règles logiques du “discours moral” »⁶⁰. Tous les fondements de l'éthique traditionnelle se sont vus alors « démasqués » par la *métaéthique analytique* comme étant

⁵⁸Karl-Otto Apel, EDD, p. 23.

⁵⁹*Ibid.*, p. 36.

⁶⁰Karl-Otto Apel, EAS, p. 47.

dogmatiques ou idéologiques⁶¹ et, du même coup, les décisions morales ont été considérées comme subjectives et reléguées à la sphère privée. Nous nous retrouvons donc, selon Apel, dans l'impossibilité apparente de fonder en raison, de manière intersubjective, une éthique qui est pourtant essentielle au regard des problèmes éthiques (écologiques entre autre) de notre temps. Apel entame alors une réflexion qui prendra la forme d'une *réflexion transcendante* s'interrogeant sur les conditions de possibilité de la connaissance.

S'il est vrai que les scientifiques sont en mesure de parvenir à une connaissance objective et donc intersubjectivement valide, il n'en demeure pas moins qu'une réflexion sur la possibilité même de leur savoir peut s'avérer utile. C'est en s'inspirant principalement de la philosophie kantienne et de la philosophie du langage du XXe siècle qu'Apel entame une réflexion sur les possibilités de la connaissance scientifique (démarche typiquement kantienne). Cette réflexion le conduira à réinterpréter le schéma de la *sémiotique tridimensionnelle*⁶² de Morris et de Carnap. En analysant ce schéma dans lequel est mise en évidence la fonction du signe en tant qu'il médiatise notre savoir sur les objets réels en entretenant trois relations essentielles avec : l'objet, d'autres signes et le locuteur⁶³, Apel s'aperçoit qu'une dimension essentielle de la connaissance a été oubliée. La relation principale étudiée dans ce schéma semble effectivement se limiter à celle que le sujet entretient avec son objet via le langage (relation typiquement scientifique). Or, nous dit Apel, pour qu'une

⁶¹*Ibid.*, p. 48.

⁶²Nous ne ferons ici que l'esquisser. Apel en parle d'une manière détaillée dans son livre *Le logos propre au langage humain*. Le schéma de Morris et de Carnap y est exposé à la page 21, suivi de son interprétation à la p. 25. Apel parle également de son interprétation « sémiotico-transcendante » du schéma dans son article *La sémiotique transcendante et les paradigmes de la prima philosophia*, p.149.

⁶³Cf. annexe G pour le schéma de Morris et Carnap.

connaissance soit considérée intersubjectivement valide, elle doit préalablement avoir été formulée de manière à être communiquée à d'autres sujets qui seront susceptibles de juger de sa validité. La relation sujet-objet doit donc être complétée par une autre relation, inhérente à la connaissance, qui est celle qu'entretient le sujet avec d'autres sujets.

En réinterprétant le schéma de Morris et de Carnap, Apel propose une *théorie de la complémentarité*⁶⁴ dans laquelle le sujet, non seulement parvient à la connaissance par le biais du langage (du signe) à travers une relation sujet-objet, mais doit simultanément formuler ses découvertes, par le biais du langage également, de manière à ce qu'elles soient communicables et susceptibles d'être approuvées par une communauté langagière et communicationnelle ; nous avons ici la relation sujet-cosujet⁶⁵. Le « cosujet » prendra la forme d'une *communauté langagière communicationnelle illimitée* dans la mesure où de nouvelles personnes peuvent toujours s'ajouter dans le partage des idées. Apel dira d'ailleurs à ce sujet que « tout être capable de communiquer linguistiquement doit être reconnu comme une personne du fait que, dans toutes ses actions et énonciations, il est un partenaire de discussion virtuel, et du fait que la justification illimitée de la pensée ne peut renoncer à aucun partenaire de discussion et à aucune des ses contributions virtuelles à la discussion »⁶⁶.

Même s'il est vrai que ce présupposé de la communauté communicationnelle illimitée est vraiment effectif dans une communauté communicationnelle réelle où le partage de la connaissance peut réellement avoir lieu, il n'en demeure pas moins qu'il est présent et

⁶⁴Cf. annexe H pour le schéma réinterprété par Apel.

⁶⁵ La théorie de la complémentarité peut être formulée de la manière suivante : « Ils (les scientifiques ou quiconque communique quelque chose) s'entendent ou non à propos de quelque chose dans le monde ».

⁶⁶Karl-Otto Apel, EAS, p. 94.

essentiel même au sein de la pensée solitaire puisque celle-ci va s'articuler, grâce au langage, en fonction d'une communication possible avec autrui. Cette communication prendra alors la forme d'un dialogue avec soi-même où celui qui pense tient à la fois le rôle du locuteur et du destinataire. Ainsi, celui qui pense seul fait cela « avec la *prétention à une validité intersubjective*, et ce, non seulement eu égard à la *vérité* de sa pensée mais aussi, et même en premier lieu, eu égard à son *sens*. Or, ce *sens*, en tant qu'il s'articule par et dans le langage, il faut bien que par, principe, il puisse le *partager avec d'autres*. Dès lors par principe, personne ne peut penser seul et pour soi-même »⁶⁷. Ce présupposé de la communauté communicationnelle est essentiel et nécessaire à l'argumentation puisque nous devons y avoir recours pour que notre pensée ait un sens. De la même façon, lorsque le scientifique prétend fournir un savoir objectif, il doit d'abord présupposer cette communauté communicationnelle scientifique de façon à élaborer de manière précise la justification de ses propres arguments qui seront évalués par cette communauté, seule en mesure de rendre son savoir intersubjectivement valide.

C'est dans la perspective de cette *théorie de la complémentarité* qu'Apel qualifiera sa pensée de *pragmatique transcendantale* puisque la dimension pragmatique, celle qui relie le sujet au cosujet, sera condition de possibilité de la connaissance. Il transforme ainsi, au moyen de la philosophie du langage du XXe siècle, la philosophie transcendantale de Kant, en mettant au jour, à partir d'une réflexion transcendantale⁶⁸ sur les conditions de possibilité de

⁶⁷Karl-Otto Apel, RA, p. 25.

⁶⁸Ou encore « réflexion strikte », qui est une expression de Wolfgang Kuhlmann et qui désigne ce moment où, en remontant aussi loin que possible dans la réflexion, nous en arrivons au point où nous devons nous demander à quoi nous avons recours lorsque nous sommes en train de parler. Cette réflexion est dite « strikte » parce qu'elle porte uniquement sur ce que nous présupposons nécessairement en utilisant le langage.

la connaissance, l'*a priori* de l'intersubjectivité, c'est-à-dire celui de la communauté communicationnelle illimitée. Le solipsisme méthodique⁶⁹, caractéristique de la philosophie kantienne, se voit alors dépassé. Non seulement, désormais, la pensée présuppose le langage, mais le langage à son tour présuppose l'intersubjectivité.

De cette relation que le sujet entretient inévitablement avec un cosujet émerge alors la possibilité d'une éthique. C'est en effet dans le discours argumentatif, dans la mesure où il représente le médium privilégié pour la résolution de conflits et pour la discussion en général⁷⁰, qu'Apel et Habermas parviendront à dégager des présupposés (conditions de possibilité de ce discours) qui auront un contenu éthique⁷¹. Une fois de plus, la philosophie du langage du XXe siècle va inspirer les deux auteurs. C'est à partir de la découverte par Austin des *énonciations performatives* et de leur radicalisation opérée par John R. Searle dans la théorie des *actes de langage*⁷², que Habermas sera en mesure de mettre en évidence quatre *prétentions à la validité* inhérentes à tout acte de langage et présentes dans leur structure pragmatique.

Plus précisément ce sera dans la distinction entre la partie *propositionnelle* d'un énoncé et sa partie *performative* que ces prétentions à la validité seront mises au jour. Lorsqu'une personne énonce la proposition « P », elle énonce bien entendu un contenu

⁶⁹Il s'agit d'une réflexion transcendantale qui demeure toutefois une réflexion solitaire sans qu'intervienne l'intersubjectivité découverte par Apel et Habermas.

⁷⁰Pour Apel le discours argumentatif représente un métalangage qui non seulement englobe les autres « jeux de langage » mais est indépassable car il est impossible de s'y soustraire sans commettre une *autocontradiction performative* (expression que nous allons expliquer dans très peu de temps). Apel explicite cette idée dans son article *La question d'une fondation ultime de la raison*, p. 919.

⁷¹Contrairement à Apel, Habermas dégage et explicite les présupposés éthiques (les quatre prétentions à la validité) sans avoir recours à la réflexion transcendantale. Selon lui en effet, c'est au sein même du monde de la vie que l'on retrouve ces présupposés et c'est dans cette mesure qu'il est possible de les reconstruire.

⁷²Karl-Otto Apel, EAS, p. 94.

propositionnel que l'on identifie souvent à la proposition elle-même « P ». Toutefois, de manière simultanée et la plupart du temps implicite, la personne accomplit par le fait même une *action communicationnelle*. Ainsi, non seulement une personne émettra par exemple la proposition « P » : « L'auto est rouge », mais implicitement et simultanément elle dira : « J'affirme par-là contre tout opposant possible "P" ». La personne se réfère donc simultanément à une communauté communicationnelle virtuelle ou réelle. Et c'est justement au coeur de ces actes communicationnels que se situent des *prétentions à la validité* qui ont une pertinence éthique :

Ainsi, chaque énoncé portant sur des faits en tant qu'il doit être logiquement *justifié*, présuppose déjà un complément *performatif* au niveau de la structure pragmatique profonde, du genre : « j'affirme par-là contre tout opposant possible, que (...) ». Le complément performatif des énoncés nécessaires au contrôle a donc pour forme « je conteste par-là contre toi que A soit effectif » ou « je te confirme que A est effectif ». (...) C'est à ce niveau de la compréhension intersubjective du sens et de la validité des énoncés (...) qu'une éthique est présupposée⁷³.

Dans cette perspective, Habermas va découvrir que lorsqu'un individu s'adresse à autrui (qu'il s'agisse d'une personne ou de plusieurs personnes représentatives d'une communauté communicationnelle), il élève face à lui, et bien souvent de manière implicite, des prétentions à la validité qui sont au nombre de quatre : il prétend, dans un premier temps, que ce qu'il énonce est doté de *sens* (cette prétention est en fait présupposée par les trois autres), en second lieu que ce qu'il dit est vrai (prétention à la *vérité*), troisièmement, qu'il est sincère en disant ce qu'il dit (prétention à la *sincérité*) et enfin que ce qu'il dit est approprié dans le contexte en jeu (prétention à la *justesse normative*). Il est ainsi possible de dire que, lorsqu'un individu affirme face à autrui une proposition « P », il élève simultanément quatre

⁷³*Ibid.*, p. 95.

prétentions à la validité qui peuvent se résumer de la manière suivante : « J'affirme face à toi, que la proposition suivante « P » est dotée de sens, est vraie, juste et sincère »⁷⁴. Je m'engage ainsi, en élevant ces prétentions, à mettre à l'épreuve le contenu propositionnel lui-même de mon énoncé qui désormais, de manière explicite, se doit d'être validé par les partenaires de discussion en fonction de ces quatre prétentions. Et c'est seulement lorsque les quatre prétentions à la validité d'un acte de langage ont été validées que la proposition elle-même peut être validée dans sa globalité⁷⁵.

L'*a priori* de la communauté communicationnelle est encore ici mis en évidence puisque le locuteur doit toujours tenir compte, en plus de l'objet de sa proposition, du ou des destinataires qui la reçoivent. Il est alors possible de dire que ce qui est toujours en jeu dans tout acte de parole (y compris de pensée) c'est de « s'entendre avec quelqu'un à propos de quelque chose dans le monde » (nous retrouvons ici de nouveau le schéma de la pragmatique transcendantale d'Apel⁷⁶). Car, quiconque décide de débattre au sujet de quelque chose doit s'engager dans l'argumentation en ayant reconnu et accepté que les prétentions à la validité

⁷⁴Selon le type d'acte de parole que je construis et selon le type de rapport au monde que j'établis en parlant, certaines prétentions à la validité vont dominer, sans que les autres soient pour autant éliminées (c'est ce que nous avons vu dans notre premier chapitre à la section 1.3.2.). Il devient alors possible de classer les différents types d'actes de parole, par exemple, lorsque je construis un acte de parole qui établit un rapport au monde objectif et que la prétention à la vérité qui accompagne cet acte est dominante, nous aurons affaire à un énoncé constatatif. Un acte de parole qui établit un rapport au monde intérieur et qui est accompagné d'une prétention à la sincérité dominante permet d'identifier un type d'acte de parole expressif, enfin un acte de parole qui établit un rapport au monde interactif et qui est accompagné de la prétention à la justesse normative dominante permettra d'identifier un acte de parole normatif. Nous nous limitons à cette classification élémentaire des actes de parole. Il s'agit toutefois d'une question complexe qui a fait l'objet de nombreux travaux depuis Austin et Searle ; nous n'entrerons pas dans ces débats puisqu'il s'agit ici d'indiquer simplement de quelle façon la pragmatique du langage, chez Habermas et Apel, découvre un potentiel éthique dans les présupposés de la communication.

⁷⁵Jürgen Habermas en parle notamment dans son livre : *Communication and the Evolution of Society*, p. 1-69.

⁷⁶Cf. annexe H.

font partie de la communication puisque ce sont elles qui permettent la discussion. La plupart du temps, cette reconnaissance est implicite et n'est pas toujours clairement formulée chez l'individu qui s'engage dans une discussion, mais, nous dit Apel, il est possible de « lui rendre intelligible » (...) ce qu'il a "toujours déjà" accepté en tant que principe fondamental, et qu'il doit par conséquent accepter en le réaffirmant de son plein gré, en tant que *condition de possibilité et de validité* de l'argumentation »⁷⁷.

Contrairement à Habermas qui reconnaît au discours argumentatif et aux prétentions à la validité un statut quasi-transcendantal et donc falsifiable⁷⁸, Apel affirme qu'est atteint ici le *point indépassable de la pensée en tant qu'argumentation au sens d'une fondation réflexive ultime*⁷⁹. C'est au moyen de la réflexion transcendantale qu'il s'interroge sur les conditions de possibilité de la connaissance en tant qu'elle s'exprime dans le langage et qu'elle est par le fait même communicable. Cette réflexion l'amène à réfléchir sur les conditions de possibilité du discours argumentatif qui représente, à ses yeux, le *jeu de langage transcendantal*. Apel le qualifie de transcendantal dans la mesure où il est indépassable : en effet, selon lui, à partir du moment où nous nous engageons sur le terrain de la discussion ou même de la réflexion, nous utilisons déjà le jeu de langage de l'argumentation qui s'accompagne des prétentions à la validité. Et aux critiques qui accusent sa *fondation ultime*

⁷⁷Karl-Otto Apel, EAS, p. 120.

⁷⁸Habermas considère en effet que les prétentions à la validité sont découvertes au sein du monde de la vie et que, même si dans le monde de la vie il semble exister un discours qui pointe vers une certaine transcendance, celle de l'entente, il n'en demeure pas moins que ce discours et les prétentions à la validité qui l'accompagnent conservent le statut d'hypothèse valable jusqu'à ce qu'il soit falsifié.

⁷⁹Karl-Otto Apel, EDD, p. 39-40.

de tomber dans une pétition de principe⁸⁰, Apel répondra que « lorsque nous constatons, dans le contexte d'une discussion philosophique des fondements, que quelque chose ne peut par principe être fondé parce qu'il est la condition de possibilité de toute fondation, nous n'avons pas simplement constaté une aporie dans le procédé de déduction mais gagné en intelligence, au sens d'une *réflexion transcendante* »⁸¹. Dans un article consacré à la question de la fondation ultime⁸², il ajoutera :

Si je ne puis contester quelque chose sans me contredire moi-même et si je ne puis déductivement le fonder sans commettre une pétition de principe logico-formelle, alors ce quelque chose appartient précisément à des présuppositions pragmatiques et transcendantales de l'argumentation qu'on doit toujours avoir déjà reconnues si le jeu de langage de l'argumentation doit conserver son sens.⁸³

De plus, si nous contestons la validité des prétentions qui sont universelles parce que présentes dans tout acte de langage, nous commettons, nous dit Apel, une *autocontradiction performative*. Cette contradiction se distingue de la contradiction logique habituelle, intrapropositionnelle, qui affirme dans la même proposition une chose et son contraire, car elle surgit cette fois-ci entre le contenu propositionnel de l'acte de parole et la dimension pragmatique qui l'accompagne. Les énoncés suivants sont à cet effet très révélateurs : « Je mens toujours », « je suis en train de mentir ». Si l'individu qui prononce cet énoncé veut respecter la cohérence de son propre discours, il se doit de tenir compte des prétentions à la

⁸⁰Il s'agit d'une critique qui souligne l'impossibilité de fonder le discours argumentatif étant donné que toute fondation présupposerait déjà la validité de ce même discours.

⁸¹Karl-Otto Apel, EAS, p. 101.

⁸²Dans son article *La question d'une fondation ultime de la raison*, Apel répond à trois critiques importantes en ce qui concerne la possibilité d'une fondation ultime. Ces trois critiques sont réunies par H. Albert sous l'expression « trilemme de Münchhausen ».

⁸³Karl-Otto Apel, *La question d'une fondation ultime de la raison*, p. 921.

validité qui accompagnent son énoncé et qui devront être validées par une possible communauté langagière de communication.

Comme nous l'avons fait précédemment, nous pouvons reformuler un énoncé de manière à expliciter ses prétentions à la validité de la manière suivante : « J'affirme que l'énoncé "je mens toujours" ou celui "je suis en train de mentir" est vrai, sincère, juste et doté de sens ». Il apparaît tout de suite que « le locuteur, en proférant de tels énoncés, affirme et en même temps dénonce l'exigence⁸⁴ de sincérité – et donc aussi l'exigence de vérité – que suppose effectivement l'énonciation »⁸⁵. Ainsi quiconque s'engage sur le terrain de l'argumentation doit, pour être cohérent avec lui-même ou encore pour que sa pensée soit cohérente, reconnaître qu'il a *toujours déjà* reconnu les prétentions à la validité présentes dans tout acte de langage et de pensée. L'autocontradiction performative devient ici le critère qui nous met sur la voie d'une fondation ultime.

Nous avons donc jusqu'à présent, grâce à la réflexion transcendantale suggérée par Apel, montré qu'il existait 1) un *a priori* de la communauté communicationnelle illimitée ; 2) que cet *a priori* était plus évident dans le discours argumentatif car c'est ce dernier qui représente le jeu de langage indépassable ; 3) qu'il existait, au sein de ce jeu de langage quatre prétentions à la validité, mises à jour par Jürgen Habermas, lesquelles accompagnent tous les actes de langage ; 4) que ces prétentions universelles peuvent, selon Apel (et non selon Habermas), faire l'objet d'une fondation ultime, et qu'elles doivent, par le fait même, avoir

⁸⁴Certains auteurs vont employer le terme exigence à la place de prétention à la validité, le terme allemand étant : *Anspruch*.

⁸⁵Karl-Otto Apel, *Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison*, p. 146.

depuis toujours déjà été reconnues par tous ceux qui s'engagent dans une discussion s'ils ne veulent pas commettre une autocontradiction performative.

À partir de là Apel formule une première norme. Il part du principe que toute personne engagée dans une discussion qui est en mesure de justifier ses propres prétentions à la validité accompagnant son discours⁸⁶ et est ouverte à la critique devient, par le fait même, en droit de contester le discours d'autrui dans les prétentions à la validité de ce dernier. Il élabore ainsi une norme qui peut être comprise comme la *norme fondamentale* de toute discussion. Celle-ci fait « un devoir à tous ceux qui ont acquis une “compétence communicationnelle” à travers le procès de socialisation, de tendre, pour toute affaire touchant aux intérêts (aux *prétentions* virtuelles) des autres, à un accord en vue d'une formation solidaire de la volonté ; et seule cette *norme fondamentale* (...) garantit la force d'obligation des accords individuels conformes à la norme »⁸⁷. L'objectif d'un *consensus* prend toutefois ici la forme d'une *idée régulatrice* kantienne. Selon Kant, « les idées régulatrices de la raison pratique sont des principes normatifs qui ont pour celui qui agit une force d'obligation lui permettant d'accomplir un devoir et de le guider dans la réalisation à long terme de ce qui s'approche d'un idéal, mais ils expriment en même temps l'idée que rien dans le temps de l'expérience ne correspondra jamais pleinement à l'idéal visé »⁸⁸. C'est en effet, dans la mesure où la réalité impose, lors des discussions pratiques, des contraintes qui rendent la communication parfois difficile, que le consensus atteint lors de discussions réelles ne peut être idéal et est par le fait même faillible et donc révisable. Lorsque nous nous engageons dans une discussion pratique pour

⁸⁶Discours qui, dans le cadre d'une discussion pratique, peut traduire ses propres intérêts.

⁸⁷Karl-Otto Apel, EAS, p. 126.

⁸⁸Karl-Otto Apel, RA, p. 28.

résoudre un problème éthique, nous nous retrouvons souvent confrontés à des contraintes de temps, à des différences dans les niveaux de compétence et de spécialisation ou à un manque de sincérité⁸⁹, qui rendent le consensus final susceptible d'amélioration.

Malgré ces contraintes, il est intéressant de remarquer que, chaque fois que des individus s'engagent dans une discussion, ils présupposent, avant même de s'y engager, un ensemble de conditions idéales. C'est parce que cet ensemble de conditions idéales est présupposé et que les difficultés immanentes à la discussion sont mises entre parenthèse, qu'ils peuvent non seulement s'engager dans un échange d'idées mais également viser ensemble un consensus (qui toutefois parce qu'il est factuel, sera sujet à révision). Cette présupposition, qu'Apel identifiera à une *communauté communicationnelle idéale*, est d'autant plus importante qu'elle permettra à la recherche de la vérité d'acquiescer tout son sens. Toutefois, de la même manière que le consensus idéal ne peut être atteint au sein d'une discussion concrète, la communauté idéale avec ces conditions permettant d'atteindre le consensus idéal prendra à son tour la forme d'*idée régulatrice* (dans le sens kantien). C'est dans cette perspective qu'Apel distingue deux communautés communicationnelles qui deviendront les deux *présupposés fondamentaux*, inhérents à la communication : la *communauté communicationnelle réelle*, et la *communauté communicationnelle idéale*. Ces deux présupposés feront d'ailleurs l'originalité de sa pensée, au fur et à mesure qu'il explicitera leur lien (c'est ce qui fera l'objet de notre prochaine section).

⁸⁹*Ibid.*, p. 29.

Selon Apel, chaque individu en tant qu'être de communication est à la fois membre d'une *communauté communicationnelle réelle* et d'une *communauté communicationnelle idéale* dans la mesure où la première, pour être cohérente, vient puiser son sens dans la seconde vers laquelle elle tend. Même le penseur solitaire nous dit Apel ne peut ignorer son appartenance à ces deux communautés. En découvrant ces présupposés au sein même du discours humain Apel évite ainsi, pour justifier son éthique, de recourir, comme le fit Kant, à un monde intelligible et métaphysique distinct du monde sensible. Il évite du même coup le problème auquel Kant fut confronté, celui de la dualité des deux mondes⁹⁰. Il sera possible de dégager de cette communauté idéale de communication certaines *normes morales fondamentales* :

La norme fondamentale de *justice* c'est-à-dire du *droit égal* de tous les partenaires de discussion possibles à employer tous les actes de langage propres à articuler des prétentions à la validité susceptibles, le cas échéant, de consensus ; j'ajoute la norme fondamentale de *solidarité* entre tous les membres et au-delà : de tous les membres potentiels de la communauté d'argumentation actuelle, en principe illimitée, étant donné que dans le cadre de l'entreprise commune de la résolution argumentative de problèmes, *ils sont liés et renvoyés l'un à l'autre* ; et enfin, la norme fondamentale de *coresponsabilité* de tous les partenaires de discussion dans l'effort solidaire visant à articuler et à résoudre des problèmes. (Cette présupposition de la *coresponsabilité* de son partenaire de discussion, et de tous les autres, est impliquée par exemple dans toute *question sérieuse*)⁹¹.

