



# L'éthique de la discussion : Portée et limites des propositions de Karl-Otto Apel

**By/Par** | **Christian Mahieu**

Lille Economie & Management, LEM-CNRS  
IAE, Université de Lille 1  
MESHS, 2 rue des Canonniers, 59800 Lille, France  
christian.mahieu@wanadoo.fr

## **ABSTRACT**

Management sciences and corporate practices of companies bring extensive views on the ethics and the corporate responsibility. The practical experiments try to build, and to make appropriate themselves to itself by the actors of companies, the deontological ethics governed by principles. Dialogue and deliberation are the political frame given to this construction. A question seems then central, that of the ultimate rational foundation of the morality and its normative contents. K.O. Apel's propositions concerning his ethics of the discussion founded in a pragmatico-transcendental way seems to me to allow an essential advance on the subject. According to Apel, this foundation should supply: 1) The bases of an ultimate rational foundation of the morality and its normative contents, 2) The bases of the universal validity of a principle of justice, solidarity and co responsibility, 3) The bases of an ethics of the responsibility, but not an deontological ethics, governed by principles which could come to complete and to legitimize socio-organizational processes and systems of relations which, placed in a new ethical context, could continue.

In this article, I try to show in what K.O. Apel's propositions allow to enrich a reflection opened by the research works in business ethics and in organizational behavior.

**Keywords:** K.O. Apel, ethics of discussion, business ethics, responsibility, dialogue, deliberative process.

## **RÉSUMÉ**

Les sciences de gestion et les pratiques des entreprises sont porteuses de discours sur l'éthique et la responsabilité. Les réponses qui s'expérimentent cherchent à construire, et à faire s'approprier par les acteurs des entreprises et des organisations concernées, des éthiques déontologiques gouvernées par des principes. Le cadre socio politique donné à cette construction est celui du dialogue et de la délibération. Une question semble alors centrale, celle de la fondation rationnelle ultime de la moralité et de son contenu normatif. Les propositions de K-O. Apel concernant son éthique de la discussion fondée de manière pragmatico-transcendantale me semblent permettre une avancée essentielle en la matière.

*Éthique et économique/Ethics and Economics, 10 (1), 2013*  
<http://ethique-economique.net/>

Selon Apel, cette fondation devrait fournir : 1) les bases d'une fondation rationnelle ultime de la moralité et de son contenu normatif, 2) les bases de la validité universelle d'un principe de justice, de solidarité et de coresponsabilité, 3) les bases d'une éthique de la responsabilité, mais pas une éthique déontologique, gouvernée par des principes qui pourraient venir compléter et légitimer des processus socio-organisationnels et des systèmes de relations qui, placés dans un nouveau contexte éthique, pourraient perdurer.

Dans cet article, je tente de montrer en quoi les propositions de K.O. Apel permettent d'enrichir une réflexion ouverte par les travaux en éthique économique et en comportement organisationnel.

**Mots clefs :** K.O. Apel, éthique de la discussion, éthique économique, responsabilité, dialogue, processus délibératif

JEL Classification: M14

## INTRODUCTION

L'importance des questions d'éthique et de responsabilité au sein des sciences de gestion et des pratiques des entreprises n'est plus à souligner. De fait, pour certains, ces questions auraient trouvé leurs réponses pratiques avec l'éthique de la discussion et le recours à la délibération. De nombreux ouvrages et colloques s'en font désormais l'écho.

Ces réponses semblent se réduire à l'observation de règles de dialogue et de discussion ; les interactions présidant à la communication entre les acteurs sociaux générant bien le développement d'une éthique, mais sur les fondements de laquelle on peut s'interroger. Certes, plusieurs auteurs soulignent que le respect d'une norme de parité de participation de tous à la discussion représente un élément fondamental de toute justice sociale (Fraser, 2005-2011). Certes, déjà à ce niveau, des questions de légitimité et de faisabilité se posent aux acteurs. Les réponses qui s'expérimentent cherchent à construire, et à faire s'approprier par les acteurs des entreprises et des organisations concernées, des éthiques déontologiques gouvernées par des principes. Ces approches ne sont pas sans impact, tant sur les travaux de recherche, les discours des praticiens des organisations, que sur les responsables et acteurs des entreprises eux-mêmes.

Ainsi, quant bien même des solutions délibératives seraient davantage expérimentées – Ce dont peu de recherches empiriques rendent compte, cependant –, la prégnance des discours sur les fondements d'une éthique économique rend de plus en plus cruciale la question de « *la fondation rationnelle ultime de la moralité et de son contenu normatif* ». Le recours aux propositions de Karl-Otto Apel peut nous y aider. En effet, avec lui, il semble nécessaire de trouver une réponse à des questions telles que : « *pourquoi, d'une manière générale, être moral ?* », et « *que signifie être-moral ?* » (Apel, 1994, p. 7).

S'agissant des propositions formulées en termes d'éthique de la discussion, référence est plus souvent faite à Jürgen Habermas et moins à Apel qui a pourtant été son professeur. Les deux auteurs peuvent sembler très proches et s'appuyer sur les mêmes prémisses. Mais les propositions de K-O. Apel concernant son éthique de la discussion fondée de manière pragmatique-transcendante me semblent permettre une avancée essentielle en la matière.

Selon Apel, cette fondation devrait fournir : 1) les bases d'une fondation rationnelle ultime de la moralité et de son contenu normatif (Apel, 1994, p. 7), 2) les bases de la validité universelle d'un principe de justice, de solidarité et de coresponsabilité, 3) les bases d'une éthique de la responsabilité, mais pas une éthique déontologique, gouvernée par des principes, qui pourraient venir compléter et légitimer des processus socio-organisationnels et des systèmes de relations qui, placés dans un nouveau contexte éthique, pourraient perdurer<sup>1</sup>.

Dans cet article, je développerai mon argumentation en quatre parties.

Une première partie permettra de positionner l'émergence du mode délibératif dans les pratiques de la décision au sein des organisations, les tentatives de fondation qui en sont issues et que critique Apel. Une deuxième partie présentera la réponse d'Apel en faveur d'une éthique de la discussion fondée de manière pragmatico-transcendantale. Une troisième partie présentera et discutera les critiques faites à cette tentative de fondation. Enfin, et en guise de conclusion, une quatrième partie tirera profit du fait que, même si cette tentative peut ne sembler qu'imparfaitement réussie et ne débouchant que sur une morale politique orpheline d'un fondement transcendantal, comme le souligne Ernst Tugendhat (1998), elle ne manque pas de pertinence pour encourager à l'expérimentation de la délibération dans les organisations. Une ouverture me semble exister par le renouvellement problématique proposé par Mark Hunyadi (2012) qui trouve dans un contextualisme critique les bases de ce renouvellement. Les travaux de ce dernier pourraient alimenter une approche critique et refondatrice d'une éthique économique toujours en devenir.

## **L'ÉTHIQUE ÉCONOMIQUE À L'ÉPREUVE DE PRÉSUPPOSÉS PARADIGMATIQUES**

Les questions d'éthique économique connaissent aujourd'hui une actualité certaine. Elles renouvellent un champ de problématique qui en France s'est développé sous le nom d'éthique des affaires (Seibel, 1995), en s'appuyant sur les travaux historiques menés principalement dans les pays anglo-saxons sous le nom de « *Business Ethics* ». Ce courant de l'éthique des affaires s'est développé de deux façons complémentaires. D'une part, il s'est calé sur l'un des courants majeurs des sciences de gestion et des organisations, en particulier les travaux de recherche en comportement organisationnel (*organizational behavior*), en y ajoutant une dimension supplémentaire. D'autre part, il a cherché à caractériser les principes de sa fondation. Les travaux d'Apel nous permettent de développer une critique de ces deux

---

<sup>1</sup> Pour développer ce point de vue, je m'appuierai sur les textes suivants :

- « Ethique de la discussion », Paris, Editions de Cerf, 1994.
- « Discussion et responsabilité », Tomes 1 et 2, Paris, Editions du Cerf, 1998 ; en particulier « L'éthique de la discussion en tant qu'éthique de la responsabilité et le problème de la rationalité économique » dans « Discussion et responsabilité », Tome 2, p. 57- 83.
- « L'« a priori » de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique », dans « Transformation de la philosophie », Tome 2, Paris, Editions du Cerf, 2010.

