Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 50 (2000)
Heft: 4

Artikel: Éthique et religion
Autor: Ferry, Jean-Marc
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381609

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 132 (2000), P. 325-344

ÉTHIQUE ET RELIGION *

JEAN-MARC FERRY

Résumé

Les diagnostics pessimistes sur l'époque contemporaine peuvent alimenter un discours prônant la réactivation du religieux, voire le programme d'un «réenchantement du monde», soit que l'on regarde les textes sacrés comme un archivage crypté des intuitions éthiques les plus profondes de l'humanité, soit que l'on recherche quelque chose de sacré dans les expériences profanes les plus intimes, au cœur de la vie privée. Cependant, l'élément religieux peut aussi être décelé comme une perspective sous-jacente aux différents registres que le discours met à disposition d'une éthique reconstructive *dont les idéalisations s'inscrivent contre les réductionnismes caractéristiques de la raison cynique. Quelles en sont les «promesses»?*

Max Weber a présenté la modernisation comme un processus de rationalisation du monde. Cependant, la façon dont il comprenait cette rationalisation l'inclinait à y voir un processus autodestructeur. D'abord, la rationalisation culturelle aboutit à libérer un noyau éthique de sa gangue métaphysique, laquelle résultait elle-même d'une intellectualisation des images religieuses du monde. Ensuite, cette éthique purifiée, intellectualisée, formalisée, aurait fourni l'impulsion de la rationalisation sociale. Comme on sait, l'éthique protestante est, pour Max Weber, l'élément qui procura la motivation et le code de la dynamique capitaliste dans sa phase d'accumulation. Weber ne se contentait pas, en effet, d'affirmer, sur le plan herméneutique, une liaison interne de sens (*Sinnzusammenhang*) entre l'éthique protestante et l'*esprit* du capitalisme : il indiquait en outre une connexion causale qui touche à la dynamique historique elle-même. En opérant sur les *trend* de l'économie de marché et de la bureaucratie d'État, la dynamique moderne, servie en première ligne par la puissance capitaliste, fit triompher le rationalisme occidental en inscrivant dans le monde une rationalité tout à la fois formelle, méthodique, procédurale *et* instrumentale ou technique : la *Zweckrationalität*. Aussi Max Weber compre-

* Il s'agit de la version remaniée et complétée d'un exposé présenté dans le cadre d'un colloque du Département interfacultaire d'éthique de l'Université de Lausanne (3 juin 1999) et d'une rencontre des chercheurs de l'Institut romand d'éthique de l'Université de Genève (4 juin 1999).

nait-il la rationalisation du monde comme un *dissolvant* de la substance éthique, elle-même renvoyée à des formes de vie traditionnelles. Implicitement, pour lui, l'éthique est substantielle, tandis que la rationalité moderne est formelle. La modernisation ne peut alors que travailler dans le sens d'une *perte de sens*, correspondant à une *perte de vie éthique*. Cette vision a puissamment contribué au déchaînement des critiques de la modernité, en même temps qu'elle obscurcissait la nature du rapport entre raison et religion.

Le désenchantement du monde : ambiguïté du diagnostic

Weber n'avait pas sérieusement conçu la possibilité d'une *raison* pratique qui fût à la hauteur de la rationalité moderne ; et moins encore avait-il pu penser l'éthique en termes d'*éthique procédurale*. Ce scepticisme explique aussi son pessimisme : finalement, la dissolution des images religieuses du monde est pour lui inséparable d'une dilution de la substance éthique des sociétés modernes, de sorte que le processus de modernisation ne pouvait que détruire le noyau de sa propre impulsion. Le capitalisme est autodestructeur, non pas, comme chez Marx, en raison d'une contradiction économique fondamentale, mais parce qu'il dérobe sous les pieds de ses pionniers la motivation qui avait fourni l'élan de départ, et finalement, enferme l'individu moderne dans le carcan d'acier des organisations : la perte de sens se double alors d'une *perte de liberté*. Sans doute une telle analyse présuppose-t-elle que l'éthique profane, séculière, autonome ne serait pas une forme viable ; qu'elle serait vouée à disparaître en l'absence d'un ancrage substantiel dans la religion. Peut-être Weber pensait-il au fond que l'autonomisation, par rapport à la religion, des «sphères de valeur» différenciées de l'éthique et de l'esthétique, ce phénomène typiquement moderne, condamnait ces sphères à une abstraction croissante ; que, partant, la perte de pouvoir structurant qui en résulte pour l'identité personnelle des individus risquerait de se solder par une crise générale des motivations dans le monde désenchanté. D'où peut-être l'anticipation ambiguë de *Führer* charismatiques qui iraient à leur manière combler auprès des foules désorientées un besoin de sens nouveau.

Quoi qu'il en soit, ce diagnostic sur l'époque contemporaine peut alimenter un certain discours justifiant la réactivation du religieux, voire le programme d'un «réenchantement du monde». L'argument en est simple : l'éthique profane n'a pu prendre son essor, en Occident, qu'à partir de la religion ; et sans le support religieux, elle ne peut que s'abîmer dans le vide. Cependant, il existe des variantes moins triviales, des façons moins naïves de repenser, voire de reconstruire l'élément religieux, en considérant les textes canoniques, et la tradition, comme l'archivage quelque peu crypté des intuitions éthiques les plus profondes de l'humanité. Mais déjà sans nul décryptage herméneutique spécial l'appel du religieux se laisse reprendre chez ceux qui, réclamant un sens pour l'existence, recherchent quelque chose de sacré dans les expériences profanes

les plus intimes, au cœur de la vie privée. L'amitié loyale, l'amour inconditionnel pour un être chéri, mais aussi l'amour pratique du prochain, émané d'un esprit libéré de l'égoïsme et rendu entièrement disponible pour autrui ; plus ordinairement, les petits actes visant à soulager la détresse, ainsi que la compassion humanitaire elle-même : ces expériences de la vie pourraient aussi être regardées comme des signes de «transcendance immanente», un thème husserlien largement exploité. Quelles que soient les expériences ou les instances de référence, le religieux n'est pas là affirmé au principe de l'ordre social ou sociocosmique, ni même postulé à l'horizon du sens philosophique de la vie morale individuelle : il est plutôt insinué sur un mode assez pathétique, comme ce qui serait recelé au cœur des expériences privées, simples mais exaltantes, de la vie éthique, essentiellement familiale, en référence à la catégorie de l'*amour*. C'est du moins une première option. Par ailleurs, en référence plutôt à la catégorie du *droit*, l'«élément religieux» peut aussi, mais bien différemment, être décelé comme quelque chose de sous-jacent à la valeur logique inscrite dans une pratique communicationnelle dont les idéalisations s'inscrivent contre les réductionnismes caractéristiques de la raison cynique. C'est une seconde option. L'élément religieux n'est que très implicite, «sollicité» au sens d'un appel à une *praxis* publique riche de promesses. Entre ces deux options, le débat est ouvert. Je ne m'appliquerai qu'à dégager les ressources de la *deuxième* option. Quelles en sont les «promesses»? Pour me limiter aux aspects exotériques, il s'agit, autant que je puisse voir, de promouvoir deux enjeux de société :

1. Articuler les valeurs privées aux normes publiques ;
2. Recomposer le lien social et politique sur le principe de la reconnaissance.

