B
20.5
U4
1992
S265

FACULTE DE PHILOSOPHIE

LES COMITES D'ETHIQUE CLINIQUE: ANALYSE EVALUATIVE SELON DEUX MODELES DE VALIDITE ETHIQUE

NATHALIE SAVARD

Mémoire
présenté
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

ECOLE DES GRADUES
UNIVERSITE LAVAL

OCTOBRE 1992

© droits réservés 1992

BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITÉ LAVAL

RESUME

Le but du présent ouvrage est de voir s'il est possible de légitimer le travail des comités d'éthique clinique. Pour ce faire, deux modèles de validité éthique sont étudiés: l'empirisme intentionnel de D.J. Self et l'éthique discursive de J. Habermas. Afin de dégager le schéma de validité éthique de chacun des modèles et de voir leur portée pour les comités d'éthique, ils sont analysés à la lumière de la place accordée à la pluralité et au consensus, lequel est d'une grande importance pour les comités d'éthique. Il est ici l'objet d'une analyse détaillée guidant l'évaluation parallèle des modèles. En conclusion, il appert que l'éthique discursive rend possible la légitimation du travail des comités d'éthique. Elle demeure cependant un modèle idéal qui n'est pas intégralement appliqué mais qui peut servir à améliorer la qualité éthique du travail des comités d'éthique.

AVANT-PROPOS

Sans oublier toutes les personnes qui m'ont permis de découvrir la philosophie et d'y persévérer, je voudrais, par ces quelques mots, rendre un hommage particulier à Luc Bégin qui a dirigé ce mémoire.

Il est parfois difficile de trouver les mots appropriés pour exposer clairement sa pensée. Le travail que j'ai fait avec Luc m'a beaucoup aidée sur ce point mais, ce bref avant-propos témoignera probablement du travail qu'il me reste à faire.

Les qualités personnelles et professionnelles dont Luc a témoigné, depuis bientôt trois ans, ont été, pour moi, déterminantes afin de mener à terme ce projet. Par son inlassable travail, il m'a permis d'acquérir des outils fondamentaux qui me seront d'une valeur inestimable pour mon apprentissage incessant de la philosophie.

Pour conclure, je voudrais reprendre les mots de Ruskin:

> "La suprême récompense du travail n'est pas ce qu'il vous permet de gagner, mais ce qu'il vous permet de devenir"

afin de témoigner à Luc toute ma sincère reconnaissance pour ce qu'il m'a aidée à devenir.

TABLE DES MATIERES

page

RESUME i

AVANT-PROPOS ii

TABLE DES MATIERES iii

INTRODUCTION 1

CHAPITRE I: LE REALISME MORAL ET LES COMITES D'ETHIQUE: INCOMPATIBLES? 10

1. LA POSITION DE DONNIE J. SELF 11

1.1 L'expérience évaluative a une valeur épistémique.....16

1.2 L'expérience évaluative est signifiante ontologiquement 18

1.3 L'expérience évaluative est parallèle et additionnelle à la connaissance des faits 22

2. LIEN ENTRE LA THESE DE SELF ET L'ETHIQUE MEDICALE 24

3. ANALYSE DE LA POSITION DE SELF 26

CHAPITRE II: LA FONCTION DU CONSENSUS DANS LES THEORIES ETHIQUES 36

1. LE CONSENSUS DANS LES APPROCHES TRADITIONNELLES EN ETHIQUE: L'INADEQUATION DE LA POSITION REALISTE 40

2. LES APPROCHES TRADITIONNELLES DU CONTRAT SOCIAL ET LES CONCEPTIONS DU CONSENSUS: BUT OU CONDITION DE DELIBERATION 44

3. LES VISIONS DE LA SOCIETE SOUS-JACENTES AUX CONCEPTIONS DU CONSENSUS: LA COOPERATION ET LE CONFLIT 47

3.1 Le conflit 47

3.2 La coopération 51

CHAPITRE III: L'ETHIQUE DISCURSIVE ET LES COMITES D'ETHIQUE: UNE LEGITIMATION PROCEDURALE 59

1. EXPOSITION DE L'ETHIQUE DISCURSIVE DE HABERMAS 61

2. ANALYSE DE LA PERTINENCE DE LA POSITION DE HABERMAS POUR LES COMITES D'ETHIQUE: LE COMITE D'ETHIQUE COMME ESPACE DE DISCUSSION 77

CONCLUSION 89

BIBLIOGRAPHIE 95

INTRODUCTION

La bioéthique est née, il y a quelques décennies, en réponse aux importants développements des domaines scientifiques qui ont ouvert les portes à de nouvelles interventions sur le vivant, et particulièrement sur l'être humain, qui étaient, peu avant, de l'ordre de la fiction (FIV, DPN, prolongation de la vie, etc). En même temps que se présentaient ces nouvelles possibilités, notre société occidentale perdait peu à peu l'unité et la cohésion de la morale sociale qui l'avait, jusque-là, caractérisée. Elle se trouvait, dès lors, confrontée à une pluralité de points de vue moraux qui semblaient suggérer relativisme et subjectivisme. C'est ainsi que le fossé problématique du conflit apparut infranchissable: nous ne pouvions plus seulement en appeler à la morale chrétienne pour résoudre les problèmes moraux soulevés par la science. Alors, la bioéthique s'est constituée comme un champ pluridisciplinaire voulant réfléchir sur les problèmes soulevés par ces nouvelles réalités. Avec elle, diverses instances ont pris forme: les commissions, les conseils consultatifs, les comités d'éthique, etc.

La venue, au sein des hôpitaux, des comités d'éthique clinique est le reflet de cette prise de conscience collective des problèmes moraux soulevés par le développement des biotechnologies. Amenant un changement dans la conception traditionnelle de la pratique médicale, ces comités se sont aussi avérés être le lieu d'un changement d'orientation pour la philosophie. Généralement conçue comme une discipline théorique où un problème est considéré sous un angle global et critique, la philosophie prend, avec son association au mouvement général de la bioéthique, un rôle plus pratique correspondant davantage au caractère pragmatique du milieu où elle doit maintenant évoluer.

Ce nouveau milieu est constitué partiellement par les comités d'éthique clinique. Les comités d'éthique sont des réalités complexes toujours en mouvement. Les gens qui s'intéressent aux comités d'éthique et qui ont écrit sur eux nous en présentent des conceptions et analyses différentes et variées. En effet, tout ce qui touche aux comités d'éthique, que ce soit la formation des membres en passant par les fonctions remplies par un tel comité, est sujet aux débats et controverses.

Nous avons été amené à constater ce fait lors de notre étude de la littérature sur les comités d'éthique clinique. Or, la littérature sur les comités d'éthique est nombreuse et variée. Elle fait état de nombreux faits et conceptions parfois opposés. C'est ainsi que plusieurs rôles sont accordés, par certains auteurs, aux comités d'éthiques pendant que d'autres les leur retirent. Les comités d'éthique se voient attribuer principalement quatre rôles. Le premier consiste à éduquer le personnel médical (principalement les médecins) afin qu'il puisse plus adéquatement faire face aux dilemmes éthiques lorsqu'ils se présentent dans leur pratique. Le comité peut s'acquitter de cette tâche en organisant des conférences, séances de formation, etc, s'adressant aux divers professionnels de la santé. Le deuxième rôle que se voient confier les comités d'éthique est constitué par l'élaboration de politiques ou lignes directrices sur des problèmes précis et généralement fréquents. Le comité peut, par exemple, devoir préparer une politique concernant l'ordonnance de réanimation et de non-réanimation afin d'accéder aux demandes de l'administration de l'hôpital qui désire uniformiser ses pratiques en cette matière. Un autre rôle, qui pourrait être associé au premier, est la revision de cas. Le comité doit alors revoir un cas problématique déjà passé afin d'en étudier le processus de résolution et de s'en servir pour fin

d'éducation dans le but de corriger des erreurs et de perpétuer les bonnes pratiques. Finalement, le quatrième et dernier rôle est représenté par la consultation. Dans ce cas, le comité d'éthique est appelé à formuler un avis sur un cas problématique qui lui est soumis par un médecin, un membre du personnel soignant, un membre de la famille éprouvée, le patient[1]. Après une étude détaillée de la condition médicale du patient, de son histoire personnelle, de ses préférences, le comité produit généralement un avis sur ce qui devrait être fait dans ce cas, sans que cet avis ne soit contraignant pour personne. Nous nous intéresserons particulièrement à ce rôle qui est sans doute le plus problématique et le plus difficile qu'aient les comités d'éthique. Nous partirons du fait que les comités d'éthique (certains, du moins) font de la consultation sur des cas. Nous ne prenons toutefois pas position quant à savoir si cela est une bonne chose que la consultation fasse partie des tâches que remplit le comité d'éthique ou si, plutôt, cette tâche devrait être abandonnée.

La littérature fait place également à des débats sur la composition des comités et sur la formation que devraient posséder ses membres. L'apparition des comités d'éthique a, en effet, réactivé le débat sur l'expertise morale. Finalement, certains auteurs préconisent la disparition des comités d'éthique alors que d'autres veulent propager ces instances. L'unanimité sur ces nouvelles réalités que constituent les comités d'éthique, comme nous pouvons le constater, est encore loin d'être faite.

La littérature sur les comités d'éthique nous révèle également d'autres caractéristiques plus importantes pour nos

---

[1] Comme l'accès au comité est une question controversée, certains auteurs ne reconnaîtront que certains des groupes mentionnés comme aptes à soumettre un cas au comité d'éthique.

propos. Premièrement, ces instances fonctionnent par consensus, du moins, pour ce qui est de la résolution de cas individuels. Ainsi, chacun s'entend pour dire qu'un comité doit, à la lumière des données factuelles (médicales, psychologiques, morales,...) sur le patient, discuter du cas de façon à créer un consensus sur l'action à entreprendre. Certains ont même établi des étapes à suivre pour s'assurer de la présence de tous les éléments pertinents dans la discussion et l'élaboration de la solution[2].

Cependant, personne (ou presque) ne définit la notion de "consensus" et ne donne de critères pour l'atteinte d'un consensus. Ainsi, qu'est-ce donc qu'on cherche à atteindre?

Nous rattachons tous une signification plus ou moins intuitive à la notion de "consensus". Ainsi, en tentant de délimiter le champ conceptuel de cette notion, Caws rapporte:

> "It is generally admitted in the literature that consensus does involve something more than acquiescence or compromise. "What we call consensus involves either an intellectual or an emotional relation to the object which may justly characterized as agreement with it. Commitment may be too strong a term... but at least [consensus] suggests some degree of positive attachment or adherence" (Partridge, 1971, p. 79)."[3]

Cette tentative de saisir le champ conceptuel du consensus nous permet de comprendre un peu mieux ce que les auteurs avancent en disant que les décisions d'un comité d'éthique doivent être prises par consensus. Toutefois le concept de "consensus" mérite d'être théoriquement bien défini et analysé

---

[2] Voir par exemple Pellegrino, E.D.- "The Anatomy of Clinical-Ethical Judgments in Perinatology and Neonatology: A Substantive and Procedural Framework"- Seminars in Perinatology, 11 (3), 1987, p. 202-209.

[3] Caws, P.- "Committees and Consensus: How Many Heads are Better than One?"- The Journal of Medicine and Philosophy, 16, 1991, p.379.

compte tenu de la place importante qu'on lui assigne dans le fonctionnement des comités d'éthique. Il semble qu'il n'ait pas été une notion centrale dans la pensée philosophique[4] et que son origine soit dans la théorie politique et sociale plutôt que dans la philosophie morale[5]. Cela expliquerait le travail qu'il reste à faire afin d'en donner une analyse cohérente qui permette de comprendre ce qui est souhaité du travail des comités d'éthique.

Ce recours au consensus dont la littérature fait état nous permet de percevoir, dans les comités d'éthique, une tendance à faire appel au bon jugement de plusieurs personnes constituées en groupe pour garantir le caractère moral des décisions prises par ce groupe.

Parallèlement, la littérature sur les comités d'éthique nous révèle que, dans la résolution de cas, il est fréquent et utile d'en appeler de certains principes et maximes empruntés à diverses théories morales pour guider la délibération vers le choix de la meilleure solution. Ces principes qu'on invoque appartiennent à deux catégories générales de positions normatives qu'on appelle "déontologie" et "téléologie"[6]. Le recours aux principes de ces positions est aussi infini et varié que le nombre de comités d'éthique existants et que le nombre de cas qui se présentent à chacun d'eux.

---

[4] Ibid. p. 375.

[5] Moreno, J.D.- "Consensus, Contracts, and Committees"- The Journal of Medicine and Philosophy, 16, 1991, p. 394.

[6] Pour un exemple de discussion de ces positions voir Z. Zarday.- "Les théories éthiques dominantes en médecine moderne (Kantisme et utilitarisme)"- Médecine et Hygiène, 42, 1984, p. 3130-3140.

Certains auteurs voient dans ce recours "indiscipliné" aux principes et maximes, une source des difficultés qu'un comité d'éthique rencontre. Ainsi, dans un cas donné, un comité d'éthique peut avoir à choisir entre deux principes qui amènent deux solutions contradictoires qui semblent néanmoins toutes deux valables dans le contexte donné. Il semble que l'éthique médicale subisse le courant du "principlism" où l'usage de principes remplace celui d'une théorie morale ainsi que des règles[7]. Ces principes, souvent empruntés à plusieurs théories, ne présentent aucune relation systématique entre eux. Ils sont souvent conflictuels et ne peuvent être réconciliés parce qu'ils ne font partie d'aucune théorie unifiante dont ils seraient tous dérivés. Ces principes, de par leur nature, ne permettent pas de résoudre adéquatement les problèmes auxquels ils ont à faire face.

Toutefois, cette tendance à recourir à des principes et maximes empruntés à diverses théories normatives nous laisse croire en la possibilité que les membres des comités d'éthique adhèrent peut-être à l'existence objective des valeurs afin de garantir le caractère moral de leurs décisions.

Finalement, les comités d'éthique sont nécessairement influencés par le contexte dans lequel ils s'inscrivent. Ils doivent, en effet, évoluer dans une société pluraliste. Ils sont issus de cette société pluraliste et doivent fonctionner à l'intérieur d'elle. La pluralité des points de vue moraux présents dans la société complique le travail des comités d'éthique. Cette pluralité, qui semble suggérer le relativisme, remet en quelque sorte sans cesse le travail des comités d'éthique en question qui, quant à eux, apportent des réponses

---

[7] Ce point est exposé par K. Danner Clouser et Bernard Gert dans "A Critique of Principlism" -The Journal of Medicine and Philosophy, 15 (2), 1990, p. 219-236.

là où il semble impossible d'en donner en raison de ce contexte social. Mais, les comités d'éthique doivent néanmoins tenir compte de ce pluralisme lorsqu'ils suggèrent des solutions aux problèmes qui se présentent.

En regardant tous ces éléments hétéroclites qui entrent dans le tableau des comités d'éthique, nous sommes en droit de nous poser plusieurs questions à l'égard des comités d'éthique quant à la légitimité de leurs rôles et principalement celui de la consultation. La question générale qui apparaît et qui alimentera notre réflexion tout au long de ces pages est: Comment un comité d'éthique clinique peut-il prétendre, dans une société pluraliste, résoudre, d'une façon éthique, les cas difficiles qui se présentent à lui?

Dans la tradition philosophique, plusieurs réponses ont été apportées sur la façon de garantir le caractère moral d'une solution et d'un choix. Pour fin d'étude, nous en avons retenu deux qui semblent orienter, de façon tendancielle du moins, les conceptions des processus décisionnels dans les comités d'éthique.

Le premier recours possible afin d'assurer le caractère moral d'une solution est de passer par certains principes qui sont posés d'avance et reconnus d'emblée. Cette avenue renvoie aux principales théories normatives, absolutistes et objectivistes. Le réalisme est un bon exemple puisqu'il se cache derrière l'articulation, en tant que théorie métaéthique, de plusieurs théories normatives. Pour illustrer cette voie, nous étudierons un exemple de réalisme moral tel que retrouvé dans les thèses de Donnie J. Self.

Le second recours que nous examinerons est celui qui, pour garantir le caractère éthique d'une solution, met de l'avant

une procédure à cette fin. Nous étudierons l'éthique procédurale de Habermas pour exemplifier ce second recours.

Afin de répondre à notre question générale, nous procéderons à une analyse évaluative de ces deux conceptions éthiques proposant un cadre aux processus décisionnels des comités d'éthique. Après l'exposition de chacune des positions nous verrons à dégager comment le caractère éthique d'une solution peut y être établi. Nous en identifierons alors les implications pour les processus menant les comités d'éthique à des décisions. Nous verrons ensuite quelle place chacun de ces modèles de validité éthique laisse à la notion de consensus qui semble, selon la littérature, si importante dans les processus décisionnels des comités d'éthique. Finalement, nous regarderons comment ces modèles traitent de la question de la pluralité des points de vue moraux qui constitue une composante essentielle du contexte où les comités d'éthique doivent évoluer et dont ils doivent tenir compte dans l'élaboration d'une solution.

Nous débuterons par l'exposition et l'analyse de la position réaliste de Donnie J. Self. Après avoir terminé cet exercice nous analyserons la notion de "consensus" afin de préparer la voie à l'étude de la seconde position que nous avons retenue, à savoir, l'éthique procédurale de Jürgen Habermas. La présentation et l'analyse de cette position constituera la troisième partie du présent travail.

Cette réflexion permettra de poser un regard sur les processus décisionnels des comités d'éthique. Nous tenterons d'en donner une conception philosophique cohérente appréciant les points forts et les limites des modèles métaéthiques examinés. L'étude d'une question aussi théorique permettra néanmoins d'identifier des présupposés implicites à l'oeuvre

dans le travail des comités d'éthique. Une meilleure compréhension du cadre global dans lequel s'inscrit l'éthique médicale et ses interventions ne peut qu'améliorer son travail puisque "...actions are frequently a consequence of the theoretical position they presuppose"[8].

Ce travail permettra également d'initier une réflexion théorique sur les présupposés fondationnels de l'éthique médicale et plus particulièrement sur le travail des comités d'éthique. Bien que ce type de réflexion ait son importance afin de favoriser l'implantation de bases solides pour l'éthique médicale et la bioéthique, il semble que les questions que nous nous proposons d'examiner n'aient pas suscité beaucoup d'intérêt chez les auteurs qui se sont penchés sur les comités d'éthique. Ainsi, sans toutefois prétendre apporter de réponses définitives, ce travail vise, au moins, à susciter la discussion sur le travail et la pertinence des comités d'éthique et ce, en redonnant à la philosophie sa place traditionnelle qu'elle a quelque peu délaissée en contribuant, de façon pratique, à l'éthique médicale.

---

[8] Self, D.J.- Value Language and Objectivity: an Analysis in Philosophical Ethics- thèse de doctorat non-publiée- Chapel Hill: University of North Carolina, 1973, p. 4.

CHAPITRE I

LE REALISME MORAL ET LES COMITES D'ETHIQUE: INCOMPATIBLES?

La première avenue que nous allons explorer pour voir de quelle façon la validité éthique d'un jugement moral peut être établie est le réalisme. Le réalisme est la position qui prétend que les valeurs existent objectivement comme composantes de la réalité. C'est, par là, une position qui permet l'émergence de principes normatifs distincts. Ainsi, bien que le réalisme soit une position métaéthique, tout comme l'éthique procédurale d'ailleurs, il constitue un cadre où les positions normatives sont avancées et défendues d'une façon particulière sur la base, justement, de ses présupposés métaéthiques. Ainsi, nous sommes intéressés au réalisme pour voir ce qu'il permet d'admettre comme jugements moraux valides et comment cela peut être défendu.

Nous présenterons donc, à titre d'exemple du réalisme moral, la position de Donnie J. Self. Self présente un intérêt particulier puisqu'il utilise son réalisme pour élaborer sa conception des pratiques de l'éthique médicale. Cette conception reflète certaines tendances observées dans la littérature sur les comités d'éthique. On y retrouve un souci de recourir à des positions objectives en faisant appel, par exemple, à des principes. Or ces principes trouvent leur justification dans les positions très souvent réalistes dont ils sont issus, bien que cela ne soit pas toujours noté dans la littérature. Même si Self n'a pas écrit spécifiquement sur les comités d'éthique sa position rejoint ces tendances (bien qu'il prétende n'avoir lui-même recours à aucun principe). Sa position fournit une base objective à la moralité.

Après avoir exposé le réalisme de Self, nous analyserons cette position pour bien dégager son schéma de validité éthique afin de répondre à notre question générale qui veut savoir comment un comité d'éthique clinique peut résoudre, de façon

éthique, les cas qui se présentent à lui. Une fois ce modèle bien défini, nous établirons ses implications pour le travail des comités d'éthique. Par la suite, nous pourrons découvrir la place qu'un tel modèle laisse à la notion centrale de "consensus" et comment les nombreux points de vue moraux caractérisant notre société peuvent être exprimés, reconnus et évalués sérieusement dans leur prétention à la légitimité.

