

SUR LA RESPONSABILITÉ À L'ÉGARD DU PASSÉ

L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption

Depuis Max Weber, nous avons effectivement mis la modernité à distance. Durement éprouvées durant deux siècles, ses fondations à la fois universalistes et individualistes ont fait dès le début l'objet de soupçons tels qu'il fallait que les critiques fussent en crise à leur tour, pour que l'on redécouvre les vertus désormais classiques de l'« universel bourgeois » : le marché et les droits de l'homme, mais aussi les principes de l'éthique universaliste, les systèmes de droit formel, la démocratie pluraliste et l'Etat constitutionnel — bref, tout ce qui, assorti des thèmes remis à l'honneur sinon à la mode, tels que la « délibération » et l'« espace public », représentait jusqu'à peu la face douceuse du monde désenchanté, la draperie pudiquement jetée sur la « cage d'acier » de nos organisations.

Il reste qu'en opérant ce retour sur le Moderne, le Contemporain n'a toujours pas résolu le problème d'une identité qui se cherche. L'expression « postmoderne » ne fait, à cet égard, que trahir le malaise, tout en se gardant d'ouvrir des perspectives, faute d'une articulation suffisante à la tradition critiquée. Passée la vague des clichés réactifs qui ont pu faire carrière dans la culture : célébration du concret, culte de l'immédiat, apologie de la folie ou du désir à l'état brut, jouissance de l'imprévisible et de l'incalculable, pathos de la brèche et du différend, le rappel de la raison est ambigu, s'il se contente d'exhumer les thèmes classiquement modernes de la critique rationaliste et de l'humanisme universaliste. La difficulté serait plutôt d'assumer réellement les acquis autocritiques des déconstructions, sans pour autant congédier l'universel.

La thèse que je voudrais ici défendre est la suivante : *notre* universel n'est plus celui du

XVIII^e siècle ; il ne consiste plus dans un contenu de signification abstrait, aussi « universaliste » que l'on voudra, mais dans les présuppositions mêmes d'une *pratique* de la communication ordinaire : un universel *pragmatique* et non plus *sémantique*. Il résulte peut-être de cette « dialectique » de la modernisation, dans laquelle philosophes et sociologues ont cru voir s'accomplir la « perte du sens », qui marquerait notre monde rationalisé. Car, après la perte supposée du *sens commun*, les héritiers des modernes se tournent justement vers le *monde commun* à ceux qui s'adressent les uns aux autres en se référant à quelque chose. Les mots s'échangent, mais à travers eux et par-delà les contenus de sens que la tradition aurait légués, s'actualise ce qui nous relie aux autres cultures. C'est un lien pur, non *sémantique*, que l'histoire a développé comme le négatif des discours tenus par les identités. Sans être l'apanage d'une conscience historique, la faculté de se relier ainsi à d'autres nous est aujourd'hui rendue évidente au point que notre identité propre ne semble plus consister que dans cette communication qui lui permet d'accueillir une riche pluralité culturelle de mondes présents et passés. Nous pouvons en un sens entrer en relation avec des cultures dont la société a cessé d'exister depuis longtemps. Si le pluriculturalisme est la marque de nos sociétés, ce n'est pas simplement à cause d'une extension considérable des échanges internationaux et des cadres de solidarité, mais fondamentalement à cause d'une intériorisation du temps historique au sein de nos espaces sociaux.

De ce point de vue, la question de notre identité peut se poser plus substantiellement dans les termes d'une *responsabilité tournée vers le passé*. Au regard du niveau d'abstraction attendu d'une éthique à hauteur de l'âge technico-scientifique, on demande alors si une référence procédurale à l'universel est une condition nécessaire d'un rapport critique au passé. Il y va des possibilités de reconstruire une identité dans un sens qui honore la *mémoire* — non seulement la mémoire propre mais aussi et surtout celle de nos victimes. Une telle question n'est pas innocente. Elle revient à pointer l'alternative insatisfaisante entre une référence substantielle au passé, monnayée dans les termes d'une identité *narrative* mais sans aperçu sur l'universel juridique, et une référence procédurale à cet universel, monnayée dans les termes d'une identité *argumentative* mais sans accès substantiel au passé.

L'alternative est-elle indépassable ? Non, si la référence à l'universel est prise dans le milieu du discours *reconstructif*. Cela présuppose une éthique qui n'est pas strictement située dans la ligne de l'humanisme moderne, mais assume une inflexion plus « religieuse ». Après des remarques générales destinées à en éclairer le concept par rapport à d'autres conceptions métaéthiques, je critiquerai différentes stratégies d'ouverture au passé, en m'aidant pour cela d'une typologie des discours et formes correspondantes d'identité personnelle.

Éthique substantielle, éthique formelle, éthique procédurale

Qu'est-ce, tout d'abord, qu'une « éthique procédurale » ? Le mieux serait de donner des exemples, en distinguant l'éthique procédurale non seulement d'une éthique substantielle, mais également d'une éthique formelle de type classique.