Bien qu'elles ne soient pas des normes matérielles qui puissent se rapporter directement à des situations concrètes du monde vécu, elles conservent toutefois une valeur d'obligation pour la fondation d'un principe procédural. Elles contiennent en effet implicitement un principe de l'éthique du discours que Jürgen Habermas va rendre explicite.

⁹⁰C'est en radicalisant la réflexion transcendantale qu'Apel dépasse le solipsisme méthodique et découvre notre double appartenance à une communauté communicationnelle réelle et à une communauté communicationnelle idéale. De plus, en dépassant la réflexion monologique kantienne, il propose un déchiffrement de ce que Kant appelait « le fait de la raison » et qui sera désormais identifié par Apel à la fondation ultime du discours argumentatif.

⁹¹Karl-Otto Apel, EDD, p. 42.

Ce principe, bien qu'il ne permette pas de générer des normes concrètes, procure toutefois une procédure qui, elle, est applicable à toute discussion pratique où il s'agit de justifier des normes matérielles. Cette procédure servant de guide lors des discussions pratiques délègue ainsi aux discussions réelles la charge de fonder les normes matérielles se rapportant à des situations concrètes : « De cette manière, il s'agit de rendre possible une entente aussi large que possible, d'une part, sur les intérêts concrets – et donc aussi sur l'évaluation concrète des personnes concernées, et, de l'autre, sur les appréciations des situations d'action, toujours susceptibles de révision et, dans ce contexte, des conséquences et des effets secondaires entraînés par l'obéissance aux normes d'action »⁹².

C'est dans cette perspective que l'éthique du discours peut être considérée, selon Apel, comme une éthique à *deux niveaux*. Le premier niveau étant le niveau de la fondation ultime où il est possible de fonder le principe procédural et le second niveau étant le niveau des discussions pratiques où sont élaborées et justifiées cette fois-ci les normes concrètes. Alors que pour Apel, le premier niveau est susceptible d'un consensus intersubjectif, le second, quant à lui, parce qu'il est le lieu de la factualité, reconnaît la faillibilité des consensus obtenus et les considère, par le fait même, comme révisables. Le fait de déléguer aux discussions pratiques la fondation des normes matérielles permet ainsi de prendre acte de la situation historique de manière à insérer, au fur et mesure que les situations changent et que de nouvelles informations nous parviennent (par exemple le savoir des experts), de nouveaux éléments susceptibles de réviser les consensus déjà obtenus.

⁹²Karl-Otto Apel, MF, p. 105.

Qu'en est-il de ce principe procédural mis au jour par Habermas ? Ce principe peut être compris comme une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne qui permettra concrètement d'honorer ou de contester toutes les prétentions à la validité normative possibles, à l'intérieur du monde vécu⁹³. Et, contrairement à l'*impératif catégorique* de Kant ce principe « libère l'individu de la charge d'anticiper aussi bien les intérêts possibles des personnes concernées et les effets, conditionnés par la situation donnée, qu'entraînerait l'obéissance générale aux normes ; autrement dit, le libère des considérations qui, bien souvent, dépassent ses capacités, dans la mesure où elles devraient établir si une *maxime* est ou n'est pas souhaitable en tant que *loi* universellement valable »⁹⁴. Puisqu'il est contenu de manière implicite dans les normes de la discussion de la communauté communicationnelle idéale, le *principe d'universalisation* « U » nous enjoint de prendre part aux discussions pratiques visant l'entente intersubjective. Il se formule de la manière suivante :

Toute norme doit satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires résultant, de manière prévisible, de l'observation *universelle* de la norme en vue de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés sans contrainte par *tous* les concernés⁹⁵.

Apel dans son livre *L'éthique de la discussion*, formule à partir de ce principe « U » le principe d'action correspondant à la transformation de l'impératif catégorique « Ua » :

⁹³*Ibid.*, p. 102

⁹⁴*Ibid.*, p. 106.

⁹⁵Karl-Otto Apel, EDD, p. 78. Habermas formule ce principe dans son livre *Morale et communication*, p. 86-87. Il entend par « personnes concernées » toutes les personnes qui seront touchées par l'application d'une norme. Dès lors, bien que certaines personnes touchées par l'application de la norme discutée, n'aient pas participé à la discussion, elles devront elles aussi être prises en considération au cours de la discussion.

N'agis que d'après une maxime dont tu puisses présupposer, sur la base d'une concertation réelle avec les concernés, respectivement avec leurs défenseurs, ou – à titre de succédané – sur la base d'une expérience de pensée correspondante, que toutes les conséquences et effets secondaires résultant de manière prévisible de son observation universelle en vue de la satisfaction des intérêts de chacun des concernés pris individuellement, puissent être acceptés sans contrainte, dans une discussion réelle, par tous les concernés⁹⁶.

Le principe « U » et le principe « Ua » deviennent alors la procédure (le guide) à utiliser dans les discussions visant la résolution de conflits éthiques.

Il est possible de constater ici le *formalisme procédural*⁹⁷ du principe de l'éthique du discours. En effet, en transformant l'éthique kantienne en un principe « U », Habermas et Apel, contrairement à ce que prescrivait l'impératif catégorique de Kant (c'est-à-dire, la réflexion monologique pour la fondation des normes) développent à leur tour une éthique qui, cette fois-ci, délègue aux discussions pratiques la justification des normes substantielles. Il est donc désormais possible, grâce à cette procédure du principe « U », d'établir au sein des discussions pratiques une médiation entre le principe formel et les normes matérielles.

Bien qu'elle transforme l'éthique de Kant, l'éthique du discours demeure toutefois une éthique postkantienne et à ce titre elle conserve son aspect *déontologique*. Elle fait en effet « prévaloir la question relative à ce qu'on est tenu de faire (...), sur la question – platonico-aristotélicienne, reprise par l'utilitarisme – (...) de la “vie bonne”, relative par exemple, au *bonheur* de l'individu ou d'une communauté »⁹⁸. C'est parce qu'elle insiste sur la nécessité d'une éthique universaliste critique qu'elle refuse d'adhérer à une conception particulière du bonheur et laisse aux diverses conceptions du bonheur la possibilité de s'exprimer en évitant par ailleurs de tomber dans un relativisme total grâce à son guide éthique minimal, le principe

⁹⁶Karl-Otto Apel, EDD, p. 78-79.

⁹⁷Karl-Otto Apel, *L'éthique de la discussion : sa portée ses limites*, p. 154.

⁹⁸*Ibid.*, p. 155.

« U ». Ce dernier en effet, en établissant certaines conditions restrictives, est à même de procurer une procédure qui permet à ces différentes conceptions, quand elles entrent en conflit, de s'acheminer vers un consensus.

Apel reconnaît cependant que c'est en faisant abstraction de la situation historique de la vie éthique concrète que ce principe « U » et le principe d'action « Ua » qui en dérive ont pu être développés. En effet, bien que ces principes semblent prendre acte d'une certaine situation historique dans laquelle on délègue aux discussions pratiques la tâche de fonder les normes matérielles, l'idée même de leur application peut tout de même s'avérer problématique. La communauté communicationnelle réelle du monde vécu est telle que les obstacles pour parvenir à appliquer ce principe sont nombreux et l'atteinte d'un consensus éclairé très souvent difficile à obtenir. C'est parce que la situation historique éthique est problématique de nos jours et parce qu'elle exige de nous une responsabilité face à l'avenir qu'Apel entreprend, après avoir établi les fondements de ce qu'il considère être la partie « A » de son *architectonique de l'éthique du discours*⁹⁹, d'élaborer une partie « B » destinée à résoudre le problème de l'application d'une éthique des principes. Ce sera son *éthique de la responsabilité*¹⁰⁰ qu'il identifiera à une compétence morale d'un stade 7, selon la logique du

⁹⁹Cf. annexe I.

¹⁰⁰Le concept d'une éthique de la responsabilité préoccupée par l'histoire traduit ce qui en allemand est appelé *geschichtsbezogene Ethik* qui signifie : éthique reliée à l'histoire. Apel veut ainsi signifier explicitement que la partie « B », contrairement à la partie « A », n'est pas désincarnée et abstraite mais s'intéresse directement au problème fondamental de l'application de l'éthique dans les cas où les conditions historiques la rendent apparemment impossible. Par ailleurs, on aura reconnu dans l'appropriation du concept « éthique de la responsabilité (*Verantwortungsethik*) », la volonté manifeste de dépasser le modèle d'une éthique de la conviction (*Gesinnungsethik*) – une éthique kantienne des principes à laquelle on reproche souvent son manque de réalisme – en tenant compte des problèmes reliés à l'application concrète des normes. L'arrière-plan historique de cette thématique, que nous mentionnons simplement au passage, est constitué par le développement d'une éthique de la responsabilité, de Max Weber à Hans Jonas.

développement moral élaborée par Kohlberg. Cette compétence, non seulement sera consciente des obstacles réels qui limitent l'application de l'éthique du discours, mais tentera d'améliorer à long terme les conditions qui faciliteront son application.

2.1.2 Une éthique de la responsabilité : la distinction entre la partie « A » et la partie « B » de l'éthique du discours et l'importance de la partie « B ».

Le principe « U » et le principe d'action « Ua » démontrent, dans leur formulation, le souci de l'éthique du discours de tenir compte des conséquences et des effets secondaires qui suivront l'application des normes choisies au sein d'une discussion¹⁰¹. Étant donné les problèmes éthiques contemporains, plus particulièrement ceux engendrés par la crise écologique, cette responsabilité face aux effets prévisibles qu'entraînerait une action collective résultant de l'adoption d'une norme s'avère, pour Apel, absolument nécessaire. Toutefois, s'il est vrai que le principe de la discussion prend en considération les conséquences dans sa formulation même, peut-on dire qu'il tient également compte, de manière responsable, des conséquences liées à son application dans l'histoire ? En d'autres termes, l'application immédiate du principe « U » (ou « Ua ») dans une communauté réelle de communication, qui présente la plupart du temps de nombreux obstacles, est-elle réaliste et dans certains cas, est-elle même souhaitable ?

Il est vrai que le principe « U » représente le principe d'une communauté communicationnelle idéale que nous devons présupposer pour nous engager dans une

¹⁰¹ La transformation de l'éthique kantienne est encore ici explicite dans la mesure où les conséquences et les effets secondaires qui suivront l'application des normes choisies au cours des discussions sont liés au principe « U » de la discussion dès le départ.

discussion et qu'à ce titre, il se présente comme un principe formel servant de guide pour l'obtention d'un consensus. Toutefois, une réflexion sur les obstacles que l'on retrouve au sein de la communauté réelle de communication et qui empêchent de parvenir à un consensus éclairé, peut devenir fort utile pour une *éthique de la responsabilité préoccupée par l'histoire*. C'est justement parce que ces obstacles sont nombreux et parce qu'ils relèvent de la réalité historique imparfaite qu'Apel entreprend d'analyser la différence significative qui existe entre une éthique des principes abstraite représentée par la communauté idéale de communication (partie « A ») et la communauté réelle de communication qui s'inscrit dans l'histoire. Cette analyse lui permettra de réfléchir sur la critique « la plus sérieuse » qui ait été adressée aux éthiques des principes qui, en faisant abstraction des particularités individuelles et des situations historiques concrètes pour être en mesure de dégager un principe universellement valable, ont souvent été considérées comme désincarnées et, par le fait même, difficilement applicables. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'Apel entreprendra son analyse en remettant en question cette abstraction, même si elle fut nécessaire dans un premier temps pour dégager le principe d'universalisation dans sa partie « A ».

À travers trois situations imaginaires qu'il présente sous forme de questions dans son livre *Éthique de la discussion*, Apel démontre précisément comment une telle abstraction peut poser de véritables problèmes lors de l'application immédiate du principe « U ». Dans la première situation, il pose la question de savoir « comment on doit agir lorsque les contractants ne sont pas disposés à résoudre le conflit par la discussion » ; dans la seconde, « comment un individu responsable de la survie ou de l'auto-affirmation d'autrui (d'une famille, d'une population etc.), (...) doit agir, là où un État de droit ne s'est pas encore

établi » ; dans la dernière enfin « comment doit-on agir en tant que membre d'une fraction privilégiée de l'humanité, lorsque l'on est confronté (...) à la situation de grandes parties de l'humanité (...) qui sont depuis longtemps exclues de la participation à toute *communication importante* »¹⁰².

Ces questions, loin de refléter des situations d'exception lors de la résolution de conflits éthiques (surtout en ce qui concerne le domaine public), nous mettent sur une piste de réflexion féconde pour découvrir les *conditions de possibilité d'application* du principe de la discussion. S'il avait été envisageable que *toutes les personnes s'engageant dans une discussion soient disposées à fonder les normes* (susceptibles d'être appliquées par la suite dans le monde réel) *conformément au principe « U » et qu'elles soient également prêtes, par la suite, à obéir à ces normes*, il aurait été alors concevable d'appliquer immédiatement le principe « Ua » aux discussions pratiques. Mais nous devons bien reconnaître que ces conditions de possibilité d'application sont encore loin d'être réalisées dans bien des cas. Elles n'ont, bien entendu, pas toujours besoin d'être entièrement réalisées pour permettre l'élaboration d'un consensus puisque, comme nous l'avons vu, la présupposition de la communauté idéale de communication doit toujours être anticipée contrefactuellement¹⁰³. C'est effectivement ce présupposé de la communication idéale qui nous permet de nous engager dans une discussion et de viser le consensus idéal malgré les obstacles qui le rendront sujet à révision.

¹⁰²Karl-Otto Apel, EDD, p. 80-81.

¹⁰³Bien que, dans le monde réel, on ne puisse s'attendre à une réalisation totale de cette communauté.

Toutefois, puisque l'éthique du discours est préoccupée par les conséquences de son application historique, certaines situations comme celles que nous venons d'exposer nous incitent à réfléchir sur les conditions de possibilité de son application. Les deux premières situations peuvent en effet mettre en évidence l'enjeu qu'entraînerait une application immédiate du principe « U » si les conditions nécessaires à son application ne sont pas réunies. Si nous concrétisons ces situations en imaginant une discussion sur le désarmement entre deux politiciens, il devient manifeste que ces deux personnes, parce qu'elles sont *responsables* de systèmes d'auto-affirmation¹⁰⁴, ne peuvent prendre le risque de s'engager dans une discussion en appliquant immédiatement le principe « U ». Bien qu'elles soient peut-être disposées à régler leur problème dans le sens de l'*agir consensuel*, rien ne leur garantit en retour que l'autre partie sera elle aussi disposée à agir de cette manière.

Il est important de mettre ici en évidence une distinction mise en lumière d'abord par Habermas et reprise ensuite par Apel, celle qui différencie la *rationalité* (ou l'*agir*) *consensuel*¹⁰⁵ de la *rationalité* (ou l'*agir*) *stratégique*. Alors que la première est en accord avec le principe « U » pour ne viser qu'une seule chose : l'entente entre les différentes parties concernées par la discussion, l'autre élabore différentes stratégies argumentatives qui visent cette fois-ci non pas le consensus mais une fin spécifique substantielle favorable à la partie qui tient à l'obtenir. C'est en soulignant la distinction entre ces deux rationalités qu'Apel nous dit :

¹⁰⁴Les systèmes d'auto-affirmation font référence à la théorie des systèmes de Niklas Luhmann.

¹⁰⁵Qui est parfois également nommé la rationalité communicationnelle.

Toute personne responsable, de quelque manière que ce soit, d'un système reposant sur l'affirmation de soi (la personne propre, la famille, le groupe social, l'État) doit s'attendre à ce que, pour le moment, les conflits d'intérêts *doivent* être réglés non seulement par des discussions pratiques (ou précisément, en réalisant de manière approximative des discussions de ce type), mais encore par des formes d'interaction *stratégique* (ce qui, dans le meilleur des cas, revient à des *négociations* ouvertes qui remplacent la lutte ouverte par des offres de coopérations et de menaces de préjudices)¹⁰⁶.

Il ne s'agit pas ici de soupçonner constamment autrui de ne pas vouloir agir selon le principe de la discussion ; il s'agit, bien au contraire, de concéder à l'autre, étant donné le monde dans lequel nous vivons, qu'il a de bonnes raisons de se méfier et de défendre ses intérêts par des moyens stratégiques.

Dans cette perspective, l'agir stratégique ne peut être réduit à un agir purement égoïste. Il devient au contraire, dans ce genre de circonstances qui nécessitent une conscience de la situation historique imparfaite, un *agir responsable*. Mais, ces individus (responsables de système d'auto-affirmation¹⁰⁷), conscients à la fois du principe de la discussion et de la situation historique imparfaite qui les forcent à utiliser certaines stratégies argumentatives mais de manière responsable, sont en réalité très peu nombreux. En effet, dans la plupart des cas, cette conscience qui, selon Apel, va caractériser la compétence morale de son 7^e stade¹⁰⁸, n'est malheureusement que très peu développée. Nous nous retrouvons ainsi dans un monde où domine un agir stratégique qui se rapproche davantage de l'agir égoïste que de l'agir responsable et où l'agir consensuel, celui qui s'accorde avec le principe « U », semble parfois difficile voire impossible à exiger, surtout dans le domaine public¹⁰⁹. La troisième situation

¹⁰⁶Karl-Otto Apel, MF, p. 112.

¹⁰⁷Apel les qualifie de « porte-parole d'intérêts entendus au sens économique ou politique » (RA, p. 31).

¹⁰⁸Selon la logique du développement moral élaborée par Lawrence Kohlberg.

¹⁰⁹C'est en effet dans ce genre de discussions que surgit « d'une manière plus aiguë, le problème moral (...) que représente l'exigibilité d'application d'une éthique postconventionnelle de la discussion ou, plus précisément, le problème de la relativité de cette exigibilité par rapport à ce que Hegel appelait la "moralité sociale substantielle" de la communauté » (Apel, MF, p.108).

exposée par Apel dans son *Éthique de la discussion* démontre d'ailleurs que l'agir stratégique a bien souvent pris la forme d'une volonté d'imposer son propre système d'auto-affirmation, ce qui a eu comme résultat de mettre de côté l'agir consensuel.

C'est ici que surgit la tentation de retourner à une morale « conventionnelle »¹¹⁰. En effet, cette apparente impossibilité d'appliquer véritablement une éthique des principes semble donner raison à ceux qui suggèrent l'abandon d'une morale postconventionnelle. Apel se réfère ici entre autre aux néo-aristotéliens qui encouragent le retour au point de vue du bon sens, à celui des *mœurs substantielles et spontanées*, et surtout à celui de la *phronesis* dans le cadre des *usages* de la société à laquelle nous appartenons. Le problème de l'application semble ainsi être résolu car le retour à une *phronesis*, qui reconnaîtrait dans chaque situation qui pose problème, la meilleure façon d'appliquer les normes ou « usages » déjà présents en société, permettrait d'éviter les innombrables difficultés auxquelles une éthique des principes universaliste semble être confrontée.

Apel considère qu'un tel retour à une morale de type conventionnel (dans laquelle les normes présentes en société et qui servent à régler les conflits moraux ne sont pas contestées) non seulement ne doit pas être envisagé mais représente, à la lumière du schéma kohlbergien, une véritable régression qu'il faut à tout prix éviter. Il reconnaît que le passage d'une morale conventionnelle à une morale postconventionnelle est un des passages des plus ardues (nous verrons d'ailleurs dans la prochaine section quels sont, selon lui, les différents courants philosophiques qui se rattachent à ce stade 4 ½ kohlbergien) mais il s'avère nécessaire dans

¹¹⁰ Là aussi, Apel se réfère au schéma de Kohlberg et plus précisément aux stades 3 et 4 qui font partie du niveau conventionnel du développement moral.

une époque scientifique qui exige de nous une conscience historique différente¹¹¹ et la création de nouvelles normes capables de résoudre des problèmes contemporains qui étaient autrefois inexistants. C'est en particulier parce que l'élaboration à l'échelle planétaire d'une macroéthique reconnue universellement ne peut se faire que dans le cadre d'une morale postconventionnelle qu'il devient important de faciliter ce passage pour accélérer sa réalisation.

Le retour à une morale conventionnelle risquerait en outre d'éliminer le potentiel critique acquis par la mise en oeuvre d'une éthique formelle. En effet, les conventions, bien qu'elles demeurent extrêmement utiles dans notre société en tant que références principales pour la résolution de conflits éthiques, doivent toutefois, lorsqu'elles posent problème, être érigées en prétentions à la validité et soumises à leur tour à une évaluation dans des discussions pratiques. Ainsi, « les intérêts sous-jacents aux normes conventionnelles – les besoins culturellement interprétés des hommes – sont explicitement érigés en objets des discussions pratiques »¹¹².

Enfin, le retour à une éthique de type aristotélicien omettrait de maintenir la distinction essentielle et caractéristique d'une éthique postconventionnelle de la responsabilité préoccupée par l'histoire, celle qui différencie l'agir consensuel de l'agir stratégique. Ceux qui s'inspirent d'Aristote pour développer leur éthique prétendent pourtant être plus réalistes que ne le sont les représentants d'une éthique des principes. Selon eux, seule la rationalité stratégique existe mais elles ne constitue pas pour autant un problème éthique comme peuvent

¹¹¹Étant donné que nous devons prendre en considération les effets à long terme de l'application des normes.

¹¹²Karl-Otto Apel, MF, p. 116.

l'affirmer Apel et Habermas. Ils s'opposent ainsi à ce qu'ils considèrent être la « rationalité utopique » et encouragent en revanche un retour à une éthique plus modeste et par le fait même plus réaliste, celle « d'une morale pragmatiquement suffisante de la prudence, dans le cadre des *usages* de la société ou de l'État auquel on appartient »¹¹³. Cette proposition se veut être une dédramatisation face aux exigences jugées irréalistes d'une éthique postconventionnelle. Toutefois, en s'opposant à la rationalité consensuelle, ils commettent aux yeux d'Apel une autocontradiction performative qu'il faut, comme nous l'avons vu dans la section précédente 2.1.1, à tout prix éviter. Il demeure donc essentiel pour Apel de mettre en évidence la distinction entre la rationalité consensuelle et la rationalité stratégique car seule cette distinction peut nous guider vers la découverte d'une solution qui permettra, à long terme, d'amoindrir l'écart qui existe entre la communauté idéale et la communauté réelle de communication dont nous sommes membres.

Si nous résumons brièvement notre parcours, nous pouvons dire : 1) que nous avons constaté que l'application immédiate du principe « U » pouvait, dans certaines situations qui relèvent particulièrement du domaine public, s'avérer « irresponsable »¹¹⁴ ; 2) qu'il existait des conditions d'application idéales caractéristiques d'une communauté idéale de communication qui seules pouvaient rendre l'application du principe « U » entièrement réalisable ; 3) qu'en tant que membres d'une communauté idéale et réelle de communication, nous devons tenir compte des obstacles réels et historiques qui nous empêchent de réaliser de véritable

¹¹³*Ibid.*, p. 111.