Articuler les valeurs privées aux normes publiques

Cela nous renvoie à une problématique de la condition moderne. Celle-ci remonte historiquement à la privatisation des convictions religieuses et morales, par suite des guerres de religion. Il en résulta une opposition, constitutive pour la vision «libérale» du monde, entre *conviction privée* (*sc.* éthico-religieuse) et *raison publique* (*sc.* politico-juridique). Un tel imaginaire a inspiré les conceptions de la philosophie sociale «bourgeoise» (anglo-écossaise) centrées sur la société civile, puis l'élaboration kantienne d'une philosophie juridique mettant en exergue la société politique. Ces constructions ont fait émerger dans la théorie les deux grands médiums de l'État moderne : le marché, pour la société civile ; l'espace public, pour la société politique. Enfin, la reconstruction hégélienne développa trois «moments» de la vie éthique (*Sittlichkeit*) : la famille, la société civile, l'État, sans omettre la médiation entre la société civile et l'État, que représente la société politique, structurée par le principe de publicité – chez Hegel : la parlementarisation des intérêts socio-économiques,

à quoi s'ajoute la presse. Voilà au total l'édifice philosophique, principalement hérité des Lumières écossaises et prussiennes, à quoi l'on pourrait faire correspondre les trois principes structurants de la modernité : la *civilité*, la *légalité*, la *publicité*. J'y vois le fonds le plus consistant d'une culture publique des sociétés européennes modernes. Cette structure offre une possibilité mal exploitée d'articuler les valeurs privées aux normes publiques. Évoquons à cet égard les positions de la philosophie politique contemporaine.

• Tout d'abord, la critique dite «communautarienne», dont le prototype peut être désigné dans la pensée d'Alasdair McIntyre : communauté morale et communauté politique sont coextensives. Une communauté politique ne saurait inclure indéfiniment des éléments culturellement hétérogènes. Dans une version pure et dure, le communautarisme aurait donc peine à assumer les phénomènes d'internalisation des cultures au sein de sociétés «globalisées», là où le «fait du pluralisme» se redouble du multiculturalisme. Sans doute devrait-il en appeler alors à des formes alternatives de vie, passant par une recomposition de communautés postmodernes au sein des sociétés modernes. La critique communautarienne du libéralisme politique doit en tout cas assumer un retour théorique en amont de la séparation entre valeurs et normes : les normes publiques doivent être étroitement affiliées aux valeurs partagées par la communauté sociale de référence. Là, le rapport entre valeurs et normes n'est pas problématique. C'est un simple rapport d'expression du sens commun dans la raison publique.

• À l'opposé, le libéralisme politique part explicitement du *fait pluraliste* pour dissocier les valeurs (privées) des normes (publiques). Quant aux valeurs publiques, elles peuvent constituer une ressource de légitimation ou un fonds de motivation pour la participation des citoyens, et en ce sens, *soutenir* factuellement *l'acceptation* des normes publiques qui définiraient idéalement le cadre d'une société juste. Mais elles ne peuvent en revanche entrer comme arguments d'une raison publique propre à *fonder l'acceptabilité* rationnelle de ces normes. En terrain strictement libéral, les valeurs publiques sont donc facultatives, elles n'ont pas de puissance normative, tandis que les normes publiques sont par suite assignées au formalisme de la liberté négative. Leur contenu n'exprimera pas un consensus *positif* de la communauté sociale, mais seulement la formule neutre susceptible d'être acceptée par tous, quelles que soient leurs options morales, religieuses ou autres, moyennant bien sûr une maxime de *tolérance* universelle, limitée à la condition d'une réciprocité dans l'usage de ce principe. Chez John Rawls, toutefois, le «consensus par recoupement» fait un pas plus explicite en direction d'une articulation minimale des valeurs privées aux normes publiques, en incluant la postulation que ces dernières, si elles sont justes, rencontreront quelque part les convictions morales, religieuses ou métaphysiques privées, si elles sont raisonnables, au niveau du contenu substantiel lui-même. Il reste que, pour lui, la raison publique, l'usage public de la raison ne saurait avoir de valeur constitutive pour les normes publiques.

• Par rapport à l'antithétique du libéralisme et du communautarisme, le «républicanisme kantien» dont se réclament Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas permettrait peut-être de surmonter l'inquiétude exprimée par la traductrice (en français) de John Rawls, Catherine Audard qui demandait : «Doit-on se mettre à distance des convictions privées, quand on exerce la raison publique?». En effet, l'argumentation exercée dans la discussion publique est, pour Apel et Habermas, le processus qui intègre les convictions de chacun dans un milieu de confrontation civilisée, ouverte et publique. Il y va déjà d'une possible clarification des positions et des problèmes, ce qui nous approche davantage d'une réalisation (toujours fragile) de consensus qu'il est toujours loisible de problématiser et de réviser. Les reprises se font selon la procédure qui requiert spécifiquement des raisons à l'appui des prétentions (à dire quelque chose de sensé, d'intelligible, de vrai, de juste ; de valable en général), de sorte que rien ne puisse être accepté en dehors d'un assentiment de raison. Idéalement donc, l'*éthique de la discussion* forme sur cette voie procédurale la *moralité publique* des sociétés démocratiques. Elle est ouverte à toute conviction qui accepte de *s'exposer* à la confrontation publique des arguments. Une autre question est cependant celle des *limites de l'argumentation*, de son aptitude systématique à faire droit à toutes les intuitions morales qui prétendraient à une «raison» plutôt éloignée des arguments qu'on suppose recevables pour le cognitivisme éthique. Mais pour autant qu'elle s'ouvre à des registres de discours plus étendus que la stricte argumentation, l'éthique de la discussion est une éthique de responsabilité, hospitalière à la conviction. Les convictions fournissent la base substantielle des élaborations discursives de normes publiques, sans requérir un prédicat d'universalité pour leurs énoncés ou contenus propositionnels ; car c'est pragmatiquement que s'effectue, dans l'argumentation publique, le test d'universalisation, toujours situé socialement.

À ce niveau d'appréhension, l'éthique se veut parfaitement séculière, et les points sur lesquels, *prima facie*, s'opposent alors raison et religion concernent la *source de la vérité* et la *hiérarchie des normes*. D'une part, la vérité de la norme au sens large (ici, le juste) est, pour l'éthique procédurale de la discussion, une simple présomption d'acceptabilité rationnelle (et universelle), alors que, pour l'éthique théologique de la conviction, elle est une conclusion de raison, effectuée à partir d'une révélation qui peut aussi bien être celle d'une conscience morale (non dépravée) ; disons : une conclusion de raison effectuée à partir d'une conviction égologique. D'autre part, la «loi» de l'«argument meilleur», revendiquée par l'éthique du discours, fait de la norme publique idéale, au fond, une loi civile qui, loin d'être en contradiction avec la loi morale, doit lui servir de référence, voire d'«éducation civique», tandis que, pour l'éthique théologique, il semble que la loi morale doive conserver un primat absolu sur la loi civile, ainsi que le pose Jean-Paul II. La désobéissance civile serait alors en principe justifiée, de ce point de vue, à l'encontre d'une norme publique, du moment que la conviction morale en réprouverait le contenu, même si cette norme avait été adoptée dans une situation idéale de parole, au sens de Habermas.

J'aimerais problématiser cette opposition en demandant si ces points de rupture sont philosophiquement consistants, étant entendu par ailleurs qu'ils sont idéologiquement solides. Cela me conduit au deuxième axe du propos, deuxième enjeu d'une «promesse» qui serait portée par l'élément religieux sécularisé au cœur de pratiques profanes.