Prenons en exemple des maximes typiques. Ressortissent à une « éthique substantielle » des maximes qui indiquent une obligation positive concrète, ainsi, ce commandement du Décalogue : « *Tu ne tueras point* ».

Là, il ne s'agit pas d'indiquer une méthode à suivre pour s'orienter moralement, mais de désigner les contenus immédiatement répréhensibles. Par rapport à cela, apparaît très tôt dans l'histoire des sociétés une conception de l'éthique, qui, bien que classique, est déjà « formelle » en ce sens qu'elle contient l'indication d'une méthode dispensant de désigner des contenus positifs d'interdits ou de devoirs. Tel est le cas de ce que l'on nomme parfois « la règle d'or », sorte de *mathesis universalis* de la raison pratique : « *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait* ».

Non seulement cette règle est formelle, mais on peut dire qu'elle est déjà « universelle » au sens où elle implique une formule de compatibilité logique des actions humaines. Certes, le commandement : « *Tu ne tueras point* » peut déjà être compris comme une telle formule virtuellement universelle. Cependant, il n'énonce pas explicitement une méthode en vue de connaître ou de faire reconnaître au destinataire la raison pour laquelle il ne doit pas agir de telle ou telle façon. Maintenant, la « règle d'or » n'accède pas à l'idée universaliste du « contrat » par lequel (au moins) deux personnes s'entendraient pour limiter leur liberté respective à la condition de leur liberté commune. Elle peut encore passer pour une règle de *prudence*, plutôt que pour un principe de *moralité* proprement dit, du fait que sa formule encore autocentrée n'ouvre aucune perspective directe sur la reconnaissance *réciproque*. Plus décentrée, mais encore classique, est la formule que l'on trouve chez Kant, dans la *Métaphysique des mœurs* : « *Traite toujours comme une fin l'être raisonnable en toi-même et en autrui* ».

On implique dans cette formule que tout « être raisonnable » doit agir comme il y est prescrit, de sorte que l'intéressé peut à travers elle prendre aussitôt un aperçu sur une communauté d'*alter ego*. Le caractère moral est là explicite, clairement distingué de l'aspect prudentiel, tandis que l'universel réside à la fois dans la perspective de l'action morale (le règne des fins) et dans la méthode dont le sujet fait sa maxime (voir en autrui comme en soi-même l'aspect raisonnable justifiant qu'il soit traité comme une fin). C'est toutefois avec la première formule du devoir, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, que l'on passe plus clairement à une conception procédurale : « *Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle devienne en même temps loi universelle* ».

La traduction littérale de l'allemand, un peu trouble, est encore plus suggestive : « *N'agis que d'après la maxime par laquelle tu peux en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle¹* ».

Ici, la référence à l'idée régulatrice de « loi universelle » renvoie à un accord objectif des volontés moralement bonnes : toutes se soumettent à la loi d'une raison pratique décentrée en direction d'un *Autrui* généralisé. Dans la formulation, cependant, il n'est pas impliqué qu'un tel accord soit intersubjectif. L'universel inhérent au système général des fins idéalement réalisées dans le monde est plutôt conçu monadologiquement comme l'accord qui résulte objectivement

et nécessairement d'une assomption monologique de maximes morales. C'est en présentant le contenu de la maxime que le sujet laisse entrevoir l'universel de la loi. Il s'agit donc d'un « universel sémantique », typiquement attaché aux « philosophies de la conscience », comme on dit après le *pragmatic turn* des philosophies du langage. Quant à l'« universel pragmatique », il émerge plutôt dans la postérité d'un criticisme revu par le pragmatisme de Charles Sanders Peirce, et prolongé par des philosophes contemporains qui, tels que K.R. Popper et H. Albert, différemment chez K.O. Apel et J. Habermas, ont voulu tirer des conséquences au niveau d'une critique de la raison critique ou d'une théorie de la rationalité communicationnelle. Si l'on cherchait, par exemple, à formuler comme une maxime kantienne du devoir le principe « faillibiliste » exposé par Popper, cela donnerait quelque chose de ce genre : « *Formule ton assertion de telle sorte que sa prétention à la vérité puisse toujours faire l'objet d'un contrôle susceptible, le cas échéant, de la réfuter au moyen de contre-exemples* ». Ou encore : « *Soumets ton assertion aux demandes de justification en acceptant par avance de tirer les conséquences pratiques d'une réfutation effectuée à l'aide d'arguments* ».

Ou enfin, de façon directement popperienne, comme le rappelle A. Boyer : « *Considère toujours l'autre non tant comme adversaire à abattre ou comme réceptable passif de tes opinions, que comme critique potentiel de celles-ci !* »

Dans un esprit assez semblable, Habermas a développé pour une théorie morale le principe d'une fondation discursive des normes prétendant à la justesse. Mais il refuse la formule impérative, lui préférant une forme déclarative à mi-chemin entre l'évaluatif et le constatif : « *Seules peuvent prétendre à la validité les normes pouvant rencontrer l'assentiment de tous les intéressés en tant que parties prenantes d'une discussion pratique* ».