Je m'appuie également sur le très documenté article que Paulo Tunhas (2001) consacre à la présentation discussion des propositions d'Apel, en citant un grand nombre de textes d'Apel non traduits en français (Cf. la bibliographie en fin d'article).

dimensions que ce courant n'a pas su faire converger : la dimension pragmatique et la dimension transcendantale.

Ce courant a contribué à conforter des présupposés paradigmatiques au cœur des pratiques et des recherches en sciences de gestion, en particulier en *organizational behavior*. Dans une large mesure, l'éthique économique, éthique des affaires, a consisté à ajouter une dimension éthique à la recherche de déterminants pour les comportements et les représentations que s'en font les acteurs sociaux. Pour cela, elle a contribué à complexifier des problématiques de l'individu, de sa participation à des processus de décision, de son engagement (avec le très développé champ de recherche sur les déterminants de *l'organizational and ethical commitment*) et de sa responsabilité. Les analyses classiques sur les processus de décision se sont « enrichies » de considérations sur les déterminants de la décision éthique.

Les travaux sur les processus de décision éthique (Trevino, 1986) et les bilans qui en ont été faits (Ford, Richardson, 1994 ; O'Fallon, Butterfield, 2005) renforcent une conception de la légitimité qui se fonde sur des pratiques délibératives. Trevino (1986) a abordé la question de la décision éthique en proposant une perspective processuelle et interactionniste. Ce modèle combine des variables individuelles, basées sur la théorie du développement moral de Kohlberg (1981), avec des variables dites situationnelles, de nature à expliquer, voire prédire, les comportements éthiques individuels au sein des organisations (Haines et al., 2008 ; Hargrave, 2009). En soulignant l'importance des interactions individu/situation, le modèle de Trevino (1986) a rendu possible une approche expérimentale et contextualisée de la décision éthique (1992). Cette piste demande à être approfondie. Il convient alors de passer d'une conception où toutes les corrélations entre variables individuelles et situationnelles sont envisagées deux à deux (Randall, Gibson, 1990 ; Jones, 1991 ; Ford, Richardson, 1994), à une conception qui tient compte d'une dynamique constructive délibérative.

Par ailleurs, ce courant de l'éthique économique a cherché les principes de sa fondation en puisant dans plusieurs directions.

Il s'est largement appuyé sur un ensemble de problématiques anthropologiques et empirico-psychologiques. Il a trouvé dans les travaux de Kohlberg (1981) et de Rest (1986) sur la force motivationnelle et le développement de la morale, des éléments que les tenants de ce courant ont voulu ériger en fondation ultime, en relais et en approfondissement des processus analysés au titre des comportements organisationnels. Apel comme Habermas ont également utilisé les travaux de Kohlberg, mais en les mettant en perspective et sans en faire les bases d'une fondation qu'ils (Apel surtout) ont construit autrement (Apel, 1998, tome 2, p. 85-133).

Plus globalement on peut considérer avec Apel que ce courant de l'éthique économique a cherché une fondation rationnelle mais qu'il a alors pris une direction non-dialectique et métaphysique. Pour lui, cette fondation s'inscrit dans le processus occidental de rationalisation et de désenchantement (M. Weber) au cours du XX<sup>ème</sup> siècle (Apel, 1994, p. 23). Elle trouve sa nécessité « dans l'ampleur des effets secondaires des actions de l'homme dans le domaine de la science et de la technique » ; on pourrait ajouter aujourd'hui dans le domaine d'une économie « marquée du sceau de la neutralité axiologique ». Face à la remise en cause des morales élaborées au nom des grands systèmes de pensée religieuse et métaphysique, et à la poussée de ce qu'Apel nomme « l'extension et la progression des

conséquences des actions collectives », le fossé entre le « monde de la perception » et le « monde de l'action », avec la crise des systèmes de justification des transactions économiques entre les hommes, n'a semblé pouvoir être comblé que par une « macro-éthique planétaire de la responsabilité » (Apel, 1994, p. 18). Or, pour Apel, une telle éthique ne relève pas d'une « morale individuelle traditionnelle et de l'éthique des vertus dans le cadre des habitus de la « vie éthique substantielle naïve » (Hegel) des différentes formes de vie socioculturelles ». L'exigence d'une telle éthique orientée vers le futur, telle qu'elle est par exemple élevée par Hans Jonas (1991), « ne peut apparaître que comme un « utopisme de la responsabilité » surchargeant désespérément l'individu auquel elle incombe ». Le contexte scientifico-politique de fondation de cette éthique est celui d'une science qui présente la compréhension de la rationalité dans le cadre d'une neutralité axiologique, et donc une rationalité technique et instrumentale que l'on retrouve aussi à l'origine de l'essor des sciences de la gestion et du « management ». C'est à ce niveau qu'Apel situe un paradoxe selon lequel, face à ce paradigme de rationalité de la science axiologiquement neutre, « les valeurs et les normes ne pouvaient être conçues que comme une affaire de sentiments ou de décisions irrationnels, bref, que comme une affaire privée-comme la religion » (Apel, 1994, p. 24). Face à la montée des enjeux de responsabilité, le besoin se faisait alors sentir « d'instances complémentaires à la philosophie du sciento-positisme » (Apel, 1994, p. 24). Apel passe alors en revue cette « constellation de complémentarité ». Il remarque que les tentatives faites ne peuvent même pas « servir à fonder, comme intersubjectivement valide, la morale qui serait indispensable au fonctionnement de l'économie elle-même, par exemple la morale du respect des contrats (l'honesty, selon von Hayek) », et l'on sait que, sans ce fondement, les travaux des sciences de gestion, sur les questions de l'engagement notamment, semblent bien limités. Apel montre que la discussion philosophique, notamment celle qui a donné corps à l'éthique économique, éthique des affaires, a largement consisté en une « réhabilitation de la raison pratique » (Apel, 1994, p. 27). Il parle même d'un boom d'essais visant à fonder la morale. Il cite alors Rawls (1987, 1997), Jonas (1991), MacIntyre (1997). Pour lui, en fait, on a le plus souvent assisté à des essais visant soit à éviter le problème de la fondation, soit à le dédramatiser. Il montre que le recours à Heidegger, au dernier Wittgenstein et à l'herméneutique philosophique, à Rorty, a alimenté une base consensuelle contingente acceptant comme inévitable la limitation corollaire de la prétention à la validité de l'éthique. Tout cela aboutit finalement, selon lui, à une singulière alliance dans laquelle se retrouve des tendances contradictoires (Apel, 1994, p. 27). Il développe aussi l'idée selon laquelle : « même les approches nouvelles de l'éthique, celles de Rawls et de Jonas, n'échappent pas à cette critique ». Tout au plus, il leur accorde qu'elles complètent l'éthique déontique gouvernée par des principes de Kant, et ce « précisément dans la dimension (celle d'une éthique de la responsabilité préoccupée par l'histoire) dont celui-ci avait fait, à tort, totalement abstraction ». Mais, ne débouchant pas sur une fondation ultime, libre de toute métaphysique, et transcendantale –dont Kant ne s'est pas vraiment acquitté- « elle retombe en deçà de Kant » (Apel, 1994, p. 32). Or, c'est à cette fondation ultime qu'Apel veut apporter une réponse.