Recomposer le lien social et politique sur le principe de la reconnaissance

J'avais évoqué l'idée d'une «main tendue», d'une sollicitation ou d'un appel lancé par une civilisation autoréflexive en direction de l'élément religieux. L'éthique procédurale de l'argumentation, éthique laïque s'il en est, accueille toutefois dans le processus de discussion des convictions et arguments qui ne sont nullement réservés aux seuls convictions et arguments «laïques» ; car, dans ce milieu, toute raison, y compris celle de la religion, a droit de cité ; à la condition, il est vrai, de ne pas faire prévaloir la considération privée sur la raison publique pour normer les comportements sociaux. Dans l'esprit de la discussion, la raison *de* la religion, tout autant que celle des sciences ou de la philosophie, mérite d'être entendue et prise en charge par un espace *public*. *Par là même*, la conviction religieuse, jusqu'alors privatisée, devient raison. Elle peut contribuer politiquement à la formation de la moralité publique, sans qu'il faille s'en offusquer au nom de la «laïcité». L'éthique procédurale du discours, encore une fois, ne pénalise *a priori* aucun contenu propositionnel. Elle ignore en principe les pratiques antifaillibilistes d'«auto-immunisation» au sens de Karl R. Popper, ces dernières se mettant d'ailleurs d'elles-mêmes en situation d'«ex-communication». Elle est donc principiellement en prise sur *tous* les éléments cognitifs et normatifs qui tissent la trame de fond du monde de la vie, et peuvent toujours trouver de façon aléatoire des porte-parole parmi les protagonistes de discussions.

Par rapport à la privatisation «libérale» de la conviction morale et religieuse, un tel principe «républicain» élargit donc la liberté de communication publique, la liberté *communautaire* de communication *publique*, concept dont nous aurions besoin pour mesurer le taux d'autonomie civique de nos sociétés. Par rapport à la sectarisation communautarienne, ce principe élargit à l'univers pluriculturel l'horizon des thèmes pertinents pour une société donnée. Autrement dit : la déprivatisation des consciences religieuses, d'une part, la pluralisation des horizons culturels, d'autre part, l'une et l'autre menées sous les auspices du principe de discussion, réaliseraient un gain d'éthicité, non par un surinvestissement des valeurs privées affectives impliquant un retour catégorial sur la *famille*, mais par un déploiement de la raison publique et de la chose publique impliquant un retour catégorial sur l'*État* entendu comme lieu de réalisation de la liberté.

Le principe de discussion, principe républicain rénové, fait donc entrer la religion en raison : entendons qu'elle la fait entrer dans la formation de la raison

publique. À ce titre, la religion est créditée de *lumières*, en particulier de ces intuitions morales dont, je crois, aucune éthique, qu'elle soit intuitionniste ou cognitiviste, ne saurait se dispenser. Cela étant, les lumières de la religion ne sont pas plus qu'auparavant mises au principe de l'ordre social ; elles sont seulement drainées dans un processus qui catalyse l'*ensemble* des significations héritées, dont certaines sont sans doute, plus que d'autres, riches de potentiels utopiques. Mais je ne m'engagerai pas dans l'aspect ésotérique, et je préfère me concentrer sur l'ouverture que réalise déjà l'éthique de la discussion, en ciblant les liens qu'elle entretient avec l'élément religieux. Pour cela, j'aimerais distinguer plusieurs moments du discours. L'argumentation n'est pas le seul registre entrant dans la formation de la raison publique comprise comme milieu de la vie éthique réalisée. Elle serait plutôt l'avant-scène d'un espace public idéalisé en fonction de la conception classico-moderne. D'autres registres, tels la narration et l'interprétation, constituent des modes concurrents d'ouverture du monde, qui marquent en même temps des moments différents de la reconnaissance mutuelle des individus, des cultures et des peuples. L'éthique du discours élargit ici son concept en incluant, outre l'argumentation, explicitement aussi la narration et l'interprétation, de sorte que l'on parlera, cette fois, non pas d'une éthique argumentative, mais d'une éthique reconstructive, dont le *telos* est la reconnaissance des personnes plutôt que la validation des propositions ou même l'entente entre les protagonistes d'un débat.

Mais que signifie, d'un point de vue moral, intégrer dans l'éthique du discours les éléments narratif et interprétatif?

D'abord, les raisons que l'on admet ou refuse dans la discussion ne recouvrent pas les raisons pour lesquelles on admet ou refuse ces raisons. Un tel approfondissement porte sur les bases d'acceptation des arguments. Il nous conduit tôt ou tard vers des récits de vie. Ce sont des performances narratives, lesquelles ne constituent elles-mêmes des *arguments* (seconds) que si l'on renonce à toute attitude objectivante consistant, par exemple, à ne voir dans le récit autobiographique que l'exposé de motifs comportementaux. Au lieu de cela, on y verra le témoignage d'un être vulnérable faisant appel à la *raison sensible* de la reconnaissance et du respect des personnes comme telles.

Ensuite, un tel récit n'acquiert de cohérence narrative que moyennant la mise en œuvre de compétences spécifiques d'interprétation du vécu. Celle-ci est le plus souvent évaluative, de sorte que le discours oriente sa visée vers l'éthique. Tant qu'il s'agit surtout de viser la «vie bonne», les récits narrativo-interprétatifs peuvent s'entremêler, se rejoindre ou s'éloigner les uns des autres, sans pour autant devoir se contredire à proprement parler. En revanche, c'est lorsqu'il y va de la justice que le conflit des interprétations se durcit sous la forme d'argumentations contradictoires ; mais alors, ce durcissement sert aussi bien de dénouement, quand il est servi par une véritable éthique de l'argumentation, morale qui requiert des individus le respect pour la raison de l'argument meilleur ou jugé tel *en conscience*. Justement, l'acceptation (variable) des

arguments dépend de la conviction ; et c'est cette conviction qui nous intéresse, car elle ne peut être authentifiée par l'argumentation elle-même. La narration prend alors sa place logique : l'argumentation *décentre* la conviction qu'en retour la narration *authentifie*.

Cette démarche, qui met en tension argumentation et narration, *promeut la reconnaissance* en en réorientant le motif thématique de référence, *depuis la validité des arguments vers la vulnérabilité des personnes*. C'est que le mode singulier, propre à chacun, d'acceptation des arguments jugés plus ou moins bons reflète une histoire, propre à chacun, de la sensibilisation liée à des expériences vécues. Nous entrons dans une grammaire des profondeurs, qui compose sur les associations d'images, ainsi que sur les imputations de rôles. En un sens, ces grammaires – iconique et indiciaire – sont les mêmes pour tous : fondamentalement, les associations d'images, de même que les transferts de rôles suivent respectivement une *logique* générale typique, qui ne varie sans doute pas d'un individu à l'autre. Cependant, l'*usage* que nous faisons privativement de ces grammaires inscrit l'historicité propre à chacun de nous, réalisant pour ainsi dire le texte de sa personnalité profonde, personnalité unique, comme l'est l'histoire de chacun. Il en résulte une sorte de «code psychogénétique», un arrangement «privé», relativement fermé aux autres, et vis-à-vis duquel l'intéressé est d'ailleurs lui-même fort loin de se tenir en transparence immédiate ou spontanée. Y a-t-il plus «inconscient» et difficile à surmonter en nous-mêmes que la puissance de l'iconique? Pour retrouver son propre code sémiotique, chacun doit plutôt consentir au travail méthodique des associations libres et des reviviscences affectives. Le code idiosyncratique qui, peut-être, finit par s'en révéler, recèle une clé de compréhension de soi profonde. Mais cela suppose un travail analytique sur soi, et l'on peut, sans devoir le décrypter comme tel par une autoréflexion méthodiquement conduite en privé, le prendre du moins en compte dans une communication publique mais approfondie, au titre de ce qui fonde l'élément irréductible de singularité dans des dispositions intimes qui, pour chacun différentiellement, définissent *une structure personnelle de sensibilité sélective à l'égard des arguments*.