Cette fois, on ne prescrit même plus à l'intéressé la visée qu'il doit tenir, afin d'être assuré que son action poursuit bien le but général de la raison pratique : accorder son action à une législation universelle des fins raisonnables. On se contente d'explicitier le *point de vue moral* d'où une norme peut être considérée comme valide. En même temps, l'« universel pragmatique » apparaît comme l'horizon de discussion, méthodiquement reculé par la possibilité qu'un seul oppose à l'accord obtenu un argument dirimant. Est ici « dirimant » l'argument dont la force logique est jugée supérieure à un moment donné, si toutefois il possède en outre la force pratique d'un intérêt à faire valoir.

Nous sommes là au cœur d'une « éthique procédurale ». Sa formulation se distingue du style impératif propre à l'éthique de style classique, car il s'agit à présent non point de *prescrire des normes* justes de l'action (ou des actions bonnes), mais plutôt d'*exhiber le point de vue* d'où la justesse normative puisse être acquise pour des règles d'action. En même temps, le principe qui préside à l'éthique procédurale, ainsi conçue comme *éthique de la discussion* n'est plus la « volonté bonne », mais les « présuppositions de l'entente possible » ; le point de référence n'est plus l'impératif catégorique, mais la *procédure de l'argumentation morale* : « *Dans l'éthique de la discussion la procédure de l'argumentation morale vient en place de l'impératif catégorique*² ».

Ce qu'ici, avec l'antidécisionnisme qui le caractérise, Habermas s'est risqué à déclarer, fait

sans doute problème pour qui tient à une théorie non décisionniste de la décision. Le rejet d'un décisionnisme à la Carl Schmitt s'appuie, en effet, sur des raisons qui ne permettent pas de liquider purement et simplement le *moment non discursif de la raison*, tel qu'il est inauguré par la résolution du *Sollen* : « je dois... ». Ce moment kantien du *respect*, que Habermas n'élucide guère, se marque dans la reconnaissance intérieure du droit de la raison, et il peut aussi bien se vivre comme un impératif catégorique. L'impératif catégorique existe comme le sentiment irrésistible d'un devoir, la nécessité absolue de reconnaître non par ce qui s'impose en raison (suivant des arguments), mais la raison qui s'impose. Pour Kant, ce « fait de la raison » ne procède pas plus d'une intuition. La raison fait loi, plutôt, au sens d'un appel accompagné par la conviction intime que toute considération concurrente est une offense à ce qui doit être affirmé³. C'est pourquoi la discussion, à ce niveau, devient *immorale*.

Bien entendu, cela ne nous renvoie pas à une décision au sens de Carl Schmitt. Ce n'est pas une *Entscheidung* — Schmitt dit aussi : « Dezision ». C'est plutôt une *résolution* : « Entschluß ». Chez Hegel, l'*Entschluß* correspond justement au moment raisonnable par excellence d'un engagement pour agir. Et ce moment ne peut pas être obtenu dialectiquement ou discursivement. Car entrer dans la communauté, dans la *Kommunikationsgemeinschaft* dont parle K.O. Apel, c'est individuellement *faire un pas* qui, du point de vue de la décision à prendre, c'est-à-dire *prospectivement*, ne présuppose pas les procédures argumentatives d'une discussion. C'est, dit Hegel, « *Le pas prodigieux de l'intérieur dans l'extérieur, de l'imagination de la raison à la réalité, auquel a travaillé toute l'histoire du monde, travail par lequel l'humanité éduquée a gagné l'effectivité et la conscience de l'existence raisonnable, des institutions étatiques et des lois*⁴. »

En fait, Habermas comme Apel se désintéressent largement, sur un plan théorique, des conditions de la moralité possible dans l'acte de conscience d'un sujet. Ils renvoient plutôt ces conditions à une structure pragmatique intersubjective, méta-institution langagière, comme à ce qui est présupposé aux sujets eux-mêmes, c'est-à-dire à leur capacité d'agir, de parler et surtout de *répondre*, face à eux-mêmes et à d'autres, de leurs actes et de leurs paroles. Je pense que cela ne permet pas de fonder l'*éthique* en général, ni l'*éthique* de la discussion en particulier. Mais ce qui nous importe directement ici, c'est moins la fondation de l'*éthique* que les différentes conceptions qui en sont données.

Je distingue entre l'*éthique* substantielle, l'*éthique* formelle et l'*éthique* procédurale en fonction du lieu de la normativité.

Dans l'*éthique* *substantielle*, la normativité porte sur le *contenu* d'une action particulière.

Dans l'*éthique* *formelle*, la normativité est située dans le *principe* téléologico-pratique de l'action.