**LA RÉPONSE DE L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION FONDÉE DE MANIÈRE PRAGMATICO-TRANSCENDANTALE À LA SITUATION D'AUJOURD'HUI, SELON K.O. APEL**

Les propositions faites par Apel supposent la remise en cause de plusieurs présuppositions paradigmatiques profondément enracinées dans la philosophie occidentale. Ces présuppositions sont les suivantes (Apel, 1994, p. 33-34) :

- 1) Le solipsisme méthodique de la raison lié à l'absolutisation de la relation sujet-objet dans la connaissance ;
- 2) La compréhension du langage et de la communication comme étant secondaires et instrumentaux par rapport à la pensée qui serait principalement solitaire et autarcique ;
- 3) La compréhension de l'acte de fondation comme étant soit une déduction de quelque chose à partir de quelque chose d'autre, soit un recours réflexif à une évidence de conscience libre de toute interprétation ;
- 4) La présupposition selon laquelle le concept de rationalité aurait son paradigme dans la rationalité logico-mathématique et serait également applicable à l'interaction humaine et en tant que rationalité stratégique, qu'on peut concevoir comme application réciproque de la rationalité instrumentale ;
- 5) La fondation ultime ne pourrait que prendre appui sur des principes idéaux, totalement abstraits de l'histoire ou renoncer à recourir à des principes absolument et universellement valides, et ce au profit d'une version de l'historicisme-relativisme-contextualisme-particularisme de la validité.

La réfutation des présuppositions se base sur la complémentarité de la relation sujet-objet et de la relation sujet-cosujet de la pensée et de la connaissance. Cette complémentarité tient au fait que le langage et la communication sont alors conçus comme « *d'indispensables médiations dans la relation sujet-objet* (réfutation de la présupposition 1) *et, dans cette mesure, comme les conditions de possibilité de la validité intersubjective ne serait-ce que du sens et finalement de la vérité de la connaissance de quelque chose en tant que quelque chose* » (réfutations des présuppositions 2 et 3). Les présuppositions auxquelles s'affronte Apel les considère comme « *le simple moyen de stabiliser et de disperser la connaissance acquise auparavant par l'individu dans une relation sujet-objet* » (Apel, 1994, p. 35-36). Pour lui, « *la validité intersubjective de la connaissance scientifique axiologiquement neutre (donc l'objectivité) est elle-même impossible sans présupposer simultanément une communauté langagière et communicationnelle* (réfutations des présuppositions 2, 3 et 4), *et, corollairement, la relation sujet-cosujet, relation normativement non neutre* » (réfutation de la présupposition 1). Ainsi, « *ce qui est complémentaire de l'objectivité de la science, ce n'est pas – ou pas seulement- la subjectivité de la décision axiologique irrationnelle, mais – également- la validité intersubjective de normes morales au sein d'une communauté* » (réfutations des présuppositions 3, 4 et 5) (Apel, 1994, p. 37).

Apel, par cette formulation, résume ce que l'appropriation des travaux du second Wittgenstein et surtout de Peirce lui a permis d'étayer, en radicalisant le dépassement du

solipsisme méthodique et en proposant une toute autre approche du sujet. Dans sa conception, le sujet « *n'est pas principalement solitaire et autarcique* », comme continuent, de fait, de le concevoir de nombreux travaux de recherche en comportement organisationnel. Le sujet est « *plutôt, dès toujours, - en raison de la structure, médiatisée par le langage, de la pensée, et de ses prétentions à la validité intersubjectives : sens, vérité, authenticité et justesse normative - le sujet d'une argumentation liée au dialogue* » (réfutations des présuppositions 1, 2 et 3). De plus, en tant que tel, « *il est toujours (même quand il pense dans une solitude effective) membre d'une communauté d'argumentation* » (Apel, 1994, p. 39). Apel précise qu'il s'agit « *d'une communauté réelle de communication historique, avec laquelle il (le sujet) doit toujours partager une langue concrète et une précompréhension des problèmes, ainsi qu'un accord minimal sur les certitudes paradigmatiques et les prémisses acceptées de l'argumentation* » (réfutations des présuppositions 3, 4 et 5) (Apel, 1994, p. 39).

Mais, la proposition de fondation ultime par Apel repose sur la simultanéité de l'appartenance d'un sujet, membre d'une communauté réelle de communication, à une « *communauté idéale de communication* » ; une communauté présupposée comme possible en raison « *des prétentions à la validité absolument universelles de l'argumentation* » (Apel, 1994, p. 39).

Il revient à Paulo Tunhas d'avoir bien souligné la portée des propositions d'Apel sur ce point (Tunhas, 2001, p. 184 et suivantes). Pour lui, la position d'Apel suppose une réflexion autour de l'intersubjectivité : « *l'éthique du discours s'appuie sur un paradigme intersubjectiviste de la transcendance* » (Apel, 1993, cité par Tunhas, 2001, p. 184). Tunhas souligne la sophistication des propositions d'Apel concernant le mouvement d'ensemble du jeu de la vérité que permet l'articulation des deux niveaux de communauté de communication : « *L'intersubjectivité se vit dans l'anticipation contrefactuelle<sup>2</sup> de la communauté idéale de communication dans la communauté réelle de communication*. La « *recherche de la vérité, avec la présupposition du consensus intersubjectif* » doit « *anticiper la morale d'une communauté idéale de communication (Apel, 1987b, p. 100)* », « *une communauté communicationnelle infinie (Apel, 1990, p. 27)* ». Il s'agit d'une nécessité intrinsèque au processus argumentatif (Apel, 1996, p. 8). Toute argumentation sérieuse de la part du sujet montre que « *nous avons toujours déjà reconnu, nécessairement, que nous sommes membres d'une communauté d'argumentation réelle, puis d'une communauté d'argumentation idéale anticipée de façon contrefactuelle (Apel, 1993, p. 514)*. La communauté communicationnelle idéale est anticipée (en tant que possibilité réelle) dans la communauté réelle dont le sujet, et ses partenaires de communication, « *par un processus de socialisation* », sont eux-mêmes des membres (Apel, 1987b, p.130-132). On doit prendre en considération « *l'entrecroisement pragmatique-transcendantal* » de ces deux communautés (Apel, 1993, p. 520). Il y a, bien sûr, une contradiction entre ces deux communautés, mais on doit « *postuler moralement (...) la réalisation historique de la communauté communicationnelle idéale dans la communauté communicationnelle réelle (Apel, 1987b, p. 130-132)* ». On doit « *coopérer à la suppression approximative de cette différence, à longue échéance (Apel, 1993, p. 536)* », à « *l'abolition* » du fossé entre les deux communautés » (Tunhas, 2001, p. 184-185). « *La*

<sup>2</sup> Cette notion de contrefactualité montre ici toute sa pertinence. Elle est au cœur des propositions de Mark Hunyadi (2012) que je reprendrai succinctement en conclusion.

prise en compte de la communauté réelle exhibe les dimensions socioculturelles et historiques conditionnées qui sont les conditions de départ de tout discours concret : la langue concrète, une précompréhension des problèmes, et un accord minimal sur les certitudes paradigmatiques et les prémisses acceptées de l'argumentation » (Tunhas, idem, p. 185). « Mais quiconque argumente sérieusement dépasse nécessairement l'horizon contingent de la communauté réelle, et il « doit recourir aux conditions et aux présuppositions idéales et universellement valides de la communication dans une communauté communicationnelle idéale (Apel, 1993, p. 514) ». Il admet « l'égalité principielle des droits de tous les partenaires de la communication (Apel, 1993, p. 515), l'absence de toute domination » (Tunhas, idem, p. 185).

Tunhas souligne ainsi que « la communauté de communication est une communauté interprétative ; que l'on peut parler d'une communauté d'argumentation qui « pré suppose la reconnaissance de tous les membres en tant que partenaires de discussion à égalité de droits », la « reconnaissance réciproque des personnes en tant que sujets de l'argumentation logique (Apel, 1987b, p. 89-90) » » (Tunhas, idem, p. 186). La communauté d'argumentation se construit sur l' « expérience interactionnelle » de tous les membres de la collectivité, et elle est présumée par la « communauté des savants ». Tunhas rappelle à cet égard que cette communauté des savants est une reprise de Peirce avec sa communauté illimitée de chercheurs qui tend naturellement vers l'établissement d'un accord ultime (idem, p. 186).