¹¹⁴Il ne s'agit pas ici d'une irresponsabilité qui serait caractéristique du stade 2 ou 3, mais plutôt d'une maturité inférieure au stade 7 et caractéristique du stade 6 que nous allons aborder de manière plus détaillée dans la prochaine section.

consensus ; 4) qu'un retour à une morale de type conventionnel représenterait une véritable régression qu'il faut à tout prix éviter.

Revenons à cet écart entre les deux communautés de communications (idéale et réelle) dont nous sommes membres. Apel pense que le moyen de le réduire est d'entreprendre une reconstruction des conditions d'applications qui sont propres à la situation historique dans laquelle nous nous retrouvons. On ne peut, en effet, faire table rase de cette situation historique comme ont eu tendance à le faire Kant ou encore Habermas. Elle ne saurait non plus être mise entre parenthèses comme ce fut le cas dans la partie « A ». Elle doit bien au contraire être analysée de manière à pouvoir devenir une aide et non un obstacle à la réalisation d'une éthique de la responsabilité. Dans la partie « B », il va donc s'agir, pour la philosophie, de coopérer dans un premier temps avec les sciences de la nature et les sciences sociales *critico-reconstructives*, dans le but d'obtenir « une image de la situation historique concrète de la conscience morale et des institutions de la société pertinentes d'un point de vue moral »¹¹⁵.

Cette reconstruction, comme nous le verrons dans la prochaine section, s'avère nécessaire car elle permet d'envisager de quelle façon une éthique de la responsabilité peut espérer se développer selon le caractère *favorable ou défavorable des traditions de vie éthique liées aux formes de vies particulières*¹¹⁶. Le problème de l'application du principe abstrait « U » n'est pas pour autant résolu, cette reconstruction ayant seulement permis de mettre en lumière l'importante différence entre les deux communautés. Mais cette réflexion approfondie

¹¹⁵Karl-Otto Apel, EDD, p. 92.

¹¹⁶*Ibid.*

sur la différence qui sépare ces deux communautés s'avère toutefois très précieuse aux yeux d'Apel :

(...) c'est précisément la réflexion sur la *différence* (D) en tant qu'*obstacle* pour l'acceptation du principe (U) relativement à son application qui entraîne immédiatement la découverte du fait que notre devoir moral inclut l'obligation de (contribuer à) faire l'effort de *supprimer au moins approximativement la différence réfléchie* ; en d'autres termes de contribuer à faire en sorte que le mot « contrefactuel » qui figure dans la caractérisation de l'anticipation toujours déjà nécessaire des conditions idéales de communication présumées dans le principe (U) puisse perdre sa signification éthique et pratique dans des domaines toujours plus étendus de la vie¹¹⁷.

Le principe « C »¹¹⁸ devient ainsi le principe de la partie « B » qui vise à obtenir à long terme et de manière approximative, en tant qu'idée régulatrice, la suppression de l'agir stratégique au profit de l'agir consensuel en améliorant progressivement les conditions de possibilité d'application du principe « U ».

Mais c'est ici qu'un nouvel obstacle surgit. Alors que le principe de la discussion « U » exclut d'emblée tout recours à la rationalité stratégique pour la résolution des conflits éthiques, le principe « C » lui semble recourir à une stratégie pour atténuer la différence qui existe entre les deux communautés de communication. Comment, dès lors, une éthique de la discussion peut-elle fonder un principe « C » « qui soit pertinent d'un point de vue stratégique pour l'agir responsable dans la situation esquissée, celle de la non applicabilité du principe de discussion »¹¹⁹ ? Apel recourt ici à la justification consensuelle que l'éthique du discours entend donner à l'État de droit en vue de justifier, par la suite, de manière semblable la stratégie à long terme de la partie « B ». L'éthique du discours justifie l'État de droit en partant de la prémisses kantienne de « l'insociable sociabilité » des hommes. Dans cette perspective,

¹¹⁷Karl-Otto Apel, MF, p. 125.

¹¹⁸Qui sera parfois nommé « principe intérimaire » (UR, p. 125), ou « principe passerelle » (EDD, p. 94), ou encore « compétence morale caractéristique du 7^e stade » (FEC).

¹¹⁹Karl-Otto Apel, EDD, p. 94.

« la conquête époquale de l'État de droit et de ses normes contraignantes ne consistait pas seulement à rendre possible la sécurité liée aux comportements extérieurs, mais aussi, simultanément, à rendre possible – de manière tendancielle – *l'imputabilité et la prise en charge responsable, dans le quotidien, d'un comportement moral libre de toute stratégie* »¹²⁰. À partir de ce modèle de *justification consensuel* où la *contre-violence* de l'État de droit est acceptée uniquement dans le but de lutter contre la *violence* se trouve justifié le principe « C » par lequel la stratégie est élaborée uniquement en vue d'éliminer à long terme (de manière approximative¹²¹) toutes formes de stratégie. Ainsi, « *l'inévitable médiation entre la rationalité consensuelle-communicative et la rationalité stratégique* à laquelle, actuellement, se trouve encore contrainte une éthique de la responsabilité, devrait manifestement se laisser guider par cette idée régulatrice »¹²².

Apel insiste enfin dans le cadre de son éthique de la responsabilité sur l'importance de *préserver les acquis de l'évolution culturelle et les conditions de vie réelles de la société humaine dans son ensemble* et de ne surtout pas les mettre en jeu stratégiquement lors du processus de réalisation des conditions d'application de l'éthique du discours¹²³. L'éthique déontologique caractéristique de la partie « A » semble dès lors inclure dans sa partie « B » une dimension téléologique, avec la nuance toutefois essentielle que son *télos* n'est pas

¹²⁰*Ibid.*, p. 96.

¹²¹Nous revenons souvent sur cette idée d'approximation qui, pour Apel, est très importante. Il se différencie ainsi de la philosophie de l'histoire hégélienne où est inscrite dans le cours de l'histoire une nécessité. Apel s'accorde plutôt avec l'idée kantienne du progrès en tant qu'idée régulatrice (expliquée dans la section 1.1.1 : « les idées régulatrices de la raison pratique sont des principes normatifs qui ont pour celui qui agit une force d'obligation lui permettant d'accomplir un devoir et de le guider dans la réalisation à long terme de ce qui s'approche d'un idéal, mais ils expriment en même temps l'idée que rien dans le temps de l'expérience ne correspondra jamais pleinement à l'idéal visé » (Apel, RA, p. 28)).

¹²²Karl-Otto Apel, EDD, p. 99.

¹²³*Ibid.*

substantiel car il ne vise qu'à éliminer les obstacles s'opposant à l'application de la partie « A ». Ce *télos*, bien qu'il ne soit pas substantiel, semble néanmoins inclure l'idée d'un progrès possible des civilisations. C'est d'ailleurs cette idée de progrès qui retiendra notre attention dans la prochaine section. Nous essaierons en effet de voir de quelle façon Apel conçoit cette idée et comment il entrevoit de reconstruire une phylogénèse en s'inspirant de l'ontogénèse élaborée par Kohlberg aboutissant lui aussi, à sa manière, à un 7^e stade.

2.1.3 D'une ontogénèse à une phylogénèse

Est-il utopique d'envisager un progrès dans une société contemporaine où le terme « progrès » a revêtu depuis quelques temps une signification péjorative¹²⁴ ? Les critiques de la « raison émancipatrice » semblent en effet nombreuses car les conséquences néfastes des projets élaborés par cette raison sont multiples. Apel n'entend pourtant pas renoncer à cette idée de progrès. Il prend acte, comme nous l'avons vu, des problèmes éthiques engendrés par cette *raison*, mais démontre également que l'oubli de la rationalité consensuelle au profit de différentes formes de rationalité (instrumentale, stratégique etc.¹²⁵) et l'oubli d'une responsabilité face à l'avenir a, sans aucun doute, contribué à cette désillusion qui semble faire obstacle à l'idée d'un progrès. Une évolution des sociétés, selon Apel, est non seulement possible mais s'impose également à nous en tant que devoir moral. C'est en effet au cœur de l'*a priori* découvert par Apel des deux communautés de communication qu'est inscrite l'idée

¹²⁴Conséquences du progrès technique : l'utopie baconienne, l'utopie marxiste de l'émancipation (Apel, RA, p. 9).

¹²⁵Apel en parle entre autres dans son article *Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison*.

d'un progrès possible des civilisations : « lorsque nous anticipons, de manière inévitable quand bien même contrefactuellement, dans toute communauté d'argumentation les circonstances idéales de communication, une indication nous est fournie qui nous signale où réside le *moment indispensable de l'utopie du progrès*, de cette nécessité constitutive pour l'homme de *se projeter et de devoir se hisser à son plus haut* »¹²⁶. Seule en effet cette prise de conscience peut nous guider pour réunir les conditions de possibilité d'application d'une éthique susceptible de régler les nouveaux conflits éthiques.

Il ne s'agit toutefois pas d'envisager, selon Apel, la réalisation totale, à long terme, de la communauté de communication idéale. Il s'agit au contraire, de s'accorder avec l'idée de Kant « d'une espérance dans le progrès qui repose sur l'obligation morale de penser l'histoire comme possibilité (toujours renouvelée) d'un progrès dès lors qu'on l'envisage comme ce qui permet d'approcher sans l'atteindre la réalisation des postulats moraux »¹²⁷. Dans cette perspective, la communauté idéale de communication, devient toujours *en instance de devoir être – progressivement – réalisée*¹²⁸, mais ne le sera jamais entièrement, d'où la notion de « devoir » qui s'impose à nous en tant que membres à la fois d'une communauté réelle et idéale de communication¹²⁹. Dès lors, selon Apel, seule l'idée d'un progrès qui envisagerait la réalisation totale et nécessaire de l'idéal au cours de l'histoire pourrait être considérée utopique.

¹²⁶Karl-Otto Apel, RA, p. 36.

¹²⁷*Ibid.*, p. 12.

¹²⁸*Ibid.*, p. 28.

¹²⁹C'est effectivement en tant qu'êtres humains « finis » que la notion d'idée régulatrice acquiert une pertinence éthique.

Mais dans quelle perspective, de nos jours, pouvons-nous concrètement envisager un progrès ? Comme nous l'avons vu, Apel confie à la partie « B » la tâche d'une reconstruction de la situation actuelle des conditions de possibilité d'application pour être en mesure, de manière réaliste, de guider le processus de réalisation des conditions d'application de l'éthique du discours. C'est à cette reconstruction que nous allons maintenant nous intéresser car elle va nous permettre non seulement de prendre acte des acquis culturels qui vont dans le sens d'une éthique du discours et qu'il faut à tout prix préserver, mais elle va également nous permettre de comprendre comment la reconstruction de l'ontogénèse développée par Kohlberg qui nous permet d'orienter le processus de réalisation d'une éthique du discours est dépendante, d'une double façon, de l'évolution des civilisations (phylogénèse).

Pour entreprendre une reconstruction herméneutique et critique des conditions de possibilité actuelles d'application du principe « U », Apel démontre, dans un premier temps, l'importance de reconnaître l'*a priori* du discours comme *étalon normatif et téléologique*¹³⁰ de cette reconstruction. Il est en effet important de comprendre de quelle façon les acquis culturels ont permis la découverte de cet *a priori* qui, parce qu'il a été explicité, doit désormais servir de guide à toute reconstruction de l'histoire humaine sociale et culturelle¹³¹. Ainsi, c'est parce que l'*a priori* du discours est reconnu comme étalon pour toute reconstruction historique et parce qu'il est également reconnu comme étant le résultat d'une évolution historique qui a permis sa découverte qu'il est possible de reconstruire

¹³⁰Karl-Otto Apel, ER, p. 522.

¹³¹Dans son article *La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la prima philosophia*, Apel retrace l'apparition des différents paradigmes internes de la philosophie dont celui de la pragmatique transcendantale qu'il considère être le dernier.

adéquatement, dans la perspective d'une éthique de la responsabilité, les conditions d'application historiques du principe « U ». C'est ce qu'Apel nommera le *postulat d'auto-intégration* (*Selbsteinholung*).

Il s'agit donc de reconstruire à partir de ce postulat et en collaboration avec les sciences *critico-reconstructives* l'état de la conscience morale et des institutions des sociétés pertinentes d'un point de vue moral. Apel se réfère, en ce qui concerne la conscience morale, à la reconstruction de l'ontogénèse élaborée par Lawrence Kohlberg et souligne à cet effet la double dépendance qu'entretient le développement de la conscience morale individuelle envers la phylogénèse. Il s'accorde premièrement avec Kohlberg en ce qui concerne la dépendance de l'individu par rapport à son processus de socialisation pour le développement de sa conscience morale. En effet, « dans une société où n'a eu lieu aucune remise en question des institutions au sens de l'*Aufklärung* rationnelle, on ne peut normalement s'attendre à ce que la compétence de jugement d'un individu atteigne les niveaux postconventionnels »¹³². Apel remarque la pertinence de cette interdépendance sur un plan pédagogique mais souligne en revanche (comme l'avait également fait Kohlberg) que la majorité de la population des sociétés modernes ayant « franchi l'étape des lumières (*Aufklärung*) »¹³³, en est encore, selon le schéma kohlbergien, au stade 3 et 4 d'une morale conventionnelle.

C'est dans la seconde interdépendance qu'Apel entrevoit une piste intéressante dans le cadre d'un possible progrès des civilisations : « Il s'agit de la dépendance des conditions d'application de la compétence morale et justement de la compétence morale

¹³²Karl-Otto Apel, ER, p. 526.

¹³³*Ibid.*

postconventionnelle – atteinte par certaines parties de la population mondiale – à l’égard du niveau de l’ordre collectif, et particulièrement à l’égard du niveau des institutions juridiques et de leur efficacité ou de leur acceptation sociale »¹³⁴. À la lumière de cette interdépendance, essayons de retracer de quelle manière Apel entreprend de reconstruire une phylogénèse en s’inspirant du schéma de Kohlberg.

Il amorce cette reconstruction en partant des niveaux conventionnel et postconventionnel du développement moral. Il constate dans un premier temps que les stades 3 et 4 du niveau conventionnel ne sont pas confrontés au problème d’application tel qu’il se pose au niveau postconventionnel. En effet, « dans les figures typiques de la morale conventionnelle, figures référées à des communautés et formes de vie particulières, les conditions d’application ont émergé en même temps que les normes elles-mêmes. Elles sont ainsi en quelque sorte “enchâssées” dans le cadre d’une forme de vie – à l’image de ce que Wittgenstein prétendait à propos de toutes les règles »¹³⁵. Alors que le stade 3 représente la morale archaïque des ordres sociaux consanguins¹³⁶, le stade 4 représente quant à lui la morale de « la loi et de l’ordre » qu’Apel identifie à la morale aristotélicienne ou encore à la description faite par Hegel des « caractéristiques de “l’ordre moral substantiel naïf” (*unbefangene substantielle Sittlichkeit*) des Grecs avant l’arrivée de Socrate »¹³⁷. Dans la morale conventionnelle du stade 4, tout le monde accomplit donc son devoir selon les lois et les normes prescrites et « là où cette morale fonctionne, le droit pénal *légal* a pris le relais de

¹³⁴*Ibid.*

¹³⁵Karl-Otto Apel, EDD, p. 89.

¹³⁶Karl-Otto Apel, ER, p. 527.

¹³⁷*Ibid.*

la vengeance par le sang, de la vendetta (...) »¹³⁸. Il s'agit évidemment là d'un progrès moral qui, dans la logique du développement des civilisations, est considérable (certaines sociétés n'y sont par ailleurs pas encore parvenues).

Mais c'est le passage de la morale conventionnelle (morale substantielle) à la morale postconventionnelle (universaliste) qui représente le défi le plus important. Le stade 4 ½ qu'Apel identifie à la *crise d'adolescence de l'humanité* à donné naissance, depuis une centaine d'années, à de nombreux courants philosophiques qui rendent difficile l'application d'une morale postconventionnelle tout en critiquant les morales de type conventionnel pour leur aspect contraignant et leur relativité d'une culture à l'autre (Apel pense entre autres à l'*historicisme*, au *relativisme*, au *postmodernisme*, au *scientisme* etc.¹³⁹). Le stade 5 du niveau postconventionnel « est celui de l'*orientation contractuelle légaliste avec une connotation utilitariste*. (C'est un stade que l'on trouve chez les sophistes de l'Antiquité, chez Protagoras, par exemple, et plus particulièrement encore dans la philosophie anglo-saxonne moderne ; enfin c'est un stade qui, aux dires de Kohlberg, est en quelque sorte la doctrine officielle de la constitution et du gouvernement américain) »¹⁴⁰. Contrairement au stade 4, il est possible de revenir sur des normes déjà établies pour en vérifier le bien-fondé mais leur légitimation ultime réside dans leur *utilité*. Le stade 6 qui est le stade le plus élevé d'une morale postconventionnelle (ou du moins le dernier stade « hard » proposé par Kohlberg¹⁴¹) est celui qui met l'accent sur l'autonomie de la raison : « c'est le stade de la *conscience*

¹³⁸Karl-Otto Apel, RA, p. 17.

¹³⁹Dans son article *Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité*, Apel retrace quelques-uns des ces courants et explique comment ils sont caractéristiques du stade 4 ½.

¹⁴⁰Karl-Otto Apel, RA, p. 18.

¹⁴¹Nous reviendrons sur la distinction entre le stade « hard » et « soft » au début de notre chapitre 3.

morale autonome qui s'oriente en fonction du *principe de la réciprocité strictement généralisée* »¹⁴². Apel identifie l'éthique du discours qu'il a développée avec Habermas à ce 6^e stade car elle est, selon lui, la plus apte à refléter ce que ce stade représente en tant que morale postconventionnelle.

Cependant, toute la difficulté du passage d'une éthique conventionnelle à une éthique postconventionnelle demeure, dans la mesure où elle réside dans l'interdépendance entre les conditions d'application de la compétence morale postconventionnelle à l'égard du niveau de l'ordre collectif. Il n'est donc plus possible de compter sur une *phronesis* ou sur une *faculté de juger* qui puisse déterminer à coup sûr les exceptions à l'application des normes conventionnelles. Il faut plutôt envisager de quelle manière une éthique des principes universelle et postconventionnelle peut être appliquée.

C'est ici qu'apparaît la nécessité d'un 7^e stade : « Ce stade n'est pas envisagé sous l'angle d'un *déploiement*, en vertu d'une *logique du développement*, du *principe abstrait de la réciprocité généralisée*, mais sous l'angle d'une *extrapolation dans l'avenir du rapport de réciprocité à l'universel concret de l'humanité*, en tant que ce rapport suppose une *dimension de la responsabilité qui ne connaît pas de cessation* »¹⁴³. Le stade 7, qu'Apel identifie à son éthique de la responsabilité en tant que réflexion sur les principes postconventionnels et les conditions de possibilité de leur application, représente également, à la lumière d'une ontogénèse, une compétence morale nouvelle qui sait prendre acte de la situation historique

¹⁴²*Ibid.*, p. 19. Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, le principe de réciprocité de « l'adoption de rôle » se généralise et s'intériorise au fur et à mesure que l'individu change de stade.

¹⁴³*Ibid.*, p. 21. C'est en s'inspirant du principe responsabilité de Hans Jonas qu'Apel entrevoit pour la première fois la possibilité d'un stade 7. Il se distinguera toutefois de Jonas en évacuant la référence métaphysique et en incluant l'idée de progrès.

et évite ainsi d'insister, comme le faisait la compétence morale du stade 6, sur l'application immédiate des principes qui, dans certains cas, peut s'avérer « irresponsable ». Il s'agit pour cette compétence morale qui se réfère au principe « U » et prend en compte les difficultés historiques qui font obstacle à son application, de faire en sorte que les conditions d'application d'une morale postconventionnelle puissent progressivement se rassembler. Nous allons d'ailleurs voir de manière plus détaillée en quoi consiste cette compétence morale dans la prochaine partie de ce chapitre. Apel se distingue ici de Kohlberg. Il propose un stade 7 différent de celui que ce dernier avait proposé pour répondre à la question morale qui semblait avoir été laissée pour compte au stade 6 : « pourquoi devons-nous agir moralement » ? Nous allons maintenant, dans la prochaine partie de ce chapitre, tenter de comprendre pourquoi le 7^e stade proposé par Kohlberg n'est pas acceptable aux yeux d'Apel.

2.2 Pourquoi le 7^e stade proposé par Kohlberg n'est-il pas acceptable aux yeux d'Apel ?

2.2.1 Le 7^e stade de Kohlberg

Afin de mieux saisir la critique apeliennne du 7^e stade de Kohlberg, nous allons, dans un premier temps, expliciter de manière plus précise que nous ne l'avons fait dans notre premier chapitre le dernier stade que Kohlberg ajoute à son schéma et qu'il qualifie de *métaphysico-religieux*. Comme nous l'avons vu, Kohlberg est conscient qu'un ensemble de questions est laissé pour compte dans son schéma. Il est également conscient que ces questions fondamentales ne peuvent être entièrement dissociées du domaine de la morale. C'est la raison

pour laquelle il entame avec son collègue C. Power une réflexion sur ces questions et sur leur relation avec le domaine de la justice qui est pour lui le propre de la morale.

En tant que psychologues, Kohlberg et Power s'intéresseront aux travaux de leur collègue James Fowler qui, en s'inspirant des stades kohlbergiens a, à son tour, développé des stades qui cette fois-ci tentent de retracer le développement de la foi. Fowler définit la foi « as people's orientation to the ultimate environment in terms of what they value as being most relevant and important to their entire lives. In Judeo-Christian thought, the ultimate environment is defined as personal God and his kingdom, which is the end point of human history »¹⁴⁴. Fowler élabore à la lumière de cette perspective six stades qui incluent dans leur définition les stades moraux kohlbergiens et, par le fait même, les stades piagétien de la logique en tant qu'ils sont une condition nécessaire (mais non suffisante) du développement moral. Il conserve la distinction établie par Kohlberg entre les stades de la logique et les stades moraux mais semble en revanche ne pas opérer de véritable distinction entre les stades moraux et les stades de la foi. Chaque stade moral présuppose en effet, selon lui, une foi, seule apte à stimuler véritablement l'acte moral. Ainsi, les stades de la foi se voient, contrairement aux stades moraux (qui avaient dû mettre de côté certaines questions), en mesure de fournir une

¹⁴⁴Lawrence Kohlberg, QSS, p. 323. De plus, dans son article *Une introduction progressive à la foi*, James Fowler précise « la foi, ce sont des façons évoluées et en évolution dont les gens font l'expérience d'eux-mêmes, des autres et du monde (tels qu'ils les construisent) en tant que liés à, et affectés par, les conditions ultimes de l'existence (telles qu'ils les construisent) et dont ils forment les objectifs et les significations de leur vie, ses confiance et ses fidélités, à la lumière du caractère de l'être, de la valeur et de la force qui déterminent les conditions ultimes de l'existence (telles qu'elles sont saisies dans leurs images opératoires, conscientes et inconscientes) », (p. 82).

explication sur la motivation et la responsabilité morale : « [Fowler] point's out that one's commitments, loyalties, and sense of meaning in life inform the way in which one acts as a moral agent »¹⁴⁵.