Dans l'*éthique* *procédurale*, la normativité porte sur la *méthode* à suivre pour parvenir au juste.

La différence entre l'*éthique* formelle des principes et l'*éthique* procédurale de la discussion est subtile :

– D'un côté, l'éthique formelle des principes *implique* déjà un point de vue méthodique, sans toutefois désigner explicitement une procédure (pragmatique) à suivre. L'éthique procédurale, quant à elle, *présuppose* des principes régulateurs qui sont universalistes, sans toutefois désigner explicitement l'idée (sémantique) à réaliser.

– D'un autre côté, il résulte de ce qui précède que la différence entre l'éthique formelle des principes et l'éthique procédurale de la discussion recouvre notamment, comme je l'avais suggéré, la différence entre un universel sémantique et un universel pragmatique. L'universel sémantique est construit dans l'Idée qui donne sens à la pratique, par exemple, le « Règne des fins ». L'universel pragmatique est engagé dans la *procédure* qui, si l'on peut dire, « faillibilise » systématiquement l'accord intersubjectif. En langage peircien, il est plutôt signifié dans l'ordre de l'indiciel que dans l'ordre du symbolique.

Cependant, les deux aspects ne s'excluent nullement l'un l'autre. C'est pourquoi aussi la différence entre l'éthique formelle des principes et l'éthique procédurale de la discussion tient surtout à un choix stratégique entre deux accentuations différentes, entre deux versions différentes de l'universel.

Pourquoi une éthique procédurale de la discussion ?

Que recouvre le choix stratégique en faveur d'une éthique procédurale de la discussion ?

Il répond notamment au souci que le juste ne soit pas préjugé par une éthique monologique de la conviction, qui oppose en outre la raison et les pulsions, l'intelligible et le sensible, mais qu'il puisse au contraire être testé interactivement dans un contexte d'intérêts. Cela correspond à une pointe de l'éthique de la responsabilité. Le modèle n'est ni la *conversion morale des volontés* (comme dans le rousseauisme), ni l'*harmonisation sociale des intérêts* (comme dans le libéralisme), mais l'*articulation verbale des positions*, puis leur confrontation argumentative. Il s'agit aussi de pouvoir coordonner les actions en situation, sans concéder sur l'autonomie des individus, mais sans non plus exclure les penchants naturels des procès d'entente.

Par lui-même, en effet, l'intérêt de l'autre, articulé dans le discours, constitue déjà un argument. Pratiquement, il ne s'agit même plus immédiatement de savoir si cet intérêt est en soi moralement bon ou non, mais s'il est acceptable en l'état par les autres, ou s'il ne leur est opposable que moyennant des amendements. Suivant l'éthique procédurale de la discussion, l'« universalisation » des intérêts universalisables est précisément engagée avec l'exploration discursive et interactive des aménagements requis. Elle ne s'obtient principalement pas d'une confrontation de l'intérêt à une norme extérieure du bien ou du juste, mais de l'ajustement réciproque attendu d'une discussion pratique, c'est-à-dire d'une confrontation argumentativement médiatisée des intérêts entre eux.

Malgré l'affirmation suivant laquelle « la procédure de l'argumentation morale vient en

place de l'impératif catégorique », on peut se demander si ce dernier ne demeure pas dans l'éthique procédurale de la discussion au niveau de la justification de l'engagement pour l'action communicative. On admettra du moins une maxime du devoir pour celui qui consent à l'éthique de la discussion : il doit accepter de justifier ses positions ; il doit se rendre aux bonnes raisons d'autrui ; il doit s'ouvrir aux autres points de vue et intérêts que les siens, etc. Mais ce qui intéresse ici le *moral point of view*, c'est la procédure de la norme juste, et non pas le principe de l'action bonne. Dit autrement : la théorie de la *Diskursethik* s'intéresse moins à l'application de la norme qu'à sa fondation — ou plutôt, elle s'intéresse spécifiquement au point de vue d'où les procès de l'adoption et de la justification de la norme ne font qu'un.

Pour rendre sensible cette distance prise vis-à-vis de l'impératif catégorique, considérons, par exemple, la question du droit de mentir :

1. Pour l'*éthique formelle des principes*, le mensonge est *moralelement* condamnable de façon générale et absolue, car il contredit la législation universelle d'un règne des fins. D'une part, il contredit l'idée d'universalité : si tout le monde mentait, la parole disparaîtrait ainsi que les attentes légitimes de comportement, de sorte qu'une communauté raisonnable serait impossible. D'autre part, il contredit l'exigence de traiter le destinataire comme une fin : celui à qui l'on ment est manipulé, et donc traité comme un moyen

Remarquons au passage que les deux arguments peuvent sans difficulté être traduits dans les termes pragmatiques d'une éthique communicationnelle — par exemple, à partir de la catégorie d'autocontradiction performative :

- a) dans le mensonge, la parole se détruit elle-même ;
 - b) dans le mensonge, la manipulation contredit les réquisits de la communication.
2. Pour l'*éthique procédurale de la discussion*, précisément, les arguments qui excluent le mensonge ne sont pas des arguments directement *moraux*, mais d'abord des arguments *transcendants*.

