

Narration, interprétation, argumentation, reconstruction

Les registres du discours et la normativité du monde social

Jean-Marc Ferry

Dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur posait ainsi ses quatre questions fondamentales : « Qui parle ? qui agit ? qui se raconte ? qui est le sujet moral d'imputation ? »¹. Ou encore : « qui parle de quoi ? qui fait quoi ? de qui et de quoi fait-on récit ? qui est moralement responsable de quoi ? »². 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*³. » 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, prescrire⁴. » 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 à la narration accroît même sa valeur stratégique. En situant celle-ci 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. C'est ce qu'il nous faut tout d'abord comprendre. De là, j'engagerai

¹ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 28 (Préface).

² *Ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ P. RICŒUR, *ibid.*, p. 139, « L'identité personnelle et l'identité narrative » (cinquième étude).

une problématisation de l'identité narrative, au regard de ses limites. Celles-ci marquent en même temps le droit de l'argumentation, pour rendre compte de la normativité moderne. L'intérêt qui guide cette démarche n'est pas de développer une critique de « l'idéologie narrative », mais d'élucider les teneurs normatives différenciellement attachées à la narration et à l'argumentation⁵.

*

DU MONDE PHYSIQUE AU MONDE ETHIQUE

Les histoires racontées, les récits narratifs dépendent pour partie de ce qui arrive, de l'événement. Il est vrai que dans le sens des sciences de l'esprit, les récits se relient à l'expérience vécue et non pas à l'événement lui-même. C'est pourquoi le récit narratif est riche de sens, et d'un sens tourné vers l'éthique – ce dont, semble-t-il, s'autorise Paul Ricœur, dans la systématique de *Soi-même comme un autre*, pour opérer le déplacement ontologique de l'événement vers la norme. Une autre voie était ouverte, un chemin différent, mais non contradictoire, que Dilthey avait pris dans son essai sur *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* ; chemin vers la science, et non vers l'éthique, d'où l'on entrevoit comment le savoir social constituant l'expérience de la vie formerait en quelque sorte le tremplin naturel des sciences sociales sous certaines conditions propres aux sociétés modernes⁶. Il reste que, dans la « cohésion de la vie », établie par le récit, ainsi que dans la confrontation sociale des histoires de vie, qui stabilise un sens commun, Paul Ricœur ne fut pas moins fondé à voir aussi un fil reconstitutif d'acheminement vers la question de l'éthique. La triade : description, narration, prescription, dont l'intuition l'avait saisi, suppose que la description de ce qui arrive – le factuel – soit engagée de telle sorte qu'elle autorise ultérieurement l'ascription à une personne, soit du vécu de cet événement, soit de l'acte qui le constitue dans un sujet. D'un point de vue ontologique, cela signifie sans doute que l'événement, tel qu'il est présenté dans un récit formé sur le registre de la narration, ne puisse valoir qu'en tant qu'il est vécu, subi ou produit par quelqu'un d'une certaine façon. C'est ce vécu qui est raconté. La modalité du vécu renvoie d'abord directement à ce que Dilthey nomme « relation vitale », tandis que la narration est le registre de discours qui détient la puissance psychagogique, c'est-à-dire la propriété d'éveiller les affects. Or déjà au niveau primitif de l'affect simple, la dimension du factuel, qui vaut pour les descriptions objectivantes, est remplacée par la dimension de ce qui est « personnel », imputable à un sujet pâtissant. Aussi la narration est-elle le milieu par excellence où se déploient les représentants de ce qui est susceptible de compassion. Chez Peirce comme chez Dilthey, le « représentant » : « *representamen* » ou « *Vertretung* », est déjà un aspect du jugement. Cela sous-entend que le narrateur, le personnage du récit et ceux qui entendent ou lisent l'histoire dans laquelle ce personnage est intriqué, forment ensemble une communauté d'intersubjectivité indirecte, médiatisée par l'histoire racontée. Cette communauté est largement emboîtée à d'autres, de sorte que le récit, envisagé dans la dimension interdiscursive de sa transmission (reconnaissance et reproduction), forme

⁵Je ne reprendrai qu'implicitement la systématique des quatre registres du discours, développée par ailleurs : narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Voir, à ce sujet, J.-M. FERRY, *Les Puissances de l'expérience*, 1, *Le Sujet et le Verbe*, Paris, Éd. du Cerf, « Passages », 1991, II, 1, 2, 3, 4 ; également, *L'Éthique reconstructive*, Paris, Éd. du Cerf, « Humanités », 1996.

⁶ Voir à ce sujet N. ZACCAÏ-REYNERS, *Le Monde de la vie. Dilthey et Husserl*, Paris, Éditions du Cerf, 1995.

aussi un *continuum* spatio-temporel indéterminé. La tradition qui en résulte, et exerce une puissance normative sur le « monde historique »⁷, reçoit ses déterminations éthiques fondamentales, pour ainsi dire, *a priori*, indépendamment de ce que sont les individus par ailleurs, dans les limites en quelque sorte « catégoriales » autorisées par le registre narratif du discours. Empiriquement, ces limites éthiques sont peut-être celles de la sollicitude. Mais une telle imputation n'est qu'intuitive, et l'on demandera plutôt en vertu de quoi la narration instaurerait par elle-même un rapport à l'éthique. Pourquoi le récit narratif engagerait-il la dimension éthique ? Dans quelle mesure la description assumée dans la narration serait-elle orientée vers la prescription ?

Pour autant qu'il raconte l'histoire de quelqu'un, le discours narratif doit passer par des actes d'imputation (*Zurechnung*) ou d'ascription (*Zuschreibung*), ainsi que, souvent, par la mise en scène d'une logique de rétribution (*Vergeltung*), soit punition, soit récompense des actions qui, par là, pourront ensuite être jugées bonnes ou mauvaises. Par elle-même, l'ascription d'un événement à l'acte d'une personne indique une responsabilité. Aussi le seul fait que l'ascription doive sans cesse virtuellement accompagner la description arrache-t-il l'événement à son ontologie, celle du monde physique (si du moins on suit ici la connotation objectiviste que Paul Ricœur associe à l'expression « ontologie de l'événement »⁸), pour le transporter dans une ontologie proche de celle du monde éthique. Nous pouvons déjà comprendre cela *a priori*. Personnellement, je partirais de la grammaire des langues naturelles : ce qui prime ontologiquement dans le milieu du récit, ce ne sont plus, en effet, les « prédicaments » au sens de Kant, soit les déterminations catégoriales selon la quantité, la qualité, la relation externe entre des états de chose matériels ; ce sont plutôt des « désignations », indexicaux d'identité (je, tu, il, moi, toi, lui), de topicité (ici, maintenant, devant, demain), de déicticité (ceci, cela), de propriété (mon, ton, sien), soit un aspect important de cette ontologie grammaticale qui vaut spécifiquement pour la prise de références et non pas pour la constitution d'objets⁹. Également, le milieu du discours ordinaire, dont la narration est peut-être le premier représentant, met en jeu la grammaire classique des personnes, temps, voix, modes, cas, qui définit un espace de communication. Si l'on y réfléchit, ces formes *sont* les catégories de la reconnaissance possible entre des sujets (et non pas celles de la coexistence possible entre des objets) ; elles en représentent à la fois les médiations pragmatico-symboliques et les conditions logico-transcendantes¹⁰. L'« espace » – pronominal et indexical – ouvert proprement par l'ontologie grammaticale prise en charge dans le discours ordinaire, et singulièrement dans les récits, est au monde éthique ce que l'espace kantien est au monde physique¹¹ ; et rien

⁷ « Monde historique » entendu au sens de Dilthey. Il s'agit d'un monde culturel de significations héritées et renouvelées (retravaillées) socialement.

⁸ Il ne s'agit nullement d'une allusion à l'ontologie de M. Heidegger. Dans *Soi-même comme un autre* (Troisième étude), Paul Ricœur attache cette expression à la position plutôt « scientifique » développée par Davidson (in : D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980).

⁹ On parle aussi d'« opérateurs d'individualisation ». Sur la portée ontologique de ces indexicaux, cf. J.M. FERRY, *Les Puissances de l'expérience*, 2, *Les ordres de la reconnaissance*, op. cit., V, 1, pp. 139-140.

¹⁰ J.-M. FERRY, *Ibid.*, 1, *Le Sujet et le Verbe*, Introduction et III, 1.