C'est à une telle prise en compte que sert l'ouverture reconstructive à la narration et à l'interprétation du vécu propre. Là se profile une éthique de la reconnaissance faisant droit à l'idiosyncrasie de la personnalité individuée. La reconstruction y déploie une logique spécifique, laquelle ne consiste pas ultimement à *raconter*, d'un côté, à *écouter*, de l'autre (ce que l'on fait dans la narration simple) ; ni à *expliquer*, d'un côté, à *comprendre*, de l'autre (ce qui se passe dans l'interprétation) ; ni à *justifier*, d'un côté, à *contester*, de l'autre (ainsi que procède l'argumentation) ; mais à *analyser* et ultimement *reconnaître* de part et d'autre. Or, c'est précisément avec cette disposition spécifiquement autoréflexive et autocritique que l'éthique reconstructive accueille l'élément religieux. Elle le rencontre dans le mouvement qui la rend spontanément familière d'«intuitions messianiques» manifestées à travers les catégories du pardon, de la réconciliation et de la rédemption. Dans mon

opuscule sur «l'Éthique reconstructive», j'avais développé cet aspect des choses, en suggérant que nombre de théologoumènes pourraient être regardés comme des exigences catégoriales de l'éthique reconstructive ; des nécessités normatives et utopiques à la fois, qui sont internes à la logique du discours reconstructif. De ce point de vue, la religion se révèle alors pleine de raison. Non seulement sa déprivatisation (ou «re-publicisation») dépasse la signification fonctionnelle (et douteuse) d'un repère identitaire dans un monde en crise, mais elle offre même à la raison publique un potentiel d'expressions éprouvées par le sens commun, des expressions qui condensent les intuitions morales les plus éclairées de sa démarche, lorsqu'elle s'intéresse notamment à la résolution des conflits.

Le schéma suggéré n'est donc pas celui d'une raison qui, ayant fait faillite, laisserait à la religion le soin de recomposer le «lien social», en promouvant le principe de reconnaissance. C'est plutôt le schéma d'une dynamique autocritique, qui pousse la raison argumentative à s'assouplir et à s'approfondir dans des procédures portant à l'espace public les éléments d'expérience personnelle et de convictions intimes, éléments tant négatifs que positifs, qui nous instruiraient substantiellement sur les résistances à l'entente, tout en appelant à une reconnaissance qui engage chaque participant à s'intéresser aux récits de vie de ses protagonistes ; ce qui est une façon de «rapprocher les solitudes» [1].

L'*inflexion* (en ce sens) «religieuse» de l'éthique revêt une actualité réelle, différente des «retours du religieux». Cette actualité non idéologique, que j'appellerais volontiers «philosophique», est celle de l'éthique reconstructive. Ce n'est pas la religion qui est appelée à la rescousse pour recomposer le lien civil ; c'est la raison qui, au-delà du durcissement argumentatif, au demeurant nécessaire, dépasse proprement *son* opposition moderne à la religion. Cette dernière n'est pas assignée à *un* moment du drame de la raison humaine. Elle se transforme elle-même *au cours* de la «dialectique de la raison», car elle est ce qui totalise les intuitions et intellections développées à propos de la condition humaine et du sens de l'existence ; et elle fait cela historiquement, en composant à partir de catégories à chaque époque différentes. Cette historicité, on n'est toutefois pas obligé de la concevoir comme un *factum* métahistorique : «jeu de la vérité» ou «guise de l'Être». Pour une raison qui ne renonce pas à la compréhension de soi, la finitude de l'esprit se marque aussi bien par la nécessité d'assumer, en leur séquentialité contraignante, des registres de discours successifs : narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Ces

[1] J'emprunte cette expression au titre de l'ouvrage de C. TAYLOR, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Sainte Foy, Presses de l'Université de Laval, 1992. L'allusion se justifie aussi au regard de la critique principale que Taylor adresse par ailleurs à Habermas dont il dit qu'il «escamote le problème expérientiel derrière le problème public, comme si on pouvait résoudre les deux pour le prix d'un seul». Cependant, Charles Taylor ne montre pas comment le potentiel expérientiel peut s'insérer dans une raison publique articulant la narration à l'argumentation.

registres font émerger les catégories structurantes : événement, loi, justice, droit, histoire, langage, autour desquelles se configure une compréhension du monde, portant l'essentiel de ce que l'humanité attend de la religion, quant à la gestion de son inquiétude existentielle.

C'est à présent cette séquentialité des quatre registres de discours que j'aimerais expliciter. Je pars pour cela de la façon dont Paul Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, situe l'identité narrative. Paul Ricœur y posait ainsi ses quatre questions fondamentales : «Qui parle? qui agit? qui se raconte? qui est le sujet moral d'imputation?» [2]. Ou encore : «qui parle de quoi? qui fait quoi? de qui et de quoi fait-on récit? qui est moralement responsable de quoi?» [3]. La troisième question : qui se raconte? de qui et de quoi fait-on récit?, met en jeu l'*identité narrative.* Dans la Préface, Paul Ricœur nous avise de ce que le thème de l'identité narrative se trouvera, dans ce livre, enrichi par les études traitant les deux questions qui précèdent : «qui parle?», «qui agit?», et qui dégagent pour l'analyse de l'identité personnelle des critères objectifs d'identification. Mais en répondant à la question : «qui se raconte?», les deux études sur l'identité narrative mettraient en relief les limites du concept d'action, tel qu'il est construit dans le cadre de la philosophie analytique, tout en conférant à ce concept, outre la dimension temporelle qui, dans les quatre études précédentes, faisait défaut au concept d'identité personnelle, «l'amplitude de sens que pouvait avoir le concept aristotélicien de *praxis*» [4]. Surtout, le «qui» sujet de l'action racontée se met pour ainsi dire à vivre de telle sorte qu'il puisse susciter le regard et le geste qu'appelle de notre part l'homme agissant et souffrant. Vus sous l'angle de l'identité narrative, le sujet et ses actions au sens large commencent ainsi à devenir l'objet possible d'une évaluation morale. C'est l'intérêt nouveau que, par rapport à *Temps et récit*, revêt, dans *Soi-même comme un autre*, le thème de l'identité narrative. Celle-ci n'est pas au sommet de la construction, mais à la charnière de deux moments fondamentaux : la description et la prescription. Paul Ricœur déclare : «Une triade s'est imposée à moi : décrire, raconter, prescrire.» [5] Entre la description et la prescription, la narration, ce moment charnière, prépare celui de l'ascription. En ce sens, le thème de l'identité narrative reste central. La position ici conférée au *discours narratif* accroît même sa valeur stratégique. En le situant comme la médiation entre la description et la prescription, Paul Ricœur indique, en effet, mais sans emphase, un lieu d'inflexion entre deux ontologies : celle du monde physique et celle du monde éthique.

J'aimerais donc partir de cette intellection pour proposer une construction qui développe l'élément éthique également dans l'espace de médiation du

[2] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 28 (Préface).
[3] *Ibid.*, p. 31.
[4] *Ibid.*, p. 29.
[5] P. Ricœur, *ibid.*, p. 139 : «L'identité personnelle et l'identité narrative» (cinquième étude).

discours, mais en limitant spécifiquement la fonction de la narration, afin de laisser place à une séquentialité qui, partant du registre narratif, y articule les registres successifs de l'interprétation, de l'argumentation et de la reconstruction. Cet ordre séquentiel se justifie comme réalisant un processus d'auto – et/ou d'intercompréhension mené à bien, un processus dont le moment résolutif fait écho aux analyses de Paul Ricœur à propos du pardon : le moment de la reconstruction.