Kohlberg est d'accord avec Fowler en ce qui concerne l'importance d'une réflexion sur certaines questions fondamentales qui ne peuvent être entièrement séparées du domaine de la morale. Il s'accorde également avec lui sur la difficulté de répondre à la question « pourquoi être moral ? » dans le cadre limité du schéma des stades moraux et reconnaît finalement l'importance des stades de la foi pour une meilleure compréhension de la décision et de l'action morale et le support motivant que la foi leur apporte. Kohlberg souligne toutefois que les stades moraux doivent être distingués des stades de la foi. Bien que les deux schémas soient effectivement parallèles sous plusieurs aspects et entretiennent entre eux une étroite relation, ils révèlent néanmoins une différence essentielle en ce qui concerne leur processus de développement. De la même façon que les stades de Piaget étaient une condition nécessaire mais non suffisante des stades de Kohlberg, les stades moraux à leur tour deviennent ici une condition nécessaire mais non suffisante pour les stades de la foi. Ces derniers, parce qu'ils dépassent le cadre limité de la justice propre aux stades moraux, s'en distinguent dans leur définition.

Pour expliciter cette distinction ainsi que la relation qu'entretient la morale avec la religion, Kohlberg entreprend de comparer les deux types de schéma. Il réinterprète cependant,

¹⁴⁵Lawrence Kohlberg, QSS, p. 335.

pour rendre les choses plus concrètes et plus claires¹⁴⁶ (à l'aide des travaux de son collègue Oser (1980)), les stades de développement de la foi en stades du développement de la pensée religieuse théiste¹⁴⁷. Avant d'esquisser les différents stades et de montrer le parallélisme établi par Kohlberg entre les deux types de schéma¹⁴⁸, nous allons d'abord préciser l'affirmation selon laquelle les stades moraux sont une condition nécessaire mais non suffisante pour les stades de la foi ou de la pensée religieuse.

C'est dans le chapitre 9 intitulé *The Moral Development, Religious Thinking, and the Question of a Seventh Stage* de son livre *The Philosophy of Moral Development* que Kohlberg justifie cette affirmation dans une section précisément intitulée *Moral Development Is Necessary but Not Sufficient for Religious Development*. Il s'agit pour lui d'une hypothèse qui, bien qu'elle relève du domaine de la psychologie, repose sur deux présupposés philosophiques. Il explicite ces deux présupposés avant de passer à l'analyse des données empiriques et des travaux de son collègue Oser en ce qui concerne les stades religieux. Le premier présupposé philosophique sur lequel il appuie cette hypothèse est celui de l'*autonomie de la morale* : « morality should be a logically independent realm rather than the application of religious thinking to moral issues »¹⁴⁹. En tant que psychologue, Kohlberg fait immédiatement intervenir certaines de ses observations susceptibles de confirmer ce

¹⁴⁶Puisque, pour Fowler : « faith is largely tacit, a universal quality of knowing and relating. Religion, however, is a particular expression of faith in which concerns about ultimate environment are made explicit » (QSS, p. 323).

¹⁴⁷Kohlberg précise qu'ils ont également développé des stades de la pensée panthéiste à partir du stade 4 mais qu'ils n'ont pas encore de données en ce qui concerne la pensée athée (QSS, p. 340).

¹⁴⁸Les pages 340-344 du chapitre « Moral Development, Religious thinking, and the Question of a Seventh Stage », du livre *The Philosophy of Moral Development*, de Lawrence Kohlberg, nous serviront de référence.

¹⁴⁹Lawrence Kohlberg, QSS, p. 336.

présupposé. Seul, nous dit-il, un faible pourcentage de la population a fait spécifiquement appel à la religion pour justifier ses jugements moraux. De plus, il a été possible de constater qu'il n'était pas nécessaire de croire en une religion particulière pour voir apparaître ce type de jugement. Enfin, les études concernant le 6^e stade ont permis de constater que les individus qui avaient atteint ce stade différaient dans leur croyance religieuse.

Le second présupposé philosophique de cette hypothèse est celui qui affirme précisément que le développement de la pensée *métaéthique* ou religieuse présuppose le développement de la pensée morale : « The existence or development of moral judgment, then, is presupposed by, or is necessary for, the development of metaethical judgment and theories. It is not sufficient, however, because metaethical theories or answers to the question “What is morality ?” and “Why be moral?” do not follow from moral principles themselves – they require additional social-scientific, metaphysical, or religious assumptions »¹⁵⁰. C'est encore une fois à partir de données empiriques que Kohlberg va confirmer la pertinence de ce présupposé. En analysant les stades de la pensée religieuse, il entend montrer leur indépendance par rapport aux stades moraux en ce qui concerne leur contenu et mettre en relief certains traits caractéristiques des stades moraux que l'on retrouve dans la structure de pensée des stades religieux.

Afin de mieux comprendre cette relation, nous allons maintenant esquisser les différents stades de la pensée religieuse ainsi que le parallélisme établi par Kohlberg entre les deux types de schéma. Nous verrons alors que les stades de 1 à 5 du développement moral peuvent effectivement constituer une condition nécessaire mais non suffisante pour les stades

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 337.

de la pensée religieuse mais que le stade 6 quant à lui entretient une tout autre relation avec ce type de pensée. Pour être vraiment effectif, ce stade semble en effet devoir aller puiser sa source de motivation dans un 7^e stade métaphysico-religieux qui est l'équivalent du 6^e stade de la pensée religieuse ou du développement de la foi. Notons ici, bien que Kohlberg ne le précise pas de manière explicite, que la relation du 6^e stade moral avec le 6^e stade religieux semble s'inverser car c'est le 6^e stade religieux, équivalent au 7^e stade métaphysico-religieux, qui devient une condition nécessaire pour motiver l'agir moral.

Le *premier stade* moral est un stade d'obéissance aux adultes et l'autorité y est considérée en fonction de certains attributs physiques supérieurs. De la même façon, Dieu est considéré au *stade 1* du développement de la pensée religieuse comme un être physiquement supérieur : plus grand, plus vieux, plus puissant et, il est, par le fait même, la cause de tout : « The failure to ascribe intentionality to the actions of another is a characteristic of both moral and religious thinking at this stage »¹⁵¹. Le *deuxième stade* moral met l'accent sur l'égalité dans les échanges concrets. Le *stade 2* religieux peut être résumé par une phrase, recueillie par Kohlberg, d'un enfant ayant atteint ce stade : « You be good to God, and he'll be good to you »¹⁵². Il arrive alors à ce stade que, les prières ne recevant aucune réponse concrète, les crises surviennent. Le *troisième stade* moral est basé sur une recherche de reconnaissance des amis, de la communauté, bref de notre entourage. Le *stade 3* religieux conçoit Dieu comme un ami qui est en relation constante avec les humains et qui représente l'exemple même de la loyauté et de la gentillesse, aidant ainsi les gens à devenir

¹⁵¹*Ibid.*, p. 340.

¹⁵²*Ibid.*, p. 341.

meilleurs : « He sees everything. If you don't do what he wants, you are offending him »¹⁵³. Le *quatrième stade* moral est le stade du maintien des lois et de l'ordre social. Les sujets du *stade 4* religieux se représentent Dieu comme le législateur des lois sociales et des lois naturelles : « They see the practice of religion as an expression of reverence for both God's order and moral law »¹⁵⁴. Le *cinquième stade* moral met l'accent sur la reconnaissance d'une société juste qui se doit de respecter les droits des individus : « Stage 5 presents God and human beings as mutually involved in a "creative" activity that consists of establishing a community in which the dignity and freedom of each person may flourish »¹⁵⁵. Enfin, le *sixième stade* moral où l'on met l'accent sur l'autonomie de la morale est quant à lui mis en parallèle avec le *stade 6* de Fowler qui, pour définir son stade, cite des exemples de personnalités connues telles que Martin Luther King, Gandhi ou Mère Thérèse.

À la lumière de cette comparaison, Kohlberg montre de quelle façon la question « pourquoi être moral ? » peut être reportée chaque fois au stade suivant puisqu'il est possible d'y répondre sans recours à une réflexion religieuse. Alors qu'au premier stade l'autorité peut être uniquement attribuée aux êtres humains et que la motivation pour l'agir moral peut être suscitée par la peur de la punition, au deuxième stade, la réponse à la question pourquoi être moral peut se voir formulée de la manière suivante : « pour obtenir ce dont j'ai besoin ». Au stade 3, on peut imaginer une réponse telle que : « pour obtenir l'approbation des autres », au stade 4 « pour aider à maintenir l'ordre et être ainsi reconnu par les personnes qui m'entourent » ; et au stade 5 « pour contribuer à ce que les droits de la personne soient

¹⁵³*Ibid.*

¹⁵⁴*Ibid.*, p. 342.

¹⁵⁵*Ibid.*

respectés »¹⁵⁶. Il est possible de constater que les stades 1 à 5 du développement moral peuvent effectivement s'avérer indépendants d'une quelconque croyance religieuse et constituer une condition nécessaire mais non suffisante pour les stades de la pensée religieuse. Ils développent en effet certains traits caractéristiques qui seront présents dans la structure de la pensée religieuse.

Ce n'est qu'au stade 6 que la question « pourquoi agir moralement ? » va poser problème : « at stage 6, however, universal ethical principles cannot be as immediately justified by the realities of the human social order. Such a morality uniquely “requires” an ultimate stages of religious orientation and moves people toward it »¹⁵⁷. Lorsque l'individu du stade 6 devient conscient de l'autonomie des principes de justice qui régissent l'agir moral, il devient du même coup plus susceptible d'être confronté à l'injustice qui règne dans le monde. Cette confrontation semble alors entraîner un profond désespoir ainsi qu'un questionnement sur la signification de l'agir moral. C'est, nous dit Kohlberg, ce désespoir qui est la source de ce nouveau stade qu'il nomme le stade 7 et qui est l'équivalent du stade 6 du schéma de Fowler ou encore du stade 6 du schéma du développement de la pensée religieuse. Cette question : « pourquoi devons-nous agir moralement dans un monde injuste ? » semble engendrer d'autres questions telles que « pourquoi vivre ? » ou encore « comment faire face à la mort ? », questions qui, dépassant le domaine de la justice et des simples interactions sociales, nécessitent alors une réflexion métaphysico-religieuse. C'est la raison pour laquelle

¹⁵⁶*Ibid.*, p. 344.

¹⁵⁷*Ibid.*

Kohlberg qualifie son stade 7 de stade métaphorique ou encore de *soft stage*¹⁵⁸ parce que, tout en s'accordant avec l'idée d'une éthique rationnelle universelle, il la dépasse.

C'est en effet à partir de ce questionnement et du désespoir qui l'accompagne qu'un individu du stade 6 devient susceptible de vivre une expérience « religieuse »¹⁵⁹ où il cesse d'adopter une perspective strictement humaniste pour adopter une perspective plus « englobante » que l'on nommera perspective cosmique. Le désespoir est à la source de cette expérience et apparaît, nous dit Kohlberg, au moment où l'individu est pour la première fois confronté, avec une conscience particulièrement aiguë, à sa finitude humaine alors qu'il entrevoit au même moment la perspective d'un monde plus vaste ou l'infini, l'illimité, l'éternel semblent coexister. C'est pour tenter de surmonter ce désespoir qu'il s'ouvre alors à une expérience religieuse susceptible de lui apporter des réponses possibles à ces questions :

In the state of mind we have metaphorically termed Stage 7 we identify ourselves with the cosmic or infinite perspective itself ; we value life from its standpoint. At such a time, what is ordinarily background becomes foreground and the self is no longer figure to the ground. We sense the unity of the whole and ourselves as part of the unity. This experience of unity, often mistakenly treated as a mere rush of mystic feelings, is a "Stage 7" associated with a structure of ontological and moral conviction¹⁶⁰.

Cette expérience semble alors permettre de surmonter l'obstacle constitué par le fossé qui se creuse entre les principes moraux idéaux de justice et une réalité dans laquelle la souffrance et l'injustice les remettent bien souvent en question.

Selon Kohlberg ce sont les théories de la loi naturelle qui sont les plus aptes à représenter son 7^e stade. Dans la mesure où la Réalité ou la Nature est interprétée selon la loi naturelle susceptible d'être comprise et d'apporter à qui la comprendra une réponse aux

¹⁵⁸Nous allons, dans notre prochain chapitre, expliquer ce que Kohlberg veut dire lorsqu'il parle de *soft stage*.

¹⁵⁹Qui peut également être nommée « expérience existentielle » (Kohlberg, QSS, p. 354).

¹⁶⁰*Ibid.*, p. 345.

questions limites, elle apporte de surcroît un support et une motivation plus profonde pour l'acte moral : « Knowing and loving God or Nature as the ground of a system of laws knowable by reason is a support to our acceptance of human rational moral law of justice, which are part of the whole »¹⁶¹. Kohlberg cite à plusieurs reprises la philosophie de Spinoza comme exemple possible de son 7^e stade mais, parce qu'il s'agit d'une expérience qui ne peut être entièrement appréhendée par l'intellect puisqu'elle doit être vécue pour être comprise, il se refuse à reconnaître la supériorité d'une théorie sur une autre¹⁶² :

In the case of morality, we claim that there is a single definable structure defining a sixth or highest stage and that this structure can be interpreted and justified by various rigorous theories, of which Rawls's theory is the best example. In the case of "Stage 7", a highest level of ethical and religious thinking, the structure is much less unitary and definable. Correspondingly, speculative theories such as those of Spinoza and Teilhard de Chardin arising from and justifying this structure are more diverse and less rigorous than moral theories¹⁶³.

2.2.2 La critique apeliennne du 7^e stade de Kohlberg

Dans sa conférence intitulée *La fondation de l'éthique de la communication au moyen de présupposés de la pragmatique transcendantale et le problème que pose le stade le plus élevé d'une logique du développement appliquée à la conscience morale*¹⁶⁴, Apel entend à son tour, suite à une analyse critique du 7^e stade kohlbergien, proposer un stade 7 identifié cette fois-ci à une compétence morale représentative d'une éthique de la responsabilité. Puisque la

¹⁶¹*Ibid.*, p. 371.

¹⁶²C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il explore la possibilité d'identifier son 7^e stade à l'*Agape*. Bien qu'il privilégie la théorie de la loi naturelle, il reconnaît tout de même l'*Agape*, identifiée à une attitude particulière qui apparaît à la suite d'une expérience religieuse qui présuppose les principes de justice du 6^e stade (voir à cet effet la section intitulée « *Agape: Not an Alternative Stage 6 Morality* », p. 352 et 353 du livre de Kohlberg : *The Philosophy of Moral Development*).

¹⁶³Lawrence Kohlberg, QSS, p. 371-372.

¹⁶⁴Karl-Otto Apel, « La fondation de l'éthique de la communication au moyen de présupposés de la pragmatique transcendantale et le problème que pose le stade le plus élevé d'une logique du développement appliquée à la conscience morale » in *Discussion et responsabilité*, tome II.

question limite « pourquoi être tout simplement moral ? » fut pour Kohlberg la question qui, laissée pour compte au 6^e stade, l'orienta vers l'élaboration d'un 7^e stade, Apel décide d'entreprendre l'analyse de la signification de cette question pour Kohlberg. Il remarque alors qu'elle a eu chez Kohlberg deux sens distincts dont l'un fut mis de côté au profit du second. Elle fut en effet d'abord considérée comme une question *métaéthique* et c'est ce qui conduit Apel à penser qu'elle doit être considérée, dans sa signification, comme équivalente à la question métalogue « pourquoi tout simplement être logique ? ». Elle fut ensuite considérée comme une question « existentielle », à la recherche du *sens* de l'être moral dans un monde où souffrance et injustice sont omniprésentes. C'est cette dernière signification que Kohlberg a retenue, laissant de côté la première sans explication. Apel considère toutefois cette distinction, très rapidement soulignée par Kohlberg, comme essentielle. Il pense, en effet, que seule la question existentielle est à même d'engendrer une réponse d'ordre métaphysico-religieux alors que la question métaéthique peut continuer de faire appel à la raison dans la recherche d'une réponse qui portera sur une fondation ultime.

Apel reconnaît toutefois que la signification métaéthique de la question de l'agir moral, dans la mesure où elle se réfère à la fondation ultime des principes moraux et peut engendrer une réponse purement rationnelle, ne règle pas pour autant les problèmes existentiels. C'est la raison pour laquelle il reconnaît que la réponse métaphysico-religieuse de Kohlberg à la question existentielle est tout à fait acceptable : « il me semble que Kohlberg en tant que psychologue du développement et en tant que philosophe a défini comme il le fallait la tâche et l'horizon de possibilité d'une théorie par stades de la pensée *métaphysico-religieuse*, et que, dans cette mesure, il a aussi à bon droit, selon moi, soulevé le problème que

posait le fait de compléter le stade 6 du développement moral par un *stade 7* – un peu dans le sens où Erikson thématise le parachèvement du développement intégral du moi »¹⁶⁵. Apel s'entend également avec Kohlberg pour dire que le stade 7 n'est supérieur au stade 6 que dans un sens métaphorique, soit dans la mesure où le stade 6 atteint un point ultime formellement indépassable¹⁶⁶.

Qu'en est-il dès lors de la réponse à la question dont la signification serait cette fois-ci métaéthique ? Peut-elle fournir une réponse pour l'élaboration d'un 7^e stade non métaphorique ? Apel, pour souligner l'importance de cette question et de sa possible réponse rationnelle, relève tout d'abord une ambiguïté importante dans le schéma de Kohlberg en ce qui concerne plus particulièrement son 6^e stade. C'est en effet en se référant à Rawls pour exemplifier son 6^e stade et en optant par la suite pour une autre solution, formellement équivalente, mais qu'il considère « intuitivement plus attirante », celle de la *chaise musicale*, que Kohlberg révèle, selon Apel, cette ambiguïté. Bien que Rawls entende dépasser la perspective égocentrique en définissant le critère de justice à partir d'une *position originelle* où serait posé un *voile d'ignorance* sur tous les partenaires participants à l'élaboration de ce critère, il omet toutefois le fait que celui « qui choisit en termes de rationalité stratégique et qui est contraint par les conditions [qu'il pose] avec la “position originelle” à choisir dans le sens de l’“adoption de rôle” totalement réversible, ne devient naturellement pas, par-là même, quelqu'un qui choisit, *motivé* par la volonté morale de justice »¹⁶⁷.

¹⁶⁵Karl-Otto Apel, FEC, p. 118.

¹⁶⁶*Ibid.*

¹⁶⁷*Ibid.*, p. 108-109.

Il semble que Kohlberg ait intuitivement perçu cette difficulté et c'est ce qui l'a incité à opter pour la solution *de la chaise musicale* où la motivation serait cette fois-ci *altruiste*. Toutefois, le fait que la position originelle de Rawls et celle de la chaise musicale de Kohlberg soient formellement équivalentes soulève un problème qui met en évidence l'ambiguïté caractéristique du 6^e stade de Kohlberg. Cette ambiguïté réside, selon Apel, dans l'hypothèse selon laquelle « la structure formelle du développement de la pensée morale serait identique à la réalisation toujours conséquente de la *réversibilité dans l' "adoption de rôle"* »¹⁶⁸. Cette hypothèse est en effet problématique. Il suffit, nous dit Apel : « qu'on lui substitue l'intérêt égoïste personnel comme unique principe de l'activité rationnelle, et l'on fait du même coup la démonstration que le développement de la *pensée stratégique-rationnelle* – exactement à l'instar de celui de la *pensée morale* – est lié à la réalisation progressive de la réversibilité de l' "adoption de rôle" »¹⁶⁹. Il semble effectivement impossible, dans une pareille perspective, de distinguer l'agir moral de l'agir stratégique car, même dans l'alternative altruiste de la chaise musicale, rien n'assure que l' "adoption de rôle" se fera d'une manière entièrement altruiste.

C'est justement, pense Apel, dans la prise de conscience de cette ambiguïté (entre la possibilité d'un agir stratégique et celle d'un agir moral) que réside la condition de possibilité du passage d'une morale conventionnelle à une morale postconventionnelle. Dans une morale conventionnelle, la distinction consciente entre ces deux rationalités n'est pas encore tout à fait possible car la « morale interne » des différentes sociétés rend encore nécessaire la

¹⁶⁸*Ibid.*, p. 119.

¹⁶⁹*Ibid.*

relation stratégique à autrui en tant qu'il fait partie d'une autre société, en tant qu'il est considéré comme ennemi, etc. C'est donc seulement au niveau postconventionnel et plus précisément à un nouveau stade 7, qu'il est possible et nécessaire d'opérer cette distinction qui s'avère essentielle pour l'application des principes universels du stade 6 et, par le fait même, pour le passage d'une éthique conventionnelle à une éthique postconventionnelle.

Apel est alors en mesure de préciser le sens métaéthique de la question « pourquoi être tout simplement moral ? » en la reformulant de la manière suivante : « existe-t-il pour la *conscience morale postconventionnelle* – eu égard à la possibilité de réversibilité dans l'“adoption” de rôle au stade 6 – une justification du fait que l'on doive faire de la compétence que suppose l'“adoption de rôle” un usage *moral* et non guidé par la *stratégie égoïste* ? »¹⁷⁰. Comme nous l'avons mentionné, cette question renvoie, selon lui, à la possibilité d'une fondation ultime des principes moraux.

Pour ne pas recommencer l'explication détaillée de ce qu'Apel entend par une *fondation ultime* (nous l'avons abordée dans notre section 2.1.1) nous ne ferons que rappeler qu'elle procède d'une réflexion pragmatico-transcendantale qui permet de découvrir les présupposés d'une éthique du discours. Cette découverte permet alors de prendre conscience du fait que quiconque se pose la question « pourquoi ? » avec le sérieux requis a déjà foulé le sol de l'argumentation et doit, par le fait même, respecter, s'il veut être cohérent avec lui-même, les présupposés de la discussion. Ainsi, quiconque se pose la question « pourquoi être moral ? » devrait avoir, par le fait même, de par le sérieux de son questionnement, opté pour la rationalité consensuelle (agir moral) qui est en accord avec le principe « U » et devrait, du

¹⁷⁰*Ibid.*, p. 120.

même coup, avoir exclu l'option d'un recours à la rationalité stratégique. La décision en faveur de l'agir moral ne peut donc se limiter uniquement à l'« adoption de rôle », suggérée par Kohlberg ou Rawls, elle doit de surcroît avoir recours à une réflexion pragmatico-transcendantale seule capable de fonder l'obligation de l'agir moral.

Mais cette réponse ne demeure-t-elle pas formellement équivalente à un stade 6 bien qu'elle le précise ? Elle le demeure en effet si elle se contente d'explicitier les principes de la morale découverts grâce à la réflexion pragmatico-transcendantale. Toutefois, comme elle tente de mettre au jour, suite à la découverte de la fondation ultime, la distinction entre l'agir moral et l'agir stratégique dans le monde réel, elle dépasse la maturité morale caractéristique d'un stade 6. En effet, cette distinction permet d'entrevoir la difficulté importante d'application à laquelle est confrontée une éthique des principes. Et c'est à la lumière de cette difficulté que peut être envisagé un 7^e stade de la compétence morale qui puisse opérer de manière progressive le passage d'une morale conventionnelle (substantielle) à une morale postconventionnelle (universelle).