Dans son exercice de fondation ultime, Apel s'appuie donc fondamentalement sur le caractère indépassable de l'argumentation et de ses règles. Or, selon Apel, « ce qui appartient aussi aux indépassables présuppositions de l'argumentation, c'est le fait d'avoir depuis toujours reconnu certaines normes morales fondamentales : celles de la communauté idéale de communication, anticipées de manière contrefactuelle dans la communauté réelle d'argumentation » (Apel, 1994, p. 41). Fort de cette « indépassable reconnaissance, depuis toujours effectuée, des présuppositions de l'argumentation », Apel peut formuler la structure de la fondation ultime qu'il propose en opposition au « rationalisme critique » qui proclame comme impossible toute fondation ultime en philosophie : « Si je ne peux pas contester quelque chose sans une autocontradiction actuelle (c'est-à-dire performative), et si, dans le même temps, je ne peux pas le fonder déductivement sans une pétition de principe logico-formelle, c'est que cela fait précisément partie de ces présuppositions pragmatico-transcendantales de l'argumentation que l'on doit depuis toujours avoir reconnues, si le jeu de langage de l'argumentation doit pouvoir garder son sens » (Apel, 1994, 47-48).

Par cette argumentation, Apel ouvre des perspectives pour mieux comprendre les conditions de possibilité de construction d'une éthique qui permette de dépasser le problème que Kant a posé mais pas résolu : « celui de savoir comment il se peut que l'homme soit à la fois soumis à la loi morale, et le législateur autonome de cette même loi » (Apel, 1994, p. 43).

Si pour Habermas la justification pragmatique qu'autorise le principe d'universalisation ne suppose pas un fondement ultime, pour Apel, à condition d'échapper à une fondation dans laquelle persisterait les intuitions de la philosophie de l'origine (Cometti, 1992, p. 14), la question de la fondation demeure donc. Elle suppose de relativiser le principe consensuel ; les conventions établies par le principe d'universalisation étant dépassables. Apel prend même l'exemple des « SS qui à Auschwitz, ont peut être suivi l'impératif kantien à leur manière, c'est-à-dire conformément aux règles d'application de leur forme de vie et de leur usages » (Apel, 1990 ; cité par Cometti, 1992, p. 14).



## PORTÉE ET LIMITES DE CETTE FONDATION PRAGMATICO-TRANSCENDANTALE

Après avoir envisagé, avec cette question de la fondation ultime, les conditions de possibilité d'une éthique de la discussion, Apel aborde celle des conditions de faisabilité pour une « *praxis vécue* » (Apel, idem, p. 54). Il souligne l'importance des normes procédurales de la discussion qui s'appliquent même pour ceux qui ne viseraient que leurs intérêts égoïstes. La discussion argumentative n'est pas une entreprise rationnelle en fonction d'une fin à laquelle on devrait, ou pas, se résoudre. De fait, pour autant que l'on pense, on est toujours engagé dans cette entreprise. « *On ne peut pas dire : je refuse de participer à la discussion* » (Apel, 1994, p. 56). Même le diable devrait s'y résoudre (Apel, 1994, p. 57).

L'entreprise de discussion argumentative suppose des normes procédurales même si elles ne relèvent pas de la fonction normative de l'établissement des critères en vue d'une régulation morale.

Mais, alors comment articuler discussions réelles et discussion idéale ? La discussion argumentative, telle que définit par Apel, peut alors servir de « *fonction étalon des normes de la discussion argumentative en général en vue de la régulation des conflits d'intérêts dans le monde vécu, conflits extérieurs aux discussions* » (Apel, 1994, p. 63). Du fait que la discussion argumentative participe à la fois à la « *réalité des intérêts conflictuels* » et à « *l'idéalité transcendantale des normes de régulation des conflits* », elle peut être « *l'institution de la mise à l'épreuve possible, dans le monde vécu, de prétentions à la validité conflictuelles* ». Apel précise même qu'elle peut alors servir de « *méta-institution de toutes les institutions du monde vécu que l'on peut problématiser* » (Apel, 1994, p. 64). Il précise également qu'on peut la reconnaître comme « *morale de la discussion* », étalon normatif de toute « *morale de régulation de conflits en général* » (Apel, 1994, p. 64).

Il revient à Tugendhat (1998) d'avoir apporté une critique à cette tentative d'une fondation pragmatico-transcendantale<sup>3</sup>. Tout d'abord, Tugendhat dit partager le souci d'Apel pour une fondation transcendantale de quelque chose qui s'approcherait d'une morale. Certes, selon lui, « *il est tentant de penser, à la suite de Nietzsche, que la morale (au sens courant) serait devenue désuète depuis le rejet de sa fondation religieuse et l'échec de nombreuses tentatives d'une fondation non religieuse de la morale, comme celle de Kant. (...) Seulement, pouvons nous porter un jugement moral sans croire au caractère fondé de ce jugement ? En même temps, une telle fondation absolue –vers laquelle nous semblons revenir – ne doit-elle pas nous sembler douteuse aujourd'hui ?* » (Tugendhat, 1998, p. 6). Il est conduit à considérer qu'« *il est difficile dans un premier temps de ne pas porter de jugements moraux* » (idem, p. 7). Il souligne même que, dans un deuxième temps, ces jugements ne sont pas fondés sur l'expérience : « *Certains philosophes l'ont bien vu, comme Kant, et ont conclu que ces jugements devaient donc valoir de manière non empirique, c'est-à-dire en*

---

<sup>3</sup> Les critiques apportées aux propositions d'Apel s'appuient sur les écrits de plusieurs auteurs, E. Tugendhat en particulier. Mais elles bénéficient aussi des analyses présentées par Christian Berner, professeur de philosophie à l'Université de Lille3, lors de séminaires sur Apel, en 2011.