1- LA POSITION DE DONNIE J. SELF

La position mise de l'avant et défendue par Donnie J. Self est une tentative pour résoudre le problème de la justification des jugements moraux et la controverse subjectif/objectif qui en découle. En effet, le langage évaluatif qui produit les jugements moraux a un statut problématique parce qu'il diffère du modèle reconnu qu'est le langage descriptif-explicatif des sciences naturelles. L'approche de ces dernières reconnaît comme seule valide la connaissance apportée par l'expérience sensible. Comme les jugements moraux n'appartiennent pas à cette sphère de la réalité, il a semblé, dès lors, impossible de les justifier d'une manière adéquate. Mais, de façon générale, on croit, d'une part, que le modèle de la science est celui qui nous fournit des connaissances et, d'autre part, qu'on a néanmoins des connaissances morales. Cette incompatibilité a forcé le rejet de l'idée qu'une connaissance morale peut être obtenue rationnellement, permettant seulement le subjectivisme comme position viable sur les jugements moraux dans la récente tradition épistémologique occidentale. Cette façon de penser semble toutefois entrer en conflit avec le sens commun convaincu de l'existence de connaissances morales.

En réponse à ces tensions, Self a identifié trois positions qui ont été avancées afin d'articuler de façon cohérente les

liens entre langage évaluatif, expérience évaluative et statut épistémologique des connaissances morales. Ainsi, la résolution de cette tension entre le subjectivisme prêté aux jugements moraux par le contexte épistémologique et l'objectivité dont on les croit néanmoins porteurs, permettra de clarifier le problème de la justification des jugements moraux.

La première position est le subjectivisme pur. Cette approche maintient que les expériences évaluatives sont subjectives et qu'elles n'ont donc aucune valeur cognitive ou épistémique et aucune pertinence ontologique. Ces expériences n'ont aucun lien sémantique avec la réalité extérieure et donc, elles ne permettent pas de saisir la structure de valeurs objective de la réalité (la structure évaluative de la réalité), niant parfois qu'il en existe une. Parallèlement, le langage évaluatif est, lui aussi, subjectif. Les jugements de valeur n'ont donc aucun contenu sémantique et cognitif, ils ne signifient rien et n'ont pas de valeur de vérité. Le discours évaluatif est conçu comme l'expression d'émotions, de choix. Les jugements de valeur n'ont aucune justification épistémique et n'en ont pas besoin. Les exemples paradigmatiques de cette approche sont l'émotivisme et l'existentialisme sartrien.

La seconde approche est partiellement subjective et partiellement objective. Elle est subjective en ce qui a trait à l'expérience évaluative et objective en ce qui a trait au langage évaluatif. Les jugements de valeur portent sur l'expérience évaluative, ils ont une portée cognitive et leur contenu est susceptible d'être vrai ou faux. Les jugements de valeur expriment et décrivent les expériences évaluatives. Ils n'expriment cependant pas le contenu sémantique des expériences évaluatives puisqu'elles n'en ont pas, étant subjectives. Les expériences évaluatives ne dévoilent pas la structure de valeurs objective de la réalité. Le langage évaluatif ne peut donc trouver son fondement objectif dans ce type d'expérience. Il est

plutôt réductible au langage descriptif-explicatif des sciences naturelles (généralement au langage de la psychologie) ce qui permet la vérification empirique des jugements évaluatifs. Les approches utilitaristes et "des bonnes raisons" sont, selon Self[1], des exemples de ce subjectivisme partiel.

Self présente plusieurs théories des bonnes raisons. Il soutient toutefois que celle de Toulmin est dominante et qu'elle a influencé plusieurs autres positions. Or Self montre que la position de Toulmin est, au fond, une position utilitariste[2]. L'utilitarisme s'avère donc être l'exemple paradigmatique d'une position partiellement objective/partiellement subjective. Self prétend que l'utilitarisme est partiellement objectif et partiellement subjectif parce que, pour l'utilitariste, l'action qui s'avère être moralement correcte est celle qui produit le plus grand bien. C'est ainsi que le caractère éthique d'une action, ne pouvant émaner de l'expérience évaluative qui est subjective, sera découvert en suivant une procédure objective découlant du principe d'utilité et dégageant l'action comportant le plus d'avantages.

Finalement, la troisième approche est purement objectiviste. Ainsi, l'expérience évaluative est objective en ce qu'elle révèle la structure évaluative de la réalité qui existe indépendemment du fait qu'on puisse la discerner. La réalité présente une structure normative que seule l'expérience évaluative peut appréhender. Les jugements évaluatifs portent sur cette expérience. Ils rapportent le contenu sémantique présent dans l'expérience évaluative. Ils sont susceptibles de vérité ou de fausseté selon qu'ils s'accordent ou non avec la structure

---

[1] Pour de plus amples détails sur l'approche subjective/objective voir Value Language and Objectivity: An Analysis in Philosophical Ethics, p. 81-173.

[2] Ibid., p. 115-ss.

évaluative objective de la réalité connue par l'expérience évaluative.

C'est cette dernière approche que Self endosse et défend. Il opte pour le réalisme de E.W. Hall et E.M. Adams. Il suit ainsi son maître, E.M. Adams, dans une variante du réalisme moral appelée "empirisme intentionnel". Sa position serait, des trois, la seule qui soit adéquate pour rendre compte du langage évaluatif. Les critères qu'il élabore pour distinguer si une théorie est adéquate sont les suivants[3]:

La théorie doit:

1. Correspondre à l'expérience morale du sens commun.
2. Analyser et expliquer de façon complète et adéquate les concepts moraux.
3. Etre consistante.
4. Respecter, de façon claire et consistante les distinctions qui existent entre éthique descriptive, éthique normative et éthique philosophique (métaéthique) afin d'éviter de les confondre.

Voyons maintenant plus en détails comment s'articule le réalisme moral de D.J. Self.

De façon générale, le réalisme est une position qui prétend que l'existence d'un objet de connaissance est indépendant du fait qu'on le connaisse. Ainsi, les jugements de valeur portent sur une réalité externe et indépendante. Le langage évaluatif comporte une dimension sémantique qui indique un aspect catégoriel de la réalité. Cet aspect est connu par l'expérience évaluative qui apporte une connaissance unique qu'aucune autre forme d'expérience ne peut fournir. L'expérience évaluative appréhende la structure normative de la réalité et fournit ainsi un fondement au langage évaluatif en le reliant à cette structure.

---

[3] Ibid., p. 19-39.

Au cours des siècles plusieurs versions variées du réalisme moral ont été développées. Ces versions apportent toutes des réponses différentes à la question de la façon dont est connue la structure normative de la réalité. Par exemple, les intuitionnistes rationnels, parmi lesquels on retrouve Cudworth, Clarke et Price, prétendent que l'expérience évaluative n'a pas un caractère épistémique comme tel. La connaissance de la structure normative de la réalité est appréhendée par les pouvoirs de la raison. Le langage évaluatif trouve ainsi son fondement objectif dans la raison.

Par contre, les intuitionnistes émotifs ou empiristes, tel que Shaftsbury, Hutchison ou Butler, croient que l'expérience évaluative a une valeur épistémique parce que les sentiments (qui sont, selon certains auteurs, médiatisés par un sens spécial) qu'elle génère dans les situations morales permettent la saisie de la structure normative de la réalité.

Finalement, le réalisme empiriste de Hall-Adams, que Self défend, avance que l'expérience évaluative est directement épistémique; elle n'est pas nécessairement médiatisée par les sentiments ou un sens spécial. Elle est également signifiante ontologiquement. En résumé, on peut dire que l'expérience évaluative est parallèle et additionnelle à la connaissance des simples faits[4]. Elle vient avec la connaissance des faits mais n'y est pas assimilable puisqu'elle apporte un élément supplémentaire.

Le réalisme de Hall-Adams est résumé par ces trois caractéristiques de l'expérience évaluative. Nous les regarderons en détails successivement afin de bien comprendre cette position.

---

[4] Il est assez difficile de rendre justice à l'expression anglaise qui est employée par Self pour faire état de cette troisième caractéristique: "Value experience is supervenient upon cognizance of facts".

1.1 L'expérience évaluative a une valeur épistémique

Le réalisme de Hall-Adams s'articule dans le cadre d'une position épistémologique qu'on appelle l'empirisme intentionnel. Selon cette position, toute connaissance est basée sur des expériences particulières qui sont intentionnelles. Cela revient à dire que ces expériences ont un objet propre, elles sont référentielles et signifiantes. Pour qu'elles puissent apporter une connaissance, ces expériences doivent nécessairement avoir un contenu sémantique. Ce contenu sémantique est exposé et traduit par le langage évaluatif. Ce contenu sémantique se retrouve directement dans la réalité. L'expérience évaluative sert à faire le lien entre la structure normative de la réalité et le langage évaluatif.

Si l'expérience évaluative amène une connaissance objective, les jugements de valeur sont alors susceptibles d'être vrais ou faux. Les jugements évaluatifs ont comme objets de référence les valeurs composant la structure normative de la réalité. Ils seront vrais si le contenu sémantique qu'ils expriment correspond au contenu sémantique qu'on retrouve dans la réalité.

Aussi, les expériences évaluatives peuvent être évaluées d'un point de vue non seulement logique mais aussi rationnel. On peut donc parler d'une expérience évaluative irrationnelle. Si une personne a peur dans le noir, on peut dire que l'objet de sa peur (la noirceur) n'est pas quelque chose qui soit généralement un véritable objet de peur, quelque chose qui soit dangeureux et menaçant. Mais pour dire qu'un jugement évaluatif est irrationnel, il faut qu'il ait un contenu sémantique et que l'expérience qui le révèle soit épistémique.

Le fait que l'expérience évaluative soit épistémique et qu'elle apporte une connaissance unique peut, encore, être démontré par trois arguments.

Le premier argument fait appel au sens commun. De façon générale, en employant le langage ordinaire pour faire un jugement évaluatif exprimant le contenu de notre expérience, on prétend faire état d'une connaissance. On prétend que notre expérience nous révèle correctement cette connaissance. En énonçant un jugement, on croit que, premièrement, on dit quelque chose de signifiant et, deuxièmement, que ce quelque chose est effectivement le cas (i.e. qu'il est vrai).

Aussi, il est fréquent, dans la vie de tous les jours, que nous demandions conseil à quelqu'un quand nous avons une décision morale difficile à prendre. Si aucun contenu sémantique n'était exprimé dans le langage évaluatif, il ne servirait à rien de chercher conseil sur des questions morales. On cherche conseil parce qu'on croit que certaines choses sont bonnes ou mauvaises et que certaines personnes sont aptes à les identifier.

Le second argument démontrant la valeur épistémique de l'expérience évaluative est un argument indirect (i.e. par l'absurde) qui évalue ce qui se passerait si ce n'était pas le cas. Le langage évaluatif est très largement utilisé dans nos conversations quotidiennes. S'il n'avait aucune valeur épistémique nous parlerions pour ne rien dire ou encore ce que nous dirions ne pourrait être compris des autres. Plusieurs concepts (par exemple "malade", "santé", "légitime"...) présupposent une structure évaluative pour leur compréhension. Notre conversation serait très appauvrie si aucun contenu sémantique n'était présent dans le langage évaluatif.

Troisièmement, on peut établir la valeur épistémique de l'expérience évaluative par analogie avec la façon dont la valeur épistémique de l'expérience sensorielle est démontrée. Dans un premier temps, le contenu sémantique des expériences évaluatives est exprimable dans le langage ordinaire tout comme celui des expériences sensorielles. Ainsi, la dimension sémantique des

expériences sensorielles est exprimée dans les propositions factuelles et la dimension sémantique des expériences évaluatives est exprimée dans les propositions évaluatives. Aussi, des relations logiques existent entre les expériences évaluatives tout comme entre les expériences sensorielles. Une émotion, par exemple, peut être vraie ou incompatible avec une autre de la même façon qu'un fait. Pour que de telles relations soient applicables, il faut nécessairement un contenu sémantique. Finalement, comme nous l'avons déjà vu, une évaluation rationnelle peut être faite des expériences évaluatives comme des expériences sensorielles.

Tous ces arguments tendent donc à montrer que l'expérience évaluative est épistémique, cognitive, et qu'elle révèle le contenu sémantique des objets auxquels elle renvoie.

1.2 L'expérience évaluative est signifiante ontologiquement

Cette seconde caractéristique du réalisme de Hall-Adams peut aussi se formuler ainsi: "...values as the proper objects of value experience exist objectively and irreducibly"[5]. Il faudra, pour prouver cette caractéristique, démontrer que la connaissance des valeurs ne peut venir que de l'expérience évaluative seulement.

Pour le réalisme, la dimension évaluative de l'expérience humaine est un trait catégoriel unique de la réalité. En effet, une analyse de la réalité, de ce qui existe, est incomplète si on ne prend pas en compte cette dimension évaluative. Elle fait partie de la structure même de la réalité. Elle est à ce point

---

[5] Self, D.J.- Value Language and Objectivity: An Analysis in Philosophical Ethics, p. 184.

fondamentale qu'on ne peut pas la réduire à l'expérience factuelle sans entrer dans un non-sens.

Ainsi, les objets de l'expérience évaluative existent objectivement. Ils sont des traits à la fois descriptifs et prescriptifs de l'expérience. Une situation peut demander normativement une certaine réponse. L'obligation normative est présente dans la situation et doit y être trouvée. Elle n'est pas le fruit de l'expérience puisqu'elle existe indépendamment du fait qu'on la découvre ou non. Comme le dit Self:

> "For example, to engage in an encounter with another person normatively requires one to treat the other as a human being. That is, not that one has to treat the other as a human being, but that one ought to do so, and it is the details of the situation which require that one do so."[6]

Une seconde caractéristique de la pertinence ontologique de l'expérience évaluative est retrouvée dans le fait que les relations de "devoir" de l'expérience évaluative sont irréductibles[7]. Ainsi, "devoir" est le terme le plus élémentaire et fondamental du langage évaluatif qui exprime une relation normative entre deux propriétés[8]. Egalement, ces relations ne peuvent être traduites en d'autres termes, évaluatifs ou non. Si les termes éthiques sont réductibles aux termes non-éthiques, alors l'éthique perd son autonomie pour devenir une branche de la science, ce qui va à l'encontre du sens commun. En effet

---

[6] Ibid., p. 186-187.

[7] L'expression anglaise est difficile à rendre adéquatement: "the basic 'ought' relations of value experience". La langue anglaise, tout comme la langue allemande, comporte deux termes pour désigner le devoir "must" et "ought" (en allemand "müssen" et "sollen"). Aussi, "ought" est employé lorsqu'on exprime une obligation morale, un devoir moral de faire quelque chose alors que "must" désigne un simple devoir. Le verbe français "devoir" ne permet pas ces distinctions.

[8] Hall soutient plutôt que cette relation existe entre un particulier et une propriété. Mais cette distinction n'a pas d'importance significative pour nos propos.

BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITÉ LAVAL

lorsqu'on dit "X est bon", on ne parle pas, par exemple, de l'influx nerveux qui traverse notre corps au contact de X.

Comme pour la caractéristique précédente, la pertinence ontologique de l'expérience évaluative peut être démontrée par trois arguments.

Ainsi, lorsqu'on fait un jugement évaluatif, on prétend exprimer, de façon significative, le contenu de notre expérience évaluative. On traduit l'obligation ressentie de se soumettre à une demande normative venant de la réalité. Si les valeurs n'ont pas ce caractère objectif, nous pouvons faire les jugements moraux qui correspondent le plus à nos désirs. Mais il n'en est pas ainsi. On observe que, fréquemment, on prend des décisions morales qui vont contre nos désirs mais pour lesquelles on ressent néanmoins une obligation. Cette observation du sens commun semble appuyer la thèse de l'existence objective des valeurs. Le fait que dans certaines situations on ressente des obligations morales tend à confirmer leur existence comme partie intégrante de la réalité.

Un argument indirect pourra aussi établir la pertinence ontologique de l'expérience évaluative. Si on rejette l'objectivité des valeurs et qu'on adopte l'approche subjective, on empêche, du même coup, toute éthique. En effet, si les jugements de valeur ne sont pas susceptibles d'être vrais ou faux, il n'y a aucune justification rationnelle qui puisse nous convaincre de les accepter et de s'y conformer dans nos actions. Mais, s'il en était ainsi, non seulement l'éthique ne serait-elle pas possible, mais aussi toute connaissance puisque toute connaissance a une composante évaluative. Ainsi, "this surely is an alternative so completely unacceptable that it indirectly

establishes value objectivity"[9].

Finalement, le troisième argument en faveur de la pertinence ontologique de l'expérience évaluative peut être établi en regardant ce que signifie, pour les valeurs, leur existence objective.

Hall nous rapporte que cela implique trois choses. Premièrement, il y a des énoncés évaluatifs qui sont légitimes et justifiés. Il en est ainsi parce que les objets des expériences évaluatives peuvent ou non correspondre aux jugements évaluatifs. Un jugement de valeur sera légitime s'il est cohérent avec d'autres expériences évaluatives. Il sera justifié lorsque sa légitimité sera établie. Cela fait dire à Self que l'objectivité des valeurs est comprise dans l'épistémologie même du réalisme.

La seconde chose que Hall relève à propos de l'objectivité des valeurs est qu'un jugement de valeur légitime évalue l'exemplification (plus précisément l'obligation normative d'exemplifier) d'une propriété par un particulier. En effet, pour qu'un jugement de valeur soit légitime, il faut que l'obligation normative dont il fait état soit effectivement un devoir qu'a un individu de posséder une certaine propriété. Le fait qu'il la possède ou non n'appartient pas au domaine normatif mais au domaine factuel, ce qui démontre le lien qui existe entre ces deux domaines.

Finalement la propriété qui est évaluée est dans une relation normative avec les autres propriétés de la situation. Cela montre comment les faits requièrent certains états de fait et comment certaines situations demandent normativement l'exemplification de certaines propriétés. Par exemple, dans

---

[9] Self, D.J. - Value Language and Objectivity: An Analysis in Philosophical Ethics, p. 206.

"tous les hommes d'affaire doivent être honnêtes", l'état d'homme d'affaire requiert normativement l'honnêteté. Ainsi, dans une situation particulière, l'exemplification d'une propriété ne peut se faire sans l'exemplification de l'autre. En effet, dans "a doit être honnête (A)", il en est ainsi parce que "a" est aussi "homme d'affaire (B)". Ainsi, "homme d'affaire (B)" et "honnête (A)" sont dans une relation normative. Le fait que "a soit homme d'affaire (B)" demande normativement que "a soit aussi honnête (A)".

Les valeurs, en tant qu'objets des expériences évaluatives, sont donc ontologiquement signifiantes. Elles ont une existence propre et objective qui ne peut être appréhendée que par l'expérience évaluative.

1.3 L'expérience évaluative est parallèle et additionnelle à la connaissance des faits

Cette dernière caractéristique du réalisme de Hall-Adams est, en quelque sorte, corollaire aux deux précédentes. Ainsi, les valeurs ont un statut qui est parallèle aux faits, en tant que catégorie de la réalité. Mais les valeurs sont intimement liées à la présence des faits qui déterminent une situation. En fait, la perception des valeurs inhérentes à une situation est le résultat de la perception de cette situation à travers ses caractéristiques. Le contexte factuel détermine quelles valeurs sont impliquées dans une situation si bien qu'un changement au niveau factuel entraîne une changement au niveau évaluatif. Comme Self dit : "it is the facts plus the requirements grounded in them that serve as the basis of evaluations"[10]. Les valeurs dépendent de la présence des faits mais elles ne sont pas

---

[10] Self, D.J. - "Methodological Considerations for Medical Ethics" - Science, Medicine and Man, vol. 1, 1974, p. 200.

réductibles à eux. Elles apportent une dimension unique de la réalité qui ne se résume pas aux simples faits. Les faits et les valeurs ont donc une relation d'interdépendance puisque les faits sont nécessaires pour qu'on puisse connaître les valeurs et la structure évaluative est nécessaire à la connaissance des faits puisque, comme nous l'avons vu, toute connaissance implique une dimension évaluative.

La dimension factuelle permet l'universalisation des jugements de valeur. En effet, associée à la dimension évaluative des jugements de valeurs, est la dimension factuelle. Cette dernière a un caractère descriptif propre à chaque situation. Cela nous permet donc, dans le cas où une situation s'avère identique à une autre, de lui associer le même jugement évaluatif.

Maintenant que la présentation de la thèse du réalisme de Hall-Adams est complétée, elle peut être soumise aux quatres critères énoncés précédemment pour voir si elle représente une position philosophique adéquate.

Tout d'abord, elle rend compte de l'expérience morale commune qui croit fermement en l'objectivité des valeurs. Elle est complète puisqu'elle rend compte de toutes les dimensions de l'expérience et surtout de l'expérience évaluative. Dans son élaboration, elle ne présente aucune inconsistance interne. Elle est finalement consistante avec les distinctions générales entre éthique descriptive, normative et philosophique puisqu'elle ne les confond pas. Le réalisme moral de Hall-Adams serait donc une théorie métaéthique non-naturaliste adéquate pour rendre compte de l'expérience et du langage évaluatifs dans le contexte philosophique occidental.

2- LIEN ENTRE LA THESE DE SELF ET L'ETHIQUE MEDICALE

La thèse métaéthique défendue par Self est, par la suite, reprise par lui dans le cadre de l'éthique médicale. Selon lui, une telle position influence la façon d'envisager les problèmes plus pratiques. Nos présupposés théoriques influencent, implicitement du moins, nos pratiques. Parlant des implications de l'existentialisme pour un médecin qui partagerait ce point de vue, Self dit:

> "This illustrates the need for physicians to study and understand the philosophical implications of their positions in matters of value. Needless to say, many physicians who are inclined to identify with an existentialist ethics would not think that this would or should have serious consequences or influence in a decision in their medical practice--such as whether or not to do a given operation. But if one is to be consistent, intellectual integrity requires that knowledge beliefs carry over between disciplines".[11]

Dans cet esprit, il présente son réalisme comme une position capable de fournir une base empirique adéquate à l'éthique en général et à l'éthique médicale en particulier. Cette base empirique est constituée par le fait que les jugements moraux, étant vérifiables par l'expérience évaluative ou émotive, sont empiriques.