¹¹ On parle d'un espace éthique par analogie avec l'espace physique tel qu'il est fondé dans l'Esthétique transcendantale, chez Kant, et illustré en particulier à l'aide de l'exemple des triangles symétriques. Analogiquement, dans l'espace pronominal (les trois personnes), les « échangeurs » du Je et du Tu peuvent, en effet, relever exactement des mêmes prédicats (comme deux triangles identiques), en se révélant cependant distincts (comme deux Alter ego), spécifiquement au regard de la logique des adresses illocutionnaires marquées, par exemple, au vocatif et au nominatif des personnes pronominales : Ego et Alter, bien qu'éventuellement identiques selon la logique des prédicats (qui servent à caractériser une substance), sont distincts l'un de l'autre en tant qu'ils s'opposent l'un à l'autre dans la logique illocutoire, en s'appelant et s'interpellant mutuellement

qu'à sa manière d'arracher le monde raconté à l'ontologie physicaliste de l'événement au profit de l'ontologie grammaticale du monde vécu, le récit oriente les faits rapportés en direction d'une reconnaissance de la personne, et partant, vers le monde des évaluations éthiques.

Cette inflexion narrative vers l'éthique est confirmée, lorsque l'on considère la force illocutoire du récit. Raconter une histoire dans le sens où l'on réfère les événements à un vécu personnel « appelle » à la compréhension ou à l'empathie, et secondairement à la sympathie ou à l'antipathie, puis à la compassion ou au rejet, au blâme ou à l'approbation – bref, ne fait pas que stimuler les affects, mais suscite également des *évaluations*. Il est clair que le narratif ne donne pas directement accès au *prescriptif* entendu au sens de l'obligation de devoir moral, mais que, avant cela, il s'ouvre ou se laisse relier à l'*évaluatif*. En ce sens, on comprend la proposition ternaire de *Soi-même comme un autre*, triade ou le narratif serait à la charnière du descriptif et du prescriptif – ce pourquoi il se voit assigné au lieu de l'inflexion ontologique du monde physique vers le monde éthique. Mais cela vaudrait-il pour la seule narration, à l'exclusion des autres registres de discours ? Certes pas. L'interprétation possède encore plus clairement la puissance de l'évaluatif, tandis que, par sa faculté réfléchissante de relier normes et contextes, elle ouvre proprement la possibilité d'un jugement éthique en situation. Quant à l'argumentation, elle déploie une puissance spécifique de fondation et de justification sur le fil de la *quaestio juris*, ce qui la place en première ligne des compétences déontiques, surtout lorsqu'il faut délibérer en cas de conflit d'interprétations. Enfin, la reconstruction, qui parcourt en sens inverse les procès ayant pu engendrer des situations marquées par la causalité des violences passées, afin d'en dissoudre le passif, ouvre les esprits à l'intellection morale la plus profonde, à la fois sensible au bon et au juste, en développant en conséquence la puissance analytique, autoréflexive et autocritique, qui pourra susciter la reconnaissance manquée. C'est dire que la portée normative dont Paul Ricœur crédite la narration vaudrait aussi, et *a fortiori*, pour les autres registres du discours ordinaire. Sans même entrer dans la considération hiérarchique touchant aux charges éthiques différenciellement attachées aux quatre registres, la valeur stratégique conférée à la narration vaut déjà pour tout registre du discours en général, du moment qu'il active d'une façon ou d'une autre l'espace ouvert par cette *grammaire propositionnelle*, grammaire des modes, temps, voix, personnes, cas, laquelle se laisse aussi comprendre philosophiquement *comme ontologie du monde vécu*.

Sous certaines conditions qui sont celles du discours ordinaire, la position stratégique et la valeur ontologique générale que Paul Ricœur accorde à la narration vaudrait donc normalement pour tous registres du discours en général : la narration, mais aussi l'interprétation, l'argumentation et la reconstruction. Une thèse supplémentaire à ce sujet est que ces registres différenciés du discours (narratif, interprétatif, argumentatif, reconstructif) ont des charges éthiques différentes ; et que, à vrai dire, cette charge éthique serait à son *minimum* avec la narration. Au demeurant, ce n'est pas tant une objection à Paul Ricœur, qu'une incitation à *élargir la médiation entre les deux ontologies* : celle du monde physique et celle du monde éthique. Cependant, je souhaiterais entrer dans des considérations plus pratiques, en partant de cette question substantielle : comment comprendre la rupture de continuité de la vie éthique ? – sous-entendu, la continuité d'une vie constituant le milieu d'une identité personnelle formée sur la dominante du discours narratif. D'où vient la dissociation moderne entre l'expérience vécue et la norme morale, ainsi que le déclassement fonctionnel des performances narratives qui assureraient traditionnellement l'unité du monde éthique ? À travers ces questions substantielles se profilent des enjeux théoriques : pourquoi traiter la distinction contemporaine entre la fondation des normes et

(« Tu », « Toi »), ainsi qu'en se désignant eux-mêmes (« Je », « Moi »). De ce point de vue, la logique des cas est étroitement complémentaire, ainsi que la logique des modes.

l'application des normes comme deux problématiques logiquement autonomes ? Et dans quelle mesure un concept renouvelé de la raison pratique serait-il capable de conjointre sans les confondre ces deux moments séparés ? Ces questions substantielles engageant d'abord une réflexion sur les limites de la narrativité dans la relation qu'elle entretient avec la normativité du monde social.

NARRATIVITE ET NORMATIVITE

L'arrière-plan normatif du monde vécu résulte traditionnellement de conclusions prudentielles objectivées dans un savoir social selon la logique décrite notamment par Wilhelm Dilthey – ce qu'il appelait « expérience de la vie ». Un tel savoir pratique est déposé historiquement sous la forme de sentences, proverbes, dictons, maximes, adages, qui forment le tissu normatif d'un monde vécu traditionnel caractérisé par une éthique conventionnelle au sens de Lawrence Kohlberg¹². Je pense que ce dépôt normatif correspond aux réalisations très spécifiques du discours *interprétatif*, mais que ces réalisations présupposent antérieurement des histoires racontées, c'est-à-dire des réalisations du discours *narratif*. Les « histoires », celles qui sont fixées culturellement comme contes, légendes, fables, sont structurantes pour l'identité personnelle. La raison en est double : d'une part, elles sont édifiantes ; d'autres part, elles sont typiques ou paradigmatiques. Elles sont édifiantes au sens où Bruno Belttelheim en parle à propos de sa « psychanalyse des contes de fée », pour autant qu'elles mettent en scène (ce qu'elles faisaient jadis) la sanction qui frappe invariablement la transgression du principe de réalité sous l'empire du principe de plaisir. Elles sont typiques ou paradigmatiques, en ce qu'elles font récit de ce qui arrive à tout un chacun à *chaque fois que...* C'est d'ailleurs ainsi que le récepteur du récit est spontanément, pour ne pas dire irrésistiblement porté à s'identifier au personnage central de l'intrigue, et donc, à appliquer la situation décrite à la sienne propre, ce qui est une façon pour lui de passer insensiblement, comme par glissement, du registre narratif au registre interprétatif. Cependant, les histoires racontées, pour édifiantes et typiques qu'elles soient, ne sont pas elles-mêmes identiques aux leçons que l'on en tire. C'est-à-dire qu'elles ne sont pas elles-mêmes identiques aux éléments explicitement normatifs qui en résultent comme composantes de l'expérience de la vie au sens de Dilthey. Il s'agit, en effet, des « morales » de l'histoire, de ces *minima moralia* consignés sous forme de dictons, sentences, adages, conseils de prudence, maximes et proverbes qui constituent le *thesaurus* des éthiques traditionnelles. D'un point de vue génétique aussi bien que logique, ces éléments normatifs sont à comprendre comme les *conclusions interprétatives de récits narratifs* ou « histoires ». Ici, l'interprétation se rapporte à la narration comme les « morales » se rapportent aux « histoires ». Par compétence spécifique, l'interprétation tire la morale de l'histoire, comme elle sait tirer la loi des événements, et le sens des faits. Même détachés des histoires, les proverbes, dictons, sentences, peuvent toujours sans tension être regardés comme la « morale » d'une histoire réalisant l'intégration d'histoires singulières, bien que largement redondantes, comparables ou compatibles entre elles et portant globalement le même genre d'enseignement. Ils n'ont qu'en apparence une existence indépendante, et les mondes qu'ils structurent ne connaissent pas encore l'abstraction réelle de normes autonomisées, coupées des contextes de naissance, prétendant même à une validité transcontextuelle, et posant en consé-

¹² L. KOHLBERG, *Essays on Moral Development*, New York et San Francisco, Harper & Raws, 1981. Voir aussi, J. HABERMAS, *Morale et communication*, trad. par Ch. Bouchindhomme, Paris, Éd. du Cerf, Coll. « Passages », 1986.

quence des problèmes d'application. Au contraire : les dictons, adages, proverbes, sentences, conseils de prudence et maximes de savoir-vivre ne cessent de maintenir pour les intéressés une pertinence ancrée dans les contextes dont les récits résument la cohérence profonde en actualisant la teneur dramatique ; et l'on se prend à imaginer – c'est une réalité bien éloignée de la nôtre – que, sur leur expérience, pourrait presque s'édifier un monde un, une totalité récapitulant la vérité substantielle que ces histoires multiples revêtent pour des identités symboliquement structurées par la normativité traditionnelle et prudentielle, issue de récits typiques édifiants.