*dehors de tout lien à l'expérience. C'est ce que l'on appelle un jugement a priori* » (idem, p. 7). Tel est bien le dilemme que, selon moi, Mark Hunyadi (2012) a commencé à dépasser, j'y reviendrai. Ce ne serait une évidence que pour les philosophes « *qui croient, comme Platon ou Kant, que notre conscience possède une dimension préempirique ou métaempirique, et qui sont persuadés qu'il nous faut alors concevoir une dimension non empirique a priori* » (idem, p. 8). Mais, pour Tugendhat, une telle fondation a priori (métaphysique) doit tout autant être écartée que toute fondation religieuse. Tout jugement moral semble alors impossible. Mais que faire, cependant, si nous estimons néanmoins qu'il est impossible de renoncer au jugement moral ? Tugendhat se demande alors « *s'il n'est pas plus important de s'intéresser à une théorie critique de la société plutôt qu'à l'éthique* » (idem, p. 8). Mais la critique normative d'un système socioéconomique suppose que ce système soit évalué à partir de certains jugements moraux : « *On ne peut jamais remettre en question un jugement moral de manière normative à partir du simple constat des conditions socio-économiques qui déterminent ce jugement, puisqu'un jugement moral ne peut être remis en question que d'un point de vue normatif (c'est-à-dire moral)* » (idem, p. 9). Un lien empirique entre un jugement moral déterminé et certaines conditions socio-économiques peut renvoyer à une critique normative, mais elle ne peut la contenir déjà en soi, « *puisque un jugement moral ne saurait être critiqué qu'au moyen d'un autre jugement moral* » (idem, p. 9). Tugendhat en arrive à la conclusion selon laquelle, si importante qu'elle soit, une théorie critique de la société ne peut remplacer l'éthique, et elle présuppose nécessairement une morale. Le dilemme peut sembler total, tant notre existence est imprégnée de jugements moraux (idem, p. 10). Aristote (Rhétorique, Livre II, cité par Tugendhat, idem, p. 12) montrait déjà que tout sentiment trouve son origine dans le jugement de valeur. Ces sentiments disparaîtraient si nous ne formulions plus de jugements moraux ; ce qui modifierait fondamentalement nos relations intersubjectives : « *nous ne pourrions désormais nous comporter avec les autres que de manière instrumentale* » (Tugendhat, 1998, p. 14). Tugendhat en vient alors à la nécessité de fonder les jugements moraux, et autrement que de manière traditionaliste (en désignant a priori les contenus et les principes moraux qui s'imposeraient à tous) dans le cadre d'une fondation établie sur une autorité ou sur l'autorisation implicite d'une tradition. Quelle peut être cette fondation se demande Tugendhat ? « *Alors que les jugements et les théories empiriques ne peuvent être fondés que « par le bas », à partir de leurs conséquences empiriques – autrement dit, à partir de l'expérience –, les jugements moraux, et toute morale en général, ne peuvent en quelque sorte être fondés que « par le haut », c'est-à-dire par un principe supérieur* » (idem, p. 14). Kant croyait avoir trouvé la solution en proposant de fonder les jugements moraux sur la Raison. Pour Tugendhat, la prétention de l'éthique de la discussion d'une fondation par le haut, par un principe supérieur, est du même ordre (idem, p. 17). Pour lui, la réflexion éthique actuelle commet deux erreurs fondamentales. Premièrement, elle suppose soit qu'il n'existe qu'une fondation simple, absolue, soit qu'il n'en existe aucune ; ce qui empêche d'en concevoir une plus complexe. Secondement « *on aborde toujours « directement » le problème de la morale en supposant le principe moral déjà établi* » (idem, p. 18). Mais cela doit être exclu d'emblée, du fait qu'une situation historique donnée est caractérisée par l'existence de principes traditionalistes préexistants et d'une réflexion morale contemporaine qui en ajoute de nouveaux. Peut-on se contenter de distinguer deux niveaux de morale fondée en raison : un niveau du bas, celui du contractualisme moral ; un niveau du haut satisfaisant à la définition préalable d'une « morale » ? Mais, cela ne déboucherait que sur

une conscience morale, sans fondation absolue, sur une trame complexe de justifications et de motivations. Certes, le niveau du bas permet des motivations puissantes dans l'établissement de la morale contractualiste, lorsqu'avec le niveau du haut, les conceptions morales et les jugements s'opposent les uns aux autres. Il ne pourrait alors avoir en ce domaine aucune justification absolue.

Conscient de cette difficulté, Tugendhat considère cependant l'éthique de la discussion comme la tentative la plus intéressante de dépasser ce dilemme ; et ce même si, selon lui, elle n'y réussit pas. Ses objections à l'éthique de la discussion sont les suivantes. Un consensus quelconque, résultat de l'activité discursive et argumentative des participants à la discussion, ne serait être un critère de vérité ; ce n'est qu'un consensus spécifique. Selon Tugendhat, pour les tenants de l'éthique de la discussion, seul est acceptable, comme critère de vérité, un consensus qui advient alors dans des situations idéales dont les règles fondamentales peuvent être précisées. Mais cela suppose une discussion véritable. Quelles en seraient les conditions ? Premièrement, tous les participants à la discussion devraient avoir la même chance d'y participer ; deuxièmement, tous devraient disposer des mêmes possibilités de critiquer (Tugendhat, 1998, p. 166). Nous devons donc postuler des règles de discussion tout à fait déterminées entre des personnes jouissant d'un même statut et placées dans des conditions égalitaires. Mais pouvons-nous présupposer une morale déterminée comme condition de la discussion en général (idem, p. 167). Habermas le fait en affirmant un principe d'universalisation. Ce principe est alors fondé de façon pragmatique et doit déboucher sur le règlement de questions morales substantielles par le consensus issu de discussions réelles entre les personnes concernées (Habermas, 1987b, p. 87). Habermas est ici d'accord avec Apel pour considérer « *qu'avec les règles de la discussion nous ne sommes pas simplement en présence de conventions, mais de propositions incontournables* (Habermas, idem, p. 111, cité par Tugendhat, idem, p. 168) » de l'argumentation en général. Pour les tenants de l'éthique de la discussion – Sur ce point, pour Habermas, comme pour Apel – les règles sont raisonnables dans la mesure où toute personne qui refuserait ce principe au sein d'une discussion se contredirait d'un point de vue pragmatique (Tugendhat, 1998, p. 170). Mais pour Tugendhat cette condition est trop faible pour donner lieu à quelque principe moral que ce soit, même pas un principe d'universalisation. Ainsi, toute discussion en vue de l'établissement de règles de droit (entre un maître et ses sujets, par exemple) suppose de savoir comment se répartissent les rapports de pouvoir lorsqu'on établit ces normes (idem, p. 171). Pour Tugendhat, les tenants de l'éthique de la discussion télescopent « *l'une dans l'autre deux sphères hétéronomes : celle de la morale et celle de la politique* » (idem, p. 172). Une discussion entre des citoyens se doit d'être démocratique. Or, un consensus absolu étant généralement impossible à atteindre, c'est donc le principe de la majorité qui règne. Toutes ces décisions sont alors en quelque sorte des compromis. Et justement, les participants définissent les questions comme étant « *non morales ou qu'ils ont reconnu qu'ils ne peuvent s'entendre moralement (...)* La décision est alors d'ordre politique ; elle doit être prise en commun et s'ensuivre, le cas échéant, d'un compromis » (idem, p. 173). Tugendhat explore cependant un autre argument en faveur d'une fondation communicationnelle de la morale, même si elle n'apparaît pas comme telle chez Habermas et Apel. Dans le domaine moral, il ne s'agirait pas tant de fonder des propositions simples que des actions : « *auquel cas, nous pourrions alors considérer qu'une action n'est justifiée (au sens de démontrée) que lorsqu'elle peut l'être vis-à-vis des personnes concernées et, en dernier lieu, devant n'importe qui* » (idem, p. 176). Il s'agirait alors de fonder des actions sur

des consentements. Mais Tugendhat montre que la notion de consentement peut révéler bien des ambiguïtés : « *chacun pourrait dire qu'il ne consent en fin de compte qu'à la situation qui serait optimale pour lui, une situation où il aurait par exemple tout le pouvoir* » (idem, p. 177). Il montre aussi que cela ne favorise pas une conception égalitaire de la justice : « *du fait qu'il semble si naturel que la personne concernée ne puisse donner son consentement moral que lorsqu'elle s'estime traitée de manière injuste – toujours d'après la perspective d'une conception égalitaire de la justice – ne dépend donc pas de la situation communicationnelle comme telle, mais résulte plutôt de fait que cette conception égalitaire de la justice relève d'un concept de bien qui passe pour naturel à nos yeux* » (idem, p. 178). L'ambiguïté même du concept de consentement semble alors empêcher toute fondation.

On pourrait considérer qu'Apel échappe aux contradictions évoquées par Tugendhat en prenant en compte sa proposition d'une discussion qui voit sa finalité comme une lente construction de sens plutôt que comme une succession de médiations et d'interactions ; chacune de ces interactions, prise séparément, étant susceptible de révéler des rapports de pouvoir débouchant sur un consentement plus ou moins limité. Comme on l'a vu, pour Apel, le sens trouve son fondement dans l'articulation (constante et à long terme) des deux niveaux de communautés de délibération. Pour lui, en effet, les discussions ne doivent pas être vues comme séparées, mais comme appartenant à un processus présupposé transcendantal qui est un mouvement infini du progrès de la compréhension, un mouvement vers l'idéal régulateur de la vérité, sans que l'on sache vers quoi on va, une quête, une recherche.