Narration, interprétation, argumentation, reconstruction : quatre registres de l'éthique du discours

Logiquement, ce qui est premier est la *narration*, laquelle procède d'abord d'un intérêt expressif : dire le vécu propre de l'événement ; exprimer la «relation vitale», au sens de Wilhelm Dilthey [6], *i. e.* la façon dont quelque chose dans le monde m'affecte. C'est pourquoi la narration a un pouvoir dit «psychagogique», *i. e.* le pouvoir d'éveiller les affects et de susciter par le verbe la force hypnotique des images. Ainsi, dans l'*Odyssée* d'Homère, lorsque par exemple Ulysse entouré de ses hommes enfonce le pieu rougi au feu dans l'œil unique du Cyclope Polyphème [7]. Dans sa fonction quasi thérapeutique, la narration fait également penser à la cautérisation d'une plaie psychique résultant du traumatisme lié à une catastrophe individuelle ou collective. Au niveau individuel, l'enjeu en est alors la sortie de l'état traumatique consécutif, par exemple, à un accident, un attentat, des sévices ou tortures ; l'enjeu thérapeutique de la narration est de pouvoir simplement raconter ce vécu. Au niveau collectif, la narration permet de mémoriser les grandes catastrophes qui ont pu marquer des collectivités, et de leur donner en même temps un sens ; le plus souvent, c'est le sens du châtiment intervenant avec la force du destin frappant la transgression d'une loi. Mais l'insinuation d'un *destin* trahit déjà la présence de l'interprétation. Ainsi dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, lorsque Clytemnestre annonce que Troie est au pouvoir des Achéens. Le chœur en tire cette interprétation :

> On peut dire que c'est un coup de Zeus et il est aisé de remonter à son origine : ils ont le sort que Zeus leur a fait. On a prétendu que les dieux ne daignent pas se préoccuper des mortels qui foulent aux pieds le respect des choses sacrées. C'est une impiété. On voit en effet la ruine, fille des audaces interdites, frapper ceux qui

[6] W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad., présentation et notes par S. Mesure, Paris, Cerf, 1988.

[7] On pense encore, tout autre genre, dans le film de Lucas, *La guerre des étoiles*, III (*Le retour du Jedi*), à la scène où le robot du protocole raconte au petit peuple de la planète forestière l'histoire du combat entre l'Empire et l'Alliance, une épopée dont le récit communique si bien l'émotion aux petits êtres assemblés et serrés les uns contre les autres pour écouter l'histoire, que ceux-ci intègrent, aussitôt après, les héros dans leur communauté.

respirent un orgueil démesuré, quand leur maison regorge d'une opulence excessive. Il n'y a rien de meilleur que la mesure [...][8]

Les Achéens étant, comme on sait, entrés par ruse dans Troie, il convient de légitimer la ruine des Troyens, et c'est une telle *rationalisation interprétative* qui permet de conférer une valeur normative à un événement dramatique. Même fonction de l'interprétation, dans un contexte historique et culturel différent : celui de l'Épître aux Romains, de Paul de Tarse, qui interprète comme un juste châtiment divin le malheur qui frappe les hommes :

Du ciel, en effet, se révèle la colère de Dieu contre toute impiété et injustice des hommes qui retiennent la vérité captive de l'injustice. Car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu le leur a manifesté [...]. Ils sont donc sans excuse, puisque, connaissant Dieu, ils ne l'ont ni glorifié ni remercié comme Dieu ; au contraire [...]. Voilà pourquoi Dieu les a livrés à de honteuses passions. Leurs femmes, en effet, ont changé les relations naturelles pour celles qui sont contre-nature, et pareillement les hommes, abandonnant les relations naturelles avec la femme, se sont enflammés de désir les uns pour les autres, ayant d'homme à homme des rapports infâmes, et recevant en leur personne le juste salaire de leur égarement (Rm 1,18).

L'intérêt pour l'origine et la notion de *cause*, pour la transgression de l'ordre et la notion de *loi*, pour la manifestation et la notion de *signe* sont des traits caractéristiques d'une identité personnelle formée en dominante autour des catégories émergentes du discours interprétatif. À cette structure d'identité interprétative s'attache une normativité peu tolérante, qui trouve aujourd'hui des regains d'actualité sous forme de retours fondamentalistes. L'*interprétation*, comme la narration, se laisse regarder *aussi* sous l'aspect de sa fonction historique. Il s'agit d'un point de vue génétique dont je suppose qu'il pourrait valoir pour l'individu (ontogenèse), la société (sociogenèse) ou l'espèce (phylogenèse). Cette fonction est de donner du sens à ce qui arrive. L'interprétation est cette puissance qu'a le discours de donner sens aux faits, de tirer la loi de l'événement, de dégager la «morale» de l'histoire. Cela signifie que : a) l'interprétation s'articule intimement à la narration ; b) son mouvement est réfléchissant au sens du jugement réfléchissant chez Kant[9] ; c) elle est capable d'édifier des visions explicatives du monde en sa totalité, ce qui est le propre des grandes religions traditionnelles, cosmocentriques et/ou théocentriques.

[8] ESCHYLE, *Agamemnon*, in *Théâtre complet*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 140-143.

[9] I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1974, p. 27-28 : «La faculté de juger en général est la faculté qui consiste à penser le particulier comme compris sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, alors la faculté de juger qui subsume sous celui-ci le particulier est *déterminante*. [...] Si seul le particulier est donné, et si la faculté de juger doit trouver l'universel qui lui correspond, elle est simplement *réfléchissante*». Aujourd'hui, ce pouvoir, cette force de juger (*Urteilskraft*) se montre notamment dans la situation du juge contemporain aux prises avec l'indétermination normative du monde social.

Notons ici la différence avec la narration dont la puissance spécifique est, quant à elle, appropriée à l'édification d'une compréhension mythique du monde, *i. e.* d'une compréhension dont le principe est «époccentrique» (mythes et épopées) [10]. L'interprétation édifie non des compréhensions époccentriques du monde, organisées sur les catégories de l'épopée et du mythe (événement et destin), mais des compréhensions cosmocentriques et théocentriques [11], qui tendent à expliquer le monde par un principe extérieur au monde, *telos* ou *archê*. C'est le principe des grands systèmes d'explication religieuse-métaphysique du monde. Tandis que l'épopée deviendrait mythe, quand la narration se charge d'éléments interprétatifs, ce qui se marque par le passage catégorial de l'*événement* au *destin*, la religion devient métaphysique, quand l'interprétation se charge d'éléments argumentatifs, ce que marque le passage catégorial de la *loi* à la *justice*. Il arrive que ce passage historiquement décisif soit relevé comme tel, presque au moment même où il a lieu, par des auteurs de génie. Ainsi Eschyle qui, dans les *Euménides*, met en scène le passage de la loi du sang, représentée par les Erinyes, à la justice des tribunaux, instaurée par Athéna [12].

Plus modestement, l'interprétation est aussi la puissance de dégager les morales des histoires. Ces *minima moralia* correspondent à la normativité prudentielle de préceptes et de conseils, dictons, sentences, adages, proverbes,

[10] Il y a un débat toujours pendant pour savoir ce qui est premier, de l'épopée ou du mythe. Il est possible que l'épopée, bien que logiquement première, puisse cependant aussi être seconde, dans la mesure où elle intervient comme une explicitation exégétique ou exemplative de contenus mythiques. D'un point de vue stylistique, l'épopée est moins condensée que le mythe, plus fluide, moins fortement structurée autour d'un noyau d'intrigue ; surtout, elle n'organise pas si nettement son récit sur la catégorie – déjà interprétative – du destin. Mais, d'un point de vue logique, elle est «catégorialement» plus proche de l'événement que du destin, ce qui la situe plus près du point théorique de la «narration pure» que le mythe. Le mythe semble être une condensation très poussée de narrations passablement chargées d'éléments interprétatifs. Voir, à ce sujet, le trajet de *Gilgamesh*, depuis l'épopée fluide jusqu'au mythe le plus dense, in J. Bottéro, Sh. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989.