Dans les sociétés modernes, nous assistons, comme on sait, à une disparition, et de cette normativité prudentielle en forme de proverbes, adages ou dictons, et des récits, contes, légendes, toutes histoires typiques qui, lui servant de soubassement narratif, sont culturellement fixées dans la tradition et sont transmises pour ainsi dire à l'identique d'une génération à l'autre. Une remarque semblable avait été faite par Émile Durkheim, à l'appui de ses réflexions sur les logiques de l'individuation et les formes de la solidarité : « (...) La diminution, écrivait-il, du nombre des proverbes, des adages, des dictons, etc., à mesure que les sociétés se développent, est une autre preuve que les représentations collectives vont, elles aussi, en s'indéterminant¹³ ». Aujourd'hui, il semble que les histoires racontées soient éphémères, de même que les chansons et les comptines. Cependant, il est probable que la production narrative n'a, quantitativement, jamais été aussi forte que dans nos sociétés modernes actuelles. On a l'impression que la quantité produite des récits littéraires, en comptant, bien entendu, aussi, tous les récits portés par les médiums télévisuels, radiophoniques, cinématographiques, est d'autant plus importante aujourd'hui que ce foisonnement n'est pas culturellement fixé sur la durée. En même temps, semblent se relâcher les traits typiques et édifiants attachés aux récits traditionnels. C'est comme si, en place de la tradition assurant la continuité normative du monde vécu, une production narrative se renouvelait sans cesse selon la modalité d'un nouveau répétitif, à la fois contingent et parodique, modalité moderne du continu, propre à la mode dont les boucles historiques, autoréférentielles, se resseraient jusqu'au point asymptotique d'un présent se réfléchissant dans le « rétro » de son propre aujourd'hui. Même si nous sommes toujours intriqués dans des histoires, « *in Geschichten verstrickt* », comme l'a notamment développé Wilhelm Schapp¹⁴, ce n'est plus en un même sens que jadis. Dans le contexte de mondes vécus traditionnels, la normativité objective, sédimentée dans la culture comme une quintessence de l'expérience, était sans cesse activée par une tradition narrative extrêmement vive. Chaque événement de la vie quotidienne devait en quelque sorte pouvoir donner lieu à un dicton, à un proverbe, voire à une chanson ou à une comptine, comme à autant de repères pour savoir se comporter correctement dans le monde social et bien conduire son existence. Chaque élément paraissait devoir se relier sans faille à un savoir commun articulé dans le discours narratif, condensé dans des conclusions interprétatives fixées par la tradition, et pour ainsi dire archivé comme une réserve de sens, en arrière-plan de la vie sociale. Réciproquement, l'événement de la vie quotidienne que d'aventure notre aïeul(e), bisaïeul(e) ou trisaïeul(e), n'aurait pas su relier à ces éléments de mise en ordre du nouveau dans le déjà-là du monde vécu, ou bien eût mis en relief l'étrangeté de ce qui arrive et donc l'insuffisance interprétative du monde de la vie, ou bien eût mis en défaut la culture personnelle de notre aïeul(e). Mais aujourd'hui, ce qui arrive n'a pas par avance et systématiquement « son » histoire typique avec sa leçon ou morale correspondante. L'événement n'a plus la garantie de sens qu'offraient les ressources de l'identité narrative et de l'identité interprétative. Pour parler dans un langage hérité de la

¹³ É. DURKHEIM, *De la Division du travail social*, Paris, PUF, 1930, 1978, (10^{ème}, éd.), p. 54.

¹⁴ W. SCHAPP, *Empêtrés dans des histoires*, trad. par Jean Greisch, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

Phénoménologie sociale et de l'Herméneutique philosophique, notre monde vécu rationalisé n'offre plus, semble-t-il, cet arrière-plan des significations qui, traditionnellement, composaient l'essentiel des *topoi* du sens commun réputé par Hannah Arendt¹⁵ aujourd'hui perdu, ou encore, le tissu de nos « préjugés d'autorité », qui, suivant Hans-Georg Gadamer¹⁶, seraient source de toute vérité.

Que s'est-il passé ?

D'abord, les événements d'aujourd'hui surgissent largement d'ailleurs. Ils sont surtout exogènes et n'éclosent pas dans le terroir. Cela correspond à l'avènement d'une sphère publique ouverte, réceptive à une grande diversité de « nouvelles ». Mais la sphère privée s'ouvre également à une grande variété des expériences. On peut dire qu'entre l'événement et son vécu, la « relation vitale » est plus ténue et opaque que jadis. Les événements du monde traversent notre espace comme des météores. Ils ne sont plus systématiquement candidats à la narration au sens fort que requiert Paul Ricoeur, serait-ce du fait que leur imputation à quelqu'un, soit sur la voix active soit sur la voix passive, est moins personnelle, plus anonyme, non pas dans la réalité, mais dans la présentation médiatisée de cette réalité. Ces événements, on les « rapporte », alors, plus qu'on ne les « raconte » ; on en tire d'autant moins aisément une « morale » assignable à une proposition de type prudentiel traditionnel, comme le dicton. De même, ces événements, on les « explique » plus qu'on ne les « interprète » ; leurs conséquences prévisibles nous intéressent plus que les conclusions normatives. Bref, pour durcir un peu les traits, l'événement moderne n'appartient plus à une histoire typique et il ne relève donc plus d'une morale au sens prudentiel du terme. Il n'est plus systématiquement ni même normalement capté par un arrière-plan narrativo-interprétatif du monde de la vie. Il est pris plutôt dans des journaux, c'est-à-dire dans des discours informatifs et explicatifs qui l'arrachent au vécu substantiel. De là s'engage un processus critique et historique au sens étymologique de l'enquête, un processus qui peut sans doute conduire à des jugements moraux et politiques, mais d'une autre façon que dans la continuité narrative de l'expérience vécue. La compréhension de soi ne s'articule pas comme avant dans la performance des récits. Son mouvement est autre, ou plutôt, le processus dans lequel se forme l'identité personnelle en direction d'une aptitude au jugement moral se déploie de façon plus sinueuse et sur des registres plus étendus de discours, requiert des médiations abstraites interchangeable, qui sont à la fois « désintuitivisantes » et « différenciantes », impliquent des procédures éventuellement floues, volontiers souples, étant éloignées de la rigidité traditionnelle des rituels, et propices aux explorations transgressives, car réfractaires à l'onticité de visions du monde fermées. Aussi les Modernes situent-ils leur idéal procédural – et avec lui, la condition d'un jugement normatif impartial – dans la raison que réalise par excellence la médiation des arguments publiquement exposés et confrontés les uns aux autres sans préjugés ontologiques massifs, si bien que l'« identité narrative » paraît avoir perdu sa place stratégique, comme destituée de sa valeur centrale par les forces différentes d'une « identité argumentative ».

Non seulement le narratif ne *remplit* pas la médiation que Paul Ricoeur lui assigne entre le descriptif et le prescriptif : cette médiation serait plutôt celle du discursif en général sous ses différents registres actuellement thématiques, mais, chez les Modernes, l'argumentation s'est même affirmée comme le principe procédural qui détient le primat légitime pour la validation de normes morales, juridiques et politiques. Dans la mesure où l'identité des individus, les structures de leur personnalité ne sauraient y être indifférentes, il devient légitime de parler d'une identité argumentative. Telle est du moins l'impression retirée de la somme d'analyses d'historiens et philosophes contribuant à l'autoréflexion du Moderne. Nous pouvons alors sérieusement nous demander sur quoi nos jugements moraux prennent

¹⁵ H. ARENDT, *La Crise de la culture*, trad. par Pierre Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

appui, substantiellement en situation, étant donné que, d'une part, la narration assure normalement la transmission des contenus culturels, c'est-à-dire la continuité des traditions, et que, d'autre part, le propre de l'argumentation, pour autant que son exercice se tienne essentiellement à viser l'idée du vrai en général ou du juste en général, est de prétendre, en conséquence, pouvoir transcender les contextes. C'est là une question qui peut être abordée de différentes façons. J'aimerais éviter autant que possible la manière systématique, et m'interroger plutôt sur le phénomène auquel cette question renvoie, un phénomène que l'on caractérisera simplement comme rupture de continuité de la vie éthique.