Apel fait donc clairement le choix de la raison argumentative. Ce choix est aussi celui d'Eric Weil par exemple, mais c'est un choix critiqué par d'autres, Lyotard en particulier. Pour Lyotard, un différent originaire rendrait suspectes les tentatives de restauration des prestiges de la communication et de l'argumentation : « *le consensus n'est qu'un état des discussions et non leur fin* » (Lyotard, 1979, p. 106 ; cité par Cometti, 1992, p. 9). Même si le choix d'Apel pour la raison argumentative est aussi le choix de la concrétude dans le déploiement de la raison, Lyotard s'élèvera contre ce qu'il appelle la dictature de la discussion, l'« *impérialisme du logos* ». Tant avec l'idée d'une communauté idéale qu'avec une communauté réelle, ce choix en faveur de l'échange communicationnel est le choix de la communauté langagière raisonnable. C'est le choix d'une communauté dotée d'un langage transparent, sans mécompréhension, « pré-babelien », sans une pluralité d'interprétations. Mais, une telle langue ne supprime-t-elle pas la nécessité même d'argumenter, alors même qu'Apel fait de la raison argumentative l'idéal régulateur, le moteur et la base de la fondation pragmatique qu'il propose ? L'analogie de ce « moteur argumentatif » et de son rôle dans la fondation pragmatico-transcendantale proposée par Apel soulève d'autres questions. L'idée même de l'argumentation repose sur le constat d'une différence à faire valoir et qui, une fois exprimée, risque de clore le débat. C'est d'ailleurs en grande partie pour cela qu'Habermas, contrairement à Apel, renonce à l'idée d'une fondation ultime. Mais, cette différence qui se révèle dans le processus argumentatif se renforce par l'exclusion possible de certains des processus argumentatifs et des communautés de communication. De fait, alors même que, dans son principe, la raison délibérative suppose la participation de tous à égalité de reconnaissance, certains demeurent exclus de la discussion. C'est ce que montre Enrique Dussel dans son livre sur l'éthique de la libération (2003). De la même façon, la communauté idéale doit comprendre tous les concernés aujourd'hui, mais aussi ceux des générations futures pour tenir compte du principe de responsabilité avancé par Jonas (1991).

Il faudrait alors envisager la dynamique de cette communauté idéale de communication dans une perspective historique d'objectivation des institutions. Pour cela, il conviendrait alors de s'appuyer davantage sur Hegel que sur Kant. Apel lui-même souligne ce point (Berner, Capeilleres, 2007, p. 14). Dans cette dynamique de l'histoire, le mouvement de la communauté idéale n'est pas linéaire. Il doit tenir compte des effets stratégiques produits, et pas seulement d'une simple arithmétique de consensus obtenus par l'harmonisation des intérêts partagés. En effet, le principe de différence s'intercale entre la communauté réelle et la communauté idéale. Cette différence est elle-même l'objet d'une dynamique, celle de l'Histoire, celles des conquêtes sociales et institutionnelles. La différence est aussi une médiation entre la morale et le politique, celle qu'introduit le droit. Ces derniers éléments de critique convergent avec ceux de Tugendhat (1998). Les difficultés dans la dynamique d'établissement des consensus et les ambiguïtés dont sont porteurs les processus de consentement conduisent ce dernier à une hypothèse restrictive concernant la prétention d'Apel à fonder une éthique et qui est celle de l'établissement d'une morale politique, certes toujours en évolution, mais finalement sans fondation transcendante. Mettant en avant le fait que les participants à la discussion ne pouvant pas s'entendre moralement peuvent décider de questions morales par un consensus, lequel revêt alors la forme d'un consensus politique. Pour lui, ce consensus ne peut représenter un compromis ou une décision collective, mais uniquement un consensus absolu. Mais alors n'y a-t-il pas contradiction dans les termes ? (Tugendhat, 1998, p. 173). Ce faisant, Tugendhat semble arriver aux conclusions qui sont aussi celles de Ricœur lorsque ce dernier met en avant les conditions de possibilité du « *juste compromis politique* » (Ricœur, 1995, p. 20). Et, s'il n'y a pas de fondation, cela risque ne déboucher que sur une morale déontique. Ce serait aussi le risque d'une morale-procédure (Hunyadi, 2009, 2012) ou d'une éthique qui ne soit que l'apologie de la délibération. Alors, ces critiques faites à Apel pourraient être alignées sur celles faites à Habermas concernant cette approche procédurale (Ferry, 1987, p. 506 et suivantes).

Il n'en demeure pas moins que l'on a avec les propositions d'Apel une base de travail importante pour penser et organiser des processus délibératifs dans l'espace public et les organisations.

### **EN GUISE DE CONCLUSION, PISTES DE RÉFLEXION SUR LA PORTÉE ET LES LIMITES DE L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION DANS LES ORGANISATIONS**

De la présentation discussion des propositions d'Apel, je dégage quatre pistes de réflexion.

La première piste concerne la critique des approches spéculatives, métaphysiques et non pragmatiques en éthique économique. Ces approches imprègnent nombre de travaux de recherche portant sur la décision, les comportements et l'organisation éthiques. De ce point de vue, on pourrait mener une critique systématique de tous les travaux en éthique économique qui envisagent les questions éthiques à l'aune de l'arbitrage des « valeurs », des « cadres » éthiques et de la mesure des « climats » éthiques. Les revues anglo-saxonnes qui structurent le champ des « *business ethics* », publient de nombreuses études quantitatives sur ces questions d'arbitrage entre des contenus éthiques substantivés dont on considère que les individus sont dotés. De la même façon, les contenus des manuels d'éthique économique révèlent une réticence à aborder ces questions de fondation morale et transcendante au

profit d'une arithmétique du bon et du bien, au détriment du juste (Mahieu, 2012). La plupart de ces manuels répondent en commençant par Aristote et l'« Ethique à Nicomaque ». Beaucoup débutent par une évocation sibylline du « code d'Hammourabi ». Ils poursuivent ensuite un parcours qui s'achève avec Kant. Ils empruntent alors quelques chemins de traverse en se référant à des auteurs comme Stuart Mill, et parfois Bentham. Ces derniers vont leur permettre de justifier une dimension utilitariste et relativiste de l'éthique et d'introduire ainsi ce qui fait souvent la pierre angulaire de leurs propositions théoriques : la théorie, dite, des parties prenantes (Freeman, 1984 ; Donaldson, Preston, 1995). En effet, les propositions qui dominent l'éthique économique et son utilisation dans le cadre des entreprises semblent se positionner davantage dans la tradition d'Aristote et de sa théorie de la justice distributive et corrective, une théorie du « bien », et trouvent leurs conditions de faisabilité dans une approche contractualiste qu'illustre bien le recours systématique à la théorie des parties prenantes. L'éthique de la discussion relève globalement d'un autre positionnement, se confrontant à Kant et assurant un « *renversement de priorité au bénéfice du juste et aux dépens du bon* » (Ricœur, 1995, p. 71).

La deuxième piste de réflexion prend en compte le fait que l'éthique de la discussion n'est souvent évoquée qu'au terme d'une présentation métaphysique de principes moraux dans une perspective philosophique historique. Il y est alors fait référence comme à un principe fondateur d'une morale en tant que telle, réduite à l'obéissance à des règles procédurales de discussion/délibération, au « *contenu cognitif des jugements moraux* » qu'elles permettent, et à ce que Hunyadi appelle une morale-procédure (2009, p. 322). De fait, les travaux de recherche en éthique économique et ceux sur la responsabilité sociale des entreprises, après avoir exploré les valeurs, les cadres et climats éthiques, proposent souvent, comme voie de prolongement, l'application des principes mêmes du dialogue et de la délibération comme contenu éthique principal. Ils peuvent alors embarquer au passage la théorie des parties prenantes dans une perspective contractualiste associée à une morale-procédure contractuelle (Carroll, Bucholtz, 2000 ; Iphofen, 2009). Les recherches portant sur les pratiques du dialogue dans les organisations (Böhm, 1996 ; Kögler, 1996 ; Bohman, 1998, 1999 ; Isaacs, 1999, 2001 ; Mahieu, 2011) vont dans ce sens. Il en est de même de travaux canadiens, québécois notamment, qui ont le mérite de correspondre à de vraies expérimentations dans les organisations (Langlois et al., 2005).