Pour l'éthique procédurale de la discussion, le mensonge *peut* être justifié moralement, car on peut avoir de *bonnes* raisons de mentir. Mais le mensonge est cependant exclu « transcendantalement » (en un sens faible du mot), car s'il est engagé *de facto* dans le processus de justification, il contredit à ce niveau les conditions initiales d'une communication possible, telle que du moins nous en avons l'expérience générale. Dans cette mesure, l'*éthique* communicationnelle, entendue ici au sens subjectif d'une disposition déclarée à l'entente (ce qui engage à être sincère soi-même et à présupposer la sincérité chez l'autre) — cette éthique communicationnelle est elle-même incompatible avec le mensonge. Comme toujours, le point aveugle ou du moins obscur de l'éthique procédurale de la discussion réside à mon sens dans le fait que l'on n'a pas fondé la nécessité *morale* de « communiquer ». L'éthique procédurale de la discussion est seulement analysée comme un comportement ou un processus normé de façon contraignante par des réquisits fondamentaux de l'entente, riches en implications morales.

Après ces quelques remarques générales destinées à caractériser l'éthique procédurale de la

discussion par rapport à l'éthique formelle des principes, je voudrais à présent m'engager sur la voie plus spéculative d'une réponse à la question posée : une référence *procédurale* à l'universel est-elle une condition nécessaire d'un rapport critique à la tradition et/ou au passé ?

Narration ou argumentation ? Deux stratégies concurrentes de reconstruction d'identité

Je ne sais pas si Habermas établit lui-même un lien systématique entre son éthique communicationnelle procédurale et ses rappels de thèmes benjaminien qu'il a pu évoquer, tant à l'occasion de la « controverse des historiens⁵ » que dans ses derniers écrits politiques, qui sont assez largement consacrés à la question de l'« identité allemande⁶ ». Mais je dirai tout de suite qu'une référence *procédurale* à l'universel ne suffit pas par elle-même, selon moi, à fonder la possibilité d'un rapport critique au passé, si l'on fait abstraction d'un *milieu réflexif* : celui du discours en général, au sein duquel seulement une telle référence peut être prise à l'universel en même temps qu'au passé.

La question est celle-ci : Comment une éthique procédurale peut-elle en même temps instruire une *mémoire* ?

Pour commencer, j'aimerais baliser quelque peu le terrain idéologique de cette problématique, telle qu'elle résulte d'une opposition sous-jacente, et d'ailleurs, assez lancinante, entre « identité narrative » et « identité argumentative »

Dans la « controverse des historiens », c'est-à-dire cette querelle qui éclata en été 1986 en Allemagne fédérale entre des intellectuels au sujet du nazisme, Habermas s'en est pris indirectement à l'« identité narrative » du « néohistorisme⁷ » desdits « historiens révisionnistes⁸ ». Je ne reviens pas sur cette querelle⁹, ni sur celles qu'elle a pu induire parmi nous¹⁰. Je voudrais simplement noter que Habermas s'appuie apparemment sur une *identité argumentative* pour à la fois critiquer la stratégie d'une *identité narrative* dans le rapport (jugé non critique) qu'elle instaure au passé, et pour ouvrir la perspective d'un rapport véritablement critique à la tradition — rapport qui, lui-même, se relie intimement à un rapport éthique au passé, un rapport situé sous la catégorie de *responsabilité* comme équivalent sécularisé de la « conscience du péché¹¹ ».

Il s'agit bien sûr du passé national-socialiste et du symbole central d'Auschwitz. Quant au rapport critique à la tradition, ce n'est pas à proprement parler un rapport au passé, mais plutôt un rapport à la façon dont le passé est traité et transmis de générations en générations. A un troisième degré, il s'agit subsidiairement d'un rapport à la façon dont en particulier la tradition herméneutique et historiste des sciences de l'esprit du XIX^e siècle allemand, et aujourd'hui encore, conçoit la tradition en général.

Si, du point de vue d'une identité argumentative, *i. e.* d'une identité formée à la critique

rationaliste, l'identité narrative peut être taxée d'un « mauvais usage public de la tradition » (on reviendra sur cette critique), l'identité argumentative est, quant à elle, plus radicalement soupçonné de n'avoir tout simplement pas d'accès compréhensif au passé, de ne pas se lier explicitement ou expressément à la tradition, mais plutôt de prétendre se délier de cette dernière, en la soumettant au tribunal de la raison ou, si l'on préfère, à la critique. La « réhabilitation de l'autorité et de la tradition » a été élaborée dans la phénoménologie et l'herméneutique contemporaines, avec notamment H.G. Gadamer et H. Arendt. Chez Paul Ricœur, la sympathie manifeste pour ce courant s'assortit toutefois de la tentative de rendre une certaine justice à la *tradition* de la critique et aux héritiers non dogmatiques de l'*Aufklärung*.