LA RUPTURE DE CONTINUITÉ DE LA VIE ÉTHIQUE

Les narrations, les histoires racontées assureraient donc conventionnellement une continuité stable entre : 1°) ce qui arrive dans le monde sur le mode du vécu ; 2°) l'inscription temporelle du vécu dans une compréhension de soi confrontée aux expériences d'autrui ; 3°) la capacité d'agir en réciprocité conformément aux normes socialement valides et de produire des évaluations morales assises sur un sens commun non-problématique. Ce que l'on peut dire sur l'unité et la cohésion de sens et de valeurs, attachées aux mondes traditionnels, appartient maintenant aux clichés intellectuels. Mais tâchons de comprendre le phénomène de façon réaliste : quelle est donc la force de cohésion qui assurait concrètement cette continuité narrativo-interprétative du monde vécu, depuis l'événement jusqu'à la norme ?

Il semble qu'elle dépende au premier chef de la capacité qu'ont les récits de synthétiser l'expérience, où imagination, mémoire et jugement interfèrent. Cependant, plus les événements et les expériences qu'ils induisent ou autorisent sont divers et hétérogènes, plus ils sont alors critiques à l'égard d'un stock existant d'histoires typiques stabilisées avec leurs morales *ad hoc* dans des traditions, et plus ils sollicitent en conséquence jusqu'à éventuellement les saturer les capacités synthétiques ou intégratives du discours narratif. Corrélativement, plus cette capacité d'intégration est sollicitée ou saturée du côté des performances proprement narratives, c'est-à-dire au niveau d'histoires typiques destinées à condenser et fixer l'expérience dans des récits, et plus la capacité de généralisation est activée et mise à l'épreuve du côté des performances, cette fois, proprement interprétatives, c'est-à-dire au niveau des morales s'articulant aux histoires racontées. En effet, la saturation de la capacité intégrative des récits tend à déconnecter les histoires racontées de la référence qu'elles pouvaient prendre à *la vérité* commune des histoires multiples. La variable, à cet égard, n'est pas seulement la plus ou moins grande simplicité du monde ambiant ; elle est aussi définie, d'un autre point de vue, par les limites *a priori* du genre narratif lui-même. De ce point de vue, la « complexité » du monde ambiant est jugée relativement à la capacité qu'ont les histoires d'en rendre compte : le monde est « simple », tant qu'il se laisse encore lui-même raconter ; il devient « complexe », quand l'ensemble de la production narrative doit renoncer à son ambition « englobante », « mythographique », pour n'assumer que des aspects de la vie perçus comme locaux, voire triviaux. La production narrative devient alors toujours plus éclectique, tandis que l'interprétation en subit le contrecoup, en devant réaliser des performances de généralisations qui sont toujours plus ténues, tout en étant moins exhaustives

Pourtant, cela n'amorce pas par soi-même un déclasserment fonctionnel brutal de l'interprétation, dans la production du sens social. L'interprétation possède, en effet, des ressources propres dont la

¹⁶ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode* (traduction partielle), Paris, Éd. du Seuil, 1976.

rationalité est d'une autre puissance que celle de la narration. À l'interprétation revient notamment la paternité des constructions cosmocentriques et théocentriques qui structurent les grandes religions traditionnelles. Il s'agit d'une puissance grandiose, propre à expliquer le principe même du monde, et que la narration est loin, par elle-même, de pouvoir égaler. Mais, tant que l'interprétation doit s'articuler étroitement aux récits pour en tirer des enseignements normatifs – ou, ce qui revient au même : tant que les récits se maintiennent à la hauteur de la tâche « historique » consistant pour eux à *dire le monde* dans le style de mythes et d'épopées –, la performance interprétative consiste pour l'essentiel à *généraliser* leurs enseignements, en comptant sur une certaine congruence des expériences de référence. Pour l'interprétation, en effet, le « monde ambiant » qui lui est propre n'est autre que le tissu formé par les histoires racontées. Lorsque le tissu se fissure ou se déchire ; lorsqu'il perd son unité et sa continuité, il échoit à l'interprétation la tâche de relier les dépôts sédimentés de la narration, éléments sémantiques de moins en moins homogènes. Alors, le discours est comme porté vers des généralités « déconnectées » par rapport aux histoires, des généralités beaucoup plus hautes, qui, prématurées, peuvent être délirantes, mais qui, bien assises sur des strates nombreuses de réalisations antérieures, arment les plus somptueux édifices de la culture. On les dira cependant « transcendantes » à un double titre, car c'est en rompant avec l'immanence du monde raconté que l'interprétation produit aussi par son propre génie la base substantielle des constructions métaphysiques. Remarquons que cette forme traditionnelle n'est déjà plus assimilable aux éthiques prudentielles, même si elle peut se les annexer aisément. Sa normativité est incomparablement plus puissante, et elle semble concurrencer à égalité de force la forme moderne exemplifiée par les droits de l'Homme. Sa prétention à l'universalité est, en effet, aussi grande : le cosmos tout entier, et cela pour la raison simple qu'elle procède du plus grand récit qu'il soit possible de concevoir : celui de la création de l'univers ou de l'origine du monde humain. Cependant, l'essentiel de sa normativité repose sur la force narrative de ce récit lui-même, c'est-à-dire (pour nous) sur sa force psychagogique, et non pas sur sa force argumentative, c'est-à-dire systématique ou dialectique¹⁷, en entendant par là une force capable de réaliser l'intégration logique de la pluralité humaine situationnelle.

D'un point de vue génétique, il est plausible que les généralisations interprétatives de l'expérience vécue aient fourni un tremplin aux intellections universalistes, et cela, malgré le fait qu'il y ait logiquement un abîme entre la généralisation interprétative des leçons de la vie, d'une part, et d'autre part, l'universalisation argumentative de maximes du devoir. Nous devons, en effet, distinguer entre la généralisation et l'universalisation, en ce qui concerne la logique de constitution de normes : la généralisation consiste à étendre une conclusion à une grande quantité de situations ; l'universalisation consiste à éprouver une prémisses à tous les points de vue, pour parvenir à une compossibilité générale, c'est-à-dire à une universalité de principe. Le discours, comme transformateur, ne fonctionne pas de la même façon pour parvenir à la norme, lorsqu'il généralise une conclusion et lorsqu'il universalise une prémisses. C'est seulement dans le second cas qu'il est nécessairement tenu sur un registre argumentatif, et non pas sur un registre narratif et interprétatif seulement. Prenons un exemple : la prémisses : « Tous

¹⁷ Cette différence entre une force psychagogique liée à la fonction rhétorique, et une force systématique liée à la fonction dialectique est importante pour caractériser les styles d'éthique dans l'exercice théorique consistant à justifier une préférence axiologique. Là, le discours peut épouser diverses formes. Lorsqu'il est narratif, il est édifiant : il *montre* la valeur de la valeur choisie, sans la démontrer à proprement parler. Il fait aimer cette valeur ; il a une fonction *psychagogique*, c'est-à-dire rhétorique et non systématique. Lorsque, en revanche, le discours est argumentatif, il est raisonneur : il *établit* par des raisons une préférence pour une valeur, par différence avec d'autres valeurs concurrentes ; il a une fonction discursive au sens logique, c'est-à-dire *dialectique*. C'est dans cette fonction que le discours devient discussion, et offre un milieu au débat éthique.