A partir de cette base, il élabore une méthodologie adaptée aux sciences humaines. Les sciences humaines reposent sur des types d'expériences différents de ceux des sciences pures. De ce fait, la méthodologie des sciences humaines doit être différente de la méthodologie des sciences pures puisqu'elles ont des présupposés différents. Ainsi, Self tente de réhabiliter l'objectivité des sciences humaines qui a été minée par leur

---

[11] Self, D.J. - "Philosophical Foundations of Various Approaches to Medical Ethical Decision Making"- The Journal of Medicine and Philosophy, vol. 4, 1979, p. 24.

soumission à l'exemple paradigmatique de la connaissance scientifique. Tenant compte des nombreux modes d'expérience propres aux sciences humaines, la méthodologie neutre proposée veut assurer une compréhension de ces modes en même temps que la clarification d'une procédure décisionnelle pour l'éthique médicale. Bien que la méthodologie proposée semble banale (1. Identifier les problèmes moraux - 2. Rassembler les données pertinentes - 3. Interpréter les données de telle façon que l'interprétation soit la plus cohérente possible avec les autres données de la situation[12]), elle réflète les étapes employées fréquemment. C'est la première fois, selon Self, qu'elle est considérée systématiquement en tant que procédure.

Son adhésion à l'objectivité des valeurs lui permet de développer une structure de justification des décisions éthiques. Il adopte la méthode purement éthique ou intuitive, par opposition aux méthodes inductive et déductive. Cette méthode implique que:

> "Valid moral conclusions are determined through a peculiarly ethical inference which involves movement of the mind from facts to values not in a logical nature but rather in a causal movement of a psychological nature where comprehension of the facts simply evokes a given response."[13]

Ce type d'inférence fournit un support pratique aux conclusions à partir des prémisses en permettant d'avancer des raisons supportant l'impératif normatif émanant d'une situation donnée.

---

[12] Self, D.J.- "Methodological Considerations for Medical Ethics", p. 201.

[13] Self, D.J. - "An Analysis of the Structure of Justification of Ethical Decisions in Medical Intervention" - Theoretical Medicine, vol. 6, 1985, p. 347.

Finalement, les présupposés métaéthiques de Self lui ont servi dans ses études sur divers groupes intervenant en éthique médicale. En étudiant les positions philosophiques de divers intervenants, il a tenté de montrer le degré d'acceptation générale que reçoit l'approche purement objective en tant que base à la prise de décision éthique. Il a aussi dégagé la consistance logique que démontrent les individus des divers groupes entre les positions éthiques sous-jacentes à leurs décisions et les positions éthiques auxquelles ils prétendent souscrire.

Tous ces éléments l'ont naturellement mené à se pencher sur la question de l'éducation en éthique médicale. Comme les jugements moraux peuvent être vrais ou faux en vertu du statut objectif des valeurs, il est important de voir à développer, chez les intervenants (médecins surtout) en éthique médicale, des habiletés permettant de bien saisir le caractère moral d'une situation afin de lui apporter une réponse moralement correcte. Nous élaborerons davantage, plus loin, sur l'impact d'une telle position sur les intervenants en éthique médicale.

Le travail de Self, bien qu'il soit au niveau théorique représente néanmoins un effort pour clarifier le champ et les pratiques de l'éthique médicale. Son effort est toutefois discutable sur la base des positions métaéthiques qu'il défend.

3- ANALYSE DE LA POSITION DE SELF

Maintenant que l'exposition de la position de Self est complétée, nous pouvons tenter de dégager sa conception de la validité éthique. Ainsi, selon cette position, comment un jugement moral peut-il être valide d'un point du vue éthique?

Nous avons déjà vu que, pour Self, les valeurs ont une existence objective. Les jugements moraux qui portent sur ces valeurs sont donc susceptibles d'être vrais ou faux selon qu'ils correspondent ou non à la réalité. Ainsi, pour savoir si un jugement moral est valide (ou vrai), il faut vérifier s'il est en accord avec la réalité. Pour procéder à cette vérification, on a recours à l'expérience évaluative[14]. C'est cette dernière qui fournit à l'éthique une base empirique. En effet, le réalisme que défend Self soutient que l'éthique a une base empirique parce que les jugements moraux sont vérifiables par l'expérience. Il reconnaît, de plus, que l'expérience évaluative est cognitive tout comme l'expérience sensible.

Lorsque nous formons un jugement moral, nous exprimons l'obligation morale saisie directement dans une situation par l'expérience évaluative. Par la suite, nous vérifions si le jugement ainsi formé est vrai en regardant s'il correspond effectivement aux valeurs qui sont présentes dans la situation. Sa vérité est confirmée lorsque sa cohérence avec d'autres expériences évaluatives est établie[15]. Ce même jugement moral sera, par la suite, justifié si on apporte des raisons prouvant que sa vérité est confirmée, que suffisamment d'évidences le supportent[16]. Ainsi donc, un jugement moral est valide dans la mesure où, d'une part, il rend compte adéquatement d'une situation et, d'autre part, il s'accorde avec les autres expériences évaluatives. La légitimité d'un jugement moral repose

---

[14] Self parle aussi indistinctement de "affective-conative experience" ou d'expérience émotive.

[15] Cette cohérence peut être jugée par des corroborations qualitatives et quantitatives comprises dans ce que Self appelle "variety of corroboration". A ce sujet voir Value Language and Objectivity:An Analysis in Philosophical Ethics, p. 231-234.

[16] Sur la distinction entre "vérification" et "justification" voir Value Language and Objectivity: An Analysis in Philosophical Ethics, p. 223-224.

donc sur la justesse de l'expérience évaluative. C'est pourquoi

> "Any other mature moral agent who saw and understood the details of the circumstances would be likewise moved to accept the conclusion".[17]

Avec une telle conclusion, cette position semble ruiner toute l'utilité des comités d'éthique. En effet, si les valeurs inhérentes aux situations peuvent être saisies par l'expérience évaluative individuelle, quelle peut être l'utilité de recourir à un groupe de personnes pour trouver des réponses à des situations morales difficiles?

Il faut noter que, pour Self, l'expérience évaluative est similaire à l'expérience sensible. Ainsi, tout comme cette dernière, elle peut être erronée. Nous pouvons nous tromper dans nos expériences évaluatives de la même façon que dans nos expériences sensibles. L'expérience évaluative est donc corrigible. C'est cette caractéristique qui rend la position de Self viable puisque, selon lui, se trouve alors éliminée toute intuition ou révélation mystique infaillible. Cette faillibilité des expériences évaluatives et des jugements moraux qui en découlent redonne une certaine utilité aux comités d'éthique. Le comité d'éthique pourrait ainsi être un lieu où on corrige les expériences évaluatives erronées et où on corrobore celles qui sont exactes. Voyons plus en détails ce que serait alors le comité d'éthique.

La faillibilité des expériences évaluatives a amené Self à reconnaître que certaines personnes sont plus habiles à percevoir ce qui est moral et ce qui ne l'est pas. Cette habileté se développe généralement avec l'expérience et le travail. L'acceptation de ce fait pousse les gens à chercher conseil, sur

---

[17] Self, D.J.- "An Analysis of the Structure of Justification of Ethical Decisions in Medical Intervention", p. 347.

les questions morales, auprès de personnes auxquelles ils reconnaissent cette expérience. Self dit:

> "...common moral conciousness holds that there are right and wrong states of affairs and that some people are more capable of discerning them than others."[18]

Il y a donc une certaine sorte d'expertise, ou d'habileté du moins, à acquérir dans le domaine des expériences évaluatives. Comme elle n'est pas nécessairement innée mais plutôt le fruit "...of hard work, study, preparation and experience"[19], on comprend pourquoi Self accorde tant d'importance à l'éducation dans le domaine de l'éthique médicale. Ses études à ce sujet montrent que les étudiants exposés à un programme d'éthique médicale voient leurs habiletés morales se développer[20]. Ils sont plus sensibles aux problèmes et aux divers éléments influençant les solutions. De façon générale, ils sont plus ouverts, ce qui les amène à concevoir différentes alternatives et à être plus efficaces dans leurs prises de décisions éthiques. C'est probablement la raison pour laquelle Self dit que "... the role of a medical ethicist should be primarily as educator"[21].

A la lumière de tout ceci nous pourrions considérer le comité d'éthique comme un lieu de réunion où de tels experts mettent leurs habiletés en commun afin d'éclairer les situations morales difficiles pour en tirer les données pertinentes qui révèleront la "bonne" solution. Un tel comité ne crée pas une solution valable éthiquement puisqu'une telle solution, comme

---

[18] Ibid., p. 353.

[19] Ibid., p. 353.

[20] Voir par exemple: Self, D.J., Wolinsky, F.D. & Baldwin, D.C.- "The Effect of Teaching Medical Ethics on Medical Students' Moral Reasoning" - Academic Medicine, 64, 1989, p. 755-759.

[21] Self, D.J. & Skeel, J.D. - "Potential Roles of the Medical Ethicist in the Clinical Setting" - Theoretical Medicine, 7, 1986, p. 38.

nous l'avons vu, est présente dans une situation. Le comité d'éthique serait comme un groupe de "sages" plus aptes à identifier les solutions morales, apportant, par ce fait, un poids supplémentaire pour la justification de ses recommandations.

Mais, il semble que les solutions n'apparaissent pas toujours aussi clairement. La littérature générale sur les comités d'éthique en fait grand cas. Self est lui-même prêt à dire que plusieurs solutions peuvent être proposées dans une situation particulière:

> "It might be added here at the outset that this new methodology does not claim to give the answer but rather gives a procedure for arriving at an answer. However, it does require or presuppose that there are right answers and wrong answers in each and every particular situation. But it may well be that in some particular situations any of a number of actions would be equally right although of course no two contradictory ones could be at the same time."[22]

Ainsi, si les solutions ne sont pas toujours aussi claires que la position de Self semble nous le laisser croire, nous pouvons légitimement nous poser une question: Qu'arrive-t-il lorsqu'il y a un conflit entre les intuitions morales de deux personnes? Self a bien vu cette possibilité. Il soulève le problème mais évite bien d'y apporter une réponse, en détournant la question:

> "It is the fact that some people simply see their ethical obligations more clearly than others. As a result, sometimes conflicts arise in intuitions. But the significant question to ask is the question of whether or not, when conflicts arise, it is the case that one intuitive response is right and the other is wrong."[23]

---

[22] Self, D.J. - "Objectivity and Value Superveniency in Medical Ethical Decision-Making" - Ethics in Science and Medicine, 2, 1975, p.146.

[23] Self, D.J. - "An Analysis of the Structure of Justification of Ethical Decisions in Medical Intervention", p. 353.

En principe, selon la position de Self, lorqu'il y a un conflit entre deux intuitions ou solutions morales, l'une est bonne et l'autre est mauvaise (ou dans le cas de solutions qui ne sont pas mutuellement exclusives, les deux sont bonnes ou mauvaises). Or, par quel moyen nous est-il possible de savoir laquelle est bonne et laquelle est mauvaise (ou que les deux sont bonnes ou mauvaises)?

Je peux en appeler de ma propre expérience évaluative (profane). Mais sera-t-elle d'un grand secours si des experts ne parviennent pas à s'entendre? Ainsi, si les deux personnes ont une expertise comparable et de valeur égale et que leurs raisons justifiant leur jugement sont aussi comparables et d'égale valeur, alors je ne peux pas savoir qui a raison. Le conflit est irrésoluble à moins de faire un choix subjectif.

Tout cela a pour conséquence qu'un comité d'éthique (conçu comme un groupe de personnes possédant des habiletés morales qu'elles mettent à profit pour éclairer des situations morales difficiles) ne peut être d'aucune utilité pour résoudre les conflits entre deux solutions morales, selon une perspective réaliste comme celle de Self. Il ne peut identifier <u>objectivement</u> quelle est la bonne solution quand plusieurs aspirent à ce titre.

La position de Self a donc des implications, pour le moins fâcheuses, pour un comité d'éthique. Le recours au comité d'éthique ne permet pas de résoudre les conflits qui peuvent opposer des solutions différentes. Les conflits restent alors irrésolus. Est-ce que le recours au consensus permettrait de surmonter ces conflits? Quel sens le consensus peut-il prendre dans une position réaliste et quelle utilité peut-il avoir pour dénouer des situations conflictuelles?

Avant de voir le rôle que peut jouer le consensus dans la position de Self, nous devons tenter de définir ce qu'est le

consensus. Nous avons déjà dit[24] que le consensus est, en quelque sorte, un accord. Moreno définit le consensus en disant que les comités d'éthique:

> "...seems to rely mostly on a developing sense of agreement that is presumed to exist unless a member specifically dissents."[25]

Le consensus semble donc être une entente (qui n'est pas un compromis) à laquelle toutes les parties consentent librement et sans contrainte. La notion de "consensus" est donc intimement liée à celle de "groupe". Une personne ne peut créer un consensus toute seule. C'est donc une notion qui a des liens avec celle de "comité d'éthique" puisqu'un comité d'éthique est un groupe. Pour le moment, ces quelques remarques sont suffisantes. Nous analyserons plus en détails cette notion dans le prochain chapitre.

Le recours au consensus implique qu'un groupe parvienne à une entente sur un certain objet. Cet objet, dans le cas qui nous occupe, est constitué par la "bonne" solution pour une situation donnée. Or, dans un cadre réaliste, le recours au consensus n'est pas pertinent pour trouver ce qui est moral. En effet, la bonne solution, pour le réaliste, tire objectivement sa valeur morale de la situation et des valeurs qui y sont attachées. Le simple fait qu'une solution soit obtenue par consensus ne lui confère pas de valeur morale. Le consensus n'a aucune autorité morale. Ainsi, qu'on parvienne à trouver une solution par négociation, par compromis, par consensus ou par tout autre moyen n'affecte en rien la valeur morale objective intrinsèque à la solution. Une solution possède une valeur morale particulière indépendamment du fait qu'elle soit reconnue ou non.

---

[24] A la page 4 de l'introduction

[25] Moreno, J.D.- "What Means this Consensus? Ethics Committees and Philosophic Tradition" - The Journal of Clinical Ethics, 1, 1990, p. 38.

C'est ainsi que le recours au consensus ne peut, dans le cadre réaliste, régler les conflits entre différentes positions puisqu'il n'a aucun poids dans la détermination de ce qui est moralement correct. Un consensus ou une entente entre plusieurs personnes sur la validité d'un jugement moral peut, tout au plus, avoir un poids justificatif pour corroborer la vérité d'un jugement par cohérence entre les diverses expériences évaluatives[26].

Ces conclusions nous permettent de voir l'importance de l'éducation pour une position comme celle de Self. L'expérience évaluative étant faillible, le seul moyen disponible (et admis) pour la corriger demeure d'acquérir des habiletés plus grandes permettant d'avoir des expériences évaluatives plus justes. C'est là le rôle de l'éducation. L'expertise permet d'éviter les erreurs et de résoudre, dans une certaine mesure, les conflits parce que l'expert est plus clairvoyant pour discerner le vrai du faux.

Puisque les jugements moraux n'ont pas tous la même valeur (certains sont vrais et d'autres, faux) les différents points de vue sur un sujet donné ne peuvent prétendre également à la validité éthique. Cette prétention des diverses positions à la validité, le réalisme, au départ, ne la reconnaît pas puisqu'il soutient que certaines sont vraies et d'autres, fausses. Il dit:

> "One might exercise tolerance and grant others the privilege of holding contrary value opinions, but where truth is to be had one does not grant the contrary opinion, i.e., the semantic claim in the contrary opinion. Indeed one does not allow that others are <u>entitled</u> to their subjective opinion when the facts warrant otherwise but rather only that they have the privilege of holding the mistaken opinion."[27]

Ainsi les "opinions erronées" peuvent être exprimées mais, de

---

[26] Voir les pages 26 et 27 de ce chapitre.

[27] Self, D.J. - <u>Value Language and Objectivity: An Analysis in Philosophical Ethics</u>, p. 207-208.

toute façon, elles ne seront pas écoutées sérieusement. Le réalisme empêche toute discussion entre les divers points de vue moraux en affirmant que les valeurs morales sont objectives. Cela va à l'encontre de la tendance actuelle, en éthique médicale surtout, qui consiste à admettre que la pluralité des points de vue moraux dans notre société est un facteur important dont il faut tenir compte (non seulement par politesse mais parce qu'ils ont quelque chose à nous apprendre) dans l'élaboration de solutions aux problèmes éthiques. Avec la position de Self, le même problème revient toujours: Comment savoir que notre expérience évaluative ne nous trompe pas, que tel jugement moral est erroné? Et surtout comment savoir lequel de deux jugements moraux également justifiés (du moins, en apparence) est le "bon"?

A la lumière de cette analyse, nous pouvons conclure que le réalisme moral de D.J. Self, que nous avons exposé au début de ce chapitre, propose un modèle de validité éthique qui dévalue le rôle des comités d'éthique tel qu'il est conçu dans la littérature.

En faisant reposer le caractère épistémique de l'expérience évaluative sur l'existence objective des valeurs, ce modèle rend le comité d'éthique pratiquement inutile (une seule personne peut saisir ce qui est moralement correct) en ce qui a trait, principalement, à la consultation. La consultation constitue un rôle important des comités d'éthique. Pour qu'on accorde ce rôle aux comités d'éthique, on doit croire, au départ, que plusieurs têtes valent mieux qu'une pour résoudre les dilemmes éthiques. Or, Self ne semble pas partager cette opinion. Nous avons montré que, pour Self, les habiletés individuelles de plusieurs personnes peuvent être mises à profit pour saisir et corroborer la validité des jugements moraux. Par contre, s'il y a un conflit entre deux jugements moraux apparaissant également valides, le réalisme n'offre aucun moyen pour le résoudre. Le recours au consensus s'est avéré n'être d'aucun secours pour tenter de

surmonter les conflits puisque le réalisme ne lui confère aucune autorité morale pour identifier le bien et le mal.

Ainsi, un comité d'éthique qui s'inscrirait dans un cadre réaliste devrait repenser son rôle (par rapport à ce qui est rapporté dans la littérature) et sa façon de fonctionner. Il serait, comme nous l'avons déjà dit, un lieu où on corrige ou corrobore les jugements moraux plutôt qu'un lieu où on cherche une solution acceptable moralement dans la situation. Il se dévouerait principalement à l'éducation pour former les gens à avoir de bonnes expériences évaluatives et à les interpréter correctement. Il n'aurait aucun besoin de fonctionner par consensus ni aucun souci de tenir compte, dans ses délibérations, de la pluralité des points de vue moraux. Eventuellement, dans un monde où chacun possède des habiletés dans le domaine des expériences évaluatives, le comité d'éthique réaliste n'aurait plus sa raison d'exister.

En bref, pour un réaliste comme Self, les problèmes auxquels sont confrontés les comités d'éthique trouvent leur solution non pas par un processus coopératif où les personnes impliquées tentent de trouver une solution moralement acceptable, mais par une perception juste de l'exigence normative inhérente à une situation.

Ainsi, selon le modèle de Self, un comité d'éthique, tout comme un individu d'ailleurs, apporte une solution éthiquement valide aux problèmes qui se posent à lui en identifiant LA solution objective présente dans la situation et non en tentant de créer une entente intersubjective sur ce qu'il faut faire.

CHAPITRE II

LA FONCTION DU CONSENSUS DANS LES THEORIES ETHIQUES

Comme le chapitre précédent nous l'a clairement laissé voir, une position réaliste comme celle de Self s'avère insatisfaisante pour quiconque croit que les comités d'éthique doivent, dans leur fonctionnement, recourir au consensus. Puisque la majorité des comités d'éthique prétend fonctionner par consensus, nous pouvons croire que ce dernier est effectivement important. S'il en est ainsi, une question légitime se pose, surtout à la lumière des conclusions du premier chapitre: Quel est le lien entre le consensus et l'éthique?

Cette question est d'autant plus légitime que la tradition philosophique occidentale soutient que le consensus ne garantit pas la valeur éthique d'une solution et ce, en vertu du statut épistémologique accordé à la connaissance morale. Ainsi, on refuse de conférer au consensus une autorité morale parce que les vérités morales sont objectives et qu'elles existent indépendamment du fait qu'on puisse les connaître. L'éthique de la vertu et l'éthique cognitiviste, du moins dans certaines de ses variantes, n'accordent aucune pertinence au consensus dans la découverte de ce qui est moralement correct[1]. Cependant, cette tradition a été ébranlée au cours des siècles. Et bien qu'elle subsiste encore, de nombreux doutes existent à son égard.