[11] On appelle cosmocentrique une compréhension du monde (ou une religion) centrée sur l'idée ou la catégorie du *Cosmos* grec. C'est donc l'idée d'un monde en soi harmonieux et structuré, hiérarchisé, qui donne à connaître un ordre accessible au philosophe par la *theoria*, la contemplation. Ce principe vaut en général pour les religions et visions du monde «orientales», notamment dans l'Hindouisme, qui n'admettent pas la représentation d'un dieu créateur de l'univers. Au contraire, le monde existe de toute éternité, il est incréé et habité par les êtres des différents ordres : bêtes, hommes et dieux. Voir, à ce sujet, K. Papaioannou, *La Consécration de l'histoire*, Champ libre, 1983. En revanche, le principe théocentrique, propre aux religions du Livre (judaïsme, christianisme, islam), contiendrait en puissance le paradigme moderne du Sujet constitutif. (Voir mon article : «L'Ancien, le Moderne, le Contemporain», *Esprit* 12, 1987).

[12] Voir, à ce sujet, P. Judet de La Combe, «Rationalisation du droit et fiction tragique ; les "Euménides"», in J.-F. Mattéi (éd.), *La Naissance de la raison en Grèce*, Paris, P.U.F., 1990.

qui constituent le *thesaurus* des sociétés traditionnelles. C'est au fond ce que Dilthey désignait comme «expérience générale de la vie» [13]. Il s'agit d'un corpus de savoir social nomique, propre à structurer la compréhension de ce qui arrive et à orienter les membres de la communauté de référence. Ce corpus résulte d'une autonomie prise par les «morales» par rapport aux «histoires» typiques et édifiantes auxquelles elles s'articulaient initialement de façon naturelle. Il s'analyse donc à la fois comme une sédimentation de performances interprétatives et comme une objectivation des conclusions normatives tirées de l'expérience de la vie. Il s'agit d'une positivité au sens de Hegel, ou encore d'une apparence objective du savoir prudentiel intersubjectivement partagé au sein de communautés. Cela renvoie à l'idée que, cependant, cette objectivité apparente est un résultat présupposant en l'occurrence le processus qui, par interaction intensive de récits de vie, permet de dégager des *leçons de la vie* sous forme de conseils de prudence. Dans sa fonction d'élaboration d'une normativité prudentielle (conseils, préceptes, adages, sentences, dictons, proverbes), l'interprétation procède par généralisation des leçons tirées d'histoires typiques édifiantes.

L'*argumentation* ne s'intéresse pas à donner le sens des faits ou la loi de l'événement (ou la morale de l'histoire), mais à interroger les prétentions à la validité qui sont contenues dans tout élément en général susceptible d'être traduit en énoncés propositionnels, à commencer par les interprétations qui doivent donner la signification de ce qui est ou advient.

La problématisation argumentative a bien davantage de prise sur l'interprétation que sur la narration. D'abord, la narration mêle sans problème *res factae* et *res fictae* (réalité et fiction) ; son souci n'est pas l'exactitude constative, mais plutôt la précision descriptive et l'authenticité expressive. C'est que *raconter une histoire* n'a pas pour but ni pour valeur de *rapporter des faits*. Cette signification correspond à une déformation moderne du sens illocutoire de la narration. Si l'on regarde les choses du point de vue de l'intérêt pratique pour la formation d'une identité personnelle (individuelle ou collective), il importe alors peu que les histoires racontées rapportent ou non des événements ayant réellement eu lieu. Ce qui compte, c'est que le récit réalise à la fois l'effet psychagogique (éveil des affects) et l'effet pédagogique (édification du moi). Ainsi en va-t-il du roman moderne dont on dit volontiers que, de toute façon, cela «aurait pu arriver». Dans sa *Poétique*, Aristote l'avait souligné : ce qui fait la valeur de l'histoire, c'est qu'elle soit vraisemblable avant tout, mais non pas qu'elle soit vraie avant tout. C'est pourquoi l'argumentation ne sert à peu près à rien contre la narration ; ce sont deux genres

[13] Chez Dilthey, l'expérience socialement significative commence avec la relation vitale qui s'élabore en direction de l'expérience générale de la vie. Retraduit dans les concepts d'une philosophie du discours, cela renvoie au passage historiquement important des récits de vie (produits dans l'activité narrative) aux généralisations normatives (réalisées par voie interprétative).

largement indifférents l'un à l'autre. En revanche l'argumentation est en prise directe sur l'interprétation, si du moins on considère les choses d'un point de vue génétique. De ce point de vue, le droit de l'argumentation s'indique déjà à travers les interstices qu'ouvre au sein des mondes traditionnels l'émergence de conflits d'interprétation : on en vient à se demander quelle est l'interprétation vraie. Or, pour établir cela dans un contexte contradictoire, il faut inévitablement argumenter [14]. L'argumentation est, de ce point de vue, la façon dont le discours se maintient dans le conflit lui-même, en contenant la violence et en tentant de la résoudre à l'intérieur du langage [15].

Tandis que la narration a une vertu psychagogique, l'argumentation revêt volontiers un caractère apagogique, ainsi que Kant l'a mis en relief dans sa Dialectique transcendantale [16]. L'argumentation peut alors produire l'illusion de la raison dans son «usage dialectique» au sens où l'entendait Kant dans sa critique de la métaphysique. Mais elle est *dialectique* aussi au sens des Anciens (du verbe διαλέγεσθαι, voulant dire trier, classer, mais aussi, analyser et fonder). Chez Platon, elle représente l'*organon* qui mène à la science [17].

On peut attribuer à la puissance argumentative l'édification de compréhensions critiques du monde. Chez les anciens Grecs, c'est le moment des Sophistes et de Socrate, dont Hegel avait pu dire qu'il est «d'une importance infinie». Chez les Modernes, c'est le moment des Lumières et du rationalisme critique (Locke, Descartes). L'esprit critique, le doute méthodique, le libre examen, la procédure juridictionnelle contradictoire, les contrats synallagmatiques *, les droits subjectifs et libertés fondamentales, l'opposition de la raison à la religion, les fondations philosophiques émancipées de la théologie, *mais aussi* : la délibération sur la place publique, l'égalité des citoyens, la rhétorique et la dialectique, la politique comme art architectonique, l'idée de la Constitu-

[14] À ce niveau, cependant, l'argumentation a surtout une fonction idéologique : elle sert à assurer sur un mode légitimatoire la validité d'une vision du monde, face à une autre, afin de l'immuniser contre les déstabilisations. Ici nous est utile la distinction de Chaïm Perelman, entre auditoire particulier et auditoire universel. Dans le premier cas, l'argumentation a un statut «épidictique» qui correspond à une fonction autojustificatrice (idéologique). Cependant, la logique de l'argumentation est déjà lancée.

[15] Cependant, le milieu du langage n'est pas identique au milieu du discours (J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, t. I : *Le Sujet et le Verbe*, *op. cit.*). Au milieu du langage correspond, en effet, l'activité propre de *symbolisation*, tandis qu'au milieu du discours s'attache la fonction de *thématisation*.