les hommes naissent libres et égaux en droit ». D'où vient-elle ? Comment donne-t-elle lieu à une ou plusieurs normes ? Que reste-t-il des soubassements narrativo-interprétatifs éventuels ? Dans quelle mesure les fondements argumentatifs atteindraient-ils, mieux que les soubassements narrativo-interprétatifs, la normativité de cette norme ? Et enfin, d'où vient la normativité des principes universalistes ou non ? À vrai dire, nous ne pouvons pas expliquer la normativité en général par tel ou tel registre de discours. Nous pouvons seulement dire que toute prétention à la validité naît dans le discours et n'est fondée que par lui. Cependant, on peut montrer en quoi et pourquoi tel registre de discours correspond à tel type ou style de normativité, et en tirer peut-être des degrés différentiels d'obligation. À ce sujet, un cas intéressant est celui de sentences dont le statut modal est incertain. Ainsi des déclaratifs du type : « L'homme est un loup pour l'homme ». Ce sont des régulateurs de représentation et d'action, mais qui ne trahissent ni des choix de valeurs ni des obligations normatives. Ce ne sont pas non plus des constatations empiriques au sens strict, car de telles « constatations » ne renvoient à rien dans le monde objectif. Leur statut est plutôt celui de régulateurs qui prennent référence aux trois mondes (objectif, subjectif, social), et se tiennent, pour ainsi dire, à mi-chemin entre les modes constatif, expressif et évaluatif : ils prétendent aussi bien valoir du point de vue de l'exactitude descriptive, que de celui de la véridicité expressive et de la justesse évaluative, tout en ayant une portée normative indéterminée, mais certaine, qui tient à leur caractère régulateur. Des *topoi* de ce genre réfèrent à des expériences vécues qui, elles-mêmes, présupposent un monde « antérieur » aux aspects différenciés du monde objectif, social, subjectif : le *monde de la vie*. D'une façon générale, les *topoi* du sens commun participent à l'arrière-plan quasi-normatif du monde vécu, mais ils ne sont pas tous analysables comme des sédimentations de registres traditionnels de discours – si l'on veut bien accorder, par commodité, que les registres narratif et interprétatif se distinguent des registres argumentatif et reconstructif comme, pour nous, le « traditionnel » se distingue du « rationnel ». De fait, le *principe* : « Tous les hommes naissent libres et égaux en droit » est comparable à l'*adage* précédent : « L'homme est un loup pour l'homme ». Tous deux ont un statut illocutoire (modal) incertain, indéterminé *a priori*, c'est-à-dire en tant que type, et indépendamment des occurrences où ils sont utilisés dans la communication : on ne sait pas sur quelle base modale leur valeur régulative prend appui. De plus, tous deux sont des *topoi* du sens commun, l'un, traditionnel, l'autre, moderne. Enfin, tous deux ne renvoient à aucun aspect déterminé du monde, mais à ce monde « antérieur », monde des rapports au monde, qu'est le monde de la vie (*Lebenswelt*). Mais, tandis que le *topos* traditionnel : « L'homme est un loup pour l'homme » est une sédimentation de discours interprétatif appuyé sur des performances narratives, le *topos* moderne : « Les hommes naissent libres et égaux en droit » se laisse malaisément comprendre comme la généralisation d'histoires typiques ; il s'agit plutôt d'une formulation heuristique d'intention universaliste – « heuristique » dans le sens où, comme chez Fichte, on pose le but subjectivement visé comme l'*archê* à partir de laquelle le sens du monde objectivement fondé se révèle sous un jour transformé. Il s'agit donc d'une méthode pour penser et agir en communauté et en vue de la communauté. Mais cela présuppose alors tout autre chose qu'une « morale de l'histoire ». En aucun cas ce principe ne peut apparaître comme la conclusion interprétative d'un récit narratif, ni même d'ailleurs comme la conclusion argumentative d'un raisonnement logique, mais seulement comme une *prémisse performative* à fonder dans une reconstruction, et à déployer didactiquement dans l'opinion. Elle sera alors nourrie de tout ce que les hommes peuvent apporter d'arguments à l'appui, en référence à leur conviction. Bien entendu, ici, la structure de la conviction n'est pas celle d'une certitude ancrée dans la tradition – ce que les Modernes appelaient « préjugé ». La conviction procède plutôt de ce qu'un contenu est fondé au sens reconstructif, puis confirmé au sens argumentatif par tout l'*input* des expériences et

points de vue publiquement partagés. Ainsi se forme un consensus conforme au type-idéal moderne, si l'on considère qu'un exemple de ce type est, par excellence, offert avec l'idéologie des Lumières.

Maintenant, ce que l'on vient de développer au sujet de la différence logique entre, d'une part, une normativité traditionnelle, construite par généralisation interprétative, et, d'autre part, une normativité moderne construite par universalisation argumentative, ne signifie pas qu'il n'y ait aucune continuité génétique entre ces deux formes. Ainsi, beaucoup d'éléments du stoïcisme et du christianisme antique peuvent-ils rétrospectivement nous apparaître comme un tremplin « naturel » et substantiel, peut-être indispensable, du jusnaturalisme moderne. Non seulement ils ont fourni beaucoup d'intuitions universalistes à la civilisation européenne, mais ils se prêtent mieux que les éthiques formelles modernes à des jugements d'application pertinents. Cependant, on comprend intuitivement que les normes de conduite sont d'autant plus générales et formelles – « abstraites » au sens ordinaire du terme – qu'elles doivent couvrir nombre d'expériences contradictoires ou d'exigences conflictuelles : il n'est nullement contingent, en effet, que le passage des communautés aux sociétés, mis en évidence par Tönnies, ce passage marqué d'en-bas par une hétérogénéité croissante des expériences personnelles et une conflictualité croissante des exigences individuelles, soit aussi marqué d'en-haut par une généralisation et une formalisation croissantes des normes d'action requises pour la cohésion de la vie sociale.

Voilà un schéma sur lequel on peut déjà s'appuyer pour comprendre par anticipation une logique du *passage des conseils de prudence* objectivés dans la forme de dictons, sentences, proverbes, etc. à *des règles formelles et commandements abstraits du devoir*, qui mènent pour ainsi dire l'éthique, *via* les principes universalistes, aux marches du droit moderne, accomplissant par là une transformation remarquable dans la structure normative du monde social. À un certain degré, en effet, de sollicitation des performances narratives et interprétations correspondantes, les normes, traditionnellement engendrées comme des morales des histoires, ne peuvent plus alors consister dans des proverbes ou des dictons, c'est-à-dire dans du prudentiel manifeste, mais dans des lois ou règles générales de comportement. On voit toutefois que cette explication fonctionnaliste, qui n'est qu'une première approche, souffre d'une limitation matérialiste tenant au fait qu'elle reste extérieure aux actes de discernement qui accompagnent censément le développement de la conscience morale – disons pour simplifier, depuis l'attitude particulariste jusqu'à l'attitude universaliste. Remarquons cependant, pour la défense de cette approche, qu'une telle explication évite l'abstraction idéaliste consistant à déconnecter les morales universalistes de leur genèse pragmatique. Elle les présente, au contraire, comme le résultat d'un processus de formalisation qui aurait comme éprouvé les limites des généralisations substantielles, pour se tourner résolument vers des principes, des méthodes et des procédures visant une universalité formelle, tandis que cette visée abstraite, propre aux motivations d'une identité argumentative, pouvait cependant s'alimenter aux réalisations logiquement antérieures d'une identité interprétative. Max Weber avait bien mis l'accent sur un tel processus dans ses réflexions sur la modernisation, mais la « rationalisation » qu'il décrivait pour caractériser ce processus, d'une part, se trouvait en quelque sorte destinée au régime d'une rationalité instrumentale destructrice de la raison pratique, et d'autre part, n'était pas reconstruite dans les concepts, à mes yeux appropriés, d'une théorie des discours admettant des registres différentiels qui, dans ce cas, doivent à l'évidence porter au-delà d'une identité narrative. Du moins son explication évite-t-elle une forme de fausse conscience renvoyant à un fétichisme au sens de Marx, soit : à une tendance des principes universalistes à faire oublier leur origine. Il importe en tout cas de souligner l'ambiguïté d'un phénomène qui nous occupe toujours : aux principes universalistes de morale et de droit, principes qui ne peuvent pas se laisser suffisamment couvrir par un tissu narrativo-interprétatif des histoires racontées et des morales de ces histoires, semble faire défaut la

pertinence contextuelle ancrée dans des expériences vécues singulières, de sorte que vient à se poser la question particulièrement délicate du pouvoir pratique de la raison, ou si l'on préfère, de l'application de la norme dans des contextes modernes. Même si les principes universalistes résultent bien, en effet, de l'expérience des peuples vivant en société et de leurs confrontations internes ou externes ; et en admettant même que, dans ce cas, l'intérêt pour l'Histoire (entendue cette fois au sens de l'Histoire universelle) puisse nous aider à comprendre ce lien encore substantiel entre la raison pratique et l'expérience sociale (par quoi notre universel normatif, en dépit des apparences, n'est pas en soi abstrait), même alors, la mise en évidence d'un tel lien, jadis entreprise par les philosophies de l'histoire, n'aurait pas de force moralement obligatoire, car, dans cet ordre, l'*explication* ne saurait remplacer la *justification*.