Auparavant, l'éthique se fondait sur une conception métaphysique absolue de la nature humaine. Mais l'Occident a perdu, peu à peu, ses convictions ontologiques et éthiques. Pour Engelhardt, l'avènement de Martin Luther a ruiné tout espoir d'une morale uniforme et universelle. De plus, les progrès des sciences, depuis Copernic, ont amené une reformulation de la

---

[1] Voir J.D. Moreno.- "What Means this Consensus? Ethics Committees and Philosophic Tradition" - The Journal of Clinical Ethics, 1, 1990, p. 38-43.

place de l'homme dans l'univers[2]. Des tentatives ont suivi pour redonner à la morale une fondation absolue (le projet des Lumières, par exemple) mais, sans grand succès. Ces bouleversements ont entraîné, progressivement, "la fin de l'enracinement des normes et des valeurs collectives dans un univers théologique ou cosmologique"[3]. Ainsi, avec, au moins, certains doutes sur la possibilité de fonder un point de vue moral particulier dans une tradition religieuse ou culturelle particulière, on fait face à un certain scepticisme.

Or les comités d'éthique sont nés dans ce contexte de crise morale. Par la réflexion qu'ils se proposent de faire, ils tentent de dépasser les difficultés contextuelles pour apporter des solutions aux problèmes qui se posent dans nos sociétés technologiques. Mais comment peuvent-ils proposer des réponses valides et justifiées alors que "le caractère inédit des questions qui s'y [en bioéthique] posent ne pouvait en effet que renforcer le sentiment de vide lié à l'effondrement des repères moraux traditionnels"[4]. En effet, aucun outil normatif ne semble disponible pour guider les choix moraux. Ou, plus justement, un éventail de positions normatives, qui semblent d'égale valeur, existe dans nos sociétés pluralistes. Engelhardt a montré que, en l'absence de toute conception particulière de la moralité, les recours traditionnels pour trouver des standards moraux (l'intuition, le recours à un observateur impartial ou à la structure de la réalité) sont impuissants à résoudre des dilemmes

---

[2] Engelhardt, H.T. -The foundations of Bioethics - New York: Oxford University Press, 1986, p. 3-4.

[3] Ferry, Luc - "Tradition ou argumentation? Des comités de "sages" aux comités de délibération" - Pouvoirs, 56, 1991, p. 5.

[4] Ibid., p. 6.

éthiques parce qu'ils supposent, justement, une telle conception[5].

C'est ainsi que l'appel au consensus, autant au niveau théorique qu'au niveau pratique où évoluent les comités d'éthique, est apparu salutaire. En effet:

> "The renewal of interest in the role of consensus in morality and ethics grows out of a recognition that every other basis for the authority of moral claims - essentially, transcendental reason or revelation - has equal or greater doubts and problems associated with it."[6]

On assiste donc à la venue, dans la sphère de l'éthique, de la notion de "consensus" qui y était absente jusqu'à tout récemment. Le consensus apparaît alors comme un concept incontournable pour l'éthique. "It is finally an indispensable concept in ethics"[7].

Nous pouvons nous questionner, tout d'abord, quant à la prétention qu'ont les comités d'éthique de faire véritablement de l'éthique alors qu'ils s'en remettent au consensus. Pour que cette prétention soit fondée, il nous faut penser l'éthique différemment que nous l'avons fait jusqu'à maintenant dans la conception traditionnelle. La perte d'un point de vue moral commun exige que nous abordions les problèmes liés à la moralité différemment. C'est ce qui fait dire à Engelhardt que:

> "Bioethics is developing as the lingua franca of a world concerned with healthcare, but not possessing a common viewpoint".[8]

Il dit encore:

---

[5] Engelhardt, H.T. -The Foundations of Bioethics, p. 29-37.

[6] Jennings, B. - "Possibilities of Consensus: Toward Democratic Moral Discourse" - The Journal of Medicine and Philosophy, 16, 1991, p. 450.

[7] Ibid., p. 447.

[8] Engelhardt, H.T.- The Foundations of Bioethics, p. 5.

> "The problem is how to fashion an ethic for biomedical problems that can speak with rational authority across the great diversity of moral viewpoints".[9]

Or cette autorité rationnelle semble venir du consensus. Mais pour que le consensus ait une certaine autorité morale notre compréhension de l'éthique doit être telle que:

> "...understand morality as a socially embedded practice, where the crucial questions have to do with the ways in which the meanings and legitimacy of moral notions are established, reinterpreted, and reproduced or transformed over time.....consensus is something moral agents construct, it is not something they contemplatively discover."[10]

Nous partirons d'un point de vue qui suppose que le consensus a sa place légitime en éthique. Cela nous amènera, au cours de nos réflexions, à clarifier le rapport existant entre le consensus et l'éthique. Cette clarification ouvrira tranquillement la voie à une autre conception de l'éthique que nous étudierons dans le chapitre suivant: celle de Habermas.

A la lumière de ces considérations générales qui annoncent les développements à venir, nous pouvons entreprendre l'analyse de la notion de "consensus". Nous reprendrons l'analyse de Jonathan D. Moreno qui est un des rares auteurs à s'être penché sur cette question. Son analyse nous servira de fil conducteur et quelques parallèles seront tracés avec les positions d'autres auteurs. Cela nous permettra de voir le traitement que reçoit le consensus dans les approches traditionnelles. Parmi ces approches, on retrouve, tout d'abord, le réalisme pour qui le consensus n'a aucune pertinence en éthique. La tradition nous propose aussi des approches pour qui le consensus revêt une certaine importance; ce sont celles qui s'inspirent du contrat

---

[9] Ibid., p. 4.

[10] Jennings, B. - "Possibilities of Consensus: Toward Democratic Moral Discourse", p. 450.

social. Nous verrons, en suivant Moreno, que ces dernières recèlent plusieurs problèmes qui ont pour cause une mauvaise conception du consensus. Or cette mauvaise conception dépend d'une vision de la société qui suppose le conflit. Une fois que cela est établi, Moreno est en mesure de développer une conception du consensus qui évite les écueils des précédentes. Comme les problèmes reposent, en dernière analyse, sur une conception inadéquate de la société, Moreno propose une alternative (i.e. une vision coopérative de la société) qui permettra de dégager une conception adéquate du consensus afin qu'il ait sa place légitime en éthique.

1. LE CONSENSUS DANS LES APPROCHES TRADITIONNELLES EN ETHIQUE: L'INADEQUATION DE LA POSITION REALISTE

Moreno débute sa réflexion en constatant que, traditionnellement, la philosophie occidentale entretient de sérieux doutes quant au statut épistémologique du consensus, particulièrement pour régler des questions morales. Il identifie trois positions issues de la tradition qui se distinguent par le traitement qu'elles donnent à la notion de consensus.

La vision épistémologique, qui s'apparente à l'éthique de la vertu, soutient que le consensus est une notion politique qui n'a aucune autorité en éthique pour établir quelles sont les vérités morales. Seul l'homme possédant certaines dispositions vertueuses peut reconnaître le bien et le mal inhérent à toute chose.

La vision cognitive, qui tente de surpasser le scepticisme de la vision épistémologique à l'égard du consensus, admet que le consensus de plusieurs personnes possédant de solides habiletés morales et logiques a davantage de chance de découvrir la Vérité ou de s'en approcher.

Finalement, en poussant la vision cognitive à un de ses extrêmes, on peut adopter la vision sociologique, qui, du même coup, nous fait sortir de la tradition philosophique occidentale. Cette vision reconnaît que le consensus est bel et bien une notion politique et qu'il n'a rien à voir avec l'éthique. Les questions éthiques sont alors évacuées pour être remplacées par les jeux de pouvoirs et d'influences qu'il revient au sociologue d'étudier. Moreno assimile à cette vision les théories du contrat social, telles celles de Hobbes et de Rousseau, puisque l'autorité morale du consensus repose sur l'entente implicite constitutive de la société plutôt que sur la justification normative qu'il peut recevoir. Dans cette vision sociologique, on s'intéresse davantage aux

> "...social and political conditions necessary for members of institutions to agree that a moral consensus has indeed been reached, rather than the normative project of justifying that acceptance."[11]

Ces visions, issues de la tradition, amènent de sérieux problèmes, et à la limite un scepticisme profond, quant à l'admission du consensus comme source d'autorité morale. Ainsi, on peut résumer un peu grossièrement: soit que l'éthique est objective et que, dès lors, le consensus n'est d'aucune autorité pour déterminer la moralité. Soit que le consensus, une fois admis, perd son autorité morale parce qu'il dégénère en luttes d'influence et de pouvoir qui n'ont rien à voir avec le caractère moral d'une décision. Dans ce dernier cas, on comprendra que la confiance dans les comités d'éthique qui procèdent par consensus soit d'autant diminuée qu'ils courent de grands risques d'être corrompus par de fortes personnalités ou d'être le reflet d'un pouvoir établi.

---

[11] Moreno, J.D.- "Consensus, Contracts, and Committees"- The Journal of Medicine and Philosophy, 16, 1991, p.396-397.

Selon Moreno, la particularité de la tradition philosophique occidentale est qu'elle place l'emphase sur la convergence vers un seul point de vue moral (de toute évidence, LE BON) alors que lorsqu'on sort de la tradition, l'emphase est déplacée vers l'importance de la délibération collective. A ce sujet, Jennings semble d'accord et il explique ainsi le changement qui s'est opéré:

> "In recent years some of the most important and innovative work in ethical theory has been based on an effort to reframe traditional philosophical questions about moral knowledge into questions about moral discourse.... Part of what motivates this shift is the recognition that the older epistemological questions rest on assumptions about the transcendent character of reason and a 'philosophy of the subject', to borrow Habermas's phrase, that are no longer tenable. In addition, this shift is part of a rethinking of the very nature and goals of the enterprise of ethical theory itself: its relationship to the human subjectivity and the cultural context that produces it, what kind of knowledge it can be expected to provide, the force and authority of its claims, and its relationship to practice."[12]

Jennings souligne à quel point les approches traditionnelles réalistes (correspondant chez Moreno, à la vision épistémologique et cognitiviste) apparaissent étranges suite à ce changement. Ces approches sont investies d'une autorité morale dont les bases posent de sérieux problèmes puisqu'elles ont perdu leur fonction et leur légitimité culturelles. De plus, la réflexion philosophique dans ces approches est isolée de l'espace de délibération et de discours public, alors qu'en réalité ils ne peuvent être si clairement séparés. Bref, les approches traditionnelles ne conçoivent pas la moralité comme une pratique enchâssée dans la société mais plutôt comme une pratique individuelle où s'établit une relation entre le sujet connaissant et ce qui peut rationnellement être connu. Pour Engelhardt aussi, la moralité a une dimension sociale:

---

[12] Jennings, B. - "Possibilities of Consensus: Toward Democratic Moral Discourse", p. 448-449.

> "As one attempts to justify actions to other, or to persuade others that their actions are wrong, the intellectual undertaking assumes social dimensions. Such social dimensions exist as soon as one tries to justify one's choice as a patient, physician, or nurse, to another patient, physician, or nurse, or to the society in general".[13]

A notre avis, cela constitue une des raisons pour laquelle le réalisme n'est pas une position qui permette de rendre significative la notion de consensus pour le travail des comités d'éthique. Nous avons vu, en analysant la position de Self, pourquoi le consensus peut avoir, au plus, un poids justificatif mais aucune autorité pour établir ce qui est moralement correct. Outre ces raisons épistémologiques, le réalisme ne prend pas en considération la dimension sociale de la moralité. C'est justement cette dimension sociale qui semble importante dans le travail des comités d'éthique tant dans leur structure et leurs procédures que dans les problèmes qu'ils rencontrent. L'intégration de la notion de consensus, dans la sphère de la moralité, présuppose justement cette dimension sociale puisque le consensus est, par définition, quelque chose qui s'établit entre plusieurs personnes. Si le consensus a une autorité morale il faut nécessairement que le recours au groupe reçoive une certaine forme de légitimité morale. Or cela n'est pas possible chez le réaliste (et de toute façon, dans son optique, cela n'est pas pertinent) puisque la dimension sociale est forcément absente en raison du rejet du consensus comme notion légitime en éthique. Le réaliste se trouve isolé de la communauté morale pluraliste qui met en oeuvre des moyens rationnels de résoudre ses différends en visant une entente intersubjective. Ne croyant pas à la pertinence d'une entente intersubjective et des moyens qu'elle met de l'avant pour identifier ce qui est valide éthiquement, le réaliste a recours à un critère externe à cette entente (l'existence de Vérités objectives) pour déterminer la moralité.

---

[13] Engelhardt, H.T. - The Foundations of Bioethics, p. 7.

Ce critère est saisi de façon individuelle et le recours à des arguments rationnels y est subordonné. En effet, l'argumentation rationnelle occupe une place marginale puisqu'elle sert à corroborer les Vérités découvertes plutôt qu'à créer, à l'intérieur de la communauté morale, une entente sur ce qui est valide éthiquement. Ainsi, quelqu'un qui ne "voit" pas la Vérité ne sera pas nécessairement guéri de sa cécité par des arguments rationnels. En ce sens, Engelhardt dit que, pour trouver des solutions aux problèmes qui se présentent:

> "Or one can appeal to intuitions, to one's conscience, to what feels right, and let that suffice. In either case, one rejects morality as a peaceable bond among persons. [...] In the second case, the matrix for possible moral action with others is irrational, surd, and inexplicable for those who do not share the same moral intuitions. One simply affirms one's feelings and hold those who disagree to be wrong, in that they fail to have the grace of one's own true insights. In either case, there is no bond through which to fashion the moral community, if one means by that a community founded on mutual respect, not force."[14]

2. LES APPROCHES TRADITIONNELLES DU CONTRAT SOCIAL ET LES COMCEPTIONS DU CONSENSUS: BUT OU CONDITION DE DELIBERATION

Maintenant que nous avons bien cerné les raisons pour lesquelles le réalisme ne reconnaît pas la pertinence du consensus en éthique, nous pouvons nous tourner vers les approches traditionnelles qui laissent une place au consensus afin de dégager et d'évaluer la conception qu'elles en proposent. Moreno identifie ces approches comme étant celles qui s'apparentent aux théories du contrat social. Ces théories accordent une place au consensus dans la mesure où il est nécessaire à la constitution ou à la préservation d'un ordre social pacifique. Pour les positions qui s'inspirent de Hobbes, la vie sociale est fondamentalement conflictuelle. L'entente

---

[14] Ibid., p. 10.

sociale s'impose alors comme le but à atteindre pour préserver un certain état pacifique par un minimum de coopération. Elle est créée lorsque chacun reconnaît qu'il est dans son intérêt de céder un peu de ses libertés pour obtenir la sécurité. Pour les positions qui s'inspirent de Rousseau, la société produit les conflits. La recherche d'un consensus pour rétablir la coopération permet de retourner à la position originelle qui a été corrompue par les institutions sociales. Dans les deux cas, le consensus apparaît comme un but à atteindre soit pour contrôler les conflits sociaux omniprésents ou pour rétablir ce que la société a détruit. Nous reviendrons plus en détails sur cela dans la section suivante. Selon Moreno, les problèmes que ces théories éprouvent quant à la validation éthique des solutions générées sont liés à la conception selon laquelle le consensus doit être conçu, d'abord et avant tout, comme le <u>but</u> dans le règlement d'une controverse.

Or, pour Moreno, l'application aux comités d'éthique de cette façon de considérer le consensus comme le but à atteindre implique deux types de problèmes. Premièrement, la pression pour atteindre un consensus peut distraire le comité de son véritable but, à savoir, trouver une solution moralement satisfaisante au problème qui se pose. De cette façon, le comité peut chercher un consensus "per se", indépendamment de son contenu. Cette pression peut donner lieu à des situations absurdes du genre: peu importe ce que vous décidez, en autant que vous êtes tous d'accord! Une telle situation nous permet de douter, à juste titre, de la valeur morale d'un consensus; ce sont de telles situations qui enlèvent au consensus sa crédibilité en éthique et qui donnent en quelque sorte raison aux approches traditionnelles tel que le réalisme qui refuse toute pertinence éthique au consensus. C'est aussi en ce sens que Jennings reconnaît que le consensus peut renforcer les patrons de domination institutionnelle dans les milieux bureaucratiques. Deuxièmement, cette conception du consensus comme but suggère que le consensus est quelque chose de

statique qui peut être atteint et réalisé au même titre qu'un objectif concret (atteindre le podium aux Jeux Olympiques). Le consensus, comme le dit Jennings, n'est pas une chose mais une activité. C'est dans cet esprit, nous croyons, qu'il faut interpréter Moreno lorsqu'il dit qu'il est, en partie, trompeur de soutenir qu'un comité a pour but d'atteindre un consensus (nous avons vu ce que les pressions en ce sens pouvaient engendrer), puisque:

> "The point of ethical deliberation is not to reach consensus but to attain a desirable end, an end that settles a controversy without further disagreement."[15]

Pour Moreno, il faut plutôt penser le consensus comme le moyen qu'utilisent les comités pour parvenir à une fin désirable. Le consensus doit donc être conçu comme une condition de la délibération visant à atteindre une fin désirable. Le consensus conditionne le processus de coopération, entre diverses personnes, qui permettra d'éclairer une situation difficile afin de lui trouver une solution. Le consensus constitue, d'abord, une entente sur la façon de procéder, sur le processus de délibération morale. Le consensus comme condition de départ de la délibération exige une entente sur la façon de procéder, sans quoi, selon Caws, aucune délibération n'est possible[16]. Bien sûr, cela n'exclut pas que la solution qui sera proposée reposera sur un consensus. Mais le consensus ne constitue pas la solution en elle-même. Moreno dit:

> "...consensus refers primarily to the process of moral deliberation in groups of human beings, and only derivatively to the conclusion that is reached."[17]

---

[15] Moreno, J.D. - "Ethics by Committee: The Moral Authority of Consensus"- The Journal of Medicine and Philosophy, 13, 1988, p. 428.

[16] Caws, P. - "Committees and Consensus: How Many Heads Are Better Than One?", p. 382.

[17] Moreno, J.D. - "Ethics by Committee: The Moral Authority of Consensus", p. 429.

3. LES VISIONS DE LA SOCIETE SOUS-JACENTES AUX CONCEPTIONS DU CONSENSUS: LA COOPERATION ET LE CONFLIT

Cette conception du consensus comme condition de délibération constituerait la toile de fond nécessaire pour que le consensus ait une autorité morale. Cette conception est ancrée dans une vision qui suppose, à la base de la société, la coopération plutôt que le conflit. En effet, les visions qui présupposent à la base de la société le conflit considèrent généralement le consensus comme le but de la délibération, ce qui amène les problèmes énoncés précédemment.

3.1 Le conflit

Les théories du contrat social dont il a été brièvement question plus haut, partagent cette vision problématique. Pour les théories d'inspiration hobbésienne, l'entente constitutive de la société repose sur la reconnaissance qu'il est dans l'intérêt personnel de chacun de céder une partie de ses libertés individuelles afin de préserver un état pacifique qui permettra la réalisation de certaines choses qu'on considère désirables. Comme l'état de nature (précédant la création de la société) en est un où règne le conflit, où chacun poursuit ses intérêts propres, le consensus social est un but important à réaliser pour que les mésententes cessent et pour qu'un état paisible puisse régner. Chaque personne qui participe à l'élaboration du consensus peut s'assurer, à travers la discussion, que ses intérêts seront respectés. Le consensus vise donc à préserver un ordre social stable et paisible, fondé sur le respect mutuel, que chacun a reconnu comme étant dans son intérêt, malgré le fait que chacun doive sacrifier certains intérêts personnels.

Pour les théories d'inspiration rousseauiste, l'état de nature est un état de coopération. La socialisation menace

constamment cet état par les controverses et conflits qu'elle engendre. Le consensus apparaît donc comme un moyen pour retrouver l'harmonie perdue au profit des divisions et intérêts personnels causés par l'apparition de structures sociales. Le consensus demeure cependant un moyen artificiel pour faire cesser les conflits engendrés par la société.

Pour Jennings, le consensus, selon ces théories du contrat social, est conçu comme:

> "...that which survives a competitive process of debate and compromise, during which significantly affected parties have an opportunity and a right to modify, if not to veto, any particular conclusion or decision that they find unacceptable on grounds of their own well-being."[18]

Pour Moreno, la théorie de Engelhardt, d'inspiration hobbésienne[19], fait aussi face au même problème: elle présuppose, à sa base, le conflit. Pour Engelhardt, les discussions éthiques débutent lorsqu'il y a des conflits entre des personnes partageant des positions éthiques différentes. Puisqu'il en est ainsi, il est essentiel de respecter ces différences. Il est donc douteux qu'une conception éthique particulière puisse s'imposer à tous. C'est pourquoi il est nécessaire d'établir une base procédurale pour l'éthique. Celle-ci crée un lieu de négociation pacifique où chacun peut faire valoir son point de vue dans le respect mutuel. Le respect de l'autonomie de chacun est une caractéristique essentielle de cette négociation afin de parvenir à des solutions rationnellement motivées; sinon, l'imposition de la force réglera le problème.

---

[18] Jennings, B. - "Possibilities of Consensus: Toward Democratic Moral Discourse", p. 454.

[19] Moreno, J.D. - "Consensus, Contracts, and Committees", p. 403.