Quant au thème lui-même de l'identité narrative, il s'inscrit naturellement dans une constellation « arendtienne », où figurent les catégories prégnantes de la *mémoire*, de la *religion*, de la *fondation*, de l'*autorité* et de la *tradition*. Cependant, la narration est présentée ici comme la forme de discours qui, par excellence, autorise la formation d'une identité personnelle, grâce à la cohérence narrative d'événements qui donnent sens à une biographie. Depuis *Temps et récit* jusqu'à *Soi-même comme un autre*, c'est surtout Paul Ricœur qui, en France, a donné à cette intuition les développements et approfondissements théoriques les plus riches.

J'ajouterai que, de ce fait, la narration occupe une place stratégique particulièrement importante, puisqu'elle autorise une théorie *substantielle* du discours. J'entends par là, notamment, une théorie du discours, qui n'est pas abstraite d'une théorie de l'identité personnelle (individuelle ou collective). À côté de cela, l'argumentation n'est généralement pas reliée à une théorie de l'identité. Dans ce contexte, l'argumentation fait l'objet d'une théorie *formelle*. Même si, après Chaim Perelman, on doit parler d'une « logique informelle » de l'argumentation (ordinaire), les théories tentées à son propos ne sont nullement substantielles. En particulier, elles n'exhibent aucune vertu reconstructive pour une identité personnelle supposant la *mémoire*.

Jusqu'ici, j'ai simplement tenté d'esquisser une *situation idéologique* qui se prêterait à l'opposition caricaturale entre une figure « arendtienne » de l'identité narrative et une figure « habermassienne » de l'identité argumentative. Maintenant, sans négliger cette situation, je propose d'approfondir de ce point de vue la signification d'une éthique procédurale de la discussion en général.

Tout d'abord, l'éthique procédurale de la discussion peut avoir une orientation *prospective*. C'est le cas notamment lorsqu'il s'agit de s'entendre en vue d'une action commune. Tel est, par exemple, le schéma de la *praxis* aristotélicienne dans la Politique.

Dans ce cas, on peut dire, je crois, que l'éthique de la discussion ressortit là à une éthique de la responsabilité, tournée vers l'avenir. Elle engage, en effet, à une concertation destinée entre autres à éclairer les conséquences prévisibles d'actions concertées.

Cependant, s'il est vrai que l'éthique procédurale de la discussion doit pouvoir fonder une pratique consensuelle prospective, elle-même est foncièrement *rétrospective*. Autrement dit, en quel sens l'éthique de la discussion implique-t-elle une attitude foncièrement retrospective, de sorte qu'elle puisse fonder un rapport critique à la tradition à *l'intérieur* d'une mémoire ?

L'attitude rétrospective de l'éthique de la discussion est liée au caractère réflexif du discours en général. C'est-à-dire que son ouverture au passé est fondée au regard du milieu discursif lui-même dans lequel elle se tient. En effet, le propre du discours est de *thématiser* une expérience. Le discours *communique* une expérience dans la forme où il la *thématise*. Thématiser une expérience que l'on communique sur un mode ou sur un autre suppose une réflexivité prise à l'égard du vécu.

Mais une telle thématization peut passer par plusieurs registres. A un premier degré du discours, le vécu est simplement raconté. Mais à cette narration peuvent aussitôt s'adjoindre par touches quelques explications éclairantes — par quoi le discours *narratif* passe imperceptiblement sur un registre *interprétatif*. A l'intérieur d'une discussion, les interprétations insinuées dans le discours narratif exposent alors le locuteur à fournir des justifications. Le processus d'intercompréhension ainsi engagé ne peut dès lors plus se contenter des informations du discours narratif et des explications du discours interprétatif : il requiert en outre les justifications que seul peut offrir le discours *argumentatif*. Là, nous avons clairement un proposant et un opposant, et le discours devient clairement discussion. Si l'argumentation activée de part et d'autre s'achemine et effectivement vers l'entente qu'elle est censée viser, alors la révision conséquente des perceptions initiales se fait par introspection, moyennant des analyses. Elle est typiquement l'autoréflexion coopérative dans laquelle, rétrospectivement, les protagonistes se rendent claire à eux-mêmes la dialectique du malentendu et de sa résolution. Le discours se fait *reconstructif*, lorsque les informations du discours narratif, les explications du discours interprétatif et les justifications du discours argumentatif ont pris place et signification à l'intérieur du drame.

Narration, interprétation, argumentation, reconstruction se sont succédées ici comme les quatre moments logiques d'un procès d'intercompréhension mené à terme. Il s'agit là seulement d'une séquence typique-idéale. Dans la réalité, ces moments logiques sont très intriqués¹². Mais je voudrais surtout mettre l'accent sur l'idée que la stratégie d'appropriation du passé, qu'elle soit narrative, interprétative ou argumentative, est toujours en son fond une stratégie reconstructive. Certes, la visée reconstructive de l'argumentation existe pour une théorie du discours, tant que celle-ci n'exclut pas systématiquement la perspective d'une théorie de l'identité. Mais ce n'est là qu'une substantialisation de la *théorie* et non pas de la *pratique* de l'argumentation.