La difficulté de l'application d'une morale de principe réside en effet dans le fait que, comme nous l'avons vu, il existe un *écart* entre la communauté idéale de communication et la communauté réelle de communication. Ainsi, bien que certains individus aient atteint le stade 6 et aient découvert et, par le fait même, opté pour le principe « U », ils demeurent néanmoins confrontés à une réalité où l'agir stratégique est encore dominant et où la majorité de la société n'a pas encore atteint le niveau postconventionnel¹⁷¹. Ils se retrouvent donc dans une société où les conditions d'applications du principe « U » ne sont pas encore réunies et

¹⁷¹ Seulement 5% de la population aurait en effet atteint le niveau postconventionnel.

où le passage d'une éthique conventionnelle à une éthique postconventionnelle demeure difficile :

Ce dont il s'agit manifestement ici c'est d'appliquer le principe d'une morale de la justice au sens de *l'adoption de rôle* totalement réversible, et de déjà le faire dans des conditions politiques et sociales qui ne sont pas celles d'une *communauté idéale de communication*, mais tout au contraire des conditions qui, notoirement, sont (ou demeurent) celles de la « morale interne » propre aux *systèmes sociaux d'auto-affirmation* - par exemple, des États disposant d'un ordre juridique différencié, des groupes sociaux d'intérêts au sein de l'État de droit, voire des versions nouvelles de type mafieux mettant en oeuvre une morale de stade 3 telle que celle qui règne dans l'ordre primitif des groupes qui s'organisent autour d'un lien du sang (*Blutsverband*)¹⁷².

La compétence morale permettant l'application du principe « U » ne doit toutefois pas se limiter à la prise de conscience de la distinction entre la rationalité stratégique et la rationalité morale, elle doit également tenter d'opérer une *médiation responsable* des types de rationalité et contribuer à améliorer les conditions d'application d'une morale postconventionnelle.

Apel souligne toutefois qu'il ne s'agit pas de commencer à zéro pour opérer ce passage. En effet, malgré le pourcentage très faible d'individus qui ont atteint le niveau postconventionnel, la morale universaliste a déjà exercé une grande influence sur la morale substantielle conventionnelle : « Les déclarations relatives aux *valeurs fondamentales*, à la *dignité humaine* et aux *droits de l'homme* » en témoignent d'ailleurs dans les constitutions des États modernes¹⁷³. Apel précise toutefois deux domaines publics spécifiques où cette influence rencontre des obstacles importants qui limitent la réalisation des conditions d'application du principe de la morale. C'est précisément dans ces domaines que les individus ayant atteint une compétence morale du stade 7 et qu'Apel identifie aux philosophes, aux intellectuels ou aux hommes politiques, *ont le devoir de contribuer à l'amélioration et la réalisation*

¹⁷²*Ibid.*, p. 127.

¹⁷³*Ibid.*, p. 129.

(approximative) des conditions sociales d'application de la morale du stade 6. Cette compétence du stade 7 procède, selon lui, d'une éthique de la responsabilité.

Le domaine des relations internationales est l'un de ces domaines. On peut en effet y voir clairement l'importance d'une compétence morale de stade 7 qui devrait opérer une médiation entre une rationalité consensuelle et une rationalité stratégique tout en suivant l'objectif qui est celui de substituer, à long terme, la rationalité consensuelle à la rationalité stratégique¹⁷⁴. Le second domaine, celui que l'on nomme la « crise écologique », met en évidence l'importance d'organiser *la responsabilité solidaire des hommes vis-à-vis des conséquences et des effets secondaires que leur activité collective entraîne*¹⁷⁵. L'individu du stade 7 peut en effet et doit collaborer à cette organisation en aidant par exemple à réunir certaines conditions nécessaires à l'application du principe « U » (comme celle d'organiser des discussions pratiques sur la question) mais doit surtout, en tant qu'il possède une compétence morale du stade 7, être en mesure d'établir « une médiation communicationnelle entre les partenaires de discussion qui se trouvent à des stades de compétence différents et – il faut bien le dire – qui ne sont pas tous disposés de la même manière à vouloir résoudre par le consensus et la communication les conflits éventuels »¹⁷⁶. La compétence du jugement moral d'un stade 7 dépasse donc celle du stade 6 puisqu'elle la présuppose mais va au-delà de cette dernière en prenant acte de l'histoire concrète et en tentant de réaliser à long terme et de manière approximative la communauté communicationnelle idéale.

¹⁷⁴Cf. section 2.1.2

¹⁷⁵*Ibid.*, p. 131.

¹⁷⁶*Ibid.*

Nous venons dans ce chapitre de reconstruire la pensée éthique d'Apel afin de pouvoir montrer par la suite comment, en explicitant son éthique de la responsabilité et la nouvelle compétence morale qui l'accompagne, il en vient à proposer à son tour un nouveau stade 7 susceptible de remplacer celui de Kohlberg dans la théorie du développement moral. Apel s'accorde avec Kohlberg en ce qui concerne sa réponse à la question « pourquoi être moral ? », qui prend alors un sens existentiel, de même qu'il accepte le statut que ce dernier donne à son 7^e stade en le qualifiant de métaphorique. Il poursuit cependant son analyse du 7^e stade de Kohlberg en soulignant que, s'il n'appartient pas au schéma du développement moral dans sa dimension formelle et structurelle, il « (...) appartient à une séquence de stade qu'il faudrait donc plutôt concevoir comme un complément en parallèle aux stades moraux »¹⁷⁷.

Il est vrai que Kohlberg considère son 6^e stade comme étant formellement indépassable, mais il est également vrai que, bien qu'il ait été conscient des schémas parallèles du développement de la foi et de la pensée religieuse, il a tout de même considéré qu'il était nécessaire de ne pas se contenter de souligner l'existence de ces schémas, mais de montrer la relation interne qu'ils pouvaient entretenir avec le domaine de la morale. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il a envisagé ce 7^e stade qui, bien qu'il soit qualifié de métaphorique et qu'il soit, à quelques précisions près, équivalent au stade 6 des autres schémas que nous venons de nommer, demeure néanmoins le 7^e stade de son schéma. Nous allons, dans notre prochain chapitre, tenter de voir jusqu'à quel point ce 7^e stade métaphorique est vraiment nécessaire dans un schéma du développement moral.

¹⁷⁷*Ibid.*, p. 118.

Chapitre 3

La question de la motivation

3.1 Réflexions sur l'éthique de la responsabilité développée par Karl-Otto Apel

Dans les deux premiers chapitres nous avons montré comment, à la lumière de la théorie du développement moral de Kohlberg et de sa proposition d'un 7^e stade, Apel entendait à son tour, à partir de sa propre théorie éthique, proposer un nouveau 7^e stade distinct de celui de Kohlberg. Le 7^e stade apélien retient notre attention, non seulement parce qu'il permet de dégager les éléments essentiels de la pensée éthique d'Apel, mais également parce qu'il prend comme point de départ la question fondamentale de la motivation. À la lumière de ce qui précède, nous sommes en mesure d'aborder plus clairement cette question et de voir si Apel est véritablement parvenu à y répondre. Nous allons, dans un premier temps, préciser la distinction entre le 7^e stade de Kohlberg et celui d'Apel en nous référant à une distinction discutée par Gibbs et reprise par Kohlberg : celle des stades « hard » et « soft »¹⁷⁸. Cette distinction va s'avérer très éclairante pour notre seconde section où, à l'aide de quelques critiques adressées à l'éthique d'Apel, nous procéderons à l'analyse de la réponse apélienne à la question : « pourquoi devons-nous agir moralement ? »

¹⁷⁸Nous n'avons pas trouvé de traduction pouvant rendre justice à ces deux termes, d'où leur emploi dans la langue originelle.

3.1.1 Le 7^e stade apélien est-il un stade « hard » ?

À partir de la distinction établie par Gibbs¹⁷⁹, est-il possible d'affirmer que la compétence morale qui relève d'une éthique de la responsabilité représente un véritable nouveau stade et ne se limite pas, par le fait même, à préciser certains aspects déjà contenus au sein du stade 6 ? Pour répondre à cette question, nous allons commencer par expliquer ce que Gibbs et Kohlberg entendent par « hard and soft stage ».

C'est dans le livre *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, que Kohlberg et ses collègues reprennent la distinction établie par Gibbs et précisent à leur tour ce qu'ils entendent par stades « hard » et « soft ». À la lumière de la définition de Gibbs selon laquelle : « standard stages [hard] involve problem-solving through the use of Piagetian reasoning operations while existential stages [soft] involve self-reflection upon such questions as "What is the meaning of my life or of myself?" or "What is human life all about?" »¹⁸⁰, Kohlberg et ses collègues reprennent les quatre critères piagétien pour préciser de quelle façon un stade « hard » peut être identifié. Le premier critère implique qu'il y ait une *distinction* identifiable entre les différents stades du raisonnement logique au niveau de leur *mode de raisonnement* (structure de pensée) ; le second critère, que les différentes structures de pensée soient organisées selon une *séquence invariable* ; le troisième, que chaque structure de pensée représente une « *structure d'ensemble* » qui oriente la façon de raisonner de l'individu (« is a system of transformational laws that organize and gouverne reasoning

¹⁷⁹D'autres auteurs ont également contribué à établir cette distinction mais Kohlberg et ses collègues ne relèvent ici que la définition de Gibbs (Kohlberg, MS, p. 30).

¹⁸⁰Lawrence Kohlberg, MS, p. 30.

operations »¹⁸¹) ; enfin le quatrième souligne l'importance du fait que chaque nouveau stade non seulement *intègre* le précédant mais le *transforme* à l'aide d'une nouvelle perspective, qui permet à l'individu d'accéder à une nouvelle structure de pensée qui résout un ensemble plus vaste de problèmes.

C'est uniquement à lumière de ces quatre critères qu'il est possible, selon Kohlberg et ses collègues, d'identifier un stade « hard ». De plus, le mouvement qui consiste à passer d'un stade à un autre n'est pas un mouvement accessible à la conscience de l'individu. Il s'agit au contraire d'un processus inconscient qui se déploie lorsque ce dernier cherche à résoudre des problèmes de plus en plus complexes, qu'ils soient d'ordre logique ou d'ordre moral. Ce n'est qu'à partir d'une analyse de l'organisation de pensée d'un individu qu'il est possible de mettre au jour les opérations logiques qu'il utilise pour résoudre les problèmes qui se présentent à lui. Il devient possible d'identifier son mode de raisonnement ou plus précisément la « structure d'ensemble » qu'il utilise, ce qui permet, par le fait même, d'identifier le stade auquel il est parvenu.

Ces opérations représentent des formes d'actions intériorisées qui sont, dans le cadre des stades moraux, « different hierarchically integrated forms of the operations of reciprocity, equality, and equity »¹⁸². C'est donc en essayant de résoudre des interactions sociales conflictuelles que ces opérations se déploient à travers une structure de pensée qui dans le domaine de la morale a trait au problème de la justice et se transforme de stade en stade. Ainsi, « the justice operations of reciprocity and equality in social interaction parallel the

¹⁸¹*Ibid.*, p. 34.

¹⁸²*Ibid.*, p. 36.

logical and mathematical operations of reciprocity and equality in science and mathematics. In both the logical and justice domains, the use of operations implies equilibrated or reversible systems which we call hard structures »¹⁸³. Il est donc possible de distinguer le contenu particulier d'une réponse donnée à propos d'un dilemme moral et la forme de pensée qui lui est sous-jacente. Alors que le contenu varie souvent d'une personne à l'autre, la forme, elle, peut être considérée comme une structure de pensée universelle commune à tous les individus d'un même stade. De plus, il est possible de dire que, parce qu'ils sont hiérarchiquement disposés, les stades « hard » s'orientent vers un stade final considéré comme étant le « point d'arrivée » (*end point*) au-delà duquel il devient difficile d'obtenir un consensus fondé sur la structure sous-jacente au raisonnement.

Cette idée de « point d'arrivée » requiert à la fois un support philosophique et un support empirique. C'est, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, uniquement à partir des données recueillies par Rest, que Kohlberg est en mesure d'explicitier cette idée d'un point de vue empirique. Les sujets interviewés en effet non seulement comprennent les stades inférieurs au leur, mais sont de plus en mesure de comprendre le stade suivant et ont même tendance à le préférer puisqu'il est à même de résoudre un plus grand nombre de problèmes. L'appui philosophique demeure essentiel car c'est lui qui peut justifier en quoi le stade final peut revendiquer le statut de « point d'arrivée » en obtenant l'accord de toutes les personnes rationnelles. C'est d'ailleurs la recherche de l'universalité qui guidera Kohlberg vers l'adoption de valeurs minimales sur lesquelles toutes les personnes rationnelles, par delà leurs différences culturelles et leurs différences d'objectifs de vie, pourront s'entendre. Ce n'est en

¹⁸³*Ibid.*, p. 37.

effet qu'à partir de valeurs minimales que les stades « hard » pourront être identifiés et développés.

En résumé, les stades « hard » s'inscrivent dans l'évolution de la structure cognitive basée sur une conception de l'intelligence comme instrument d'adaptation à la réalité et de résolution de problèmes. À chaque stade « hard », la structure cognitive antérieure est déséquilibrée par l'apparition de capacités nouvelles engendrées par le processus de maturation. On assiste alors, à travers la mise en oeuvre de ces capacités dans la solution des problèmes de plus en plus complexes, à l'élaboration d'une nouvelle structure cognitive caractéristique de ce stade. Les stades piagétiens et les stades kohlbergiens sont dans cette perspective des stades « hard ».

Toutefois, lorsque nous arrivons au moment où, à l'âge adulte, la maturation biologique est achevée, il semble qu'il n'ait pas encore été possible d'identifier un mode de pensée et de raisonnement qui prendrait le relais de la pensée formelle. C'est pourquoi cette dernière est toujours considérée comme la dernière étape du développement cognitif. L'adulte continue ainsi à résoudre ses problèmes avec une pensée formelle qui ne cesse de s'enrichir sans toutefois se transformer dans sa structure. Piaget et Kohlberg ont d'ailleurs à cet égard reçu de nombreuses critiques : en mettant de côté certaines dimensions de l'individu considérées comme essentielles par plusieurs auteurs, ils semblaient limiter les stades du développement cognitif et moral à la stricte rationalité. C'est en remettant en cause cette limitation que Loevinger, Kegan, Gilligan, Perry et Fowler¹⁸⁴ ont développé une réflexion sur

¹⁸⁴*Ibid.*, p. 30. Kohlberg et ses collègues citent ces auteurs en spécifiant le titre de leur ouvrage : Loevinger [1976] *Ego Development*, Kegan [1982] *The Evolving Self*, Gilligan [1982] *In a different Voice*, Perry [1970] *Forms of Intellectual and Ethical Development*, et enfin Fowler [1981] *Stages of Faith*.

le développement de l'individu et, à partir de là, une théorie du développement dans laquelle les stades ne se succèdent pas seulement au rythme des transformations de la structure cognitive mais de toutes les composantes de la personnalité : « For each of these authors, self-reflection and totalistic “meaning making” are central to their conceptions of development” »¹⁸⁵.

Dans le déroulement de la vie adulte en effet, on voit surgir certaines questions fondamentales sur le sens de la vie, la nature humaine, la nature de la réalité ultime, le pourquoi de l'agir moral et ce sont ces questions auxquelles, aux dires de Kohlberg et de ses collègues, le raisonnement logique ne peut apporter de réponses. Et c'est pour cette raison qu'ils en viendront à considérer ce mode de questionnement comme relevant des stades qualifiés de « soft ». La structure cognitive ici n'est plus transformée par l'apparition des capacités nouvelles mais dépassée par des interrogations auxquelles elle ne peut apporter de réponses et qui exigent la mise en oeuvre d'autres modes d'appréhension de la réalité comme l'intuition et la pensée symbolique. D'autres modèles d'interprétation du monde sont mis de l'avant comme par exemple la démarche métaphysique ou les systèmes religieux.

Toutefois, contrairement aux stades « hard », cette démarche est consciente : « systems of second-order or meta-modes of thinking appear to represent theories that individuals construct, rather than structural forms of reasoning »¹⁸⁶. De plus, contrairement au processus du développement des stades « hard » qui, de manière inconsciente et irréversible, s'orientent vers un « point d'arrivée », le développement des stades « soft », (comme par exemple ceux

¹⁸⁵*Ibid.*

¹⁸⁶*Ibid.*, p. 36.

du schéma de Fowler) ont un caractère optionnel. S'ils sont atteints, la plupart des derniers stades « soft » de ces différents schémas se révèlent être d'ordre mystique ou transcendant et relèvent donc d'un niveau postrationnel : « These level move beyond the criteria of rationality, autonomy, and agreement assumed by a normative model »¹⁸⁷.

C'est pour cette raison que Kohlberg qualifiera son stade 7 de stade « soft ». Tout en reconnaissant que la théorie de Piaget, en raison de sa rigueur dans la recherche d'une structure de pensée universelle, a connu un grand succès, Kohlberg et ses collègues pensent que c'est justement ce succès qui aura fait sa faiblesse quand il s'agit d'aborder l'expérience adulte. En se limitant au développement cognitif, elle aura dû laisser pour compte les questions essentielles évoquées plus haut, en particulier celle de la motivation morale qui a conduit Kohlberg à élaborer son 7^e stade : « The strict Piagetian stage construction may need to be abandoned in the study of adult development but the idea of soft stages of development in adulthood should not be »¹⁸⁸.

Apel reconnaît la valeur du 7^e stade kohlbergien et s'accorde avec Kohlberg pour le qualifier de stade métaphorique (ou, à la lumière de ce que nous venons d'expliquer, de stade « soft »). Toutefois, en proposant à son tour un stade 7, Apel, sans qu'il ne le dise de manière explicite, semble bien vouloir l'inclure dans le schéma kohlbergien. Il substitue en effet au 7^e stade de Kohlberg un nouveau stade 7 qui, cette fois-ci, est en mesure de s'expliquer rationnellement. Pour Kohlberg, au contraire, le stade 6 s'avère formellement indépassable, le stade 7 étant considéré comme un stade « soft » dans lequel les capacités logiques ne sont

¹⁸⁷*Ibid.*, p. 40.

¹⁸⁸*Ibid.*

plus en mesure d'apporter des réponses qui susciteront un accord universel. Apel se distingue donc de Kohlberg en proposant à son tour un 7^e stade qui, cette fois-ci, demeure dans le cadre de la stricte rationalité.

Peut-on dire qu'Apel, sans dépasser les capacités logiques piagésiennes appliquées au développement moral, prétend élaborer un stade qui puisse revendiquer le statut de stade « hard » et qui deviendrait le nouveau « point d'arrivée » d'une logique du développement moral ? Apel n'aborde pas de manière explicite cette question. Il se réfère pourtant à quelques reprises, dans sa conférence *La formation de l'éthique de la communication au moyen de présupposés de la pragmatique transcendantale et le problème que pose le stade le plus élevé d'une logique du développement appliquée à la conscience morale*, à l'ouvrage de Kohlberg et de ses collègues *Moral Stages: A Current Formulation and a Respons to Critics*, dans lequel est présentée cette distinction qui fait l'objet d'une section du livre. Nous n'avons trouvé que deux commentaires d'Apel qui puissent avoir un lien avec cette réflexion. Alors que le premier se retrouve dans son article *Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ?*¹⁸⁹, et n'est que très peu élaboré, le second quant à lui prend la forme d'une note infrapaginale¹⁹⁰. C'est parce que cette réflexion nous semble particulièrement pertinente pour comprendre comment Apel a voulu se distinguer de Kohlberg en proposant à son tour un nouveau stade 7, que nous allons, à partir de sa pensée, tenter de reconstruire une amorce de réponse à la question posée.

¹⁸⁹Karl-Otto Apel, RN, p. 203.

¹⁹⁰Karl-Otto Apel, RA, p. 21.

Le problème d'application posé par le stade 6 en tant que morale de principes postconventionnelle, est le point de départ de l'élaboration de ce 7^e stade. Déjà Kohlberg s'était vu confronté à cette difficulté et avait dû, en constatant le pourcentage particulièrement faible d'individus qu'il avait pu identifier comme étant parvenus au stade 6, se contenter de donner à ce stade postconventionnel le statut de postulat. Apel souligne également que C. Gilligan et J.M. Murphy, conscients de ce problème, avaient suggéré de compléter le schéma de Kohlberg par un stade d'une *éthique de la responsabilité* qui puisse être *sensible au contexte chaque fois donné*¹⁹¹. Habermas avait toutefois répliqué que l'éthique du discours avec son principe « U » (et « Ua ») prenait déjà en compte « les intérêts tels que “le principe du bien-être général (le principe de bienfaisance avancé par Frankena), celui de sollicitude non privilégiant ou encore celui de responsabilité envers autrui (*care and responsibility*)” »¹⁹² au sein de ses discussions pratiques. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il avait éprouvé, à son tour, le besoin de proposer un nouveau stade, celui d'une *éthique intersubjective* où étaient réellement discutés les intérêts des personnes concernées par une norme à appliquer. Comme nous l'avons vu, Kohlberg bien qu'il accepte certaines critiques de Habermas, sera d'avis que la proposition d'un 7^e stade identifié à une éthique intersubjective est sous-entendue dans son idée de la chaise musicale¹⁹³. Apel est d'accord avec Habermas en ce qui concerne la proposition de Gilligan et Murphy mais ne retient pas son 7^e stade qui ne constitue pas, selon lui, un nouveau stade mais une simple précision, bien qu'importante, du 6^e stade.

¹⁹¹C. Gilligan, J.M. Murphy, « Moral Development in Late Adolescence and Adulthood ; a Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory », in *Human Development*, 1980, p.159.

¹⁹²Karl-Otto Apel, MF, p. 119.

¹⁹³Cf. section 1.3.2

Le fait de reléguer aux discussions pratiques la fondation des normes à partir du principe « U » demeure, selon Apel, une solution abstraite qui ne résout en rien le problème de l'application. Le faible pourcentage relevé par Kohlberg des personnes ayant atteint les stades postconventionnels doit être pris en considération car c'est justement cette prise de conscience qui peut nous permettre de réorienter notre interprétation quant à l'application des principes d'un stade 6¹⁹⁴. Selon Apel, Habermas a omis de prendre en considération la situation réelle historique qui, dans le cadre d'une application d'une éthique du discours, s'avère problématique. Bien qu'il ait été nécessaire de faire abstraction des conditions factuelles particulières pour pouvoir dégager des principes moraux qui soient universels, il devient par la suite nécessaire de remettre en question cette abstraction pour envisager de quelle façon une éthique des principes postconventionnelle peut être appliquée dans un monde où la majorité des individus se situent au niveau conventionnel.

Les conditions d'application, dans une telle situation, se révèlent en effet être en décalage par rapport à leur principe. Si nous vivions dans un monde où la majorité de la population se situait au 6^e stade du schéma kohlbergien, il serait bien sûr possible d'envisager que tous soient disposés, ayant reconnu comme valable le principe « U », à agir en accord avec une éthique du discours pour résoudre les conflits éthiques. Mais, puisque la réalité est tout autre et que « le passage à des conditions postconventionnelles n'a pas encore été effectué dans une dimension phylogénétique du développement socioculturel de la morale, dimension

¹⁹⁴Toutefois, comme nous l'avons vu dans la section 2.2.2 du chapitre précédent, il est à noter qu'il ne s'agit pas de partir d'une situation zéro où tout serait à recommencer, car les éthiques des principes ont déjà influencé certains États et ont même déjà transformé certains « usages » dont la pertinence s'avérait historiquement dépassée (Apel, FEC, p. 129).

qui conditionne aussi bien le processus de socialisation de l'individu et les *conditions* permettant d'appliquer les normes morales »¹⁹⁵, Apel pense qu'il serait irresponsable de faire abstraction de cette situation. De plus « déjà le seul fait d'insister sur l'application stricte du principe de la discussion peut être tout à fait déplacé du point de vue d'une éthique de la responsabilité et peut en ce sens être l'indice d'une faculté de juger morale n'ayant pas tout à fait atteint l'âge adulte »¹⁹⁶.