Moreno conçoit cette théorie comme une éthique minimaliste parce qu'elle se contente de limiter l'interférence avec les libertés individuelles plutôt que de créer des formes sociales de renforcement positif de ces libertés. La société est perçue comme interférant et limitant les libertés individuelles plutôt que comme un lieu où sont mis en oeuvre des moyens pour développer et permettre l'expression des libertés individuelles[20]. Le consensus, dans ce contexte, certifie que personne ne considère que la société viole ses libertés individuelles à un dégré non-consenti. La coopération ainsi créée s'établit sur la base qu'il ne faut pas enfreindre les libertés individuelles plutôt que sur une base qui ferait la promotion de ces libertés en un sens positif. Moreno fait appel aux propos de Dewey pour résumer les limites de cette position:

> "The thing which now dampens liberal ardor and paralyzes its efforts is the conception that liberty and development of individuality as ends exclude the use of organized social efforts as means (Dewey, 1935, p. 90)."[21]

La théorie de la justice de Rawls suppose aussi, selon Moreno, une vision quelque peu similaire. Les conflits sont résolus par une procédure qui présuppose le principe de justice comme équité. Cependant, ce principe de justice doit faire consensus. Mais ce principe suppose une vision particulière de l'éthique et de la société, ce qui, de toute évidence, manque à nos sociétés pluralistes. De plus, différents principes de justices peuvent chapeauter les principes intermédiaires. Donc,

> "Since there is a dispute about which principle of justice can serve as the object of an overlapping consensus, as is

---

[20] La distinction exprimée entre les libertés négatives et positives que traduisent les expressions "freedom from" et "freedom to" est utile pour comprendre ce point, difficilement exprimable en français. Au sujet de cette distinction voir Moreno, "Ethics by Committees: The Moral Authority of Consensus", p. 427-428.

[21] Moreno, J.D.- "Ethics by Commmittee: The Moral Authority of Consensus", p. 428.

> surely the case in this society, this result appears to bode ill for a social contract basis of ethics committees' social authority."[22]

Ainsi, le consensus sur le choix du principe de justice ne peut pas se constituer quand il y a trop de désaccords. Les zones d'intersection (les points sur lesquels il y a accord et qui créent le consensus) entre les différentes visions seront si petites que des conflits profonds naîtront facilement.

Jennings expose peut-être plus clairement les problèmes avec l'approche de Rawls. Le consensus visé par cette théorie procède d'abord de l'identification d'un bagage de valeurs commun à tous les participants. Ceci a pour conséquence que les différences sont mises entre parenthèses et laissées de côté pour trouver un terrain commun. Alors le consensus auquel on confère une autorité morale devient très étroit et minimaliste. De plus, les gens qui participent au consensus sont, en quelque sorte, divisés moralement. Le consensus ne représente qu'une partie de leurs convictions morales qui sont, le plus souvent, détachées de leur fondement et, par là, dénaturées. Le consensus ainsi créé est restreint et il ne lie pas les membres solidement parce qu'il repose sur une base très mince. Il en est ainsi parce que:

> "Consensus is not a natural moral or political state of affairs on this view. It is a fragile, almost amazing achievement in the midst of a moral condition marked by deep conflict, estrangement, separation and difference. Like persons in the state of nature in the traditional contractarian theories, the parties to overlapping consensus enter it warily and begrudgingly; more to preserve and protect their private beliefs and convictions than to nurture and expand their public sensibilities. The existence of and appeal to consensus protects the minimum basis of peaceful social cooperation; it allows private selves acting in concert to achieve things that no one of them acting alone could achieve. Creating consensus is not a constitutive practice of their political or communal being, however. It is not the medium or the occasion to fashion a better community of common human flourishing; dialogic

---

[22] Moreno, J.D. - "Consensus, Contracts, and Committees", p. 404.

> action constructing consensus is not a scene of moral growth or development so much as it is a lesson in the need to recognize some common limits and rules of the game."[23]

3.2 La coopération

Par opposition, dans l'optique de Moreno, l'analyse du consensus comme condition de délibération prend racine dans une vision de la société qui présuppose, à sa base, la coopération. Il partage, sur ce point, la position de Dewey qu'il reprend pour son compte.

Ainsi, pour Dewey, la coopération sociale émerge des conditions naturelles constitutives de la société; elle n'est pas une structure artificielle imposée sur un ordre social fragile pour en préserver la stabilité. En mettant de l'avant la coopération, la société n'interfère pas dans les pratiques individuelles. Elle cherche plutôt à mettre en oeuvre certaines structures capables d'aider les membres de la société à atteindre les fins désirables qui ont été identifiées. Selon cette conception, l'utilisation de moyens socialement organisés ne menace pas l'individualité et la liberté de chacun, comme le pensent les positions examinées précédemment, mais vise plutôt à en faciliter l'exercice. Moreno trace un parallèle entre la notion de consensus et la notion de liberté. Pour Dewey, la liberté n'est pas un but de l'activité politique et sociale. Elle est, au contraire, une condition à l'action sociale et à l'élaboration de la société. La liberté n'est pas désirable en elle-même mais pour ce qu'elle rend possible: "the uncoerced and unconstrained pursuit of concrete goods that can be sincerely

---

[23] Jennings, B. -"Possibilities of Consensus: Toward Democratic Moral Discourse", p. 461.

enjoyed, through which one's individuality is expressed"[24]. Ainsi, plutôt que de voir les moyens mis de l'avant par la société comme une menace à la liberté individuelle auxquels il faut néanmoins se soumettre pour régler nos conflits, le fait de percevoir, à la manière de Dewey, le rôle des organisations sociales, dont les comités d'éthique sont un exemple, comme facilitant, par certains moyens, la coopération inhérente à la société où l'individualité de chacun est préservée et mise à profit, permet d'entrevoir la notion de consensus sous un tout autre angle. Plutôt que d'être perçu comme un but à atteindre à tout prix imposé par la nature même de la société, le consensus est vu comme une méthode mise à la disposition d'un groupe social pour parvenir aux fins qui ont été fixées collectivement.

Ainsi, bien que la recherche d'une solution ait pour point de départ une situation problématique, la coopération qui permettra de la résoudre apparaît tout aussi naturelle que la dispute. La coopération étant une condition naturelle qui émerge de la société, de ce fait, les libertés et différences individuelles sont donc reconnues et protégées. La méthode que cette conception met de l'avant, et que Dewey appelle "l'intelligence sociale", reconnaît donc que la résolution de conflit implique plus que de protéger nos intérêts propres. La résolution d'une situation problématique passe par un processus de reconstruction coopérative afin de faire émerger toutes les facettes et valeurs latentes du problème.

Cette vision demande, en quelque sorte, que chaque individu n'entre pas dans le processus de délibération pour faire triompher ses propres intérêts mais pour apporter sa contribution et son expérience dans la création et la poursuite d'un but commun. Cet apport de chacun vise à créer un consensus,

---

[24] Moreno, J.D. - "What Means this Consensus? Ethics Committees and Philosophic Tradition", p. 41.

"literally the sense that group shares"[25]. On ne cherchera plus à faire triompher un point de vue moral particulier mais, plutôt, à constituer un point de vue moral émanant de tous.

D'envisager la société comme étant capable de coopération positive permet de concevoir le processus de délibération, menant à la prise de décision ou à la formulation d'un avis pour résoudre un cas problématique, comme pouvant être fait de façon rationnelle et désintéressée vers la poursuite d'un bien commun. La coopération sociale, conçue comme moyen permettant l'expression de l'individualité de chacun afin de façonner la communauté en l'absence d'un système de valeurs universel, propose une méthode ouverte et rationnelle où une action désintéressée est possible.

Pour Moreno, cet espace de discours social que crée le consensus reçoit une autorité morale par la multidisciplinarité qui le constitue. L'expérience que peut apporter chaque discipline est importante afin de bien saisir toutes le dimensions d'un problème et non pas pour s'assurer que tous les intérêts sont représentés et ont une égale chance de se faire valoir. Une méthode ainsi basée sur la multidisciplinarité garantit davantage, pour Moreno, la résolution fructueuse d'une controverse. Mais bien que la multidisciplinarité soit un élément important d'un consensus, elle n'est pas suffisante parce qu'elle ne garantit pas, en elle-même, le caractère éthique des résultats produits. L'autorité morale du consensus ne peut donc pas s'établir exclusivement sur la multidisciplinarité, comme peuvent le laisser supposer les propos de Moreno. Pour lui, la contribution de plusieurs disciplines peut être appliquée dans un effort pour passer de la négociation intéressée à la recherche

---

[25] Ibid., p. 42.

coopérative d'une solution[26]. Cependant, la présence de plusieurs disciplines ne garantit pas l'attitude désintéressée et coopérative de chacun. Tout au plus, elle peut faciliter l'identification des personnes intéressées afin de condamner leur comportement. Mais on peut toujours imaginer un groupe qui parvient à une solution alors que chacun cherche à faire triompher ses propres intérêts; cette solution serait probablement qualifiée d'insatisfaisante par Moreno. Nous touchons ici à une difficulté de la position personnelle qu'il avance et dont il nous faudrait tenir compte dans l'évaluation de sa conception éthique, ce qui n'est pas, ici, notre objet. Mais cela n'enlève rien à son analyse du consensus qui a une grande valeur.

Jennings partage un point de vue similaire à Moreno quant à la place du consensus en éthique. Il soutient que le poids du consensus n'a rien à voir avec la connaissance ou la possession de la vérité mais plutôt avec l'espace qu'il crée pour l'exercice de la moralité. La création du consensus s'inscrit dans la pratique même de la démocratie. Le consensus est donc conçu, ici aussi, comme une condition de délibération qui pose les jalons d'une méthode de coopération pour la réalisation d'un bien commun.

> "Consensus in the strongest sense of the term happens only when it is seen as a common good to be created, and thus the creation of consensus becomes a special civic intention shared by the participants in the moral dialogue. This point is complex and is worth making with some care. On the one hand, consensus as an end product is the object of the participants' intension; it is the goal they are consciously striving to achieve. (Here I mean consensus as a common sense of what our problems are and a sense of what we have in common.) But on the other hand, I am saying that having that intention also constitutes the consensus in the sense

---

[26] Ibid., p. 42.

> that groups, like mobs, that don't create that shared intention cannot by definition have a consensus."[27]

Ainsi, le consensus a une influence importante dans la détermination de notre identité en tant qu'agent moral. Plutôt que de percevoir les différences entre les divers individus, les agents percevront les aspects de leur expérience qui les unissent aux autres agents. En développant une vision commune de la nature de leurs problèmes, les agents développent aussi le sens de ce qu'ils ont en commun. C'est ainsi qu'ils créent "a healthy community of open, inclusive moral discovery and growth"[28]. Cette vision du consensus dans un cadre démocratique peut, du moins Jennings l'espère, enrayer les mauvais usages idéologiques dont la notion de consensus peut être l'objet.

C'est précisément cette conception selon laquelle un groupe (ou une société) peut être un lieu de coopération positive d'où peuvent émerger des visions communes qui manque aux positions d'inspiration hobbésienne et rousseauiste et aux théories d'Engelhardt et de Rawls pour que le consensus ait une autorité morale. Cette conception fait aussi défaut à Caws, mais d'une autre façon. Son analyse de la notion de consensus est instructive. En suggérant qu'un comité développe les interactions professionnelles en cultivant un consensus à long terme sur des questions de base afin de constituer un "background of shared agreements", il rejoint l'idée de Moreno et de Jennings que le consensus doive être conçu principalement comme conditionnant un processus coopératif où on s'entend sur nos buts communs et sur la façon de les atteindre. Là où sa position devient problématique c'est lorsqu'il soutient que pour contribuer à la formation d'un consensus, il faut posséder certaines

---

[27] Jennings, B. - "Possibilities of Consensus: Toward Democratic Moral Discourse", p. 461.

[28] Ibid., p. 462.

connaissances qui sont soit directes (je sais X par expérience) ou indirectes (je sais à qui m'adresser pour obtenir telle information). Or pour avoir un accès fiable à des connaissances indirectes, je dois posséder une connaissance directe: savoir que mes sources d'information sont dignes de foi. C'est là ce qu'il appelle la connaissance fiduciaire. Pour que j'aie confiance au consensus auquel je souscris, je dois connaître correctement la fiabilité des autres participants au consensus. Or dans les modèles théoriques qu'ils nous proposent, il est clair que Moreno et Jennings ne doutent pas de la fiabilité des participants qui, conditionnés par une vision coopérative de leur interaction, seront désintéressés; de plus, chacun a des expériences diverses, ayant toutes une valeur propre, qui peuvent permettre de réaliser un tableau complet de la situation en apportant des éclairages différents. Chez eux, la question de l'évaluation de la fiabilité des participants ne se présente pas puisqu'elle est présupposée à la base du processus de délibération. Cette présupposition est certes contestable mais nous n'aborderons pas ce point ici. Ce qu'il est important de saisir c'est que, pour Caws, la reconnaissance de cette fiabilité, nécessaire pour adhérer au consensus, est une question de connaissance objective susceptible d'être vraie ou fausse. Il dit:

> "if the conclusion I have reach is right, it does not become any more right because ninety-nine other people agree with it. In the terms of my title, one head is good enough if I get it right, more heads are not better. And I have to get it right, or not join in the consensus. In doing so I may have to trust others - but the point of this last part of the argument is that I have to get their trustworthiness right, too."[29]

Il apparaît, à la lumière de ce commentaire, que, pour Caws, le recours à l'évaluation de la fiabilité des participants au consensus afin d'adhérer à un consensus repose sur une conception

---

[29] Caws, P. - "Committees and Consensus: How Many Heads Are Better Than One?", p. 390.

réaliste de la moralité. Si je ne peux trouver LA bonne réponse tout seul, je peux m'en remettre au consensus en autant que je suis capable d'évaluer correctement les capacités des participants au consensus de trouver LA bonne réponse.

Cela révèle deux problèmes supplémentaires inhérents à la position de Caws. Premièrement, il suppose l'existence objective d'une Vérité qui nous indique la réponse à nos problèmes moraux. Deuxièmement, il suppose la notion d'expertise (au sens fort du terme qui suppose une connaissance vraie ou juste) qui devient désuète lorsqu'on cesse de prétendre à une connaissance absolue et indubitable[30].

Ainsi, ce que démontre l'analyse de toutes ces positions, et ce que fait davantage ressortir la position de Caws, c'est que, pour que le consensus ait une autorité morale (et pour reprendre la question initiale, pour qu'il ait quelque chose à voir dans la détermination de ce qui est éthique) et non seulement la force persuasive que lui confère les institutions dans lesquelles il s'inscrit (sans quoi un vote majoritaire serait suffisant), il faut reconnaître que, tout d'abord, il est une façon de concevoir la coopération sociale positive entre différents individus partageant des points communs et des différences. Ainsi, il peut donner lieu à l'élaboration d'une méthode où, après avoir identifié les buts communs à réaliser, on travaillera à résoudre les situations problématiques dans cet esprit de coopération. Ce

---

[30] Généralement la notion d'expertise morale est prise dans un sens beaucoup plus faible. Elle renvoie principalement à certaines habiletés intellectuelles et formelles qui sont souvent le fruit d'une certaine formation conjuguée à l'expérience et à la réflexion. Ainsi considérée, la notion d'expertise est davantage conçue comme un ensemble de moyens ou d'outils que possède une personne pour l'aider à réaliser une certaine tâche que comme un ensemble de connaissances objectives. Au sujet de l'expertise morale voir, par exemple: Singer, P. - "Moral Experts" - Analysis, vol. 32, 1972, p. 115-117.

n'est donc que par transitivité que le consensus réfère aux conclusions qui sont atteintes.

De plus, dans cet esprit, puisque le consensus est quelque chose qu'il faut sans cesse créer, il ne peut viser une vérité normative absolue. Nous l'avons vu, l'admission de l'objectivité des valeurs enlève toute pertinence au recours au consensus en éthique.

Finalement, puisque le consensus façonne les buts de l'activité humaine et sociale, il ne peut être question d'expertise, au sens fort du terme que les réalistes doivent lui attribuer, pour la recherche d'un consensus. En effet, l'expertise présuppose une habileté à saisir correctement certaines réalités. Or puisque le consensus est quelque chose qui doit être créé, il n'y a pas de "bonnes connaissances". Plutôt, l'expérience de chacun apporte un élément en vue de la construction du consensus, qui est, ne l'oublions pas, "the sense that the group shares".

Ainsi, pour admettre le consensus dans la sphère de l'éthique, il en faut une conception particulière qui évite les écueils que les conceptions traditionnelles nous en donnent. Mais il faut aussi une conception de l'éthique qui nous permette, pour reprendre les mots de Jennings, d'admettre puis, d'articuler le caractère social de l'activité et du raisonnement moral. C'est pourquoi nous nous tournerons, dans le chapitre suivant, vers Habermas qui, vraisemblablement, tente de développer une telle conception de l'éthique.

CHAPITRE III

L'ETHIQUE DISCURSIVE ET LES COMITES D'ETHIQUE: UNE LEGITIMATION PROCEDURALE

Jusqu'à maintenant, dans l'étude qui nous préoccupe, nous avons vu, pour répondre à notre question générale, ce que Self proposait. Sa position, qui rend les comités d'éthique et leur mode de fonctionnement apparent (le consensus) complètement non-pertinents, heurte inévitablement quiconque prend pour acquise la raison d'être de tels comités. Mais au-delà de l'insatisfaction que peut entraîner cette position (ce qui n'est pas en soi un critère suffisant pour discréditer le modèle de Self) nous avons vu dans le chapitre précédent certaines lacunes majeures des positions réalistes comme celle de Self (notamment l'absence de prise en compte de la dimension sociale de la moralité).

Le second chapitre, qui visait à clarifier les liens unissant le consensus et l'éthique, nous aura aussi permis, d'une part, de démarquer notre analyse des modèles éthiques traditionnels et, d'autre part, de poser quelques jalons d'une conception de l'éthique tenant compte de nos préoccupations modernes.

Le présent chapitre nous permettra de présenter et d'analyser l'éthique de la discussion de Habermas. Nous tenterons ainsi de voir si la position de Habermas permet de légitimer le travail que font les comités d'éthique dans la mesure où, bien sûr, les comités d'éthique réalisent d'une manière plus ou moins parfaite les objectifs idéaux de la théorie habermassienne. Ainsi, la position de Habermas pourrait nous fournir un cadre où, d'une part, il nous est possible de concevoir le travail des comités d'éthique à la lumière de ce qu'eux-mêmes en disent et d'autre part, il nous est présenté un modèle idéal qui projette des exigences que les comités d'éthique devraient viser à atteindre.

Comme nous l'avons vu au début du chapitre II, le questionnement éthique traditionnel a subi des modifications profondes au cours des dernières décennies. L'érosion de la morale religieuse et des repères moraux traditionnels a ébranlé les fondements philosophiques de la moralité objective et de la "bonne vie". Suite à cela, les questions concernant la connaissance morale ont été reformulées, comme le constate Jennings, en questions concernant le discours moral. La pensée de Habermas suit cette reformulation. Son oeuvre, vaste et complexe, vise à rendre compte du processus de modernisation sociale qui a entraîné la différenciation des trois sphères d'activité sociale (les mondes vécus). Son éthique de la discussion s'inscrit dans ce projet. Elle est perçue par Habermas, au dire de Benhabib, comme

> "...a reinterpretation of Kantian universalism in moral theory in the light of the communicative foundations of human action".[1]

Ainsi, cette éthique cognitiviste se distingue de l'éthique kantienne en délaissant le sujet monologique qui ne peut, pour l'époque contemporaine, permettre de dégager à lui seul une conception univoque de la moralité. Le fait que l'éthique discursive soit centrée sur les actions communicatives impliquant nécessairement des interactions, permet une ouverture à la pluralité des points de vue qui n'est pas possible dans une approche réaliste comme celle de Self. Par contre, cette éthique possède aussi des limites: elle ne nous fournit pas de normes d'action comme telles. Celles-ci doivent faire l'objet d'une entente lors d'une discussion rationnelle. La procédure amenant une entente rationnellement motivée est, en quelque sorte, garante de la validité du résultat qu'elle a engendré. Cependant, la validité du résultat n'a rien à voir avec son contenu qui n'est, de toute façon, pas déterminé par la procédure, si ce n'est que de façon négative par les présuppositions pragmatiques

---

[1] Benhabib, S. - "The Utopian Dimension in Communicative Ethics" - New German Critique, 35, 1985, p. 87.

fondamentales à l'argumentation. Ainsi, comment peut-on parler de la validité éthique d'un résultat si elle ne s'établit pas sur une éthique substantielle? C'est la question que nous nous efforcerons d'éclairer au cours de notre présentation de l'éthique de la discussion de Habermas. Le présent chapitre se divisera en deux parties. Nous débuterons par une présentation succincte de l'éthique de la discussion de Habermas. Cette présentation se limitera aux éléments essentiels pour la compréhension de l'éthique de la discussion et ne prétend nullement à l'exhaustivité. Etant donnée la complexité de la pensée de Habermas qui, en outre, ne se limite pas à l'éthique, il nous est impossible de présenter, dans le contexte présent, les détails de sa position. Notre travail est compliqué davantage par le fait que les liens entre la théorie de la société et l'éthique de Habermas sont souvent très étroits. Nous devrons donc présupposer de la connaissance de nos lecteurs en ce domaine.

La seconde partie du présent chapitre sera consacrée à une brève analyse de la pertinence de la position de Habermas pour les comités d'éthique. Nous tenterons de dégager la conception que cette position nous permet d'avoir du travail des comités d'éthique, en vue de procéder à une évaluation des activités des comités d'éthique, de même que le modèle de validité qu'elle propose.