Or, dire cela, c'est prononcer le droit de *l'argumentation* face à *l'interprétation*. L'*explication* peut, en effet, être considérée comme un produit sécularisé du discours interprétatif. Certes, l'*explication* procède plutôt en sens inverse de la démarche interprétative traditionnelle : orientée analytiquement vers les causes et non synthétiquement vers les conclusions, les *explications* modernes, à la différence des interprétations traditionnelles, n'ont pas de puissance normative. En-dehors même du langage hyperspécialisé de la science, trop éloigné du discours ordinaire pour qu'une comparaison avec les interprétations traditionnelles du monde, cosmocentriques ou théocentriques, ait un sens, nous faisons l'expérience d'une impuissance normative du registre interprétatif dans des domaines plus proches de la vie, tels que la justice ou la psychanalyse. Là, les *explications* causales tendent autant à désamorcer qu'à instruire le jugement moral. En fait, la constitution d'un jugement moral dans un contexte moderne, c'est-à-dire d'un jugement formé à hauteur de principes universalistes moralement obligatoires, requiert des performances nouvelles, qui ne sont plus seulement celles de la narration et de l'interprétation, mais au moins celles de l'argumentation. Il est vrai que l'interprétation est un moment charnière du jugement éthique, en particulier dans la fonction pratique de ce jugement, pour l'application d'une norme. Paul Ricœur¹⁸, mais aussi, de façon plus précise, Jean Ladrière¹⁹ ont mis en exergue le moment de l'interprétation, tant pour le jugement éthique pratique (Jean Ladrière) que pour le jugement juridique d'application (Paul Ricœur). Je crois que leur analyse estompe ce que la raison pratique doit à l'argumentation. Mais, sans préjuger ce qu'une discussion serrée pourrait établir à ce sujet, il semble que la constitution différentielle des jugements moraux se laisse déjà intuitionner au niveau du sens des catégories produites. Ainsi, tandis que le registre de l'interprétation peut, au maximum, former des *valeurs de synthèse*, holistes et universalistes, telles que le respect de la vie ou l'amour universel, le registre de l'argumentation peut, à son maximum, former des *principes de décentrement*, individualistes et universalistes, tels qu'on les trouve notamment formulés dans les définitions du droit et de la justice, inspirées du kantisme, jusqu'à John Rawls, aujourd'hui. C'est pourquoi, on parlera aussi d'une « identité argumentative », laquelle est marquée par les traits de l'individualisme et de l'universalisme. C'est sur cette structure typique et typiquement moderne que j'aimerais à présent réfléchir en recher-

¹⁸ P. RICŒUR, « Interprétation et/ou argumentation ? », in : *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, Coll. « Philosophie », pp. 163-184. Paul Ricœur entend défendre la thèse selon laquelle « une herméneutique juridique centrée sur la thématique du débat requiert une conception dialectique des rapports entre interprétation et argumentation ». « J'ai été encouragé dans cette entreprise, ajoute-t-il, par l'analogie qui m'a paru exister, au plan épistémologique, entre la paire interpréter/argumenter, au plan juridique, et la paire comprendre/expliciter, dont j'ai jadis montré la structure dialectique, s'agissant de théorie du texte, de théorie de l'action ou de théorie de l'histoire. » (p. 165).

¹⁹ J. LADRIÈRE, L'interprétation dans le jugement éthique, *Revue d'éthique et de théologie morale*, « Le Supplément », n° 202, août-septembre 1997, pp. 143-171.

chant ce qui la différencie d'une structure de normativité traditionnelle, notamment par rapport à la question du cognitivisme.

*

UNIVERSALISME, INDIVIDUALISME, COGNITIVISME

L'explication diltheyenne²⁰ relative à la formation d'un savoir social de type largement prudentiel (l'« expérience générale de la vie ») fait apparaître en même temps un système de vie éthique, c'est-à-dire une constitution de savoir moral partagé dans une communauté, dont la normativité n'est nullement déconnectée des expériences directes. C'est pourquoi le normatif, à ce niveau, est à peine plus dissocié du cognitif que l'éthique l'était de la science, quand les visions traditionnelles du monde pouvaient fournir en un même message symbolique des structurations pour la connaissance et des orientations pour l'action. On peut aussi, de ce point de vue, s'expliquer la raison pour laquelle Wilhelm Dilthey avait pu nouer sa reconstruction dans l'esprit d'une genèse naturelle des sciences sociales, et du savoir social en général, formé à partir des « expériences vitales » (les affections de tous ordres qui viennent frapper un moi plongé dans le monde) – alors même que cette explication pouvait aussi bien se déployer comme un chemin vers l'éthique, au sens de Paul Ricœur. On voit encore pourquoi les théories de la connaissance doivent, surtout depuis le tournant herméneutique et phénoménologique, présupposer une théorie de l'expérience préscientifique, où se révèlent centrales les notions de communauté et d'intersubjectivité, que l'on retrouve au fondement des théories philosophiques de l'éthique. Entre l'ordre cognitif de la science et l'ordre normatif de l'éthique, il existe un tronc commun antérieur à la différenciation des deux ordres, laquelle a inévitablement pour conséquence une abstraction remarquable, tant des contenus cognitifs des systèmes de la science que des contenus normatifs des systèmes de l'éthique et du droit.

C'est là une considération qui pourrait éclairer certaines étrangetés du vaste domaine de ce que, depuis Kant, on nomme raison pratique. D'un côté, en effet, les valeurs ressortissant à la raison pratique, c'est-à-dire les valeurs impliquées dans les principes de l'éthique formelle et les fondements du droit moderne sont plus cognitives, en un sens, que les valeurs antérieures du savoir prudentiel, et cela, en raison même de leur universalisme. D'un autre côté, cependant, les principes et normes de la raison pratique semblent moins cognitives que les maximes et sentences des éthiques prudentielles, traditionnelles et substantielles, car, dans leur pointe antiutilitariste, les éthiques formelles abandonnent toute considération conséquentialiste intéressée à expliquer ce qui, naturellement, se produit « à chaque fois que... ».²¹ Apparemment, les éthiques modernes nous informent moins substantiellement sur la réalité que les éthiques traditionnelles, en particulier pour les aspects importants de la vie des individus et des peuples, qui relèvent de ce que Hegel avait caractérisé comme causalité du destin. Suivant l'opposition aristotélicienne entre *doxa* et *épistémê*, la valeur cognitive d'une éthique formelle des principes peut

²⁰ W. DILTHEY, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. par Sylvie Mesure, Paris, Éditions du Cerf, Collection « Passages », 1988.

²¹ Il est vrai que le droit moderne reprend cette idée sous l'insinuation volontariste d'une conséquence juridique qui, régie par une loi politique, devrait pouvoir intervenir comme un effet produit avec toute la nécessité d'une

être dite « épistémique », par différence avec une valeur cognitive « doxique » qui échoit aux éthiques de type prudentiel. Cela se laisse relier au fait que les principes universalistes de la raison pratique sont formés sur les performances de fondation et de justification, propres à l'argumentation, et dont la prétention à l'universalité révèle une portée objective. Autre étrangeté : on dit que ce qui distingue les éthiques modernes (pensées sur le modèle kantien) des éthiques classiques, aristotélicienne ou thomiste, tient, entre autres, à ce que les premières ne sont pas téléologiques mais strictement déontologiques. Cependant, l'universalisme et le formalisme des formulations modernes du devoir moral ne semblent vraiment s'expliquer que par une perspective de résolution absolument générale des obstacles à la formation d'un ordre social à la fois juste et unifié. Cet objectif a d'ailleurs été exprimé en clair par Kant comme étant le but même de la raison pratique, si bien que la « téléologie » latente des morales universalistes d'inspiration kantienne est, à l'évidence, la formation d'une République universelle (ou d'une Confédération universelle de Républiques) assurant l'épanouissement de la culture dans les conditions de la liberté. C'est largement sous ces considérations cosmopolitiques que s'est formé le point de vue des philosophies modernes de l'éthique, lesquelles sont donc orientées structurellement par un tel *telos* politique. N'allons pas chercher ailleurs que dans la théorie politique le sens téléologique (non pas déontologique) des éthiques universalistes modernes. Dans l'existence privée, en particulier domestique, notre éthique spontanée ne nous porte d'ailleurs pas aussi clairement que dans l'existence publique à veiller à ce que les maximes de nos actions puissent être acceptées par tous, et universelles en ce sens. Dans l'existence privée, nous ne nous sentons sans doute pas *moralelement* aussi tenus de transcender mentalement le contexte limité de nos actions, et de faire comme si ces dernières étaient assez publiques pour porter une responsabilité universelle. C'est que, du côté des éthiques philosophiques modernes entendues au sens d'une morale des principes universalistes et formels, il y a une transcendance spécifique qui consiste pour le sujet de l'action moralement bonne à satisfaire une maxime elle-même fondée dans l'idée d'un ordre politiquement juste. On demande à chaque individu d'être le citoyen d'une communauté universelle, illimitée d'êtres qui, tous, seraient raisonnables. Et c'est pourquoi chaque sujet moral, y compris dans sa vie de tous les jours, doit accepter de se projeter en idée dans un monde qui n'existe pas, un monde « contrefactuel » qui représente comme une négation déterminée du monde dogmatiquement présent.

C'est l'énergie des éthiques universalistes, et le propre de leur transcendance moderne, que d'être ajustées à des idéaux cosmopolitiques. Cette orientation a pour conséquence d'accentuer drastiquement les distinctions, certes, classiques, entre le concept de société juste et celui de vie bonne²², ou encore,

loi physique. Mais le principe de rétribution ou de sanction n'est pensé, par le droit moderne, qu'en simple analogie avec le principe de causalité.