Lorsque quelqu'un se prête à l'éthique procédurale de la discussion, il montre principalement une disposition à argumenter.

Argumenter veut dire :

1. Justifier ses positions, intentions ou actions passées présentes ou futures (ou encore, dans une optique avocatoire, justifier les positions d'un autre).

Mais aussi et surtout :

2. Honorer, par des raisons, c'est-à-dire par des arguments ultérieurs, les demandes de justification résultant d'objections adressées aux arguments *antérieurs*. C'est la notion de « réserve de bonnes raisons ».

D'un point de vue cognitiviste, cela signifie que la performance ici requise est l'auto-réflexion, un savoir de réflexion qui, comme tel, est nécessairement tourné vers un antérieur. Pour résumer : l'ouverture au passé est ici fondée dans l'attitude rétrospective, inhérente à la réflexivité du discours en général. Cependant, le rapport au passé (ne) devient critique (que) lorsque le discours accède au registre argumentatif. C'est ce registre argumentatif du discours, qui, en même temps, autorise l'éthique de la discussion à se présenter comme une éthique *procédurale* par excellence, en prenant référence à un universel de méthode.

Ici, je ne peux que faire appel à une « intuition » pour soutenir l'idée qu'en revanche le registre narratif et le registre interprétatif se prêtent mal à un rapport *critique* au passé. Et, de même, ils se prêtent mal à une éthique *procédurale* de la discussion. Ils se prêtent mal, enfin, à la reconstruction d'une identité personnelle, individuelle ou collective, qui voudrait en outre se faire reconnaître par d'autres identités dans la forme « juridique » (au sens large) d'un espace public moderne de reconnaissance réciproque des personnes, individus ou nations. De ce point de vue, en effet, entre l'identité narrative et l'identité argumentative les situations tendraient à s'inverser par rapport à celles que j'avais évoquées au départ de cette analyse : c'est l'identité narrative qui, à présent, peut apparaître violente, car avec elle, en fonction de son style éthique, le *fait* de l'histoire propre se présente comme si, par lui-même, il pouvait ou devait constituer un *droit*. La tradition dont l'appropriation narrative définit éventuellement une identité personnelle n'est pas là traitée sélectivement sous l'aspect de l'*acceptabilité* pour d'autres de valeurs qu'elle présente, mais plutôt sous l'aspect de l'*efficacité* avec laquelle elle permet à cette identité d'affirmer sa différence. Le problème n'est pas ici simplement qu'à la différence de la stratégie argumentative, tournée vers l'universalité (de valeurs partageables), la stratégie narrative est tournée vers la singularité (d'une expérience propre). Le problème est surtout le mode d'autoréférence sur lequel est jouée cette singularité. En fonction de son style propre, l'identité narrative, à l'opposé de l'identité argumentative, est davantage tournée vers soi-même que vers autrui. Pour cette raison l'identité narrative, non seulement n'est pas disposée à la *reconnaissance* de l'autre — ce qui est une fermeture à l'éthique *juridique* —, mais elle n'est pas non plus ouverte à la *souffrance* de l'autre — ce qui est une fermeture à l'éthique *religieuse*.

L'intérêt spécifique d'une éthique communicationnelle, à cet égard, est de pouvoir finalement impliquer les *deux aspects* : l'aspect « *juridique* » et l'aspect « *religieux* » de l'éthique.

Sous l'aspect juridique, l'éthique de la discussion présuppose essentiellement une identité argumentative. C'est, si je puis dire, la partie émergée. Maintenant, la référence procédurale à l'universel (ou, si l'on veut, l'« universel pragmatique ») a des implications politiques fort différentes de celles de l'universel abstrait d'une éthique universaliste de la conviction au sens, par exemple, de J.-J. Rousseau. Le « patriotisme constitutionnel » dont se réclame Habermas qui reprend là une expression de D. Sternberger, faisant écho au « patriotisme juridique » dont parle Claude Nicolet — ce « patriotisme constitutionnel » ne reproduit cependant pas l'idéolo-

gie républicaine avec son projet « exoéducatif » (E. Gellner) d'intégration politique des différences culturelles. Il se prononce au contraire pour un cadre d'identité politique dite « postnationale » qui favorise le pluriculturalisme des sociétés. D'un point de vue systématique, cela suppose l'ouverture historique, caractéristique de l'identité reconstructive.