1- EXPOSITION DE L'ETHIQUE DISCURSIVE DE HABERMAS

Habermas, dans sa Théorie de l'agir communicationnel, cherche à établir la thèse selon laquelle

> "...le processus de modernisation qui caractérise l'évolution historique de nos sociétés ne peut être appréhendé qu'au travers du paradigme de l'agir communicationnel orienté vers l'intercompréhension. Le

> paradigme de la raison instrumentale qui régit la plupart des théories de la société et des philosophies de l'histoire est en effet impropre à rendre compte de la rationalisation des mondes vécus qui est à la base de la modernisation sociale".[2]

Cela est dû au fait que la raison instrumentale, associée à l'agir orienté vers le succès, soumet les formes de vie sociale et subjective à une rationalité qui leur est étrangère. Cela nous donne alors un modèle d'intégration sociale partiel qui ne tient pas compte des mondes subjectif et social et des types de rationalité et d'exigence de validité qui leur sont propres.

L'autre paradigme que Habermas rejette est celui de la philosophie de la conscience. Cette dernière n'apparaît pas adéquate pour rendre compte du modèle d'interaction sociale qu'il propose. La coordination non stratégique des actions demande un espace intersubjectif où les individus pourront se rencontrer afin de s'entendre sur les normes guidant leurs actions et non pas une conscience monologique et isolée qui tire d'elle-même les critères de validité de ses actions.

Habermas se tournera vers le langage, qu'il considère comme l'élément permettant la socialisation. Il montrera les structures à la base de l'agir communicationnel pour dégager les présupposés pragmatiques universels qui sous-tendent tout acte de langage. Ces présupposés constituent une éthique du discours où l'interlocuteur est perçu comme un partenaire dans la recherche d'une entente et non comme un adversaire face auquel il faut user de stratégies. C'est en montrant que ces principes sont incontournables que Habermas pourra fonder en raison son éthique de la discussion.

---

[2] Pourtois, H. - "Rationalisation sociale et rationalité juridique" - Revue philosophique de Louvain, tome 89, août 1991, p. 470.

Habermas élabore son éthique de la discussion, dans une perspective cognitiviste, en visant à contrer les propos empiristes qui réduisent les questions significatives au seul domaine du cognitivo-instrumental et de la rationalité téléologique.

Il croit qu'une éthique philosophique doit expliquer certains phénomènes moraux et que, pour ce faire, il faut qu'elle ait un ancrage dans le monde vécu. En se basant sur l'analyse de P.F. Strawson, il soutient que l'attitude objectivante de la troisième personne neutralise le domaine des phénomènes moraux. C'est pourquoi les éthiques empiristes qui adoptent le point de vue de l'observateur sont incapables d'expliquer nos intuitions morales quotidiennes puisqu'elles ne se placent pas dans une attitude performative qui est la seule qui puisse nous faire appréhender les sentiments moraux.

Toutefois, les sentiments moraux particuliers, bien qu'ils se manifestent dans une situation définie, sont associés à une attente normative fondamentale qui leur confère leur caractère moral. A ce sujet, Habermas reprend l'idée de Strawson:

> "C'est, avant tout, le fait de prétendre à la validité <u>universelle</u>, qui confère à un intérêt, une volonté ou une norme, la dignité de l'autorité morale".[3]

Finalement, les justifications morales des manières d'agir ne cherchent pas seulement à évaluer objectivement les relations entre les fins et les moyens, comme le pensent les empiristes ou les utilitaristes. Ceux-ci laissent de côté la structure générale des sentiments moraux à l'intérieur de laquelle on retrouve les questions de justification. Il apparaît évident à Habermas que:

> "...les sentiments ont, par rapport à la justification morale des manières d'agir, une signification analogue à

---

[3] Habermas, J. - <u>Morale et communication</u> - Ed. du Cerf, 1986, p. 69.

celle des perceptions par rapport à l'explication théorique des faits".[4]

Toulmin trace le même parallèle: comme la critique théorique sert à rectifier ou à expliquer des perceptions, la critique morale sert à rectifier ou à expliquer des façons de se conduire. Mais pour qu'une norme nous donne des raisons d'agir selon ce qu'elle propose, il faut que les questions concernant le choix des normes et les décisions d'agir selon elles soient susceptibles d'être vraies. Cependant, les énoncés normatifs ne sont pas assimilables ou réductibles aux énoncés descriptifs. Ils ne sont pas "vrais" au même titre qu'eux. C'est cette assimilation qui a amené la perte de l'intuitionnisme de Moore tout autant que celle de ses critiques subjectivistes qui soutinrent que les questions morales n'étaient pas susceptibles de vérité. Il en va ainsi pour les positions émotivistes et impérativistes. Le prescriptivisme de Hare repose sur un décisionnisme puisqu'il s'en remet à l'agent pour le choix des principes ou des systèmes de valeurs. Aucune de ces éthiques non-cognitivistes ne permet de rendre compte des phénomènes moraux parce qu'elles "déprécient d'un trait, le monde des intuitions morales quotidiennes".[5]

Habermas prétend que pour contrer les objections sceptiques venant des non-cognitivistes, il faut montrer que les questions de principes peuvent faire l'objet d'une entente au sein des argumentations morales et que la validité normative peut se concevoir autrement que selon le modèle de la vérité propositionnelle.

Pour répondre à cette seconde objection, et pour fonder son éthique de la discussion, Habermas entreprend d'identifier une

---

[4] Ibid., p. 71.

[5] Ibid., p. 76.

exigence de validité normative qui se trouve toujours déjà au niveau où se déroulent les phénomènes moraux, dans le monde vécu.

C'est par l'étude des interactions communicationnelles qu'il peut retracer, par l'intermédiaire des échanges langagiers qui sont fondamentaux à toute socialisation, le modèle de validité auquel peuvent prétendre les normes.

Les interactions peuvent être coordonnées selon des mécanismes qui visent l'accord ou l'influence. L'activité communicationnelle (orientée vers l'intercompréhension) vise l'entente qui elle, constitue le but du langage[6]. Les interactions communicationnelles se définissent comme étant celles

> "...dans lesquelles les participants sont d'accord pour coordonner en bonne intelligence leurs plans d'action; l'entente ainsi obtenue se trouve alors déterminée à la mesure de la reconnaissance intersubjective des exigences de validité".[7]

Cela revient à dire que lorsque les acteurs créent une telle entente, ils émettent des prétentions à la validité (vérité, justesse normative ou sincérité) se référant soit au monde objectif, social ou subjectif. La poursuite de l'interaction est possible lorsque, motivé par l'acte de parole proposé, l'auditeur répond à cette offre. Habermas dit:

> "Par son "oui", l'auditeur établit un accord relatif, d'une part, au contenu de l'énonciation, de l'autre, aux garanties inhérentes à l'acte de parole et aux engagements significatifs pour la poursuite des interactions".[8]

---

[6] Habermas, J. - The Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society (trad. T. McCarthy) - Beacon Press, 1984, p. 287.

[7] Habermas, J. - Morale et communication, p. 79.

[8] Habermas, J. - "Explicitations du concept d'activité communicationnelle" - In: Logique des sciences sociales et autres essais - Presses Universitaires de France, 1987, p. 437.

La motivation qu'a l'auditeur d'accepter une offre de parole ne repose pas tant sur le contenu de ce qui est dit que sur la garantie du locuteur à respecter l'exigence de validité qu'il a fait prévaloir. Alors, lorsque la relation est établie et que les engagements illocutoires sont reconnus, les obligations d'agir comprises dans le contenu de l'acte de parole doivent être remplies pour que l'interaction se poursuive. C'est dans cette réalisation des actes de parole qu'il nous est possible de saisir les différences entre l'exigence de justesse normative et l'exigence de vérité.

Ces deux exigences ont des façons différentes de coordonner les actions parce qu'elles ont "des ancrages différents dans la pratique communicationnelle quotidienne"[9].

Premièrement, les actes de parole régulatifs renvoient à des normes d'action. Cependant, une norme peut être énoncée sans être un acte de parole mais comme une simple expression impersonnelle de la norme. Je peux, dans un acte de parole, énoncer la norme "Il ne faut pas tuer" en signifiant que je souscris à cette norme, que je suis prêt à l'appliquer dans un cas particulier, etc. Je peux aussi référer à la norme "Il ne faut pas tuer" sans me prononcer sur son caractère moral en indiquant simplement, par exemple, que cette norme est en vigueur dans une société donnée. On ne peut cependant pas faire la même chose avec les faits. Il en est ainsi parce que les exigences de vérité résident dans les actes de paroles et non dans les faits eux-mêmes. Le contenu de ce qui est dit est conforme ou non à la réalité qu'on est censé décrire; c'est donc ce qu'on dit sur la réalité qui est susceptible de vérité et non la réalité elle-même. Par contre, les exigences de validité normative résident dans les normes elles-mêmes. Ces dernières dépendent des relations sociales que nous établissons; elles exigent donc que soient postulés

---

[9] Habermas, J.- Morale et Communication, p. 80.

hypothétiquement, du moins, des acteurs et des actions qui s'y réfèrent. Ce n'est pas le cas des faits qui doivent exister, peu importe qu'on les constate ou non. Le langage et le monde social entretiennent donc des liens étroits qui apparaissent équivoques si on les compare à la relation qui existe entre les énoncés de fait et le monde objectif. D'une part, l'existence d'une norme ne nous garantit pas que celle-ci est valide. Et d'autre part, une norme valide peut ne pas être reconnue socialement. Finalement, il y a entre l'existence d'une norme et l'espoir de voir les exigences de validité qu'on y rattache se confirmer, un lien inexistant dans le monde des faits. Il y a un lien entre la vérité de l'énoncé constatif et le fait auquel il se rapporte mais rien n'unit un fait quelconque à l'espoir de voir celui-ci justifié. Habermas juge que ces distinctions entre les exigences de validité normative et objective sont suffisantes pour montrer que les questions morales ne sont pas "vraies" de la même façon que les questions de faits. Il entreprend alors de passer à une logique des discussions pratiques pour clarifier les questions concernant les exigences de validité normative.

Sa théorie de l'argumentation prend la forme d'une logique informelle dont l'élément central est l'introduction d'une règle argumentative (ou principe-passerelle), s'apparentant au principe d'induction en science, qui permet la généralisation des observations singulières en des principes universels.

Lorsqu'une norme socialement reconnue est remise en question, on remet en question sa prétention à la validité. On doute que cette norme soit justifiée et qu'elle mérite reconnaissance et respect. Pour le locuteur qui voit ainsi la norme sur laquelle s'appuie son action contestée, deux options se présentent, comme le résume McCarthy:

> "If the disturbance persist, if the legitimacy of the norms invoked is itself called into question, we are faced with the familiar alternative of breaking off communication, switching over to various forms of strategic interaction, or

> attempting to continue interaction on a consensual basis by entering into a critical discussion for the purpose of arriving at a rational agreement. Adopting this last option involves - as is the case of theoretical discourse - a willingness to put out of play all forces except the force of the better argument and all motives except the cooperative search for the "right" solution. The aim of practical discourse is to come to a rationally motivated agreement about problematic rightness claims, an agreement that is not a product of external or internal constraints on discussion but solely of the weight of evidence and argument".[10]

La discussion apparaît donc comme une procédure argumentative spéciale où on tente de parvenir à une entente rationnellement motivée (par des raisons ou arguments) sur les prétentions de validité problématiques des normes qui ont amené cette discussion.

Il est pertinent de noter que Habermas développe le concept de "situation idéale de parole" qui sert à indiquer les conditions formelles qu'une discussion doit remplir pour produire un consensus rationnellement motivé. Ces conditions sont au nombre de quatre. Benhabib les classe en deux catégories[11]: la condition de symétrie qui stipule que chaque participant doit avoir des chances égales a) d'initier et de continuer une discussion et b) de produire des recommandations, des explications et de contester des justifications. La condition de réciprocité demande que chacun puisse c)exprimer ses sentiments, désirs et intentions et d) employer des "actes de paroles régulateurs"[12].

---

[10] McCarthy, T. - The Critical Theory of Jürgen Habermas - The MIT Press, 1989 (7e édition), p. 312.

[11] Benhabib, S. - "The Utopian Dimension of Communicative Ethics", p. 87.

[12] Habermas, J. - "Les théories relatives à la vérité" - In: Logique des sciences sociales et autres essais - Presses Universitaires de France, 1987, p. 324.

Lorsqu'une norme contestée demande qu'on ait recours à la discussion et ne se contente plus d'une justification prédiscursive, il faut s'entendre sur la possibilité qu'a une norme d'être justifiée.

> "As intersubjectively binding reciprocal expectations of behavior, "norms regulate legitimate chances for the satisfaction of needs". Thus what has to be agreed upon in practical discourse is the justifiability of a recommended regulation of such chances".[13]

C'est alors que nous avons besoin du principe-passerelle, évoqué plus haut, qui pourra nous permettre de passer des énoncés sur ces conséquences aux normes qu'ils sont appelés à justifier. Le principe-passerelle stipule que:

> "Toute norme valable doit donc satisfaire la condition selon laquelle: les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été universellement observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun peuvent être acceptés par toutes les personnes concernées (et préférés aux répercussions des autres possibilités connues de règlement)".[14]

Ce principe qui, répétons-le, agit comme une règle argumentative pour diriger les discussions vers un consensus, revêt un caractère universel afin que soit préservée l'impartialité du point de vue qui sera adopté. Habermas dit:

> "Seul est impartial le point de vue à partir duquel sont universalisables les normes mêmes qui, parce qu'elles incarnent manifestement un intérêt commun à toutes les personnes concernées, peuvent escompter une adhésion générale et gagner, dans cette mesure, une reconnaissance intersubjective".[15]

Le principe-passerelle saisit l'idée, présente chez Kant qui a inspiré les éthiques cognitivistes, du caractère impersonnel,

---

[13] McCarthy, T. - The Critical Theory of Jürgen Habermas, p. 313.

[14] Habermas, J. - Morale et communication, p. 86-87.

[15] Ibid., p. 86.

et par là universel, des normes, c'est-à-dire l'attente normative sous-jacente et fondamentale à toute norme.

Maintenant que ce principe est introduit, il doit obtenir une fondation en raison afin d'établir l'éthique de la discussion. Cette fondation est importante dans la mesure où une telle éthique cognitiviste, qui privilégie un point de vue universel, ne saurait résister longtemps à l'accusation d'être le fruit d'une paralogisme ethnocentrique.

Apel a établi un mode de fondation transcendantale des normes éthiques fondamentales en se basant sur la pragmatique linguistique. Il fait appel à la notion de "contradiction performative". Ce concept sert à désigner la contradiction qui s'établit lorsqu'en émettant un énoncé, on engendre en même temps des présuppositions que notre énoncé contredit. On peut pour exemplifier cela, reprendre l'exemple de Habermas où un opposant à l'argument cartésien du cogito ergo sum émet un doute quant à sa propre existence. Par la proposition "je n'existe pas", l'opposant émet aussi une présupposition qu'il existe (puisqu'il vient de prononcer ces mots) qui est contredite par le contenu propositionnel de ce qu'il vient d'énoncer.

Apel fait alors jouer ce concept contre le sceptique qui soutient l'impossibilité de fonder en raison les principes moraux. Ce dernier, en énonçant son objection, commet une contradiction performative où les présuppositions fondamentales à toute argumentation ont un contenu qui entre en contradiction avec le contenu de son objection. C'est ainsi que:

> "La fondation en raison que l'on exige du principe moral proposé pourrait dès lors prendre une forme telle que toute argumentation, quel que soit le contexte dans lequel elle est produite, repose sur des présuppositions pragmatiques

ayant un contenu propositionnel duquel on peut déduire le principe d'universalisation "U" [ou principe-passerelle]".[16]

En plus de dégager le contenu propositionnel des présuppositions pragmatiques de l'argumentation, il faut que cette fondation nous permette également de voir que ces présuppositions sont incontournables et non-arbitraires.

Un tel argument doit remplir quelques conditions. D'abord, pour être transcendantal, il doit porter sur des discussions dont l'universalité nous empêche de les remplacer par des discussions d'un ordre inférieur. Ensuite, il ne faut pas que ces discussions présupposent le contenu normatif des présuppositions argumentatives. Finalement, il faut montrer que les présuppositions pragmatiques de l'argumentation sont contraignantes pour orienter l'action. Selon Habermas, cela ne peut se faire, comme l'ont tenté Apel et Peters, en cherchant dans les présuppositions des normes fondamentales éthiques. Ces dernières ne pouvant trouver justification que dans les discussions pratiques, il faut plutôt s'employer à voir comment les règles argumentatives peuvent faire l'objet d'une déduction pragmatico-transcendantale.

L'argument pragmatico-transcendantal devrait pouvoir nous permettre de "démontrer comment le principe d'universalisation faisant fonction de règle argumentative, est à l'état d'implicite dans les présuppositions à l'argumentation en général".[17]

Les argumentations comportent trois niveaux de présuppositions: celles qui ont à voir avec le caractère logique et sémantique des arguments et qui peuvent se traduire par des règles de non-contradiction et de consistance. Il y a celles qui

---

[16] Ibid., p. 103.

[17] Ibid., p. 108.

appartiennent au niveau procédural et qui stipulent les conditions nécessaires à une recherche coopérative de la vérité déterminant ainsi un type d'interaction particulier. Finalement, il y a les présuppositions qui se situent au niveau du processus argumentatif. L'argumentation y est conçue comme "un procédé communicationnel qui, en regard du but consistant en une intercompréhension rationnellement motivée, doit satisfaire des conditions invraisemblables"[18], conditions résumées dans le concept de "situation idéale de parole". Ces présuppositions peuvent être montrées comme inévitables en ayant recours à un exemple que Habermas utilise.

Quelqu'un qui voudrait justifier une telle proposition "En excluant A,B,C,... du débat (en les réduisant au silence) nous nous sommes convaincus que N était fondé en raison" entrerait immédiatement en contradiction avec les règles de symétrie et de réciprocité qui définissent la situation idéale de parole dont nous avons parlé plus tôt. Ces règles donnent, en fait, forme aux présuppositions pragmatiques argumentatives que nous appréhendons intuitivement. Toutefois, ces règles peuvent nous permettre de déduire "U". Habermas soutient que si, d'une part, on doit reconnaître, en entreprenant une discussion, des présuppositions dont le contenu peut être traduit par les règles de réciprocité et de symétrie et si, d'autre part,

> "la justification des normes signifie pour nous que celles-ci règlent, dans l'intérêt commun des personnes éventuellement concernées, ce qui relève de la sphère sociale, alors celui qui entreprend sérieusement d'honorer par la discussion des exigences normatives de validité accepte intuitivement les conditions procédurales qui équivalent à une reconnaissance implicite de "U".[19]

Autrement dit, ces règles nous informent que pour qu'une norme problématique puisse espérer être justifiée par une discussion,

---

[18] Ibid., p. 110.

[19] Ibid., p. 114.

il faut que "U" soit reconnu.

"U" possède le statut d'une règle générale pour les argumentations morales qui permet aux acteurs de parvenir à un consensus rationnellement motivé lorsque des normes d'action sont remises en question. A ce titre, il est distinct des normes et des principes moraux comme tels qui constituent l'objet des argumentations morales. Il est également distinct du contenu normatif des présuppositions argumentatives qui dépassent le simple discours moral et servent à fonder la validité de "U". En fait, "the content of U is what each philosophical ethic tries to spell out in a different way".[20] C'est pourquoi Habermas, après avoir fondé "U", suggère de ramener l'éthique de la discussion au principe "D" qui "énonce l'idée fondamentale d'une théorie morale, mais qui n'appartient pas à la logique de l'argumentation"[21]:

> "Ne peuvent prétendre à la validité que les normes qui sont acceptées (ou pourraient l'être) par toutes les personnes concernées en tant qu'elles participent à une discussion pratique".[22]

La justification pragmatico-transcendantale de l'éthique de la discussion ne prétend pas être une fondation ultime. Habermas est conscient que la reconstruction des présuppositions pragmatiques intuitives de l'argumentation est hypothétique et faillible. Quant au caractère incontournable de ces présuppositions, elles doivent leur nécessité à l'absence de solution de remplacement, ce qui doit être contrôlé par des occurences.

---

[20] Ferrara, A. - "A Critique of Habermas' Diskursethik" - Telos, 64, 1985, p. 49.

[21] Habermas, J. - Morale et communication, p. 115.

[22] Ibid., p. 114.

Le sceptique peut encore offrir une objection de taille à l'éthique de la discussion maintenant fondée en raison. Il peut tout simplement rejeter toute argumentation. Le tenant de l'éthique de la discussion se retrouve alors sans aucun terrain pour établir ses arguments. Cependant, nous dit Habermas, par un tel comportement, il nie son appartenance à la communauté argumentative tout en se privant de l'argumentation pour faire valoir son point de vue. Toutefois, par le simple fait qu'il demeure en vie, il est contraint d'accepter la moralité sociale où sa vie se déroule. De par ce fait, il est constamment sous l'emprise de la pratique communicationnelle quotidienne, de laquelle il ne peut s'échapper que par le suicide ou la démence. Il en est ainsi parce que les formes de vie socio-culturelles ne peuvent s'organiser en dehors de l'activité communicationnelle qui visera, par des argumentations, à l'entente des acteurs sur quelque chose dans le monde.[23]

De plus, le fait que l'activité puisse être stratégique ou intercompréhensive peut nous laisser croire qu'on peut choisir le type d'activité que nous voulons entreprendre. Toutefois, Habermas souligne que, pour un acteur particulier, ce choix est une abstraction. Considérée du point de vue du monde vécu, cette question ne permet pas non plus de choix durable. En effet, l'activité communicationnelle permet la reproduction du monde vécu à travers la tradition culturelle, l'intégration sociale et la socialisation. C'est par ces formes que chacun peut acquérir et affirmer son identité. L'exode de l'activité communicationnelle mène à l'isolement qui devient, avec le temps, autodestructeur puisque l'individu perd toute ressource pour savoir qui il est.