²²Pour la défense d'une convergence principielle entre le bon et le juste, voir Vincent DESCOMBES, « Universalisme, égalité, singularité. Réponse aux objections », *La Pensée politique*, Seuil-Gallimard, mai 1995, (le débat provoqué autour d'un article de Vincent Descombes). Prétendant que j'« oppose avec une belle assurance le bon et le juste », Vincent Descombes estime qu'« aucune opposition ne peut apparaître entre le juste et le bon, car il suffit de comprendre *qu'une mesure est injuste* pour avoir compris *en quoi elle est mauvaise* » (p. 320). En réalité, mon objection consistait à faire valoir que, même défini comme faisant l'objet d'un large consensus politique, on peut encore imaginer que le « bon (...) ne coïncide pas *a priori* avec le juste » (dans ce même numéro, mon article intitulé « Entre la procédure et la substance », p. 266). Ce n'est évidemment pas l'opposition mais la distinction du juste et du bon, qu'il s'agit d'affirmer (l'opposition entre les deux ne pouvant être évoquée que comme un cas-limite). Entre le juste et le bon la différence se rend sensible à travers celle des forces illocutoires qui se manifestent, lors de discussions pratiques. Le juste a ses raisons que le bon ne connaît pas, bien que l'on doive sans doute trouver bon tout progrès dans le juste. L'intérêt de cette différence typique aurait pu apparaître à Vincent Descombes, si, à propos de son propre argument, il s'était demandé pourquoi la réciproque n'est pas vraie ; pourquoi, autrement dit, il ne suffit pas de comprendre qu'une mesure est mauvaise pour avoir compris en quoi elle est injuste.

entre ce qui est exigible et ce qui est souhaitable, entre l'obligatoire et le recommandable – dans le langage de Kant : entre les commandements de la moralité, d'une part, les conseils de prudence et les règles de l'habileté, d'autre part ; entre l'impératif moral (catégorique) et les autres impératifs qui sont d'ordre pragmatique et technique. Pour comprendre une telle évolution, l'individualisme et l'universalisme se laissent d'abord percevoir comme les deux faces d'une même médaille. Ce n'est plus seulement la nécessité de vivre ensemble malgré les divergences de convictions morales et religieuses, qui a motivé ou justifié le passage au droit formel et à l'État séculier ou laïque, avec toute la « raison » qui l'accompagne. C'est aussi l'expérience du solipsisme, *catharsis* à laquelle prédisposaient d'ailleurs d'anciens courants du christianisme²³, qui aurait contribué à développer, avec la subjectivité critique, l'intérêt pour le point de vue d'autrui, intelligence propre à la « mentalité élargie » entendue au sens de Kant, c'est-à-dire l'aptitude au décentrement. L'égoïsme moderne, autant et plus que l'altruisme chrétien, aurait ainsi contribué au décentrement universaliste – non celui de l'amour, mais celui du droit. Du moins le procès de civilisation moderne, tel qu'il fut, voilà quatre siècles, impulsé par la civilité, devait-il produire cette conséquence, que l'on n'aurait à présent plus besoin en principe de requérir une grande quantité de cet amour du prochain, qui, jadis, servait à dynamiser la morale, pour entrevoir que l'attitude décentrée, la mise à égalité de ton intérêt et de mon intérêt, est une habitude à prendre. C'est l'habitude d'être raisonnable (non pas bon), ou simplement au-dessus de la goujaterie. Le particularisme engoncé dans un droit subjectif aveugle à l'entourage est devenu tout bonnement inesthétique, suscitant le dégoût de ce qui encrasse l'esprit. Nous sommes du moins mis aujourd'hui en mesure d'imaginer la situation qui résulterait d'un développement tel de cette tendance, que l'altruisme sans passion mais l'altruisme absolument équilibré serait devenu le cas normal. C'est alors que la résolution de contentieux prendrait un tour différent, et que la justice ferait connaître des considérants pragmatiques insolites²⁴.

Or, comment expliquer ce quasi-paradoxe du Moderne, sinon en recourant à l'idée que la privatisation de l'opinion, justifiée jadis par les déchirements des guerres religieuses, – cette mise sous le boisseau des convictions tout à la fois morales, religieuses et politiques, aurait exercé les individus, comme par la vertu d'une *époque* comparable, *mutatis mutandis*, au voile d'ignorance de Rawls, à imaginer ce qui pourrait valoir en général pour tous, soit, au fond, l'idée rousseauiste de volonté générale, et cela, dans le même mouvement qu'ils étaient mis en mesure d'accepter, dans leur conscience, la fin du théologico-politique et du théologico-éthique ? L'universalisme moderne, tout comme l'individualisme serait le produit d'une expérience solipsiste qu'accompagnait l'émergence de la raison d'État, événement dont l'importance politique est marquée emblématiquement par la doctrine absolutiste mais aussi laïciste de Hobbes, et qui situe, d'un autre point de vue, une phase initiale importante du passage pluri-séculaire des communautés traditionnelles aux sociétés modernes.

Que l'universalisme et l'individualisme soient les enfants jumeaux du solipsisme de la conscience moderne, citadine et petite-bourgeoise, cela se retrouve dans une tension qui n'existait pas avant l'époque moderne : *la tension de la raison pratique et du sens commun*. Pour l'individu assigné, voilà bientôt quatre siècles, à la privatisation de ses convictions éthico-religieuses socialement dangereuses en raison des fanatismes et des intolérances, la raison pratique devait alors représenter le substitut d'un sens commun rendu problématique par le défaut de communication publique. Cette raison pratique se

²³ Voir, à ce sujet, mon texte intitulé : « L'Ancien, le Moderne, le Contemporain », *Esprit*, n° 12, déc. 1987.

²⁴ Voir à ce sujet le chapitre consacré à l'« identité politique », dans mon ouvrage, *Les Puissances de l'expérience*, 2, *op. cit.*, VI, 2, pp. 174-175., où je présente le scénario typique d'un calcul économique moralement décentré.

démarquera ensuite elle-même de la raison d'État pour mieux appartenir à la société civile, en tant que raison critique²⁵. Mais, plus la raison critique s'exerçait dans la forme à la fois communautaire et cependant moderne²⁶ d'un espace public, et mieux elle retrouvait le sens commun perdu, mais sous une *autre* forme et avec d'autres contenus de valeurs.

C'est avec l'idée-force d'un espace public émancipé, milieu par excellence d'une exigence inassouvie de *transparence politique*, que prend son sens et sa puissance la métanorme philosophique moderne de l'éthique et du droit, soit : *le caractère universalisable des intérêts pouvant prétendre à l'être-reconnu, c'est-à-dire à l'existence publique*. Une telle exigence semble alors trop sublime pour se laisser encore réduire à l'explication généalogique d'un solipsisme moderne organisant historiquement la résistance critique et le jugement esthétique, puis politique, d'une conscience morale privatisée dans le *for intérieur* des futurs citoyens actifs. Cette thèse explicative ne rend compte, en effet, ni de l'expérience sociale ni de l'exigence politique que synthétise à sa manière la norme morale du caractère universalisable des intérêts dignes d'accéder à l'existence reconnue, selon l'éthique et le droit, de l'autorité publique manifestée dans l'action et la décision politiques. L'expression « puissance publique » devient là presque pléonastique, parce que, désormais, le politique ne peut prétendre à la puissance qu'à la condition que toutes ses actions et décisions (sauf, provisoirement, vis-à-vis de l'extérieur) satisfassent au principe de la Publicité. Ce nouveau principe suppose lui-même, directement, que rien ne soit défendable, dans l'espace politique, qui ne puisse et ne doive prétendre être acceptable pour tous, et non pas seulement profitable à quelques uns au détriment ou au simple mépris des autres. Le caractère universalisable des intérêts soutenant une motion en vue de l'adoption d'une norme devient alors, pour cette raison, la métanorme exigible tout à la fois au regard de la Légalité et de la Publicité. Il s'agit, comme on peut aisément le comprendre, des deux principes fondamentaux des sociétés modernes, qui, avec la Civilité, forment les éléments cardinaux de notre concept normatif de « civilisation »²⁷. Si l'on pense à l'antidote contre les clans, les cliques, les gangs, les mafias de tout genre, que représente une telle exigence, pour autant qu'elle soit bien ancrée dans les cultures politiques nationales, une telle force de résistance critique à l'oppression ne saurait se comparer à celle que pouvait antérieurement constituer le renforcement privatiste du for intérieur individuel. C'est là que, quant au sens politique, les valeurs universalistes se séparent des valeurs individualistes, et à vrai dire, les transcendent, comme le public transcende le privé, et comme s'il fallait au fond élever l'homme vers le citoyen, tout en mettant ce dernier au rang de véritable souverain politique, à hauteur même de l'État. Qu'en résulte-t-il alors pour la structure de la normativité, dans le monde moderne, et ses sources naturelles dans le sens commun ?