Sous l'aspect religieux, au sens de Herman Cohen, c'est-à-dire au sens d'un rapport non symétrique de reconnaissance tournée plutôt vers la souffrance du « prochain » que vers la liberté de l'*alter ego*, l'éthique communicationnelle présuppose beaucoup plus clairement une identité reconstructive. C'est aussi ce qui rapprocherait l'éthique de la discussion d'une éthique de la rédemption, si toutefois la critique de la communication ne se distinguait pas d'une mystique de la communication. Du moins Habermas évoque-t-il en s'y référant le point de vue benjaminien d'une « histoire parallèle » qui n'est pas « écrite par les vainqueurs », d'une « histoire des vaincus » qui n'ont même pas « fait l'objet d'une citation à l'ordre du jour ». C'est le point de vue de ce qui est non dit, et qu'ici assumerait une « optique avocatoire » (Habermas) qui caractérise la « pensée hypothétique » de l'éthique de la discussion, procédant par « virtualisations spécifiques », afin de faire parler à nouveau ceux qui n'ont pas été entendus.

Le motif moral substantiel d'une telle démarche toujours procédurale est cette « conscience du péché » sécularisée sous la forme d'une *responsabilité à l'égard du passé*. Un bon exemple littéraire d'une telle optique avocatoire nous est offert par le Jean Jaurès de l'*Histoire socialiste de la Révolution française*, lorsqu'il se prend à rêver l'histoire et imagine ce qu'aurait pu être la défense de Louis XVI. Voilà ce que faisait dire au roi, et pour sa défense, ce républicain socialiste pourtant résolument situé « aux côtés de Robespierre » : « *La nation accusatrice d'un côté, et un individu accusé de l'autre, c'est la monarchie retournée, mais c'est encore la monarchie.* »

Ce n'est pas la narration qui peut faire cela, mais l'argumentation. La conscience du péché s'approfondit dans l'analyse autocritique des rationalisations que le discours avait pu déployer, afin de dissimuler les actes par lesquels les victimes auraient pu se faire reconnaître, elles et leur souffrance. Justement : le discours reconstructif s'assigne la tâche argumentative de susciter ce qui aurait pu être dit pour empêcher la simple commémoration narrative d'enterrer la mémoire de ce qui n'a pas été entendu.

Jean-Marc FERRY

NOTES

1. « *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dab sie ein allgemeines Gesetz werde* » (I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2^e section).
2. J. Habermas, « *Moralität und Sittlichkeit, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* », in

- W. Kuhlman (éd), *Moralität und Sittlichkeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1986, p. 18 : « *In der Diskursethik tritt an die Stelle des kategorischen Imperativs das Verfahren der moralischen Argumentation* ».
3. I. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1947, p. 31 : « *On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait (factum) de la raison, parce qu'on ne saurait la tirer par le raisonnement des données antérieures à la raison, par exemple, de la conscience de la liberté (car cette conscience ne nous est pas donnée d'abord), mais parce qu'elle s'impose à nous par elle-même comme une proposition synthétique a priori, qui n'est fondée sur aucune intuition (Anschauung) ou pure ou empirique.* »
 4. G. V. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 270, Nicolaische Buchhandlung, Berlin 1821, p. 261-262 (p. 232 pour l'édition Lasson de 1930), 4^e éd. reprise par l'édition Hoffmeister, Hambourg, 1955, Berlin, 1956) : « *Das Wahre [...] ist das ungeheure Überschritt des Inneren in das Aüßere, der Einbildung der Vernunft an die Realität, woran die ganze Weltgeschichte gearbeitet, und durch welche Arbeit die gebildete Menschheit die Wirklichkeit und das Bewußtsein des vernünftigen Daseins, der Staatseinrichtungen and der Gesetze gewonnen hat.* »
 5. Cf. à ce sujet, *Devant l'histoire (Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs dans le régime nazi)*, préface de Luc Ferry, introduction de Joseph Rovani, Paris, Ed. du Cerf, 1988, coll. « Passages ».
 6. J. Habermas, « L'identité des Allemands, une fois encore... », *Ecrits politiques* trad. par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Ed. du Cerf, 1990.
 7. J. Habermas, « Grenzen des Neohistorischen » (entretien avec J.-M. Ferry), *Die Nachholende Revolution*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1990.
 8. Il s'agit notamment de E. Nolte, M. Stürmer, A. Hillgruber (cf., *Devant l'histoire, op. cit.*).
 9. Cf. mon article, (Qu'est-ce qu'une identité postnationale ? », *La France en politique*, Paris, Esprit, 1990.
 10. Cf. la controverse dans *Esprit*, n° 10, oct. 1987, entre Anne-Marie Roviello, d'une part, Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz d'autre part.
 11. Cf. Ch. Meier, « Condamner et comprendre », in *Devant l'histoire... op. cit.* L'expression est reprise et assumée par Habermas : « *Grenzen des Neohistorismus* » (article cité).
 12. Je développe systématiquement cette question, à mes yeux, importante pour une théorie non restrictive des identités personnelles, dans mon livre : *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine* Paris, Ed. du Cerf, 1991, tome I, 2^e partie, chap. I, II, III, IV.