La troisième piste de réflexion prolonge la critique de Tugendhat concernant les propositions d'Apel en faveur de la fondation d'une morale politique ; ce qui est une autre façon de revenir à une théorie de la justice. Les travaux en éthique économique correspondant à la première piste évoquée ici mettent en avant une conception essentiellement redistributive de la justice. Avec la perspective que j'esquisse brièvement en guise de troisième piste, c'est une toute autre approche de la justice, enracinée dans une théorie critique de la société. Les travaux qui y correspondent posent la question de la transformation sociale comme condition de la justice dans les organisations. Nancy Fraser (2005-2011), avec sa proposition d'une « *norme de parité de participation* », est ici au cœur de ce champ de propositions. Nancy Fraser propose, en effet, une conception de la justice sociale fondée sur deux dimensions complémentaires, la redistribution et la reconnaissance, associées à deux types d'injustices qui se combinent, l'injustice économique (marginalisation ou exclusion) et l'injustice de type symbolique (domination culturelle par imposition de stéréotypes sociaux). Elle permet ainsi de réinterpréter la reconnaissance en remplaçant l'identité par le statut de partenaire à part

entière de l'interaction sociale. L'approche par cette norme de parité de participation renforce la compréhension des transformations du travail dans ses dimensions expressive, publique et politique ainsi qu'au travers des registres politiques de l'égalité et du « juste ». Elle répond aux questions de responsabilité et d'éthicité au cœur des organisations, de la participation à la discussion, de l'appartenance à la communauté de délibération et de la construction de capacités à l'argumentation. Enfin, elle contribue à une nouvelle problématisation de la notion d'espace public et de démocratie délibérative qui polarise les enjeux de justice sociale au sein de cet espace. Cette proposition s'est enrichie des débats avec Axel Honneth (2006-2008, 2010) (Fraser, Honneth, 2003) et d'autres travaux majeurs sur les questions de la justice sociale (Renault, 2004). Il faudrait alors mentionner les enrichissements possibles provenant des propositions tirées d'Amartya Sen (1993), en particulier celles qui associent éthique et démocratie à partir de la notion de « *capability* » (Nussbaum, 2003, 2004). De cette institution de la discussion argumentative en morale d'expression et de régulation de conflits on peut alors tirer plusieurs éléments qui offrent autant de pistes pour de futures recherches. Ici encore, Apel fournit des éléments de réponse aux restrictions qu'Habermas (et Arendt d'une certaine façon) mettent à la validité d'une éthique de la discussion s'agissant des questions liées au travail et à l'organisation qu'il renvoie à un agir stratégique distinct de l'agir communicationnel (Habermas, 1987). En effet, Habermas et Arendt (1961-1983) mettent des conditions et apposent des limites à l'exercice d'une éthique de la discussion qu'ils réservent à un type de communication intersubjective hors des contextes du travail et des fonctionnements organisationnels. Pour Isabelle Ferreras (2007, p. 54-56), même si elle reconnaît que ce découpage n'est pas étanche tel qu'il le présente, Habermas envisage le travail d'un point de vue instrumental et stratégique contre une conception de l'interaction ouverte à l'intersubjectivité. Selon Ferreras, « *alors qu'il (Habermas) avait les moyens –au travers des concepts d'interaction et d'agir communicationnel- de considérer le travail comme une expérience non totalement hétéronome, caractérisée par l'émergence d'une certaine autonomie de la normativité, Habermas, sacrifiant tout à sa critique radicale de la société contemporaine, nie la complexité de l'expérience du travail et propose, après Marx et Arendt, une pensée à laquelle nous devons nous opposer, au nom de la réduction instrumentalisante du travail et cela –quel paradoxe- contre ses intuitions fondamentales du départ* » (Ferreras, 2007, p. 55-56). Ce point mérite d'être développé pour qui, souhaitant développer une sociologie de la délibération et dégager les conditions de possibilité d'une éthique de la discussion dans les organisations, rencontre Habermas (1992, 1997, 1998) comme figure incontournable de la réflexion sur ces questions.

Enfin, la quatrième piste de réflexion, celle qui me semble prendre directement le relai des propositions d'Apel, est celle que propose Mark Hunyadi (2009, 2012) avec son contextualisme critique. Il est, en effet, intéressant d'ajouter le fondement contextuel à la dynamique de la communauté idéale de délibération d'Apel. Les propositions d'Hunyadi portent sur la morale-objet qu'il oppose à la morale-procédure. Pour cela, Hunyadi s'appuie sur les concepts de contexte et de contrefactualité : « *Ainsi, l'entrée en discussion est immanquablement une entrée en contrefactualité, comprise comme inévitable anticipation de conditions idéales de parole, de ce fait transcendant le contexte clos des raisons actuellement disponibles. La contrefactualité est simultanément transcendance contextuelle, et –C'est le point décisif pour moi- cette transcendance est immédiatement universalisante » (Hunyadi, 2009, p. 332). Mais, il s'agit ici d'une autre conception de l'universalisation chère*

à Habermas (idem, p. 333). Pour cela, il faut une autre conception du contexte qui « n'est plus le tissu non problématisé de ce qui normalement supporte simplement mon action, mais l'ensemble de ce qui est à disposition de l'acteur pour étayer un contenu normatif. Le registre modal a changé : le contexte n'est plus ce qui est simplement proposé dans la position de l'acteur naïf agissant spontanément, mais ressource de contrefactualité : dans la réflexion, le contexte n'est plus vécu comme simple naturalité, mais comme stock de contenus disponibles permettant d'opposer contrefactuellement à ce qui est le cas et qui se trouve actuellement désactivé ce qui pourrait ou dont on voudrait qu'il soit le cas. Le contexte devient ressource de contrefactualité, parce que l'acteur y puise les critères de légitimité qu'il peut faire valoir à l'appui ou à l'encontre de contenus normatifs devenus problématiques. Cette ressource de contrefactualité disponible à la réflexion, c'est ce que j'appelle le Contexte Moral Objectif (CMO) » (idem, p. 340). Ainsi, Hunyadi définit la contrefactualité pratique comme « ce mode spécifique de la non-factualité qui se révèle à nous comme ce qui devrait être le cas pour que notre action puisse être dite correcte » (Hunyadi, 2012, p. 104). L'idée directrice reste toujours la même : « il s'agit de montrer qu'une fois engagés dans le processus de réflexion morale, les acteurs trouvent dans leur contexte toutes les ressources contrefactuelles nécessaires à l'élaboration d'un point de vue moral, y compris les ressources qui le légitiment » (idem, p. 143). L'apport de cette notion de contrefactualité a des effets sur la conception ontologique et anthropologique du sujet lui-même, au cœur de sa communauté de délibération. La conception du sujet renvoie à celle, riche, du contexte : « La force normative de nos critères moraux est de nature identitaire et herméneutique, et non de nature rationnelle au sens traditionnel. C'est pourquoi nous tenons aux droits de l'homme, et qu'en même temps ils sont ce à quoi nous sommes tenus. Nos normes morales expriment la manière dont nous nous comprenons nous-mêmes, tant dans la composante actuelle de ce que nous sommes sous ce rapport, que dans la composante idéale de ce que nous souhaitons être. En d'autres termes, nos normes expriment notre identité morale, non pas au sens où elles seraient l'expression de quelque chose qui leur préexiste, mais au sens où elles en sont le symptôme. L'identité se comprend donc ici tout au rebours d'une identité ontologique donnée a priori, qu'il s'agirait de défendre et de stabiliser contre ce qui la menace ; il s'agit au contraire d'une identité herméneutique, exprimant la manière dont nous nous comprenons nous-mêmes » (Hunyadi, 2009, p. 345). Hunyadi débouchant sur les conditions de possibilité d'une éthique pragmatique transcendantale conclut ainsi : « L'éthique normative que l'on peut tirer de cette morale contextuelle aura toujours la forme d'une explicitation herméneutique de nous-mêmes » (idem, p. 348).