Bien qu'Apel soit en désaccord avec la proposition d'un nouveau stade de Gilligan et Murphy, il n'en demeure pas moins qu'il reconnaît l'importance du thème abordé par les deux auteurs ainsi que le bien-fondé d'une réflexion portant sur les principes moraux du stade le plus élevé. Et en abordant le même thème sous un angle différent, il propose un stade dont la compétence, consciente de la différence entre une communauté communicationnelle idéale et une communauté communicationnelle réelle, consiste à médier entre « le principe idéal le plus élevé de la morale et une réalité sociale qui est loin d'être rationnelle »¹⁹⁷. Pour Apel, cette médiation concerne des dilemmes qui, cette fois-ci, ne sont plus hypothétiques mais bien réels. C'est en essayant d'amoindrir l'écart entre la communauté idéale et réelle de communication et en améliorant les conditions d'application d'une éthique du discours qu'un individu agit de manière responsable dans le nouveau stade qu'il propose, celui d'une *éthique de la responsabilité préoccupée par l'histoire*.

¹⁹⁵Karl-Otto Apel, MF, p. 120.

¹⁹⁶*Ibid.*, p. 121.

¹⁹⁷*Ibid.*

Apel semble donc effectivement proposer un nouveau stade « hard ». Bien qu'il ne puisse être envisagé sous l'angle strict du *déploiement du principe abstrait de la réciprocité généralisée*¹⁹⁸, il n'en demeure pas moins qu'il puisse l'être, selon Apel, « sous l'angle d'une *extrapolation dans l'avenir du rapport de réciprocité à l'universel concret de l'humanité, en tant que ce rapport suppose une dimension de la responsabilité qui ne connaît pas de cessation* »¹⁹⁹. C'est toutefois en soulignant ce qu'il appelle un *déficit méthodologique de concrétude*²⁰⁰ de la théorie de Kohlberg qu'il est en mesure de compléter le schéma kohlbergien en proposant un nouveau 7^e stade correspondant, cette fois-ci, au stade le plus élevé d'un niveau postconventionnel où le problème de l'application est traité tel qu'il doit l'être à ce niveau et non comme il l'était au niveau antérieur.

Dans une note infrapaginale²⁰¹ cependant, Apel remarque que l'approche structuraliste de Piaget et Kohlberg les empêche de dépasser le 6^e stade qui, à ce titre, demeure le dernier stade « hard » de la théorie. Pourtant, à la lumière des quatre critères piagétiens, le 7^e stade apélien semble, en tant que stade qui déploie encore une fois des capacités rationnelles en vue de régler un problème (celui de l'application éthique des principes), pouvoir être inclus dans le schéma de Kohlberg en tant que stade « hard ». Il diffère des stades précédents puisque la capacité logique de « l'adoption de rôle », qui a atteint son niveau d'élaboration le plus élevé au stade 6, y poursuit son développement et devient effective grâce à la maturité morale qui le caractérise et qui prend acte de la finitude humaine.

¹⁹⁸Karl-Otto Apel, RA, p. 21.

¹⁹⁹*Ibid.*

²⁰⁰Karl-Otto Apel, FEC, p. 125.

²⁰¹Karl-Otto Apel, RA, p. 21 : « l'approche "structuraliste" de Piaget et Kohlberg ne peut pas dépasser ce principe ».

Il paraît donc difficile de ne voir dans le 7^e stade d'Apel qu'une simple précision de son stade 6. C'est parce qu'il développe une autre compétence morale, qui se distingue de manière significative de celle qui caractérise le stade 6, qu'il est possible d'affirmer que ce stade, bien qu'il ne développe pas comme le font les stades 1 à 6 la capacité logique de l'"adoption de rôle", peut tout de même être considéré comme un stade « hard ».

3.1.2 Apel parvient-il véritablement à répondre à la question de la motivation ?

À la lumière de ce que nous venons de voir, est-il possible de dire qu'Apel répond véritablement à la question de la motivation ? En suivant la démarche apeliennne, il est effectivement possible d'interpréter la question « pourquoi être moral ? » de deux manières différentes. Apel privilégie l'interprétation qui donne à la question un sens métaéthique car, en poussant davantage la réflexion rationnelle, elle lui permet d'obtenir une réponse qui puisse faire l'objet d'un stade 7 « hard » dont la compétence morale se distingue de celle des autres stades.

La préoccupation constante d'Apel par rapport à la situation historique éthique, qui se manifeste dans la plupart de ses écrits, l'a sans doute guidé vers le choix de la question « métaéthique » car elle lui permet de mettre en évidence l'importance de l'élaboration d'une éthique de la responsabilité tournée vers l'avenir. Ce sont en effet les nouveaux problèmes éthiques, tels que ceux soulevés par la crise écologique, qui nous mettent, selon lui, devant l'urgence de développer une macroéthique universelle. Devant les difficultés historiques qui font obstacle à l'application d'une éthique des principes, il considère comme toujours possible le recours à la raison.

En développant son éthique de la responsabilité et en explicitant la nouvelle compétence morale qui l'accompagne et qui fait l'objet d'un 7^e stade, il entend faire appel à l'action concrète, à l'engagement, à la solidarité et à la coresponsabilité. Il ne s'agit pas pour autant, pour l'individu du stade 7, de prendre en charge toute la responsabilité des actions collectives, mais davantage de « [prendre] part au processus publique (consensuels et communicationnels) selon lesquels s'organise la responsabilité solidaire pour des institutions »²⁰². C'est de cette façon qu'il devient capable d'assumer médiatement les conséquences des actions collectives²⁰³. En tant qu'individu du stade 7, il se présente comme le médiateur par excellence, car il est le seul apte à comprendre, au sein des discussions pratiques, les différents participants dont les stades de compétence morale diffèrent. Il doit ainsi essayer de leur montrer progressivement, selon leurs capacités propres, de quelle façon une éthique du discours peut régler des conflits éthiques en se délestant de l'agir stratégique et il doit également leur faire prendre conscience de l'importance de participer à l'organisation d'une responsabilité collective²⁰⁴. C'est uniquement dans cette perspective que peut être envisagé un passage progressif²⁰⁵ d'une éthique conventionnelle à une éthique postconventionnelle qui, sous certains aspects et dans certains pays, est déjà en voie

²⁰²Karl-Otto Apel, « La situation de l'homme comme problème éthique », in *Discussion et Responsabilité*, tome I, p. 29.

²⁰³Dans sa conférence *La situation de l'homme comme problème éthique*, p. 29, Apel fait référence à la critique que Maschke fait au livre de Jonas *Principe responsabilité*.

²⁰⁴C'est par exemple, nous dit Apel, en lisant les journaux le matin qu'un individu peut, selon ses forces et ses capacités, envisager une façon de participer à l'organisation d'une responsabilité collective. Cette organisation, selon lui, est déjà en cours, que ce soit dans les institutions gouvernementales ou encore dans les écoles primaires où l'on organise des semaines de sensibilisation aux problèmes écologiques (Apel, RA, p. 30).

²⁰⁵Sans qu'il ne soit total puisque nous demeurons des êtres finis.

d'élaboration²⁰⁶. L'individu du stade 7 est donc appelé, en raison de la conscience morale qu'il a atteinte, à collaborer à l'élaboration des conditions de possibilité d'application d'une éthique du discours.

Mais cette réponse qui puise ses ressources uniquement dans la sphère cognitive, suffit-elle pour motiver l'agir moral en tout temps ? Est-elle apte à procurer à l'individu la motivation profonde dont il a besoin pour ses actes moraux ? Pour Apel, quand il s'agit de convaincre l'individu de la nécessité de tendre vers la réalisation d'une communauté idéale de communication, la raison est le seul recours. En effet grâce à la raison discursive il est possible de découvrir, dans le processus de la réflexion transcendantale, les présupposés éthiques de toute discussion qui nous renvoient à une communauté idéale de communication. Apel pense que seule cette découverte est susceptible de motiver l'acte moral. C'est ainsi que, dans le cadre de l'action politique par exemple, il affirme qu'« il n'y a que cette présupposition qui protège l'homme politique ou celui qui s'inscrit dans l'action politique de la séduction quasi-machiavélique qu'exerce la pure et simple *“Realpolitik”*, entendue comme une manière de délester la raison de son caractère moral pour la confiner à l'action stratégique »²⁰⁷. Ainsi la réflexion transcendantale serait à elle seule capable de répondre à la question « pourquoi être moral ? » en explicitant les présupposés de la communication qui sont fondés de manière ultime et que nous avons déjà reconnus en utilisant le langage.

Toutefois, l'individu dont la conscience morale atteint le stade 6, et par la suite le stade 7 apélien, peut-il véritablement s'en tenir à cette réflexion rationnelle ? N'est-il pas

²⁰⁶Si on se réfère aux droits de l'homme par exemple (Apel, FEC, p. 129).

²⁰⁷Karl-Otto Apel, FEC, p. 132.

inévitablement confronté à des questionnements qui dépassent sa capacité logique ? En d'autres termes, peut-il faire l'économie d'une réflexion sur le sens de la vie, alors que sa conscience morale le rend particulièrement sensible à l'injustice dans le monde ? Bien qu'il reconnaisse l'importance de ce questionnement et qu'il s'accorde avec Kohlberg en ce qui concerne sa réponse à la question existentielle « pourquoi être moral ? », Apel préfère mettre de côté, de manière explicite, ce genre de réflexion car il lui semble difficile, après avoir élaboré une éthique universelle qui poursuit le projet kantien dans une orientation postmétaphysique, d'entamer une réflexion dans un domaine où l'universalité des réponses semble impossible. C'est sans doute la raison pour laquelle il préfère la reléguer à la sphère privée. Nous procéderons, à la fin de ce chapitre, à une réflexion plus approfondie sur cette question importante car elle nous permettra de mieux saisir l'orientation philosophique d'Apel.

En mettant de côté cette dimension de la réflexion, Apel ne semble cependant pas résoudre de manière satisfaisante la question de la motivation. Bien que les prises de conscience strictement rationnelles soient effectivement susceptibles de motiver l'agir moral, suffisent-elles à le garantir en tout temps ? En effet, alors que le niveau conventionnel procurait aux individus des morales substantielles susceptibles de les motiver davantage en leur proposant des solutions concrètes et en suscitant leur sentiment d'appartenance à une communauté particulière, la morale des stades 6 ou 7 confronte l'individu à sa propre conscience sans qu'il puisse avoir recours à d'autre appui que lui-même. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Kohlberg, après avoir constaté l'absence d'une réponse rationnelle aux questions existentielles qui surgissent au stade 6, s'est intéressé aux stades parallèles du

développement de la pensée religieuse et de la foi, a mis en lumière leur étroite relation avec les stades de développement du jugement moral et a jugé nécessaire de réfléchir sur cette relation plutôt que de l'exclure d'emblée. Cette réflexion l'a conduit à penser que la raison, bien qu'elle ait été essentielle pour permettre à l'individu de se libérer des « identités successives d'emprunt »²⁰⁸ et l'amener à prendre conscience de l'autonomie et de l'universalité des principes de justice qui régissent ses interactions sociales, atteint sa limite au 6^e stade quand il s'agit de motiver vraiment l'agir moral. C'est ainsi que Kohlberg considéra que seule une réponse métaphysico-religieuse était susceptible d'inciter à l'acte moral en lui apportant une motivation qui, cette fois-ci, se révélait plus profonde que celle des stades antérieurs.

Apel ne méconnaît pas le problème que va poser la question de la motivation dans sa théorie. Il ne fait cependant que le souligner au passage dans quelques-uns de ses textes sans pour autant l'approfondir, considérant toujours ce problème comme relevant davantage du domaine de la psychologie que de la philosophie. Dans son livre *Éthique de la discussion*, il reconnaît :

En répondant à la question philosophique de la fondation ultime par une intellection réflexivo-transcendantale, on ne répond cependant nullement à la question suivante : celui qui a effectué cette *intellection* (ce qui n'est pas le fait de n'importe qui parce qu'il faut d'abord *s'engager* dans la voie de la réflexion transcendantale) - par exemple l'intellection *qu'il doit être moral*, et cela veut dire : qu'il a dès toujours reconnu comme moralement obligatoires les normes fondamentales de la *justice*, de la *solidarité* et de la *coresponsabilité* en tant que normes fondamentales du discours - (...) la traduira-t-il aussi, par un acte de *volonté bonne*, dans des résolutions à agir - que ce soit au niveau du discours argumentatif, ou même au niveau de la praxis de vie ? Il me semble que ce n'est qu'avec cette question-ci que l'on touche au problème que Popper a en vue lorsqu'il parle de la nécessité d'une résolution irrationnelle, mais morale, en faveur de la raison, et ce par un « acte de foi ». Et, c'est là aussi à mon avis qu'est atteinte, pour l'éthique de la discussion la limite du *cognitivisme*²⁰⁹.

²⁰⁸ André Guindon, *Le développement moral*, p. 184.

²⁰⁹ Karl-Otto Apel, EDD, p. 51.

Il est donc conscient de la difficulté de traiter la question de la motivation d'un point de vue strictement rationnel, d'autant qu'il reconnaît possible (dans le sens de Kant et du christianisme nous dit-il) d'envisager qu'un individu puisse commettre le mal de manière consciente. C'est la raison pour laquelle il considère comme seul possible le recours à la psychologie pour évaluer la force de motivation que peuvent avoir les prises de conscience « philosophico-éthiques » sur le comportement. L'expérience de Milgram, que nous avons présentée dans notre premier chapitre, lui servira ici d'appui pour montrer l'influence que la raison peut effectivement exercer sur la volonté : « Même d'un point de vue philosophique, écrit-il, il semble contre-intuitif d'admettre que quelqu'un qui pose sérieusement la question du fondement possible du devoir moral (...) et qui a compris, et cognitivement accepté, la réponse précédemment esquissée, ne doive pas être par-là même *motivé* dans ses résolutions de la volonté pratique - même s'il n'y a là aucune garantie quant à une traduction de l'intellection qui soit conforme à la volonté »²¹⁰.

Dans sa conférence intitulée *La fondation de l'éthique de la communication au moyen de présupposés de la pragmatique transcendantale et le problème que pose le stade le plus élevé d'une logique du développement appliquée à la conscience morale*, il reconnaît là aussi, à quelques reprises, les limites d'une éthique cognitiviste : « il n'est pas possible (...) de démontrer à un homme la "volonté bonne" au moyen d'arguments, c'est-à-dire de le contraindre de manière, pour ainsi dire, définitive à transposer *l'idée cognitive* présente dans le devoir moral en une *décision volontaire* d'agir »²¹¹. Pourtant, poursuit-il quelques pages plus

²¹⁰*Ibid.*, p. 53.

²¹¹Karl-Otto Apel, FEC, p. 117.

loin, « (...) dans la même mesure où les motifs conventionnels d'approbation (...) perdent leur *force d'obligation de dernière instance*, dans la même mesure la corroboration par la volonté en faveur de l'être moral doit coïncider avec une *décision en conscience postconventionnelle*, philosophiquement fondée, eu égard à l'ambiguïté fondamentale morale et stratégique qui caractérise la rationalité de l'interaction humaine »²¹². Apel interrompt ici sa réflexion sur ce qu'il considère être « le thème traditionnel majeur de la doctrine morale, tant dans sa dimension philosophico-psychologique que dans sa dimension religieuse et psychologique »²¹³. Il préfère pousser plus loin la réflexion rationnelle pour développer une éthique universelle qui puisse progressivement s'appliquer de manière à résoudre en premier lieu des problèmes éthiques préoccupants pour la planète. Ce sera d'ailleurs le problème de l'application qui prendra toujours la relève de la question de la motivation lorsqu'elle est abordée explicitement dans les textes que nous avons lus.

Cette limite d'une éthique cognitiviste, reconnue par Apel lui-même, sera à la source de certaines critiques qui lui seront adressées. Nous n'en relèverons ici que quelques-unes et nous tenterons de reconstruire la réponse apportée par Apel. On reprochera en particulier à Apel d'oublier l'aspect conditionné de l'être humain : comment en effet peut-on faire entièrement abstraction de l'éducation reçue, du mode de vie qui est propre à chaque individu, des valeurs transmises par la société et la tradition pour appréhender une situation ? Pour Hans-Georg Gadamer, il est en effet impossible de faire abstraction de ce conditionnement qui représente la condition de possibilité même de notre connaissance (il parlera de l'*a priori*

²¹²*Ibid.*, p. 123.

²¹³*Ibid.*, p. 124.

existentiel de la factualité)²¹⁴. C'est effectivement uniquement à partir de ce que nous sommes que nous pouvons appréhender le monde et c'est dans la société dans laquelle nous vivons que nous avons développé notre identité. Or, il existe, au sein des sociétés, certaines normes qui conditionnent déjà l'individu dans les décisions morales qu'il aura à prendre et ce sont elles qui semblent motiver l'agir moral. Gadamer pose alors la question de savoir s'il est encore possible de plaider pour une éthique universelle qui non seulement risque de s'avérer irréaliste mais qui, comme l'a reconnu Apel, semble atteindre une limite dans l'explication de la motivation de l'agir moral.

En découvrant les présuppositions non contingentes de la discussion, Apel rejette l'affirmation gadamerienne sur l'*a priori* existentiel de la factualité. Il considère en effet qu'à partir du moment où nous nous engageons dans une discussion qui peut prendre la forme d'une réflexion solitaire (par défaut de ne pouvoir participer à une véritable discussion), nous avons déjà reconnu les présuppositions non contingentes de la discussion. Dès lors, la réflexion de Gadamer qui a précédé son affirmation sur l'*a priori* existentiel de la factualité a inévitablement nécessité la reconnaissance des normes de discussion. Le langage et la communauté de communication deviennent ainsi un *a priori* incontournable qui précède l'*a priori* existentiel de la factualité. C'est sur la base du critère de la contradiction performative qu'Apel réussit, comme nous l'avons vu, à démontrer cet *a priori*. Non seulement pense-t-il

²¹⁴Ces remarques de Gadamer sont d'inspiration directement heideggerienne. L'*a priori* de la factualité (*Faktizität*) dans l'existence humaine est l'un des grands thèmes de *Être et temps* et Gadamer le reprend à son compte dans sa philosophie, la factualité étant au fond l'illustration de la finitude humaine. Le débat ne porte pas ici sur la pertinence de la factualité puisque Apel, de son côté, est d'accord avec l'idée de lui accorder une place importante. Mais il s'y prend autrement : au lieu d'invoquer la factualité pour justifier l'impossibilité d'une éthique universaliste et fondationnelle (partie « A »), il fait intervenir cette dimension au moment d'expliquer la nécessité d'une partie « B ».

qu'une éthique universelle demeure possible mais, en se référant au schéma de Kohlberg et en ayant comme arrière-plan l'idée possible d'un progrès, il considère la possibilité de se libérer progressivement des « identités successives d'emprunt »²¹⁵, comme une véritable évolution vers une autonomie, caractéristique d'une conscience morale d'un niveau postconventionnel.

Une seconde critique, que nous avons déjà abordée mais que nous reprenons ici afin de la rendre plus claire, est celle qui a souvent été adressée aux éthiques des principes : elle dénonce le caractère abstrait d'une éthique universelle qui ne semble pas vraiment tenir compte de la réalité concrète des individus. Apel répond à cette critique en deux temps. Puisque l'éthique du discours délègue aux discussions pratiques la tâche de fonder les normes substantielles qui seront à appliquer, elle tient compte, avec son principe « U », des intérêts individuels concrets susceptibles d'être traduits en prétentions à la validité. L'éthique du discours, il est vrai, n'entend pas fournir de normes concrètes à appliquer mais propose un guide rationnel qui fait l'objet d'une fondation ultime et qui, à ce titre, peut être découvert à partir d'une réflexion transcendantale. Ce guide peut ainsi servir d'étalon pour évaluer les différentes normes substantielles présentes dans la société ou encore celles qui sont en formation au sein des discussions pratiques. C'est toutefois en développant la seconde partie qu'il nomme la partie « B » de l'éthique du discours et qui représente son éthique de la responsabilité préoccupée par l'histoire qu'Apel apporte, nous semble-t-il, sa meilleure

²¹⁵ André Guindon, *Le développement moral*, p. 184.

réponse à cette critique. Il tente en effet de développer une éthique qui puisse, en prenant acte de l'écart existant entre ce guide idéal et la réalité concrète, procurer un second guide, le principe « C », qui puisse à long terme permettre d'amoindrir cet écart.

Par ailleurs, l'éthique du discours ne semble-t-elle pas mettre de côté plusieurs modèles éthiques qui apportent une réflexion essentielle sur l'être humain, la *vie bonne*, la *sympathie*, l'*amour*, la *bienveillance*, etc. ? Apel est conscient de la richesse de certains de ces modèles comme celui d'Artistote ou celui d'une *éthique de la vie éthique substantielle des communautés humaines* thématise pour la première fois par Hegel. Mais c'est parce que l'éthique aristotélicienne en tant qu'éthique téléologique propose des vertus et des valeurs concrètes comme le fait à sa manière la moralité substantielle (*Sittlichkeit*) qu'Apel dira qu'elle doit rester subordonnée à une éthique du discours. Il est impossible, selon lui, de ne pas reconnaître l'importance de ces modèles éthiques puisque leur force s'impose de toute façon dans nos sociétés²¹⁶. Toutefois, la conscience exigée par l'époque scientifique et celle que nous avons aujourd'hui de la diversité des formes de vies nous confronte à la tâche devenue nécessaire de remettre en question les normes conventionnelles. Tout en reconnaissant l'importance et la richesse de ces éthiques, Apel les considère comme complémentaires de son éthique du discours. Il dira en parlant de l'éthique de la vie bonne :

Une telle éthique d'origine aristotélicienne est considérée par l'éthique de la discussion comme constituant un thème *complémentaire* mais subordonné, qui ne peut faire l'objet d'une fondation rationnelle, valable de façon strictement *universelle* - tout en sachant que ceci constitue une tâche authentique et nécessaire de l'éthique, sachant aussi qu'il existe toujours, entre les appréciations d'une éthique téléologique de la vie bonne et le travail concret de fondation de l'éthique normative de la discussion, une relation *interne* de dépendance réciproque²¹⁷.

²¹⁶Karl-Otto Apel, MF, p. 114.

²¹⁷Karl-Otto Apel, EDD, p. 9.

Ces réponses d'Apel nous permettent-elles d'affirmer qu'il parvient vraiment à répondre à la question de la motivation ? La réponse à la question métaéthique « pourquoi être moral ? » est, nous semble-t-il, valable car elle permet de mettre en relief l'urgence de développer une éthique de la responsabilité préoccupée par l'avenir. Mais, dès lors qu'il relègue à un domaine parallèle la réponse à la question cette fois-ci existentielle « pourquoi devons-nous agir moralement ? » et qu'il considère qu'elle relève de la dimension philosophico-psychologique et philosophico-religieuse, Apel semble faire l'économie d'un questionnement éthique essentiel qui est celui du sens de la vie. S'il est vrai que la raison peut motiver l'agir moral, il n'en demeure pas moins, comme le reconnaît lui-même Apel, qu'elle ne garantit en rien l'action morale en tout temps. N'est-il pas nécessaire, alors que la conscience morale a atteint son 7^e stade apélien, de poursuivre le questionnement éthique en abordant cette fois-ci, comme l'a fait Kohlberg, la question existentielle « pourquoi, dans un monde injuste devons-nous agir moralement ? », qui puisse être susceptible d'engendrer une motivation plus profonde que celle engendrée par la stricte rationalité ?