---

[23] En fait, si aucune entente n'est possible, c'est la société comme telle qui est remise en cause.

Finalement, le sceptique peut confronter le tenant de l'éthique de la discussion à la critique hégélienne de la morale kantienne en soutenant que le critère d'universalisation retenu par l'éthique de la discussion ne peut servir à déterminer la justesse morale d'une norme et que s'il le fait c'est qu'il dissimule des prémisses normatives inavouées, propres à notre situation historique (qui ne sont donc pas universelles). C'est pourquoi Wellmer, comme le rapporte Habermas, soutient qu'une telle entreprise ne peut qu'être arbitraire au plan théorique (puisqu'elle repose sur des prémisses contingentes) et entraîner la terreur au plan pratique (en imposant ces prémisses comme si elles étaient universelles).

Habermas, pour répondre à cette objection qui taxe l'éthique de la discussion de "formaliste", énonce plusieurs points.

Tout d'abord, nous dit-il, l'éthique de la discussion, en tant qu'elle met de l'avant une procédure (la discussion pratique), peut être caractérisée de formelle, et ce, à juste titre. Une telle procédure vise à tester la validité des normes qui se sont avérées problématiques dans le monde vécu et non pas à produire des normes pour le monde vécu.

> "Par conséquent, cette procédure est formelle mais non au sens où il y aurait abstraction des contenus. C'est parce qu'elle est ouverte que la discussion a précisément besoin que les contenus contingents lui soient "donnés"".[24]

Quant au souci de savoir si une telle procédure nous permet de toujours résoudre des questions pratiques, Habermas répond que l'éthique de la discussion limite, en fait, l'éthique déontologique aux questions relatives à la valeur prescriptive des normes. Elle ne peut, cependant, se préoccuper des questions concernant le choix préférentiel des valeurs puisqu'elle est limitée, par le principe d'universalisation, aux questions

---

[24] Habermas, J. - Morale et communication, p. 125.

susceptibles d'être débattues rationnellement et pouvant amener un consensus. Ferrara reprend cette idée différemment:

> "The Diskursethik can generate consensual choices about valid norms within one horizon of values but should not be expected to help us choose between one horizon of values and another".[25]

Le troisième point que fait valoir Habermas est en relation avec sa seconde considération. L'application du principe de la discussion semble subordonnée à la situation particulière où est requise cette application. Si l'on se place du point de vue de l'observateur, cela est évident. Toutefois, au niveau performatif, la validité d'une norme semble dépasser tout contexte particulier. En fait, c'est le contenu universel des normes qui nous permet de voir que les applications qui en sont faites sont partielles et sélectives, à mesure que nos perspectives se modifient.

Les discussions pratiques entretiennent des rapports étroits avec la critique esthétique et la critique thérapeutique dans la mesure où elles doivent permettre l'évaluation des besoins. Ces deux formes d'argumentation sont plus "faibles" que le discours éthique en ce qu'elles ne partagent pas la supposition qu'un consensus doit pouvoir être atteint en principe. En incorporant les résultats de ces formes plus "faibles", la discussion pratique est aussi affaiblie dans sa capacité de mener à un consensus.

Les discussions pratiques, de par leur nature, sont plus vulnérables à l'influence de conflits sociaux que les discours théoriques et explicatifs.

---

[25] Ferrara, A. - "A Critique of Habermas'Diskursethik", p. 51.

Finalement, les discussions pratiques (comme les autres formes d'argumentation d'ailleurs) doivent toujours lutter contre les contraintes stratégiques dans un monde où la résolution des conflits par la voie intercompréhensive n'est pas le modèle dominant.

Ces limitations de l'éthique discursive ont leur source dans la modernité qui a amené la différenciation des sphères de valeur. La séparation entre sphères de valeur et monde vécu a amené, au niveau moral-pratique, la distinction entre les questions portant sur les normes, susceptibles d'un consensus et les questions de valeur appartenant à une forme de vie particulière. Cela nous laisse entrevoir les limites auxquelles seront soumis les comités d'éthique, conçus selon ce modèle. En fait, nous verrons plus en détail, dans la section qui suit, que le comité d'éthique représente une structure mise en place pour permettre la discussion afin de résoudre les conflits naissant dans la pratique plutôt qu'un endroit où l'on crée des réponses normatives aux problèmes qui surgissent.

2- ANALYSE DE LA PERTINENCE DE LA POSITION DE HABERMAS POUR LES COMITES D'ETHIQUE: LE COMITE D'ETHIQUE COMME ESPACE DE DISCUSSION

Maintenant que nous avons complété l'exposition de l'éthique de la discussion de Habermas, nous pouvons scruter sa position afin de voir si elle nous permet de donner une certaine signification au travail que font les comités d'éthique, par le biais du modèle de validité éthique proposé. Ce faisant, nous verrons les modifications que pourraient subir les comités d'éthique afin d'améliorer leur travail, à la lumière du modèle de Habermas.

Au premier abord, le modèle de validité éthique présenté par Habermas apparaît bien différent de celui de Self. Ce dernier, nous dirait Habermas, prend pour point de départ les prémisses de la philosophie de la conscience où un sujet isolé cherche auprès de lui-même (par divers moyens, pour Self c'est par l'expérience évaluative) le sens de ses actions. C'est partir du bien mauvais pied, poursuivrait-il.

A l'inverse, Habermas soutient que le médium par lequel nous coordonnons nos actions est le langage. Le langage est aussi ce qui permet la socialisation et l'apprentissage. Le langage, puisqu'il est à ce point fondamental, s'avère être la clé pour nous permettre de comprendre comment un jugement moral peut être valide.

La validité d'un jugement moral n'a pas à être cherchée chez une entité suprême ou dans une révélation mystique. Une norme dont la validité doit être établie sera soumise à une discussion ouverte où toutes les personnes concernées chercheront à parvenir à une entente intersubjective motivée par la reconnaissance du meilleur argument. Habermas considère que c'est là le seul moyen rationnel pour établir la validité d'une norme. Une discussion sera rationnelle si elle remplit les conditions de la situation idéale de parole. Ces conditions sont issues des présuppositions pragmatiques de l'argumentation qui sont fondamentales parce qu'elles garantissent que le langage remplit sa fonction: l'entente. Ces présuppositions sont à la base du principe d'universalisation (et plus généralement, du principe fondamental) de l'éthique discursive. Ces présuppositions ont, de toute évidence, un contenu éthique et elles font partie de la structure de l'activité communicationnelle quotidienne.

C'est donc par l'instauration d'un processus discursif visant à produire un consensus rationnel que nous pouvons justifier la légitimité d'une norme. Cette procédure, comme nous

l'avons déjà dit, ne vise aucunement à créer de nouvelles normes. Elle est plutôt conçue pour régler les conflits nés dans l'action à propos de normes déjà existantes. C'est pourquoi les contenus qui seront soumis à cette procédure devront provenir du monde vécu. L'évaluation d'une norme problématique se fait par une procédure garantissant que les acteurs ne se laisseront convaincre que par le meilleur argument et ne reconnaîtront que les normes qui pourraient être acceptées par tous. C'est donc par une procédure neutre et universelle qu'on affirmera la légitimité d'une norme. La procédure discursive tire sa justification des présupposés pragmatiques de l'argumentation qu'elle résume dans ses règles. Ces présupposés étant fondés de manière pragmatico-transcendantale, à l'aide des contradictions performatives, permettent de justifier la procédure discursive qui transférera sa légitimité aux contenus qu'elle aura permis de justifier.

Le consensus apparaît comme l'élément central de cette procédure. C'est lui qui nous permet de capturer l'idée d'une procédure rationnelle (exempte de contraintes autre que celle du meilleur argument) vers une entente. En ce sens, Benhabib nous fait remarquer que:

> "We must interpret consent not as an end-goal but as a process for the cooperative generation of truth or validity. The core intuition behind modern universalizability procedures is not that everybody could or should agree to the same set of principles, but that these principles have been adopted as a result of a procedure, whether of moral reasoning or of public debate that we are ready to deem "reasonable and fair". It is not the <u>result</u> of the process of moral judgment alone that counts but the <u>process</u> for the attainment of such judgment which plays a role in its validity and, I would say, moral worth".[26]

---

[26] Benhabib, S. - "In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy" - <u>The Philosophical Forum</u>, XXI, no. 1-2, 1989-90, p. 12.

A l'inverse des éthiques traditionnelles, ce n'est pas tant ce sur quoi on s'entend qui est important mais la façon dont on s'entend. Puisque la validité normative repose sur une reconnaissance intersubjective, il importe que cette reconnaissance réponde à des critères précis, critères qui sont saisis à travers les présupposés pragmatiques de l'argumentation. Pour qu'un consensus valide s'établisse sur une norme, il faut qu'il ne soit rien d'autre que "a procedural realization of universalizability"[27].

Ainsi la position de Habermas peut avoir des implications importantes pour les comités d'éthique. Tout d'abord, on peut, à partir de ce modèle, percevoir le comité d'éthique comme un lieu privilégié pour l'exercice de discussions. Au départ, le comité d'éthique se présente, dans un hôpital, comme un endroit où l'on traite de problèmes ayant un caractère éthique. Bien souvent, plusieurs intervenants le disent, une consultation éthique est demandée pour dénouer des impasses qui ont pour cause des problèmes de communication[28].

Le modèle de Habermas, où les acteurs sont motivés à entrer dans une discussion afin de parvenir à un accord rationnellement motivé sur une norme problématique dans le but de poursuivre l'activité intercompréhensive perturbée par ce fait, semble tout indiqué pour nous donner une conception cohérente du fonctionnement des comités d'éthique clinique.

---

[27] McCarthy, T. - The Critical Theory of Jürgen Habermas, p. 314.

[28] C'est, du moins, ce que certains membres d'un comité d'éthique nous ont révélé lors d'entrevues effectuées dans le cadre du projet de recherche du Groupe de Recherche en Ethique Médicale de l'Université Laval portant sur les activités décisionnelles des comités d'éthique dans les hôpitaux québécois.

Habermas, conscient du fait que les argumentations réelles sont soumises aux contingences spatio-temporelles qui peuvent miner la réalisation parfaite des présupposés à l'argumentation, soutient qu'il faut parfois des dispositions institutionnelles qui président à la discussion afin que les acteurs soient assurés que les présuppositions argumentatives sont réalisées à un degré satisfaisant. Ces dispositions sont, en fait, des conventions qu'il ne faut pas confondre avec les présupposés pragmatiques comme tels. Toutefois,

> "...ces tentatives d'institutionnalisation obéissent, de leur côté, à des représentations finalisées normatives que nous prélevons automatiquement de la précompréhension intuitive que nous avons de l'argumentation en général".[29]

Le comité d'éthique, en tant qu'entité distincte au sein d'un hôpital, représente un tel effort d'institutionnalisation des pratiques discursives. Par cette institutionnalisation, le comité d'éthique, vu sous l'angle du modèle habermassien, met en oeuvre les conditions qui permettront une discussion pour la recherche coopérative d'une solution valide à un problème. Ainsi, la personne qui s'engage dans un comité d'éthique devrait renoncer, par cette adhésion, à toute activité stratégique pour prendre le parti de l'argumentation. Si, dans la pratique, cette renonciation n'apparaît pas aussi évidente, elle est , en quelque sorte, implicitement supposée dans la mesure où l'on s'engage dans une argumentation qui possède des présuppositions incoutournables et également dans la mesure où l'on demeure membre du comité d'éthique dès que l'on reconnaît que l'activité stratégique n'y est pas dominante (voire, absente).

Les discussions du comité d'éthique sont, bien sûr, alimentées, selon ce modèle, par le monde vécu. Ce sont les normes problématiques au niveau de l'activité quotidienne qui sont portées devant le comité d'éthique pour être clarifiées et

---

[29] Habermas, J. - Morale et communication, p. 113.

légitimées de nouveau. De plus, les membres du comité d'éthique, dans les discussions auxquelles ils participent, peuvent mettre à profit toutes leurs connaissances afin de parvenir à un jugement plus rationnel. A l'inverse de Rawls et de son voile d'ignorance, la position de Habermas soutient que:

"To judge rationally is not to judge as if one did not know what one could know, as Rawls maintains, but to judge in the light of all available and relevant information".[30]

C'est ainsi que dans la discussion, chacun arrivant avec son propre bagage, plusieurs points de vue peuvent être exprimés et évalués rationnellement. A la différence de la position de Self qui n'admettait pas la prétention à la validité que divers points de vue pouvaient revendiquer, celle de Habermas est orientée vers ce fait et présente une façon d'évaluer ces prétentions.

Toutefois, Ferrara formule une objection à Habermas qui rejoint la question de la pluralité. Il prétend que la majorité des conflits moraux sont basés sur un pluralisme des valeurs et que l'éthique de la discussion ne peut, ni ne cherche, à établir comme universel un certain type de choix préférentiel des valeurs, ce qui la rend impuissante à résoudre ces conflits de façon effective.

Il est vrai que Habermas reconnaît qu'il n'appartient pas à une éthique philosophique de formuler un choix préférentiel de valeur mais plutôt d'évaluer la valeur prescriptive des normes pratiques. Ce faisant, l'éthique de la discussion permet d'estimer le caractère obligatoire et universel d'une norme ou d'une valeur. C'est donc de façon dérivée qu'elle peut évaluer les choix de valeur: en testant la validité des normes qui les sous-tendent.

---

[30] Benhabib, S. - "The Utopian Dimension of Communicative Ethics", p. 88.

De plus, Habermas dit que:

> "...les valeurs culturelles sont porteuses d'une exigence de validité intersubjective, mais elles sont à ce point prises dans la totalité d'une forme de vie particulière qu'elles ne peuvent pas prétendre, d'emblée, à une validité normative au sens strict. Tout au plus sont-elles candidates au statut de normes susceptibles de promouvoir un intérêt universel".[31]

Ainsi, ces valeurs culturelles peuvent accéder à la discussion pour que soit évaluée, et éventuellement reconnue, leur prétention à la validité universelle. Evidemment, ce que cherche à établir l'éthique de la discussion, à travers les procédures qu'elle instaure, ce sont des normes universelles dont la validité est intersubjectivement reconnue. Mais les normes qui se soumettent au test de la discussion peuvent provenir de divers horizons particuliers. La discussion permet de voir si une norme est universalisable. Toutefois, dans une situation historique particulière, on peut reconnaître un norme comme valable socialement sans s'interroger sur sa prétention à l'universalité. De plus, la justification d'un énoncé contesté ne demande pas toujours de passer au niveau discursif. En fait, lors de situations problématiques, une simple justification de niveau prédiscursif peut être suffisante. C'est-à-dire qu'une action jugée incorrecte peut être justifiée en montrant qu'elle doit être interprétée à la lumière d'un certain principe d'action habituellement reconnu comme légitime dans ce contexte précis.[32] C'est ainsi que beaucoup de questions sont réglées quotidiennement sans que ne soit remise en cause la légitimité des normes comme telles. Ce n'est que lorsque les normes sont questionnées que l'on assiste à une "radicalisation progressive des arguments"[33] nous amenant sur le terrain de la discussion. Ce

---

[31] Habermas, J. - Morale et communication, p. 125.

[32] McCarthy, T. - The Critical Theory of Jürgen Habermas, p. 312-313.

[33] Ibid., p. 312.

passage est similaire au changement de paradigme de Kuhn, en science, lorsque les hypothèses fondamentales d'une théorie scientifique sont questionnées.

L'objection de Ferrara est sérieuse et mériterait une investigation plus approfondie. Toutefois, par les quelques indications que nous venons d'énoncer, nous sommes convaincus que l'éthique discursive de Habermas laisse une plus grande place à la pluralité et y assure un traitement plus adéquat que Ferrara semble le croire.

Ces dernières distinctions entre les niveaux de discours semblent appropriées pour comprendre le travail des comités d'éthique qui prétendent fonctionner par consensus. Ces derniers sont appelés, dans leur mandat, à remplir plusieurs tâches. Dans la consultation individuelle, le comité d'éthique se tournera davantage vers les normes existantes non problématiques pour le milieu donné (mais toujours susceptibles d'être remises en cause) pour proposer des justifications aux cours d'action possibles. Par contre, l'élaboration de lignes directrices l'amènera à s'engager plus à fond dans la discussion afin de présenter des justifications pour légitimer les normes mises de l'avant.

En résumé, le modèle de validité éthique proposé par Habermas dans son éthique de la discussion permet de concevoir le travail des comités d'éthique comme étant valable sur le plan éthique. Bien sûr, les comités d'éthique ne peuvent prétendre réaliser parfaitement les conditions exigées par la situation idéale de discours de l'éthique de la discussion. Cela est évidemment dû aux contingences du domaine pratique. Mais si, pour contrer ces contingences, comme le dit Habermas, une certaine forme d'institutionnalisation des pratiques discursives est utile, voire nécessaire, alors les comités d'éthique peuvent être pensés comme s'inscrivant dans un tel effort, malgré toutes les imperfections qui peuvent entacher les processus des comités

d'éthique et les motivations de leurs membres. On peut douter (probablement avec raison) qu'un comité d'éthique ne prenne, par exemple, une décision qu'à la lumière du meilleur argument qui puisse émerger lors d'une discussion. Toutefois, le modèle proposé par Habermas et les règles discursives qui s'y rattachent représentent un idéal à atteindre (qui ne sera probablement réalisé pleinement qu'au niveau théorique) qui nous pousse constamment à nous dépasser. C'est un peu là le rôle que peut jouer l'éthique discursive pour les comités d'éthique. Evidemment, la théorie de Habermas a le potentiel de légitimer le travail que font les comités d'éthique (s'ils se conforment, bien sûr, au modèle proposé). Mais, en même temps, en faisant figure de modèle idéal, l'éthique discursive peut permettre une amélioration du travail des comités d'éthique dans la mesure où ces derniers tendent (ou, du moins, ont cette volonté) toujours davantage à la réalisation de ce modèle.[34] Bien qu'il ne propose pas d'éthique substantielle, ce qui ne serait pas du ressort d'une éthique philosophique, Habermas élabore une procédure pour que soit jugée la validité des normes issues du monde vécu d'une façon impartiale. Les fondations de ce modèle reposent sur les pratiques discursives, pratiques qui, d'une part, semblent également constitutives du fonctionnement des comités d'éthique.

La procédure habermassienne accorde une place de choix à la pluralité des points de vue moraux qui peuvent pleinement s'exprimer dans la discussion et recevoir une évaluation impartiale de leur prétention à l'universalité.

C'est justement par le consensus qu'une norme est capable de générer sur son universalisation, que cette évaluation a lieu. Le

---

[34] Cela exige que les comités d'éthique réfléchissent sur leur propre pratique, ce qu'ils ne semblent pas toujours avoir le temps de faire, du moins explicitement. Toutefois, la dynamique discursive entraîne probablement, à tout le moins ponctuellement, de telles réflexions.

consensus est, en fait, le processus par lequel il nous est possible d'établir la validité d'une norme. Il occupe donc une place centrale au sein de la théorie de Habermas, place que lui nient les éthiques traditionnelles.

Bien que la théorie de Habermas semble adéquate pour dégager une conception légitime du travail des comités d'éthique, tant par le traitement accordé au pluralisme et au consensus que par l'approche pragmatico-linguistique prônée, il demeure que bien des critiques ont été formulées à son égard. Nous en avons notées quelques-unes au passage mais la liste devra être complétée et le traitement, approfondi, dans une autre occasion.