[16] Il s'agit de la façon dont s'explicitent les antinomies de la raison pure, sous forme d'un débat contradictoire, où la défense de la thèse se renverse dans l'antithèse que pourtant elle conteste, et réciproquement, jusqu'à ce que les protagonistes soient mis en mesure de faire l'expérience de la synthèse.

[17] Il s'agit de la dialectique dite ascendante, laquelle prépare le moment d'une dialectique «descendante» rendue possible par la synopsis (vue d'ensemble) des idées reliées entre elles. Cependant, le lien logique a été préalablement dégagé par le travail de l'argumentation comme force critique progressant de synthèses supérieures en synthèses supérieures – c'est la dialectique ascendante –, tandis que la dialectique descendante correspond plutôt à une performance reconstructive.

* Qui comportent obligation réciproque entre les parties

tion, l'avènement des sciences mathématiques appliquées à la musique et à l'astronomie – tout cela peut s'entendre comme des réalisations d'une identité argumentative venue à maturité. On notera que l'avènement de l'identité argumentative, quelle qu'en soit l'époque (Ve siècle avant notre ère, ou XVIIIe siècle des Lumières), réalise la convergence de la philosophie, de la démocratie et de l'espace public comme moments privilégiés du politique.

La méthode par laquelle l'identité argumentative élabore une normativité n'est pas la même que celle de l'identité interprétative, car, tandis que l'interprétation procède par généralisations substantielles des conclusions ou leçons tirées d'histoires typiques édifiantes, l'argumentation procède, quant à elle, par universalisation formelle de maximes d'actions individuelles. Comparons pour exemple ces deux propositions : 1) «L'homme est un loup pour l'homme» ; 2) «Les hommes naissent libres et égaux en droit». Or (1) peut aisément d'un point de vue génétique être compris comme résultant de généralisations directement articulées à des conclusions d'histoires typiques. Essayez avec (2) ; c'est impossible. La proposition (2) ne résulte pas en effet de la méthode consistant à généraliser une conclusion, mais de la méthode consistant à universaliser une prémisse. Pour cela il faut *idealiter* pouvoir réaliser l'intégration de tous les points de vue. Le paradigme de cette vision intégrative du monde, que l'on trouve à l'œuvre dans les conceptions bourgeoises de l'économie politique, du droit naturel et de l'Histoire universelle, est sans doute la *Monadologie* de Leibniz, par ailleurs inventeur du calcul intégral. Cependant le modèle monadologique, qui porte ses effets proprement philosophiques jusque chez Nietzsche et au-delà, s'approfondit pragmatiquement jusqu'au modèle de la discussion (Habermas) *via* une rationalité propre à l'«agir communicationnel», qui consiste en première ligne dans une puissance d'intégration : coordonner les actions sociales moyennant la mise en langage par les acteurs de leurs plans d'action ; également, transformer les intérêts universalisables en normes [18]. Maintenant, l'argumentation ne répond pas elle-même des bases d'acceptabilité des arguments. Ceci est l'affaire d'une reconstruction.

La *reconstruction* n'est intéressée ni proprement à dire ce qui s'est passé sur le mode du vécu (narration), ni à généraliser les leçons tirées des événements mis en récits (interprétation), ni à universaliser les maximes individuelles au regard d'une «compossibilité» générale (argumentation), mais spécifiquement à parcourir tout ce processus en sens inverse sur les traces de la reconnaissance éventuellement manquée. Prenons en exemple les grands procès d'assises d'aujourd'hui : on ne s'intéresse plus seulement à savoir si l'ac-

[18] Le principe de discussion, outre qu'il se laisse aménager en principe démocratique, revêt la valeur subjective d'un principe de décentrement assumant la différenciation entre normes et valeurs. Il affirme certes la méthode de l'argumentation. Mais du fait qu'il met en exergue la procédure discursive comme première normativité et non pas telle ou telle valeur universaliste constituée comme par exemple l'égale liberté entre tous les êtres humains, il appartient à l'esprit de la reconstruction.

cusé a tué ni principalement à déterminer sous quelle loi tombe ce genre de crime, mais aussi pourquoi il en est venu là (narration), comment il a vécu et compris la situation critique pour son passage à l'acte (interprétation), quelles sont les raisons qu'il estime avoir de plaider les circonstances atténuantes (argumentation). Dans ce souci, la reconstruction du procès judiciaire mobilise les registres narratif, interprétatif, argumentatif, afin de mettre la totalité du drame en perspective. Comparons à la justice pénale ancienne. Là, le problème est plutôt de déterminer comme un tarif la peine qui revient au crime. Quelle punition pour quel acte? Telle est la question de la justice ancienne ; et c'est déjà un pas de la justice, que marque la loi – mécomprise – du talion : non pas, en vérité, «œil pour œil, dent pour dent», mais «*un* œil pour *un* œil, *une* dent pour *une* dent» [19]. La cure analytique, les mémoriaux, les musées et autres lieux de mémoire, les grands romans d'enquête policière, les sciences historico-herméneutiques, les innovations procédurales telles que la médiation, les droits moraux et culturels : voilà un échantillon de ce que l'on peut regarder comme autant d'institutions de l'identité reconstructive, toujours tournée vers l'histoire à travers laquelle se laisse approfondir la reconnaissance et, partant, le droit des personnes comprises dans leur vulnérabilité.

La difficulté du concept tient à sa négativité. En effet, la reconstruction ne peut construire du positif – par exemple, mener à bien un procès d'entente sur des normes – qu'à la condition de ressaisir les registres discursifs «antérieurs», mais à un degré plus réflexif. Le mieux est d'en imaginer des applications substantielles, en prenant en vue le rapport entre la reconstruction et le pardon. Le schéma du pardon se sécularise de façon intéressante à propos des relations interpersonnelles et des relations internationales.

Considérons d'abord le cas de relations interpersonnelles. Par exemple, les conflits de couple. Aujourd'hui, la dialectique du couple conjugal au sens large n'est pas limitée à celle de *l'amour*, supposant (à suivre ici le jeune Hegel) l'élévation de la pulsion à la réflexivité d'un désir de désir, où se reconnaissent les sexes opposés. La dialectique de l'amour se charge en outre de la dialectique en principe différente, ultérieure, de la *lutte* pour la reconnaissance des personnes en tant que telles. L'interprétation de ce phénomène peut relever de la sociologie ou de l'anthropologie sociale : on fera alors valoir des facteurs tels que le travail des femmes, leur insertion dans la société civile, la modification des données de la défense et de la protection, l'appropriation culturelle des catégories philosophico-juridiques des droits de l'Homme (égalité, autonomie), et leur extension au domaine privé de la sphère intime. Le couple est heuristiquement intéressant pour notre propos, parce que les conflits de couples

[19] Pas plus! Autrement dit : équilibrer strictement la peine infligée à l'acte commis ; que le châtiment soit exactement proportionné au crime. Sinon, en effet, l'excès de représailles appelle la poursuite infinie de la vengeance. C'est le processus indéfini de la *vendetta*, vengeance sans cesse réactivée, qui est tout le contraire de la justice, laquelle doit justement dénouer la crise.

sont indémêlables. Qui a raison? Qui a tort? Le modèle de la résolution argumentative est insuffisant, voire inadapté. On sait que la réconciliation (non pas la réunion) ne peut advenir que si l'on est disposé, chacun, à reconnaître ses torts éventuels, et d'abord à entendre avec empathie les plaintes de l'autre. Le pardon est reconstructif plus qu'argumentatif, parce que demander pardon n'implique pas que l'on ait eu objectivement tort dans le litige (point de vue établi par l'argumentation), mais d'abord que l'on souffre de ce que l'autre souffre ou ait souffert par votre fait, sinon par votre faute, et que l'on se reconnaît à soi-même une responsabilité dans la souffrance de l'autre. Cela renvoie à la force de réconciliation de la vie dont la mutilation suscite la nostalgie. Il convient de faire la différence entre l'excuse et le pardon. La présentation d'excuses a une structure argumentative : on est certes confus, désolé, mais on tente une explication «désaggravante». Au-delà de l'excuse, dire : «je reconnais que j'ai eu tort» n'est pas demander pardon et réciproquement. Mais, comme on dit, faute avouée est à moitié pardonnée, et cela se comprend, parce que le geste reconstructif est déjà présent dans la reconnaissance de la faute propre.