Dans son article *Retour à la normalité ? Ou : Se pourrait-il que, nous autres Allemands, nous ayons appris quelque chose de particulier de notre catastrophe nationale ?*, Apel nous livre certains éléments autobiographiques susceptibles de nous aider à mieux comprendre l'absence de ce thème dans sa réflexion. En tant qu'Allemand ayant lui-même participé à la seconde Guerre Mondiale, Apel commence son article de la manière suivante : « Appartenant à une génération qui a encore vécu la catastrophe nationale de l'époque hitlérienne, je suis aussi de ceux qui ont vécu, à cette occasion – c'est-à-dire lors du réveil qui suivit la catastrophe – la “destruction de leur conscience morale” et qui, peut-être,

pour cette raison aussi, sont devenus philosophes »²¹⁸. Bien qu'il soit conscient de la dimension contingente de ces précisions autobiographiques qu'il inclut dans son texte, Apel entend tout de même souligner l'importance de reconstruire l'histoire d'une manière critique à la lumière d'une logique du développement moral telle qu'elle a été élaborée par Kohlberg. Il pense ainsi être en mesure de mieux saisir comment : « dans le "Troisième Reich", il a été possible qu'une nation continue à servir aussi longtemps et avec des conséquences aussi effroyables un régime profondément immoral, en raison précisément de ses "vertus secondaires" éprouvées et bien connues au plan international, celles de l'accomplissement désintéressé du devoir au service d'autorités étatiques jouissant à ses yeux d'une reconnaissance incontestable »²¹⁹.

Selon Apel, dans une société où l'intériorisation de la morale conventionnelle "de la loi et de l'ordre" aurait été moins profonde, il aurait été plus difficile pour un tel régime de s'imposer²²⁰. Il considère aussi que l'appel aux sentiments ou, ce qui était à l'époque du Troisième Reich, le recours aux « sains sentiments du peuple »²²¹ pour justifier ce type de régime a pu s'avérer excessivement néfaste. Ceci l'amène à penser qu'il faut éviter le recours aux sentiments, bien que parfois ils puissent faire consensus, et opter pour un recours à la rationalité seule capable de découvrir des principes éthiques qui puissent être universellement valables. C'est en dépassant le niveau conventionnel, où le respect de l'autorité paralyse toute contestation, qu'il est possible d'opérer un recul critique face aux conventions sociales. Et ce

²¹⁸Karl-Otto Apel, RN, p. 136.

²¹⁹*Ibid.*, p. 177.

²²⁰*Ibid.*, p. 174. Apel renvoie ici à l'expérience de Milgram (cf. section 1.2 de notre premier chapitre).

²²¹*Ibid.*, p. 164.

n'est qu'en dépassant le stade 4 ½, identifié au relativisme éthique, pour atteindre le niveau postconventionnel et plus particulièrement les stades 6 et 7, qu'un critère intersubjectivement valide, servant de repère éthique pour cette critique, peut être mis au jour en prenant la forme du principe « U ». Pour Apel, seul ce critère universel permet un véritable recul critique et, par le fait même, une autonomie de la pensée.

Ces réflexions nous aident à mieux comprendre son refus d'adopter le 7^e stade de Kohlberg élaboré à partir d'une prise de conscience des limites de la raison face aux questions existentielles. Il ne néglige pas pour autant les apports au domaine de la morale des grandes traditions religieuses et métaphysiques mais les considère comme le produit d'intuitions devancées : « J'aimerais néanmoins affirmer, écrit-il, que les enseignements des grandes religions et les principes souvent diffamés de la tradition métaphysique ont pour le moins anticipé les bases postconventionnelles, universellement valides, de l'éthique, anticipations qui peuvent tout de même servir de point de départ pour une reconstruction critique et rationnelle »²²². Pour lui, et c'est finalement ce qui le différencie de Kohlberg, le dernier mot demeure à la raison en ce qui concerne la morale et il continue de penser que le seul moyen d'éviter tout dogmatisme est d'explicitier de manière rationnelle les principes d'une morale postconventionnelle.

²²²*Ibid.*, p. 164.

Conclusion

La théorie du développement de la conscience morale élaborée par Lawrence Kohlberg a été un apport précieux à l'éthique du discours de Habermas et Apel en lui procurant un appui empirique, car même si la validité de cette théorie ne peut s'en remettre à la seule vérification empirique, cette dernière lui apporte ce que nous pourrions appeler « une seconde confirmation ». Elle a surtout été un apport précieux à la pensée de Karl-Otto Apel en l'amenant, à travers la proposition d'un 7^e stade, à expliciter davantage son éthique de la responsabilité. Nous avons brièvement montré comment Habermas s'est référé au schéma de Kohlberg pour proposer un nouveau stade 7 que nous avons identifié à une éthique de l'intersubjectivité. Mais c'est surtout au cœur de la pensée d'Apel que nous avons mis en lumière l'influence de Kohlberg puisque l'objectif de notre mémoire était précisément de reconstruire sa pensée éthique.

Nous avons toutefois dû délibérément écarter certains aspects de l'éthique d'Apel dans notre reconstruction pour être en mesure de nous limiter à notre thème qui prescrivait à cette recherche un cadre bien défini. Nous sommes donc conscient d'avoir mis de côté certains débats importants avec des philosophes contemporains tels que Gadamer, Hölsle, Jonas, Winch et Habermas (ce dernier entretient actuellement un débat très intéressant avec Apel en ce qui concerne l'architecture de l'éthique du discours et plus particulièrement le lien que doit entretenir le droit avec la morale) ainsi que certaines réflexions élaborées par des auteurs tels

que Böhler, Alfons Matheis et René von Schomberg en ce qui concerne l'application de l'éthique du discours dans divers domaines.

Cette reconstruction nous aura permis de montrer comment Apel élabore sa théorie avec à l'arrière-plan l'idée d'un progrès possible des civilisations qui s'accorde avec l'ontogénèse développée par Kohlberg, ce qui l'amène à analyser la double dépendance unissant le développement moral de l'individu et celui des civilisations. Alors que la première concerne l'individu et le rapport qu'il entretient avec son processus de socialisation pour le développement de sa conscience morale²²³, la seconde souligne la dépendance des conditions d'application de la compétence morale avec l'ordre collectif²²⁴.

Cette seconde dépendance, du point de vue d'une phylogénèse, s'est avérée particulièrement éclairante. Elle nous a permis d'identifier le problème posé par l'application d'une éthique des principes postconventionnelle dans un ordre collectif où les conditions de cette application ne sont pas encore réalisées. Le passage d'une morale conventionnelle à une morale postconventionnelle s'est alors révélé comme une tâche essentielle amorcée depuis longtemps selon Apel et qui s'impose aujourd'hui à nous comme un défi. Car les éthiques des principes, bien qu'elles aient pu exercer une certaine influence dans quelques États, ont été l'objet de critiques virulentes²²⁵ et on a vu apparaître des justifications du relativisme éthique et des invitations à un retour à une morale des « usages », ce qui eut pour résultat de ralentir l'élaboration des conditions de possibilité d'une morale postconventionnelle.

²²³ Apel ne fait ici que reprendre la dépendance déjà soulignée par Kohlberg (Cf. section 2.1.3).

²²⁴ Cf. section 2.1.3.

²²⁵ Nous en avons d'ailleurs exploré quelques-unes dans notre chapitre 3.

Apel considère toutefois que les problèmes éthiques contemporains, parce qu'ils exigent de nous l'élaboration d'une macroéthique planétaire, exigent plus que jamais, de la part de ceux qui ont atteint une compétence morale du stade 7, une contribution à l'amélioration des conditions d'application de l'éthique du discours. En analysant cette nouvelle compétence morale caractéristique de ce nouveau stade 7, nous avons tenté de comprendre pourquoi, selon Apel, le 7^e stade de Kohlberg n'était pas acceptable et comment, en partant de la même question : « pourquoi être moral ? », Apel développait une réponse qui, contrairement à celle de Kohlberg, s'avérait strictement rationnelle.

Cette critique apeliennne nous a mis sur la piste d'une réflexion que nous avons élaborée à la lumière de la distinction entre les stades « hard » et « soft » : celle de savoir si Apel avait véritablement découvert un nouveau stade 7 qui pouvait être inclus dans le schéma kohlbergien. Nous avons conclu qu'il s'agit effectivement d'un nouveau stade puisqu'une nouvelle compétence morale y est développée. Bien que la réponse d'Apel nous semble satisfaisante pour répondre à la question métaéthique : « pourquoi agir moralement ? », elle demeure toutefois, nous semble-t-il, insatisfaisante pour répondre à la question de la motivation dans sa totalité.

Kohlberg, en élaborant son 7^e stade métaphysico-religieux avait, à sa façon, réglé le problème de l'application du stade 6. Il avait en effet remarqué que l'individu qui atteignait le stade 6 semblait incapable de justifier rationnellement la motivation sous-jacente à son agir moral. C'est ce qui l'a amené à étudier le lien étroit qu'entretient la morale avec la pensée religieuse ou avec la foi. L'individu qui atteint le 6^e stade devient, nous dit-il, particulièrement conscient de l'injustice dans le monde et c'est justement cette conscience qui le guide vers une

expérience « religieuse » qui devient alors la source d'une motivation plus profonde car elle se réfère à une expérience intime et personnelle. Cette expérience qui caractérise le stade 7 devient alors une condition nécessaire pour motiver l'agir moral.

En terminant ce travail, nous tenons d'abord à souligner le dynamisme de l'éthique cognitiviste d'Apel. Non seulement elle encourage l'individu à se libérer des « identités successives d'emprunt » pour acquérir une autonomie de la pensée et devenir ainsi de plus en plus autonome face aux propositions qui lui viennent de l'extérieur, mais elle lui donne aussi la possibilité, à travers une réflexion transcendante, de découvrir un repère éthique qui lui permet de se guider dans ses décisions morales. Elle met également en valeur le devoir d'engagement social, de solidarité et de coopération, ce qui n'est pas sans nous rappeler, comme l'a d'ailleurs souligné Apel, le message de certaines grandes religions. Toutefois, Apel, en raison peut-être de son histoire personnelle mais probablement davantage sur la base de l'option philosophique qui est la sienne, se refuse à envisager d'autres ressources que celle de la raison en ce domaine²²⁶. Pour lui, la raison demeure le seul rempart contre les excès des dogmatismes et les déviations de sentiments collectifs. Son éthique demeure ainsi, y compris dans la formulation du stade 7, rigoureusement cognitiviste²²⁷.

²²⁶ Apel est conscient, comme nous l'avons vu, de la contingence de cette dimension autobiographique, mais elle peut tout de même, nous dit-il, illustrer un problème philosophique objectif (Cf. Apel, RN).

²²⁷ Bien qu'une éthique cognitiviste soit, selon nous, très importante pour encourager l'autonomie de pensée de l'individu, elle demeure toutefois pour la majorité de la population une éthique abstraite difficile à comprendre. L'explication du schéma de Kohlberg nous aide ici à voir comment il peut être difficile pour un individu de stade 3 de comprendre un individu parvenu au stade 6. Bien sûr les individus ayant atteint le 7^e stade peuvent, en tant que médiateurs, apporter une aide précieuse pour l'élaboration des consensus lors de discussions pratiques visant à résoudre un problème éthique. Toutefois, n'aurait-il pas été nécessaire de réfléchir davantage sur la possibilité d'une éthique complémentaire (Cf. section 3.2), moins abstraite, pouvant rejoindre une partie plus importante de la population que ne le fait une éthique strictement cognitiviste ?

C'est ici que l'éthique cognitiviste d'Apel atteint, nous semble-t-il, une limite importante. En insistant sur les caractéristiques cognitivistes, déontologiques, universalistes et formalistes de l'éthique du discours, Apel semble en effet se refuser à aborder d'autres dimensions de la morale susceptibles de motiver les individus à agir moralement. Bien sûr, il reconnaît la valeur de la réflexion métaphysico-religieuse de Kohlberg comme celle d'une éthique du bonheur telle qu'elle a été développée par Aristote, mais ces dernières ne font pas, chez lui, l'objet d'une réflexion élaborée puisqu'il les considère complémentaires et subordonnées à une éthique du discours. Nous allons pour conclure proposer deux pistes de réflexions qui tenteront de montrer par quelles voies une éthique cognitiviste pourrait se libérer de certaines contraintes qu'elle s'impose à elle-même et qui l'empêchent d'aborder des dimensions de la morale qui sont à nos yeux fondamentales.

Nous allons tout d'abord revenir sur la proposition de Kohlberg en ce qui concerne la possibilité d'un 7^e stade. Ce dernier, comme nous avons pu le constater, n'hésite pas à franchir le pas et à confronter la limite de la raison dans le domaine de l'éthique lorsqu'il s'agit de fonder la motivation de l'agir moral. C'est en réfléchissant sur le sens de la vie qu'il découvre la possibilité d'une source profonde de motivation qui devient dès lors une condition nécessaire pour motiver l'agir moral. Cette réflexion devient alors, selon lui, susceptible de faire l'objet d'un 7^e stade, même si le statut du stade qu'elle engendre demeure métaphorique (ou « soft »). Ne pourrait-on pas poursuivre cette réflexion en envisageant, premièrement, de substituer le 7^e stade de Kohlberg à celui d'Apel étant donné, comme nous l'avons suggéré dans notre troisième chapitre, qu'il semble possible de qualifier le stade 7 apélien de stade « hard » ? Ne serait-il pas également possible, de conserver la réflexion caractéristique du

stade 7 kohlbergien qui demeure fondamentale pour motiver l'agir moral en continuant de l'inscrire dans le schéma mais cette fois-ci au titre d'un 8^e stade métaphorique ? Cette suggestion, permettrait ainsi d'inclure une source « existentielle » de motivation malheureusement absente dans une éthique strictement cognitiviste. Elle aurait cependant l'inconvénient non seulement de multiplier les stades mais d'engendrer de nouvelles critiques sur la possibilité de leur vérification empirique.

Une autre voie de réflexion nous a semblé particulièrement pertinente. Elle consisterait, dans un premier temps, à contester la prémisse d'Apel selon laquelle les questions reliées à une éthique eudémoniste, parce qu'elles ne peuvent plus prétendre à l'universalité, doivent être reléguées au domaine de la psychologie et aux décisions individuelles. Il ne s'agirait plus ici d'ajouter un 8^e stade mais d'inclure une réflexion sur le sens de la vie ou sur la question du bonheur au sein même de l'architecture de l'éthique du discours, plus précisément dans sa partie « B ». Il serait alors peut-être possible d'envisager une alliance entre le *devoir-être*, caractéristique d'une éthique de la responsabilité en tant qu'elle conserve son aspect déontologique, et le projet, formulé par une réflexion philosophique, d'une vie heureuse. Cette réflexion sur la vie heureuse est, selon nous, non seulement fondamentale mais, loin d'être uniquement le propre d'une réflexion strictement psychologique (comme le suggère Apel), peut faire l'objet d'une réflexion philosophique extrêmement pertinente en procurant par le fait même une source de motivation beaucoup plus accessible. En enrichissant ainsi l'éthique du discours d'une réflexion plus substantielle sur ses contenus, il convient

évidemment d'atténuer sa prétention à l'universalité. Mais est-il vraiment nécessaire de maintenir cette séparation radicale entre une éthique déontologique universaliste et une éthique téléologique substantielle ?

Annexe A

Stades du jugement moral élaborés par Lawrence Kohlberg¹

NIVEAUX ET STADES	EXEMPLES DE COMPORTEMENT
Niveau I Moralité préconventionnelle <i>Stade 1 Orientation vers la punition</i> <i>Stade 2 Orientation vers la récompense</i>	Obéit aux prescriptions pour éviter la punition. Se conforme pour obtenir des récompenses ; pour que les faveurs soient rendues.
Niveau II Moralité conventionnelle <i>Stade 3 Orientation de « bon petit garçon » ou de « bonne petite fille »</i> <i>Stade 4 Orientation vers l'autorité</i>	Se conforme pour éviter la désapprobation des autres Respect des lois et des règles sociales pour éviter la censure des autorités et le sentiment de culpabilité pour n'avoir pas « fait son devoir ».
Niveau III Moralité postconventionnelle <i>Stade 5 Orientation de contrat social</i> <i>Stade 6 Orientation vers les principes d'éthique</i>	Les actes sont guidés par des principes généralement reconnus comme essentiels au bien-être public; les principes sont maintenus afin de garder le respect des pairs et, partant, de soi-même. Les actes sont guidés par des principes qu'on a choisis soi-même (qui accordent d'habitude du prix à la justice, la dignité et l'égalité); ces principes sont respectés pour éviter d'avoir à se blâmer soi-même.

¹Introduction à la psychologie, p. 91.

Annexe B

Universal Categories of Moral Judgment¹

ELEMENTS

Modal Elements

1. *Obeying (consulting)* persons or deity. Should obey, get consent (should consult, persuade).
2. *Blaming (approving)*. Should be blamed for, disapproved (should be approved).
3. *Retributing (exonerating)*. Should retribute against (should exonerate).
4. *Having a right (having no right)*.
5. *Having a duty (having no duty)*.

Value Elements

1. Egoistic consequences :
 - a. *Good reputation (bad reputation)*
 - b. *Seeking reward (avoiding punishment)*
2. Utilitarian consequences :
 - a. *Good individual consequences (bad individual consequences)*
 - b. *Good group consequences (bad group consequences)*
3. Ideal or harmony-serving consequences :
 - a. *Upholding character*
 - b. *Upholding self-respect*
 - c. *Serving social ideal or harmony*
 - d. *Serving human dignity and autonomy*
4. Fairness :
 - a. *Balancing perspectives or role taking*
 - b. *Reciprocity or positive desert*
 - c. *Maintaining equity*
 - d. *Maintaining social contract or freely agreeing*

NORMS

- | | |
|-------------------------|-----------------|
| 1. Life | 6. Authority |
| a. Preservation | 7. Law |
| b. Quality and quantity | 8. Contract |
| 2. Property | 9. Civil rights |
| 3. Truth | 10. Religion |
| 4. Affiliation | 11. Conscience |
| 5. Erotic love and sex | 12. Punishment |

¹« From *Is* to *Ought*: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development », in *The Philosophy of Moral Development*, Table 4.1, p.117.

Annexe C

Six stages in Conceptions of the Moral Worth of Human Life¹

STAGE 1

Definition :

There is no differentiation between the moral value of life and its physical or social status value.

Example :

Q. : Why should the druggist give the drug to the dying woman when her husband couldn't pay for it ?

Tommy (age ten) : If someone important is in a plane and is allergic to heights and the stewardess won't give him medicine because she's only got enough for one and she's got a sick ... friend in back, they'd probably put the stewardess in a lady's jail because she didn't help the important one.

Q. : Is it better to save the life of one important person or a lot of unimportant people ?

Tommy (age ten) : All the people aren't that important because one man just has one house, maybe a lot of furniture, but a whole bunch of people have an awful lot of furniture and some of these poor people might have a lot of money and it doesn't look it.

STAGE 2

Definition :

Value of a human life is seen as instrumental to satisfaction of the needs of its possessor or others. Decision to save life is relative to, or to be made by, its possessor. (There is differentiation of physical and interest value of life, of its value to self and to others).

Example :

Q. : Should the doctor "mercy-kill" a dying woman requesting death because of her pain ?

Tommy (age thirteen) : Maybe it would be good to put her out of pain, she'd be better off that way. But the husband wouldn't want it, it's not like an animal. If a pet dies you can get along without it – it isn't something you really need. Well, you can get a new wife, but it's not really the same.

Richard (age thirteen) : If she requests it, it's really up to her. She is in such terrible pain, just the same as people are always putting animals out of their pain.

STAGE 3

Definition :

Value of a human life is based on empathy and affection of family and others toward its possessor. (Value is based on social sharing, community, love; differentiated from instrumental and hedonistic value applicable also to animals.)

Example :

Q. : Should the doctor "mercy-kill" the woman ?

Tommy (age sixteen) : It might be best for her, but her husband – it's a human life – not like an animal, it just doesn't have the same relationship that a human being does to a family. You can become attached to a dog, but nothing like a human, you know.

¹« From *Is* to *Ought*: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development », in *The Philosophy of Moral Development*, Table 4.2, p.118-120.

Annexe C (suite)

STAGE 4

Definition :

Life is conceived as sacred in terms of its place in a categorial moral or religious order of rights and duties. (Value is in relation to a moral order, differentiated from value to specific others in family, and so on. Value still partly depends, however, on serving the group, the state, God, and so on.)

Example :

Q. : Should the doctor “mercy-kill” the woman ?

Richard (age sixteen) : I don’t know. In one way, it’s murder, it’s not a right or privilege of man to decide who shall live and who should die. God put life into everybody on earth, and you’re taking away something from that person that came directly from God, and you’re destroying something that is very sacred, it’s in a way part of God, and it’s almost destroying a part of God when you kill a person. There’s something of God in everyone.

STAGE 5

Definition :

Life valued both in terms of its relation to community welfare and in terms of being a universal human right. (Obligation to respect the basis right to life is differentiated from generalized respect for the sociomoral order. General value of the independent human life is a primary autonomous value, not dependent on other values.)

Example :

Q. : Should the doctor “mercy-kill” the woman ?

Richard (age twenty-two) : Given the ethics of the doctor, who has taken on responsibility to save human life – from that point of view he probably shouldn’t, but there is another side, there are more and more people in the medical profession who are thinking it is a hardship on everyone, the person, the family, when you know they are going to die. When a person is kept alive by an artificial lung or kidney, it’s more like being a vegetable than being a human who is alive. If it’s her own choice, I think there are certain rights and privileges that go along with being a human being. I am a human being and have certain desires for life, and I think everybody else does, too. You have a world of which you are the center, and everybody else does, too, and in that sense we’re all equal.

STAGE 6

Definition :

Human life is sacred because of the universal principle of respect for the individual. (Moral value of human being, as an object of moral principle, is differentiated from a formal recognition of his or her rights.

Example :

Q. : Should the husband steal the drug to save his wife ? How about for someone he just knows ?

Richard (age twenty-five) : Yes. A human life takes precedence over any other moral or legal value, whoever it is. A human life has inherent value whether or not it is valued by a particular individual.

Q. : Why is that ?

Richard (age twenty-five) : The inherent worth of the individual human being is the central value in a set of values where the principles of justice and love are normative for all human relationships.

Annexe D

Motives for Engaging in Moral Action¹

STAGE 1. Action is motivated by avoidance of punishment, and “conscience” is irrational fear of punishment.

PRO: If you let your wife die, you will get in trouble. You’ll be blamed for not spending the money to save her, and there’ll be an investigation of you and the druggist for your wife’s death.

CON: You shouldn’t steal the drug because you’ll be caught and sent to jail if you do. If you do get away, your conscience would bother you thinking how the police would catch up with you at any minute.

STAGE 2. Action is motivated by desire for reward or benefit. Possible guilt reactions are ignored and punishment viewed in a pragmatic manner. (Differentiates own fear, pleasure, or pain from punishment consequences.)