Me semblent ainsi avancées quelques propositions mettant en perspective et allant au-delà d'Apel, véritables briques de base d'une conception éthique/morale susceptibles d'enrichir toute problématique qui s'interroge sur les conditions d'une éthique délibérative. Mais cela suppose une toute autre approche des dilemmes éthiques dans les organisations ; une approche qui ne pense pas pouvoir faire l'économie des ressources de contrefactualité que sont les conflits (Hunyadi, 1995) et les processus de construction sociale des normes.

## **RÉFÉRENCES**

Apel K.O. (1994), *Ethique de la discussion*, Paris, Editions du Cerf.

Apel K.O. (1998), *Discussion et responsabilité*, tomes I et II, Paris, Editions du Cerf.



- Apel K.O. (2007), La réflexion transcendantale comme perspective principale d'une transformation actuelle de la philosophie kantienne, in C. Berner, F. Capeilleres (éds.) (2007), *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- Apel K.O. (2010), *Transformation de la philosophie*, Tome II, Paris, Editions du Cerf.
- Arendt H. (1961-1983), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- Berner C., Capeilleres F. (éds.) (2007), *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- Bohm D. (1996), *On dialogue*, London & New York, Routledge.
- Bohman J. (1998), Survey Article: The Coming of Age of deliberative Democracy, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 6, n°4, p. 400-425.
- Bohman J. (1999), Citizenship and Norms of Publicity: Wide Public reason in Cosmopolitan Societies, *Political Theory*, vol.27, n°2, p. 176-202.
- Carroll A.B., Buchholtz A.K. (2000), *Business & Society, Ethics and Stakeholder Management*, Cincinnati, Ohio, South-Western College Publishing.
- Cometti J-P. (1992), Raison, argumentation et légitimation, Habermas, Apel et les apories de la communication, *Philosophiques*, vol. xix, n°1, p. 3-24.
- Cometti J-P. (2010), *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, Paris, Folio Essais.
- Donaldson T., Preston L.E. (1995), The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence and Implications, *Academy of Management Review*, vol. 20, n°1, p. 65-91.
- Dussel E. (2003), *L'éthique de la libération, A L'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, Editions l'Harmattan.
- Evans K.G. (2001), Dewey and the dialogical process: Speaking, listening, and today's media, *International Journal of Public Administration*, vol. 24, n°7&8, p. 771-798.
- Ferreras I. (2007), *Critique politique du travail*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- Ferry J-M. (1987), *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, PUF.
- Ford R.C., Richardson W.D. (1994), Ethical Decision Making: A Review of the Empirical Literature, *Journal of Business Ethics*, n°13, p. 205-221.
- Fraser N. (2005-2011), *Qu'est-ce-que la justice sociale ?*, Paris, Editions de la Découverte.
- Fraser N., Honneth A. (eds.) (2003), *Redistribution or Recognition, a political-philosophical exchange*, London, Brooklyn, Verso.
- Freeman R.E. (1984), *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Boston, Pitman.
- Gergen K.J., McNamee S., Barrett F.J. (2001), Toward transformative dialogue, *International Journal of Public Administration*, vol. 24, n°7&8, p. 679-707.
- Habermas J. (1992), *De l'éthique de la discussion*, Paris, Editions du Cerf.
- Habermas J. (1987a), *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 1 et 2, Paris, Fayard.

- Habermas J. (1987b), *Logiques des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF.
- Habermas J. (1997), *L'espace public*, Paris, Payot.
- Habermas J. (1998), *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard.
- Haines R., Street M.D., Haines D. (2008), The Influence of Perceived Importance of an Ethical Issue on Moral Judgment, Moral Obligation, and Moral Intent, *Journal of Business Ethics*, n°81, p. 387-399.
- Hargrave T.J. (2009), Moral Imagination, Collective Action, and the Achievement of Moral Outcomes, *Business Ethics Quarterly*, vol. 19, n°1, p. 87-104.
- Honneth A. (2006, 2008), *La société du mépris*, Paris, Editions de la Découverte.
- Honneth A. (2010), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris Editions du Cerf.
- Hunyadi M. (2009), L'idée d'une contrefactualité contextuelle, ou : comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles, comme le veut Habermas?, *Revue Philosophique de Louvain*, vol.107, n°2, p. 319-349.
- Hunyadi M. (1995), *La vertu du conflit*, Paris, Editions du Cerf.
- Hunyadi M. (2012), *L'homme en contexte, essai de philosophie morale*, Paris, Editions du Cerf.
- Iphofen R. (2009), *Ethical Decision-Making in Social Research, A Practical Guide*, London & New York, Palgrave-Macmillan.
- Isaacs W. (1999), *Dialogue and the art of thinking together*, New York, Doubleday.
- Isaacs W. (2001), Toward an action theory of dialogue, *International Journal of Public Administration*, vol. 24, n°7&8, p. 709-748.
- Jonas H. (1991), *Le principe responsabilité*, Paris, Editions du Cerf.
- Jones T.M. (1991), Ethical decision making by individuals in organizations: An issue-contingent model, *Academy of Management Review*, vol.16, n°2, p. 366-395.
- Kögler H.H. (1996), *The Power of Dialogue, Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*, Cambridge & London, The MIT Press.
- Kohlberg L. (1981), *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, New York, Harpercollins.
- Langloy L., (2005), Comment instaurer un processus décisionnel éthique chez le gestionnaire, in L. Langloy, R. Blouin, S. Montreuil et J. Sexton (éds.), *Ethique et dilemmes dans les organisations*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Lyotard J-F. (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit.
- MacIntyre A. (1997), *Après la vertu*, Paris, PUF.
- Mahieu C. (2011), Conditions expérimentales de la délibération éthique dans les organisations, *Revue d'Ethique Economique*, vol. 9, n°1, p. 37-61.

- Mahieu C. (2012), La controverse éthique en entreprise : Entre assujettissement et libération, *Cahiers de Recherche*, Lille, LEM-CNRS.
- Nussbaum M.C. (2003), Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice, *Feminist Economics*, vol. 9, n°2-3, p. 33-59.
- Nussbaum M.C. (2004), Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice, An Olaf Palme Lecture, delivered in Oxford on 19 June 2003, *Oxford Development Studies*, vol. 32, n°1, p. 3-18.
- O'Fallon M., Butterfield K. (2005), A review of The Empirical Ethical Decision-Making Literature: 1996-2003, *Journal of Business Ethics*, n° 59, p. 375-413.
- Randall D.M., Gibson A.M. (1990), Methodology in Business Ethics Research: A Review and Critical Assessment, *Journal of Business Ethics*, n°9, p. 457-471.
- Rawls J. (1987), *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.
- Rawls J. (1997), The Idea of Public Reason Revisited, *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, n°3, p. 765-807.
- Renault E. (2004), *L'expérience de l'injustice, Reconnaissance et Clinique de l'injustice*, Paris, Editions de la Découverte.
- Rest J.R. (1986), *Moral development, Advances in Research and Theory*, New York & London, Praeger.
- Ricœur P. (1995), *Le Juste (1)*, Paris, Editions Esprit.
- Seibel F. (1995), *L'éthique des affaires et de l'entreprise*, Paris, Editions Eska.
- Sen A. (1993), *Ethique et économie*, Paris, PUF.
- Trevino L.K. (1986), Ethical Decision Making in Organizations: A Person-Situation Interactionist Model, *Academy of Management Review*, vol. 11, n°3, p. 601-617.
- Trevino L.K. (1992), Experimental approaches to studying ethical-unethical behavior in organizations, *Business Ethics Quarterly*, vol.2, n°2, p. 121-136.
- Tugendhat E. (1998), *Conférences sur l'éthique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Tunhas P. (2001), Apel, La philosophie à partir de la limite, *ANTHROPOlogicas*, n°5, p. 161-206.