Quant au domaine des relations internationales, il est remarquable que se multiplient et s'intensifient depuis guère plus d'une dizaine d'années les exemples de demandes publiques de pardon, adressées d'une nation à l'autre. De tels événements peuvent être regardés comme autant de gestes reconstructifs qui répondent à une réclamation de justice proprement historique. Celle-ci n'est mobilisée qu'exceptionnellement par les tribunaux (crimes de guerre, crimes contre l'humanité). Elle constitue cependant un préalable à la pacification, c'est-à-dire à la normalisation des rapports et aux possibilités de coopération pacifique. Là, les deux dialectiques successives, chez Hegel : celle de la lutte pour la reconnaissance réciproque, puis celle du crime et du châtiment, se laissent compléter par une troisième dialectique, celle de la reconstruction et de la réconciliation, dont l'un des moments inauguraux serait constitué par les demandes de pardon adressées au regard de violences passées.

C'est sur ce «troisième moment» de la dialectique que prend appui l'idée de *justice reconstructive*. J'admets que l'histoire des relations internationales reproduit le mouvement de la moralité propre aux relations interpersonnelles, car il s'agit dans les deux cas, individus ou États, de personnes qui doivent se reconnaître réciproquement. Si nous acceptons à titre heuristique de nous référer aux dialectiques mises en place par le jeune Hegel dans sa philosophie de l'esprit d'Iéna, nous pouvons aisément établir une équivalence au plan des relations internationales : ainsi fait-on correspondre à la dialectique de la *lutte pour la reconnaissance* un état de nature des relations internationales, où se déploie cependant la guerre comme puissance générative pour le droit ; ensuite, la dialectique «*crime et châtiment*» nous renvoie au passage historiquement décisif de la guerre entre les nations à l'intervention armée des Nations unies procédant à des opérations de police judiciaire à l'encontre des États délinquants. Cette seconde dialectique intervient, en effet, au moment où, le droit

étant advenu, une autorité publique doit en assurer la force contre la résistance des volontés de puissance – et de reconnaissance – singulières. En ce qui concerne l'ordre mondial, nous ne sommes pas encore à ce point exact où l'Organisation des Nations unies se serait dotée d'un tribunal international permanent ainsi que d'une assemblée législative. Mais une telle situation est en perspective. Or, bien qu'elle fasse signe vers l'avènement d'un État cosmopolitique, elle relève toutefois encore d'une conception qui ne dépasse nullement la justice rétributive et punitive. Celle-ci est certes tout à fait nécessaire, quelles que soient même les justifications qu'au regard de situations de reconnaissance manquée un point de vue moral pourrait admettre pour le viol du droit. Mais au regard de telles situations, justement, elle est loin d'être suffisante. Manque le complément d'une justice historique appelant à une dialectique proprement reconstructive qui lie intimement la dignité des sujets à leur vulnérabilité dans une reconnaissance des atteintes éventuellement portées à leur intégrité.

Il s'agit de procéduraliser la *reconnaissance publique* de la «victime», laquelle est aussi bien le criminel, dans un procès séculier de discours, c'est-à-dire en-dehors ou indépendamment des moments forts du procès juridictionnel, que représentent le débat contradictoire, le jugement qui établit les responsabilités en désignant le coupable, la sentence qui prononce la peine et la sanction qui rétablit le droit en accomplissant la sentence. Certes, la reconnaissance publique que réalise le procès juridictionnel, comme le fait remarquer Paul Ricœur, «n'est pas rien». Mais, ajoute-t-il,

> la reconnaissance peut suivre un parcours plus intime touchant à *l'estime de soi.* On peut dire ici que quelque chose est restauré, sous des noms aussi divers que l'honneur, la bonne réputation, le respect de soi, et, j'aime insister sur le terme, l'estime de soi, c'est-à-dire la dignité attachée à la qualité morale de la personne humaine. Peut-être est-il permis de faire un pas de plus et de suggérer que cette reconnaissance intime, touchant à l'estime de soi, est susceptible de contribuer au *travail du deuil* par lequel l'âme blessée se réconcilie avec elle-même, en intériorisant la figure de l'objet aimé perdu.[20]

C'est cette intuition que tente de développer le concept de reconstruction, afin qu'une possibilité soit ouverte aux victimes (réelles ou autofantasmées) de se faire entendre. Elles le font d'abord sur la voie de *narrations.* C'est là le premier pas qu'ouvre la raison en vue de la réparation. Mais cette raison est éminemment fragile. Elle est d'autant mieux assurée que, de l'autre côté, l'écoute est déjà structurée par des dispositions critiques. C'est ainsi que l'identité en crise, par exemple la nation qui veut se faire reconnaître dans le même mouvement qu'elle cherche à faire reconnaître la souffrance actuelle d'une injustice passée, entre dans un espace virtuel de reconnaissance. Cependant la réception qu'en accepte le monde représenté par une opinion internationale doit prévenir, du côté du plaignant, une pathologie des interprétations

[20] P. Ricœur, «Sanction, réhabilitation, pardon», in *Le Juste*, *op. cit.*, p. 199.

qui l'emporterait dans un processus de guerre. Pour cela elle doit être à la fois compréhensive et critique, en s'efforçant par conséquent de discipliner la compulsion interprétative par la vertu critique d'argumentations destinées à sans cesse rappeler le point de vue de l'autre, et plus encore celui du droit entendu au sens très large de ce qui est juste. À l'égard des groupes d'assassins organisés en brigades sanguinaires la justice punitive doit être implacable pour réprimer le crime et supprimer la terreur, quitte à intervenir en passant outre l'orgueil des États indigents. Mais à l'égard des peuples victimisés, elle se doit d'engager toutes les procédures reconstructives propres à prévenir les dérapages compromettant une réconciliation future.

Éthique, droit et religion

La démarche de l'éthique reconstructive se situe à la charnière d'une double inflexion – juridique et religieuse – de la raison pratique : d'une part, elle maintient l'esprit du droit, en s'attachant à faire reconnaître à chaque partie non seulement le point de vue de l'autre, mais également la valeur d'une résolution équitable du conflit ; d'autre part, elle s'ouvre à l'esprit de la religion, en se faisant largement attentive au vécu de ce conflit, c'est-à-dire au point de vue d'où le criminel est aussi bien victime de passions qu'il n'est pas en situation actuelle de dominer, de sorte qu'une relation asymétrique doit être assumée, le temps de réconcilier le sujet avec lui-même et avec le monde. Cela suppose un élargissement de la raison publique, laquelle se déploie en traversant des registres successifs où notamment le registre argumentatif se laisse assouplir et approfondir dans la direction plus substantielle et plus autoréflexive, à la fois, du discours reconstructif, afin que *la vulnérabilité des personnes* puisse être considérée comme une raison aussi valable, du point de vue moral, que *la vérité des énoncés*, lorsqu'il s'agit de connaître en substance les ressorts de l'acceptabilité ; afin qu'une norme publique puisse prétendre à la validité à un titre plus profond que celui que confère une procédure légitime ou même un contenu juste.