PRO: If you do happen to get caught, you could give the drug back and you wouldn’t get much of a sentence. It wouldn’t bother you much to serve a little jail term, if you have your wife when you get out.

CON: He may not get much of a jail term if he steals the drug, but his wife will probably die before he gets out, so it won’t do him much good. If his wife dies, he shouldn’t blame himself, it wasn’t his fault she has cancer.

STAGE 3. Action is motivated by anticipation of disapproval of others, actual or imagined hypothetical (for example, guilt). Differentiates disapproval from punishment, fear, and pain.

PRO: No one will think you’re bad if you steal the drug, but your family will think you’re inhuman husband if you don’t. If you let your wife die, you’ll never be able to look anybody in the face again.

CON: It isn’t just the druggist who will think you’re a criminal, everyone else will too. After you steal it, you’ll feel bad thinking how you’ve brought dishonor on your family and yourself; you won’t be able to face anyone again.

STAGE 4. Action is motivated by anticipation of dishonor; that is, institutionalized blame for failures of duty, and by guilt over concrete harm done to others. (Differentiates formal dishonor from informal disapproval. Differentiates guilt for bad consequences from disapproval.)

PRO: If you have any sense of honor, you won’t let your wife die because you’re afraid to do the only thing that will save her. You’ll always feel guilty that you caused her death if you don’t do your duty to her.

CON: You’re desperate and you may not know you’re doing wrong when you steal the drug. But you’ll know you did wrong after you’re punished and sent to jail. You’ll always feel guilty for your dishonesty and lawbreaking.

¹« From *Is* to *Ought*: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development » in *The Philosophy of Moral Development*, (Table 4.3, p.121, 122),

Annexe D (suite)

STAGE 5. There is concern about maintaining respect of equals and of the community (assuming their respect is based on reason rather than emotions). There is also concern about own self-respect; that is, to avoid judging self as irrational, inconsistent, nonpurposive. (Discriminates between institutionalized blame and community disrespect or self-disrespect.)

PRO: You'd lose other people's respect, not gain it, if you don't steal. If you let your wife die, it would be out of fear, not out of reasoning it out. So you'd just lost sel-respect and probably the respect of others too.

CON: You would lose your standing and respect in the community and violate the law. You'd lose respect for yourself if you're carried away by emotion and forget the long-range point of view.

STAGE 6. There is concern about sel-condemnation for violating one's own principles. (Differentiates between community respect and self-respect. Differentiates between sel-respect for general achieving rationality and self-respect for maintaining moral principles.)

PRO: If you don't steal the drug and let your wife die, you'd always condemn yourself for it afterward. You wouldn't be blamed and you would have lived up to the outside rule of the law but you wouldn't have lived up to your own standards of conscience.

CON: If you stole the drug, you wouldn't be blamed by other people but you'd condemn yourself because you wouldn't have lived up to your own conscience and standards of honesty.

Note: By current stage definitions, the motives described would not necessarily represent the fifth or sixth stages but could represent the fourth stage (see Colby and Kohlberg, and others, 1982).

Source : Rest, 1968

Annexe E¹

Qualifications of Role Behavior

General Structures of Communicative Action

Cognitive presuppositions	General Structures of Communicative Action				Qualifications of Role Behavior		
	Levels of interaction	Action levels	Action motivations	Actors	Norms	Motives	Actors
I Preoperational thought	Incomplete interaction	Concrete actions and consequences of action	Generalized pleasure/pain	Natural identity	Understand and follow behavioral expectations	Express and fulfill action intentions (wishes)	Perceive concrete actions and actors
Concrete-operational thought	Complete interaction	Roles, systems of norms	Culturally interpreted needs	Role identity	Understand and follow reflexive behavioral expectations (norms)	Distinguish between "ought" and "want" (duty/inclination)	Distinguish between actions and norms, individual subjects and role bearers
Formal-operational thought	Communicative action and discourse	Principles	Competing interpretations of needs	Ego identity	Understand and apply reflexive norms (principles)	Distinguish between heteronomy and autonomy	Distinguish between particular and general norms, individuality and ego in general

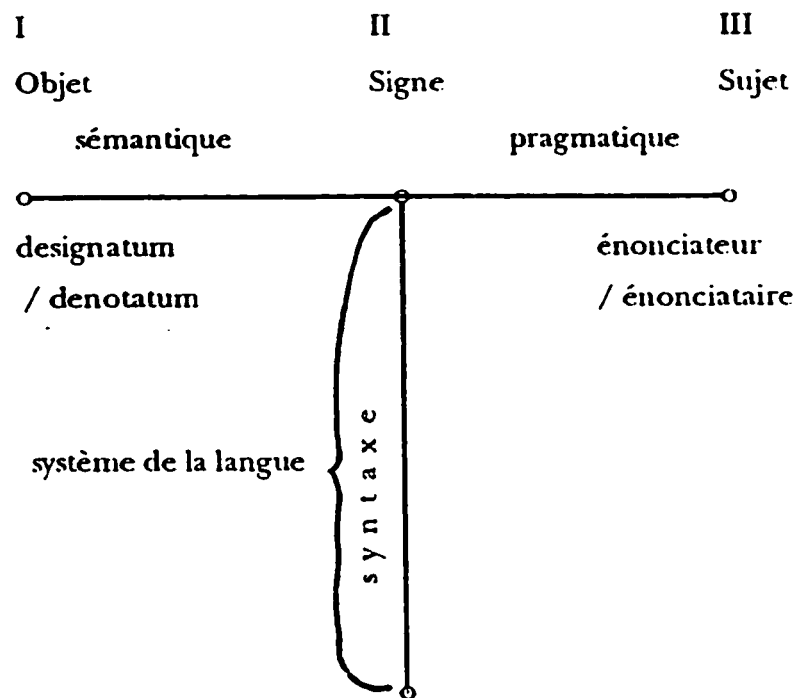
¹Jürgen Habermas, *Communication and Evolution of Society*, p. 83.

Role Competence				Stages of Moral Consciousness				
Age Level	Level of Communication		Reciprocity requirement	Stages of moral consciousness	Idea of the good life	Domain of validity	Philosophical reconstruction	Age Level
I	Actions and consequences of action	Generalized pleasure/pain	Incomplete reciprocity	1	Maximization of pleasure – avoidance of pain through obedience	Natural and social environment	Naive hedonism	IIa
			Complete reciprocity	2	Maximization of pleasure – avoidance of pain through exchange of equivalents			
II	Roles	Culturally interpreted needs	Incomplete reciprocity	3	Concrete morality of primary groups	Group of primary reference persons	Concrete thought in terms of a specific order	IIb
	Systems of norms	(Concrete duties)		4	Concrete morality of secondary groups	Members of the political community		
III	Principles	Universalized pleasure/pain (utility)	Complete reciprocity	5	Civil liberties, public welfare	All legal associates	Rational natural law	III
		Universalized duties		6	Moral freedom	All human as private persons	Formalistic ethics	
		Universalized need interpretations		7	Moral and political freedom	All as members of a fictive world society	Universal ethics of speech	

²Jürgen Habermas, *Communication and Evolution of Society*, p. 89.

Annexe G¹

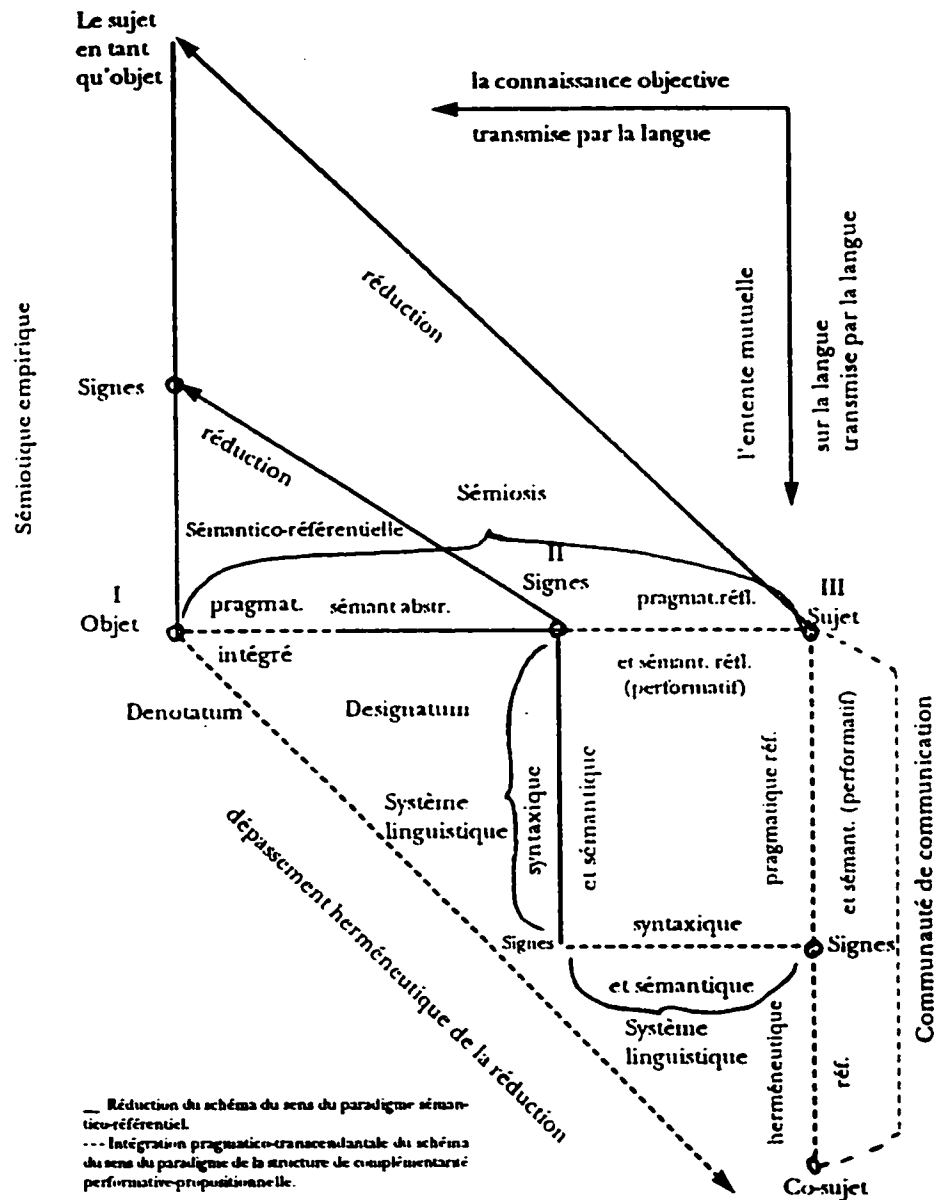
Schéma de la *sémiosis* de Morris / Carnap.



¹Karl-Otto Apel, *Le logos propre au langage humain*, p. 21

Annexe H¹

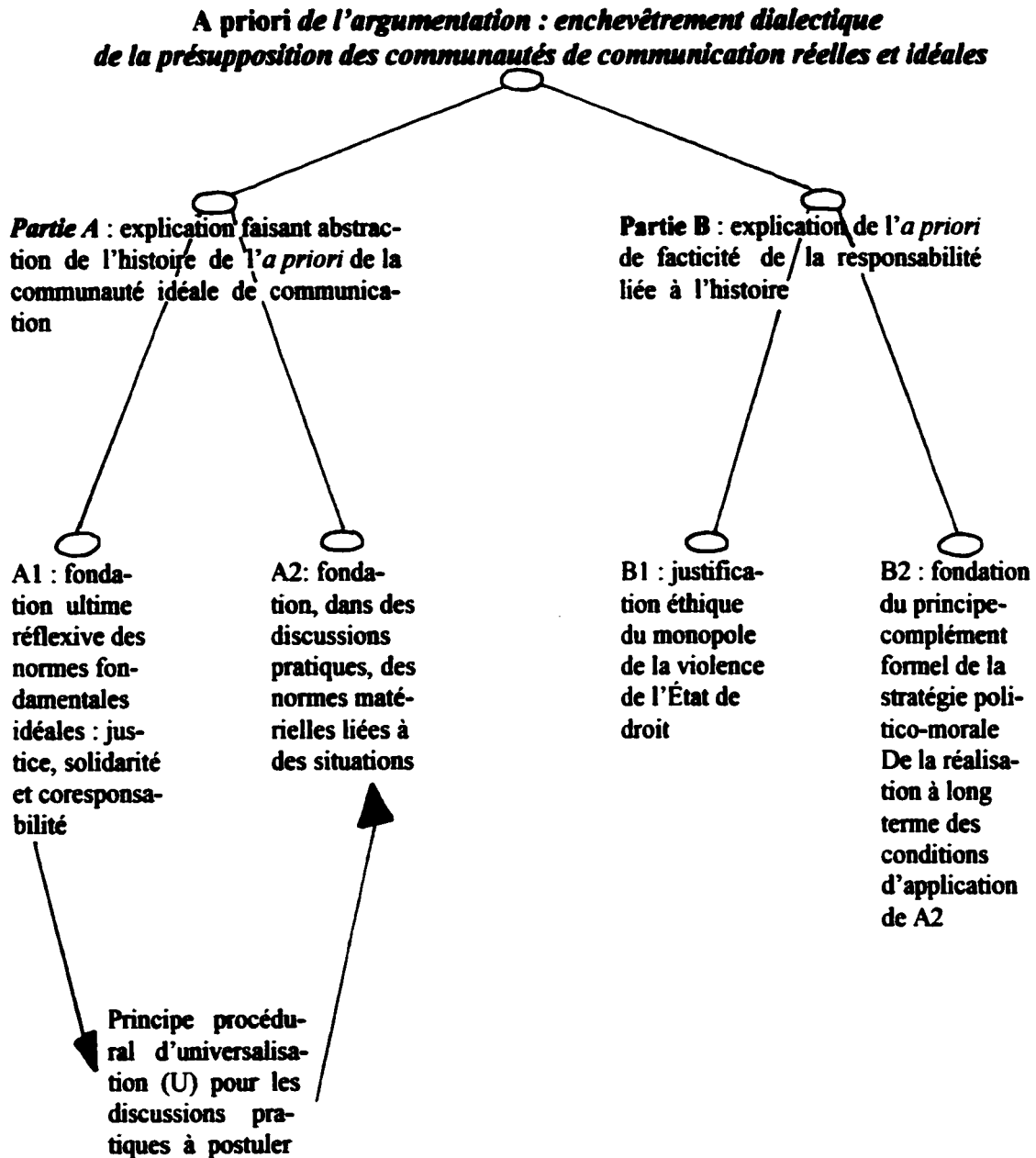
(Le schéma de Morris-Carnap de la sémiosis selon l'interprétation sémiotico-transcendantale.



¹Karl-Otto Apel, Le logos propre au langage humain, p. 25.

Annexe I

Architectonique de l'éthique de la discussion¹



¹Karl-Otto Apel, *Éthique de la discussion*, p. 105.

Bibliographie

Oeuvres de Karl-Otto Apel :

- Apel, Karl-Otto, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, transl. by H. Holstelilie, Dordrecht, D. Reidel, 1967.
- , « From Kant to Pierce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic », in L. W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress 1970*, Dordrecht, Reidel, 1972, p. 90-104; Reprint in L. W. Beck (ed.), *Kant's Theory of Knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1974, p. 23-37.
- , « Le développement de la philosophie analytique du langage et le problème des "sciences de l'esprit" », trad. F. Couturier, in *Recherche et Théories* 18, Université du Québec à Montréal, 1977.
- , *Towards a Transformation of Philosophy*, transl. by Glyn Adey and David Frisby, London, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- , *Charles S. Peirce : From Pragmatism to Pragmaticism*, transl. by J. Michael Krois, Amherst, Mass., University of Massachusetts Press, 1981.
- , « La question d'une fondation ultime de la raison », trad. S. Foisy et J. Poulain, in *Critique* 413 (1981), p. 895-928.
- , *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, transl. by Georgia Warnke, MIT Press, Massachusettes, 1984.
- , « La métaphysique de l'évolution », in *Philosophie* 10 (1986), p. 25-47.
- , « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendante », trad. J. Poulain, in *Critique* 464/465 (1986), p. 79-113.
- , « Le problème de la fondation d'une éthique de la responsabilité à l'époque de la science », in *Notes et documents* 14 (avril-juin 1986), p. 48-74.
- , « La sémiotique transcendante et les paradigmes de la Prima philosophia », trad. D. Dumas, in *Revue de Métaphysique et de Morale* 92/2 (1987), p. 147-163.
- , « Dilthey's Distinction between "Explanation" and "Understanding" and the Possibility of its "Mediation" », in *Journal of The History of Philosophy* 25/1 (1987), p. 131-150.
- , *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, précédé d'un avant-propos de Karl-Otto Apel, trad. R. Lellouche et al., Lille, Presses universitaires de Lille, 1987.

- - - - -, « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison », trad. Chr. Bouchindhomme, in *Le Débat* 49 (1988), p. 141-163.
- - - - -, « La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale », trad. J.-M. Le Lannou, in *Critique* 493-494 (1988), p. 579-603.
- - - - -, « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », trad. C. Bouchindhomme, in A Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, tome I, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 154-165.
- - - - -, « *Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de l'"histoire de l'être" ?* », trad. D. Dumas, in *Les Études philosophiques* 3 (1990), p. 373-396.
- - - - -, *Penser avec Habermas contre Habermas*, trad. M. Charrière, Paris Éditions de l'Éclat, 1990.
- - - - -, « Is Intentionality More Basic than Linguistic Meaning ? », in E. Lepore/R. van Gulick (dir.), *John Searle and his Critics*, Cambridge/Mass., Blackwell, 1991, p. 31-55.
- - - - -, « Signification illocutionnaire et validité normative. La fondation pragmatico-transcendantale de l'entente communicationnelle illimitée », trad. D. Dumas, in H Parret (éd.), *La Communauté en Paroles. Communication, consensus, ruptures*, Liège, Éditions P. Mardaga, 1991, p. 15-33.
- - - - -, « The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics », in A. Øfsti (dir.), *Ecology and Ethics*, Melbu, Academy of Melbu Press, 1991.
- - - - -, « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne », trad. D. Dumas, in *Revue de Métaphysique et de Morale* 4/1993, p. 505-537.
- - - - -, *Éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1994.
- - - - -, *Le logos propre au langage humain*, trad. M. Charrière et J.-P. Cometti, Paris, Éditions de l'Éclat, 1994.
- - - - -, *Selected essays*, Vol. I: Towards a Transcendental Semiotics, edited and introduced by Eduardo Mendieta, New Jersey, Humanities Press, 1994.
- - - - -, « The Rationnality of Human Communication: On the Relationship Between Consensual, Strategic and Systems Rationality », in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School of Social Research 18/1 (1995), p. 1-26.
- - - - -, *Discussion et responsabilité*, tome I : L'éthique après Kant, trad. C. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1996.

- , *Selected essays*, Vol. I : Ethics and the Theory of Rationality, edited and introduced by Eduardo Mendieta, New Jersey, Humanity Press, 1996.
- , « Plurality of the Good ? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from a Ethical Point of View » in *Ratio Juris* 10/2 (1997), p. 199-212.
- , « Regulative Ideas or Truth-Happening ? », in L. E. Hahn (dir.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, in *The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, Chicago & La Salle / Ill., Open Court, 1997, p. 67-94.
- , *Discussion et responsabilité*, tome II : Contribution à une éthique de la responsabilité, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1998.

Oeuvres de Lawrence Kohlberg :

- Kohlberg, Lawrence, « The Claim to Moral Adequacy of Highest Stages of Moral Judgment », in *Journal of Philosophy*, 70/18, October 25 1973, p. 630-646.
- , *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1981.
- , *The Psychology of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1984.
- , Levine, C., Hewer, A., *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, S. Karger, Bâle/Munich/Paris, 1983.

Littérature secondaire :

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jean Defradas, Presses Pocket, 1992.
- Atkinson, Rita L., Atkinson, Richard C., Smith, Edward E., Hilgard, Ernest E., *Introduction à la psychologie*, 2^e édition, trad. David Bélanger, Éditions Études Vivantes, Montréal, 1987.
- Boisvert, Yves, *Le Postmodernisme*, Québec, Boréal, coll. Boréal express, 1995.
- , *Postmodernité et sciences humaines*, sous la direction de Yves Boisvert, Montréal, Liber, 1998.
- Cometti, Jean-Pierre, « Fonder l'activité communicationnelle ? », in *Études*, t.375, sept. 1991, p. 203-213.
- , « Raison, argumentation, et légitimation : Habermas et Apel et les apories de la communication », in *Philosophiques* 19 no 1, printemps 92, p. 3-24.

- Courtois, Stéphane, « Le faillibilisme de J. Habermas et ses difficultés: un faillibilisme 'conséquent' est-il possible ? », in *Dialogue* 33/2 (1994), p. 253-281.
- , « Principe de discussion et éthique de la responsabilité chez Karl-Otto Apel », in *Dialogue* 34/2, p. 695-711.
- Ferry, Jean-Marc, *Philosophie de la communication tome I : De l'antinomie de la vérité à la fondation Ultime de la raison*, Paris, Cerf, coll. Humanité, 1994.
- Foucault, Michel, « Le retour de la morale », in *Dits et Écrits*, tome 4, Paris, Gallimard, 1994.
- Fowler, James, « Théologie et psychologie dans l'étude du développement de la foi », in *Concilium*, 176 (1982), p. 145-150.
- , « Une introduction progressive à la foi », in *Concilium*, 194 (1984), p. 77-87.
- Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- Guindon, André, *Le Développement moral*, Novalis, Ottawa, 1989.
- Habermas, Jürgen, *Théorie et Pratique*, trad. Gérard Raulet, Paris, Payot, 1975.
- , *Communication and the Evolution of Society*, transl. by Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1979.
- , *Morale et Communication*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, coll. Passage, 1986.
- , *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
- , *De l'éthique de la discussion*, Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1992.
- Jonas, Hans, *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990.
- , *Pour une éthique du futur*, trad. S. Cormille et P. Ivernel, Paris, Éditions Rivages poche/Petite Bibliothèque, 1998.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard, coll. folio #133, 1985.
- , « Idées d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », trad. L. Ferry, in *Oeuvres Philosophiques*, tome 2, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris Gallimard, 1986 (p. 187-205).
- , « Sur un prétendu droit de mentir par humanité », trad. L. Ferry, in *Oeuvres philosophiques*, tome 3, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1986 (p. 433-441).
- , *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1994.

- Lapsley, Daniel K., *Moral Psychology*, Colorado, Westview Press, 1996.
- Lyotard, Jean-François, *La condition Postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- McCarthy, Thomas A., *The critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, MIT Press, 1978.
- Michaud, Claude, « Étude de l'interface entre le profil psycho-spirituel des maîtres et le développement psychosocial », in *Journal of Educational Thought*, vol. 30, no. 1, avril 1996.
- Oser, F., « Stages of Religious Judgment », in J. Fowler and A Vergote, eds., *Toward Moral and Religious Maturity*, Morristown, N.J. : SilverBurdett, 1980.
- Piaget, J., *La naissance de l'intelligence* (8^e édition), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975.
- - - - , Inhelder, B., *La psychologie de l'enfant* (6^e édition), Paris, P.U.F., 1975.
- Samson, Jean-Marc, « L'éthique, l'éducation et le développement du jugement moral », in *Cahiers de Recherche Éthique*, no 2, (décembre 1975), p. 3-55.