Nous voudrions toutefois, dans les dernières lignes de ce chapitre, attirer l'attention sur ce qui semble une difficulté dans la théorie de Habermas. Les situations réelles font peser toutes sortes de contraintes sur l'activité et l'interaction des acteurs. La menace de l'activité stratégique plane toujours pour empêcher l'activité intercompréhensive. Ainsi, lorsque la communication et les interactions sont rompues par un conflit, les acteurs doivent entreprendre de le régler. Pour cela, ils doivent décider d'entrer dans un processus discursif intercompréhensif. Bien sûr, Habermas nous montre qu'un retrait de l'activité communicationnelle n'est pas viable à long terme puisque seule l'activité communicationnelle permet la reproduction du monde vécu et donc, le développement de l'identité des individus. Il soutient aussi que l'activité orientée vers le succès est une forme imparfaite qui mutile les aspects et domaines constitutifs de la culture. Indépendamment de cela, il reste que si les acteurs ne peuvent pas réellement choisir, à long terme, entre l'activité communicationnelle et l'activité orientée vers le succès, il faut quand même qu'ils soient poussés à entreprendre un processus discursif. Quelle motivation ont les acteurs à entrer dans une telle procédure? Habermas, pour répondre, ferait sans doute appel aux

caractéristiques que possède un agent moral ayant atteint un niveau de développement post-conventionnel. Vraisemblablement, notre conscience morale se développe à divers niveaux et il semble qu'il faille avoir atteint un certain niveau pour être capable de participer à des discussions morales. Cela pose évidemment des questions sérieuses pour les comités d'éthique: les membres ont-ils le développement moral nécessaire? Si non, quel type de formation le leur ferait acquérir?... On voit donc immédiatement les problèmes qui peuvent se poser au niveau de la pratique effective. Qui est, de fait, habilité à faire partie d'un comité d'éthique? L'éthique de la discussion ne limite-t-elle pas le domaine de pertinence des acteurs aux seuls "experts" (ayant peut-être plus de chance d'avoir atteint un niveau de développement moral supérieur)? Cette "sélectivité" ne va-t-elle pas à l'encontre des visées démocratiques des comités d'éthique qui cherchent à regrouper une vaste représentativité et de nombreuses compétences (au sens faible du terme qui nous permet d'inclure de simples expériences de vie)? Les membres des comités d'éthique[35] sont-ils dans l'erreur lorsqu'ils soutiennent qu'il n'y a pas de formation précise nécessaire pour participer à un comité d'éthique et que les gens ont une certaine "sagesse pratique"? En résumé, ce point soulève un autre type de difficultés relatif à la mise en place de l'éthique de la discussion. Nous avons déjà évoqué quelques difficultés liées à la réalisation de la procédure comme telle. Nous sommes maintenant confrontés au problème du type d'individu susceptible de prendre part à la discussion. Si nous interprétons au sens fort la requête d'admettre des agents de stade post-conventionnel, cela remet en cause non seulement la légitimité des comités d'éthique mais aussi, la possibilité de mettre en oeuvre effectivement l'éthique discursive. En effet, nous savons tous que, dans ses études empiriques, Kohlberg a découvert que la

---

[35] Entre autres, ceux que nous avons rencontrés pour l'enquête du GREM. Voir note 28, supra.

grande majorité des gens se situaient à un stade conventionnel. Ainsi, n'avons-nous pas là une objection majeure aux comités d'éthique et, en même temps, à l'éthique discursive? Pour pouvoir répondre, il nous faudrait étudier plus en détail la théorie de Kohlberg afin de clarifier la question initiale de la motivation des acteurs (de même que le point similaire, évoqué plus haut, ayant trait à la motivation des acteurs à passer à l'action suite à la discussion). Cette étude nous permettrait peut-être de trouver des réponses aux questions touchant à l'applicabilité du modèle discursif dans la pratique, et plus spécifiquement au niveau des comités d'éthique. Peut-être pourrions-nous lier cette question à la remarque que fait Habermas sur le problème de l'applicabilité de l'éthique discursive où il avance que les individus ont une "intelligence pratique" préalable à la "raison pratique"[36], afin de mesurer l'étendue de ce problème. Quoi qu'il en soit, Habermas, quant à lui, soutient que la théorie de Kohlberg peut corroborer les reconstructions hypothétiques de l'éthique de la discussion. A la lumière des questions que nous avons soulevées, il est impératif de voir si cela est vraiment le cas et si la théorie de Kohlberg permet de répondre aux questions laissées en suspens dans la théorie de Habermas.

---

[36] Habermas, J. - Morale et communication, p. 126.

CONCLUSION

Nous avons vu, au cours de ces pages, que les comités d'éthique occupent une place de plus en plus importante dans les institutions de santé. Le développement rapide de ces comités est lié au caractère pluraliste de notre société qui a perdu ses repères moraux traditionnels.

En supposant que ces comités répondent à un besoin et remplissent certaines fonctions qui justifient leur existence, nous avons cherché à savoir s'il était possible de légitimer leur travail au point de vue éthique. En effet, est-ce que le travail qu'ils accomplissent est véritablement d'ordre éthique?

Pour ce faire, nous avons retenu deux modèles de validité éthique nous permettant d'analyser le travail des comités d'éthique afin de voir s'ils rendaient possible la légitimation de ce travail et, le cas échéant, lequel permettait une légitimation plus complète.

Nous avons orienté notre analyse à l'aide de deux caractéristiques principales que possèdent les comités d'éthique: la société pluraliste dont ils sont issus et le fonctionnement par consensus qui régit leurs processus décisionnels. Le fait qu'un comité est un groupe qui discute nous aura aussi fourni quelques indications.

Le premier modèle qui nous avons regardé est celui de Donnie J. Self. D'inspiration réaliste, ce modèle soutient qu'il y a de bonnes et de mauvaises réponses aux questions éthiques. Ces réponses sont appréhendées par l'expérience évaluative qui nous permet de saisir intuitivement et directement, dans une situation, les enjeux moraux. Cette expérience évaluative peut être correcte ou erronée influençant ainsi dans le même sens notre appréciation de la valeur éthique d'une situation ou d'une solution.

Par la suite, nous avons vu que ce modèle permettait difficilement de légitimer le travail des comités d'éthique et même les comités d'éthique comme tels. D'abord, le recours à un groupe pour résoudre des dilemmes éthiques n'est pas pertinent pour un réaliste puisque les valeurs ont une existence objective qui peut être découverte individuellement. Tout au plus le comité d'éthique peut-il être conçu comme un groupe d'experts (gens ayant des expériences évaluatives fiables) pouvant découvrir les vérités morales ou encore les corroborer ou les corriger. Toutefois, ce groupe d'experts n'aurait aucun moyen de régler un conflit entre deux jugements apparemment d'égale valeur éthique. Finalement, le recours au consensus n'est d'aucun secours pour établir la validité éthique d'un jugement ou d'une solution puisque la moralité n'est pas une question d'accord entre individus mais bien une question de vérité.

En plus de rendre les comités d'éthique et leur mode de fonctionnement non-pertinents, le réalisme moral de Self comporte certaines lacunes théoriques importantes. L'une d'elles repose sur le fait que le réaliste ne dispose d'aucun moyen pour contrôler, ultimement, la justesse de son expérience évaluative. Cela mène à la situation que nous avons identifiée pour les comités d'éthique: une impossibilité de savoir, lorsqu'il y a un conflit entre deux propositions qui semblent d'égale valeur et jouissent de niveaux de corroboration équivalents, laquelle est vraie.

Une autre lacune de la position de Self tient au fait que la dimension sociale de la moralité n'y est pas prise en compte. Nous avons vu, en effet, que la position de Self permettait à un sujet isolé de trouver par lui-même, grâce à ses expériences évaluatives, ce qui est moralement correct. Cela expose forcément le réalisme à des critiques sérieuses alors que le pluralisme caractérise de plus en plus notre société et qu'aucune doctrine morale ne s'impose.

Nous avons constaté que l'admission du consensus dans la sphère de l'éthique pouvait amener la reconnaissance de la pluralité et de la dimension sociale de la moralité. Le consensus est aussi une notion centrale au coeur des processus décisionnels des comités d'éthique. C'est pourquoi nous nous y sommes attardés. Or, cette intégration ne va pas sans problème puisque, traditionnellement, le consensus n'avait rien à voir avec l'éthique. Toutefois, pour concilier cette notion avec la validité éthique, notre analyse nous a révélé que le consensus devait d'abord être conçu, pour reprendre les termes de Moreno, comme une condition de délibération plutôt qu'un but en soi. Il faut évidemment que cette notion puisse s'articuler dans un cadre éthique non-traditionnel.

Comme exemple de cadre non-traditionnel, nous avons étudié l'éthique discursive de Habermas. Nous avons constaté que ce modèle tenait effectivement compte des éléments importants que nous avions préalablement identifiés, à savoir le consensus, la pluralité et la dimension sociale de la moralité. Sa position nous est apparue adéquate pour légitimer le travail que font les comités d'éthique et ce, dans la mesure où ces derniers en constituent une approximation. Fournissant un modèle idéal, la position de Habermas conçoit une éthique procédurale discursive où le consensus joue un rôle central et où la pluralité peut s'exprimer dans la discussion. De plus, le fait qu'une proposition normative soit, dans cette optique, toujours contestable, exigeant alors une nouvelle entente de la communauté discursive sur son statut, confirme l'appartenance de la moralité à l'espace social. La moralité se constitue ici dans les interactions humaines, elle n'est donc plus une affaire intérieure et privée. Les comités d'éthique semblent, en fait, représenter un effort pour dépasser le pluralisme à l'origine de leur naissance. Ils tentent de constituer une sorte de morale collective pouvant réunir les divers points de vue. Cet effort se retrouve aussi chez Habermas et c'est dans cet esprit que son

éthique discursive peut être conçue comme un modèle pouvant légitimer le travail des comités d'éthique. Le comité d'éthique, conçu dans l'optique de ce modèle, est un lieu privilégié où sont mises en place certaines structures favorisant la discussion vers une entente rationnellement motivée sur des principes d'action.

Bien sûr, aucun comité d'éthique ne parvient au degré de réalisation théorique idéal du modèle habermassien. Toutefois, le modèle idéal proposé par Habermas peut fournir de bonnes indications pour guider le travail des comités d'éthique afin d'améliorer leurs pratiques visant à apporter des solutions éthiques aux problèmes auxquels ils font face.

Concernant l'éthique discursive de Habermas, deux questions importantes restent toutefois à explorer. L'étude de ces questions, auxquelles d'autres pourraient éventuellement s'ajouter, nous permettrait d'évaluer le modèle de Habermas comme tel à la lumière de quoi nous pourrions apprécier davantage sa portée pour les comités d'éthique.

La première question qu'il faudrait considérer concerne l'applicabilité du modèle procédural de Habermas. Cette question nous renvoie immédiatement à la compétence des individus participant à la discussion. En effet, qui doit participer à une discussion? Toute la communauté discursive ou un certain nombre d'individus ayant les capacités nécessaires? Comment les sélectionner alors? Comme nous le voyons, ce premier point ouvre pratiquement la boîte de Pandore et nous confronte à la question de l'éducation morale. Si on doit admettre seulement les gens qui ont certaines habiletés dans la discussion, quelles doivent être ces habiletés? Comment les reconnaître et surtout, comment les acquérir? Nous avons effleuré ces questions au cours du dernier chapitre et nous avons vu l'importance de la théorie de Kohlberg pour Habermas. Il croit que l'éducation morale peut favoriser le développement moral (au sens de Kohlberg) des gens. Nous savons

que la théorie de Kohlberg a été largement critiquée notamment quant au sixième stade de développement qui serait inexistant. Il faudrait voir l'implication de cela sur la théorie de Habermas et l'influence que cette critique peut avoir sur les compétences des individus et, ultimement, sur la portée de l'applicabilité du modèle procédural de Habermas. Nous voyons bien que toute cette question a, inévitablement, des implications directes pour les comités d'éthique et qu'elle peut remettre en question leur autorité et leur légitimité. Si, en effet, les membres d'un comité d'éthique n'ont pas le niveau de développement moral requis comment peuvent-ils s'engager dans une pratique discursive et la mener à bien?

Le second point qu'il faudrait regarder au sujet de l'éthique discursive de Habermas concerne la question du transfert de validité des procédures aux résultats. Nous désignons par là le fait qu'une procédure éthique établie transfère sa valeur éthique aux résultats qu'elle génère. En fait, il nous faudrait voir comment ce transfert est rendu possible dans la théorie de Habermas. Les conditions qui régissent la procédure visant à un consensus sont-elles suffisantes pour légitimer, au plan éthique, une solution? Si elles ne le sont pas, comment pourraient-elles être améliorées? Si on reprend la distinction de Moreno entre consensus comme but et comme condition de délibération, nous pouvons nous demander s'il existe un consensus préalable à la délibération et s'il est suffisant pour garantir la valeur éthique de l'entente produite. Les présuppositions pragmatiques à l'argumentation, dans la mesure où elles doivent être acceptées et reconnues dès qu'on a recours à la discussion, seraient de cet ordre. Toutefois, comment (si elles le font) garantissent-elles le caractère éthique de la solution issue de la discussion? Ne devraient-elles pas être accompagnées d'une entente sur un certain cadre normatif ce qui, en soi, semble difficile à réaliser en plus de limiter la portée universelle du modèle de Habermas? Ne doit-on

pas plutôt ajouter d'autres règles résumant, par exemple, les étapes à suivre pour s'assurer que tous les éléments pertinents soient considérés dans la discussion? Si cette dernière alternative était retenue, quel devrait être le contenu de ces règles? De plus, nous serions, à nouveau, confronté à la question de l'applicabilité du modèle procédural de Habermas, alourdi par ces nouvelles règles. Si elles étaient arbitraires ne remettraient-elles pas en cause tout l'édifice habermassien?

La réponse à toutes ces questions serait sans doute très instructive et nous permettrait d'approfondir l'éthique discursive. Cela nous fournirait sûrement de nouveaux éléments pour répondre à notre question initiale et voir comment les comités d'éthique peuvent résoudre de façon éthique les problèmes qui se présentent à eux.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages cités

Benhabib, S. - "In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy" - The Philosophical Forum, XXI (1-2), 1989-90, p. 1-31.

Benhabib, S. - "The Utopian Dimension in Communicative Ethics" - New German Critique, 35, 1985, p. 83-96.

Caws, P. - "Committees and Consensus: How Many Heads are Better than One?" - The Journal of Medicine and Philosophy, 16, 1991, p. 375-391.

Clouser, K.D., Gert, B. - "A Critique of Principlism" - The Journal of Medicine and Philosophy, 15 (2), 1990, p. 219-236.

Engelhardt, H.T. - The Foundations of Bioethics - New York: Oxford University Press, 1986.

Ferrara, A. - "A Critique of Habermas' Diskursethik" - Telos, 64, 1985, p. 45-74.

Ferry, L. - "Tradition ou argumentation? Des comités de "sages aux comités de délibération" - Pouvoirs, 56, 1991, p. 5-21.

Habermas, J. - "Explicitations du concept d'activité communicationnelle" - In: Logique des sciences sociales et autres essais - Presses Universitaires de France, 1987.

Habermas, J. - "Les théories relatives à la vérité" - In: Logique des sciences sociales et autres essais - Presses Universitaires de France, 1987.

Habermas, J. - Morale et communication (Trad. C. Bouchindhomme) - Paris: Ed. Du Cerf, 1986.

Habermas, J. - The Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society (Trad. T. McCarthy) - Boston: Beacon Press, 1984.

Jennings, B. - "Possibilities of Consensus: Toward Democratic Moral Discourse" - The Journal of Medicine and Philosophy, 16, 1991, p. 447-463.

McCarthy, T. - The Critical Theory of Jürgen Habermas - Cambridge et Londres: The MIT Press, 1989 (7e édition).

Moreno, J.D. - "Consensus, Contracts, and Committees" - The Journal of Medicine and Philosophy, 16, 1991, p. 393-408.

Moreno, J.D. - "Ethics by Committee: The Moral Authority of Consensus" - The Journal of Medicine and Philosophy, 13, 1988, p. 411-432.

Moreno, J.D. - "What Means this Consensus? Ethics Committees and Philosophic Tradition" - The Journal of Clinical Ethics, 1, 1990, p. 38-43.

Pellegrino, E.D. - "The Anatomy of Clinical-Ethical Judgments in Perinatology and Neonatology: A Substantive and Procedural Framework" - Seminars in Perinatology, 11 (3), 1987, p. 202-209.

Pourtois, H. - "Rationalisation sociale et rationalité juridique"- Revue philosophique de Louvain, 89, 1991, p. 469-498.

Self, D.J. - "An Analysis of the Structure of Justification of Ethical Decisions in Medical Intervention" - Theoretical Medicine, 6, 1985, p. 343-355.

Self, D.J. - "Methodological Considerations for Medical Ethics" - Science, Medicine and Man, 1, 1974, p. 195-202.

Self, D.J. - "Objectivity and Value Superveniency in Medical Ethical Decision-Making" - Ethics in Science and Medicine, 2, 1975, p. 145-150.

Self, D.J. - "Philosophical Foundations of Various Approaches to Medical Decision Making" - The Journal of Medicine and Philosophy, 4, 1979, p. 20-31.

Self, D.J. - Value Language and Objectivity: an Analysis in Philosophical Ethics - Thèse de doctorat non-publiée - Chapel Hill: University of North Carolina, 1973.

Self, D.J. & Skeel, J.D. - "Potential Roles of the Medical Ethicist in the Clinical Setting" - Theoretical Medicine, 7, 1986, p. 33-39.

Self, D.J., Wolinsky, F.D. & Baldwin, D.C. - "The Effect of Teaching Medical Ethics on Medical Students' Moral Reasoning" - Academic Medicine, 64, 1989, p. 755-759.

Singer, P. - "Moral Experts" - Analysis, 32, 1972, p. 115-117.

Zarday, Z. - "Les théories dominantes en médecine moderne (Kantisme et utilitarisme)" - Médecine et Hygiène, 42, 1984, p. 3130-3140.

Ouvrages consultés

Alexy, R. - "Idée et structure d'un système du droit rationnel" - Archives de philosophie du droit, 33, 1988, p. 23-38.

Benhabib, S. - "The Methodological Illusions of Modern Political Theory: the Case of Rawls and Habermas" - Neue Hefte für Philosophie, 21, 1982, p. 47-74.

Braaten, J. - "Rational Consensual Procedure: Argumentation or Weighted Averaging?" - Synthese, 71, 1987, p. 347-354.

Cranford, R.E. & Roberts, J.C. - "Biomedical Ethics Committees" - Primary Care, 13 (2), 1986, p. 327-341.

Fortin-Melkevik, A. - "L'exigence universaliste en éthique: Natures de l'homme et éthiques" - Le Supplément, 1991, p. 157-173.

Fost, N. & Cranford, R.E. - "Hospital Ethics Committees: Administrative Aspects" - Journal of the American Medical Association, 253, (18), 1985, p. 2687-2692.

Frey R.G. - "Moral Experts" - The Personalist, 59, 1978, p. 47-52.

Habermas, J. - Après Marx - Fayard, 1985.

Habermas, J. - Raison et Légitimité - Payot, 1978.

Habermas, J. - The Theory of Communicative Ethics, Volume Two: Lifeworld and System (Trad. T. McCarthy) - Boston: Beacon Press, 1987.

Holmes, C. - "Bioethical Decision Making: An Approach to Improve the Process" - Medical Care, XVII (11), 1979, p. 1131-1138.

Horowitz, I.L. - "Consensus, Conflict and Cooperation: a Sociological Inventory" - Social Forces, 41, 1962, p. 177-188.

Lehrer, K. & Wagner, C. - Rational Consensus in Science and Society: A Philosophical and Mathematical Study - Dordrecht-Boston-Londres: D. Reidel Publishing Co., 1981.

Lo, B. - "Behind Closed Doors: Promises and Pitfalls of Ethics Committees" - The New England Journal of Medicine, 317 (1), 1987, p. 46-50.

Miller, P. - "Who Are the Moral Experts?" - Journal of Moral Education, 5, 1975, p. 3-12.

Moreno, J.D. - "Call me Doctor? Confessions of a Hospital Philosopher" - Journal of Medical Humanities, 12, 1991, p. 183-196.

Moreno, J.D. - "Ethics Consultation as Moral Engagement" - Bioethics, 5, 1991, p. 44-56.

Moreno, J.D. - "The Social Individual in Clinical Ethics" - The Journal of Clinical Ethics, 3, 1992, p. 53-55.

Moreno, J.D. - "Moral Consensus and Reconstruction in Bioethics"- Texte non publié d'une conférence donnée à la cinquième conférence annuelle de la Society for Bioethics Consultation.

Partridge, P.H. - Consent and Consensus - New York-Washington-Londres: Praeger Publishers (Coll.: Key Concepts in Political Science), 1971.

Phillips, G.M. & Wood, J.T. - Emergent Issues in Human Decision Making - Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1984.

Rosner, F. - "Hospital Medical Ethics Committees: A Review of their Development" - Journal of the American Medical Association, 253 (18), 1985, p. 2693-2697.

Self, D.J. & Lyon-Loftus, G.T. - "A Model for Teaching Ethics in a Family Practice Residency" - The Journal of Family Practice, 166 (2), 1983, p. 355-359.

Self, D.J. - "An Alternative Explication of the Empirical Basis of Medical Ethics" - Ethics in Science and Medicine, 2, 1975, p. 151-166.

Self, D.J. & Skeel, J.D. - "A Study of the Foundations of Ethical Decision Making of Clinical Medical Ethicists" - Theoretical Medicine, 12, 1991, p. 117-127.

Self, D.J. - "A Study of the Foundations of Ethical Decision Making of Nurses" - Theoretical Medicine, 8, 1987, p. 85-95.

Self. D.J. - "A Study of the Foundations of Ethical Decision Making of Physicians" - Theoretical Medicine, 4, 1983, p. 57-69.

Self, D.J. - "The Pedagagy of Two Different Approaches to Humanistic Medical Education: Cognitive vs Affective" - Theoretical Medicine, 9, 1988, p. 227-236.

Self, D.J & Skeel, J.D. - "An Analysis of Ethics Consultation in the Clinical Setting" - Theoretical Medicine, 10, 1989, p. 289-299.

Self, D.J. & Skeel, J.D. - "Ethics in the Clinical Setting" - In: Fletcher, J.C., Quist, N., Jonsen, A.R. (eds) - Ethics Consultation in Health Care - Ann Arbor: Health Administration Press, 1989, p. 53-59.

Self, D.J. & Sun, T. - "Medical Ethics Programs in Family Practice Residencies" - Family Medicine, 17, 1985, p. 99-102.

Siegler, M. - "Ethics Committees: Decisions by Bureaucracy" - Hastings Center Report, 16, 1986, p. 22-24.

Singer, P. - "How Do We Decide?" - Hastings Center Report, 12, 1982, p. 9-11.

Tong, R. - "The Epistemology and Ethics of Consensus: Uses ans Misuses of Ethical 'Expertise'" - The Journal of Medicine and Philosophy, 16, 1991, p. 409-426.