SENS COMMUN ET OPINION PUBLIQUE

En fonction d'une histoire étrange, presque paradoxale, de la formation des sociétés civiles et des nations modernes européennes, le plus privé s'articule au plus public, le plus individuel au plus univer-

²⁵ Sur ce point, R. KOSELLECK, *Le Règne de la critique*, trad. par H. Hildenbrand, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

²⁶ Sur le concept de liberté communautaire et moderne, à la fois, voir l'article de Albrecht WELLMER, Modèles de la liberté dans le monde moderne, trad. par Rainer Rochlitz, *Critique*, juin-juillet 1989, n° 505-506. Voir également ma contribution intitulée : « Qu'est-ce qu'une communauté politique ? », in : A. COTTEREAU, P. LADRIERE, *Pouvoir et légitimité - Figures de l'espace public*, Paris, Editions de l'EHESS, 1992.

²⁷ J.-M. FERRY, « Pour une "philosophie" de la Communauté », in : J.-M. FERRY & P. THIBAUD, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy, Coll. « Liberté de l'esprit », 1992, chap. 7, p. 200, sq.

sel. Dans ces conditions, le sens commun moderne n'est alors plus tant donné que construit. L'image se trouve, en effet, renversée par rapport à la convention implicite selon laquelle un sens commun devrait préexister à toute formation de l'opinion publique, comme une infrastructure latente qui fournit préalablement les schèmes de pertinence, les *topoi* entendus à l'avance, potentialité à partir de laquelle, seulement, il serait possible de communiquer, de chercher à réaliser des ententes actuelles, positives, entre des personnes, à propos de quelque chose. Or, cette présentation est peut-être trop conventionnelle. Elle risque même de condamner la réflexion sur le Moderne à ne plus être à même de diagnostiquer autre chose que le vide. Mais, parce que l'identité moderne est largement issue d'une rupture de continuité de la vie éthique (elle-même intimement liée à l'épreuve du solipsisme), son *sensus communis* spécifique se donnerait plutôt à penser, en raison de cette histoire, comme construit ou à construire, et non plus comme donné (toujours) préalablement. Il semble même que l'on gagnerait à le concevoir comme étant *construit à partir de l'espace publique*.

Encore une fois, cette vision anti-essentialiste prend à rebours l'image insinuant que l'opinion publique ne ferait qu'exprimer un sens commun latent ; et elle contredit également l'idée selon laquelle les constituants « du » sens commun, que celui-ci soit ou non moderne, seraient nécessairement substantiels, à l'instar des formations traditionnelles – ou alors le sens commun serait simplement détruit. Voici l'illusion portée surtout par une pensée conservatrice qui connecte étroitement deux phénomènes imputés à la modernité : la rupture de la tradition et la perte du sens commun. C'est, je crois, méconnaître la structure du sens commun *moderne*. Celui-ci est plutôt dominé, quant à sa constitution, par les sédimentations d'une identité à dominante culturelle argumentative. La chose peut se comprendre à deux niveaux : tout d'abord, à la différence des systèmes symboliques à dominante narrativo-interprétative, qui ancrent plutôt la norme dans un ordre du monde, lois du cosmos ou décrets de la providence, la normativité moderne est essentiellement formée sur les valeurs individualistes et universalistes du droit et de la critique, lesquelles appartiennent à une identité argumentative²⁸ qui ancre plutôt la norme dans la délibération des hommes. Ensuite, et plus subtilement, ce que l'on prend pour une pure et simple rupture de la tradition se laisse plutôt reconnaître comme une rupture ou un changement dans le registre discursif *d'appropriation* de cette tradition. Ce ne sont pas seulement les contenus symboliques transmis, qui se transforment ; ce sont aussi et plus profondément les *modes* sur lesquels ces contenus symboliques sont transmis et réappropriés. Or, ce qui marque, de ce point de vue, le passage au Moderne, ce n'est pas tant le déclasserment et la déréliction de contenus condensant les performances narratives et interprétatives dans des symboles mythiques et religieux ; ces derniers conservent d'ailleurs une puissance pour nous, en tant que potentiels sémantiques ; c'est bien davantage le fait que nous ne nous contentions plus de transmettre ces contenus culturels de génération en génération sur le mode narratif. Ces contenus hérités, nous nous les approprions, certes, sur la voie d'interprétations sans cesse renouvelables. Cependant, les interprétations sont elles-mêmes rendues critiques sur le mode argumentatif de problématisations, ainsi que sur le mode reconstitutif de déconstructions défétichisantes assorties de révisions restitutives, propres à libérer de leur gangue dogma-

²⁸ L'identité argumentative, « identité athée », n'est pas nécessairement moderne. Les anciens Grecs ont aussi connu le passage historique d'une identité interprétative, formée sur les catégories du destin, à une identité argumentative, qui met au centre la justice des hommes. Ce passage fut d'ailleurs mis en scène dans la tragédie lyrique, en particulier chez Eschyle. Voir, à ce sujet, P. JUDET DE LA COMBE, « Rationalisation du droit et fiction tragique : les "Euménides" », in : J.-F. MATTEI (éd.), *La Naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990. Pour une simplification typologique des formes d'identité personnelle et visions du monde liées respectivement aux quatre registres de discours, avec les catégories ou valeurs typiques correspondantes, voir les tableaux présentés dans le premier volume des « Puissances de l'expérience », (*op. cit.*) p. 150.

tique des noyaux utopiques pratiquement efficaces. Au demeurant, cela n'empêche pas les performances plus contemporaines des registres argumentatif et reconstructif du discours mondain ordinaire d'engendrer aussi leur propre dogmatique, ne serait-ce que par les sédimentations auxquelles ils donnent eux-mêmes lieu à leur tour.

Le sens commun moderne, en effet, offre une constitution par strates. Les résultats de performances narratives représentent toujours une couche profonde que, sans connotation péjorative, on peut dire archaïque. Quant aux résultats sédimentés des performances interprétatives, initialement articulées sur les récits, ils correspondent spécifiquement aux éléments traditionnels de hautes cultures, telles qu'elles ont pu culminer dans des visions cosmocentriques ou théocentriques du monde. Les individus concrets peuvent encore, dans nos contextes, puiser des ressources essentielles d'identité personnelle dans les sédimentations anciennes de discours narrativo-interprétatifs : mythes, contes et légendes, mais aussi, une partie toujours vivante du patrimoine sapientiaire des civilisations traditionnelles, avec tout ce qu'il contient de bon sens ou d'art de vivre à travers, notamment, les maximes de sagesse et, au-delà, les idées universalistes mais substantielles et holistes, qui inspiraient les visions cosmiques d'une harmonie entre les êtres, et peuvent être remaniées aujourd'hui dans les utopies *New Age*. Un tel ensemble de ressources de sens n'a pas purement et simplement été dérobé aux constituants symboliques, pour ainsi dire, primaires et secondaires, de l'identité moderne. Les symboles des mythes anciens, que l'on retrouve sous une autre forme dans les contes et les légendes, de même que les symboles des grandes religions, enseignés dans les catéchismes, sont peut-être indispensables, en tant que moyens pour les individus de maîtriser, à l'âge adulte, la situation qui résulte du fameux « désenchantement du monde », c'est-à-dire cette situation démythifiée, acosmique et athée, qui est censée marquer le Moderne. Mais, d'une part, les individus adultes peuvent aussi, comme on l'a dit, disposer d'équivalents séculiers, éminemment contemporains, des antiques productions narrativo-interprétatives : fictions romanesques, films d'action ou séries intimistes, clips-vidéo, sans oublier les slogans, spots et autres lieux communs médiatiques, *topoi* souvent plus iconiques que symboliques, qui pourraient passer pour des parents (pauvres ?) des maximes, adages, sentences, proverbes et dictons de jadis. D'autre part, il est clair aussi que nos lieux communs les plus nobles, aujourd'hui, les *topoi* de sens commun, qui soient réellement emblématiques d'une identité moderne fortement structurée sur un plan symbolique, sont, quant à eux, formés sur les performances du discours argumentatif et du discours reconstructif. Ces *topoi* se signalent, en effet, puissamment comme ressources de sens et schèmes de pertinence pour nos thématiques actuelles, où la rationalité contemporaine : scientifique, mais aussi, éthique, juridique, esthétique, critique, peut être convoquée sans tension. Les points d'appui en sont, par exemple, ces maximes pleines de légitimité, toutes ces « vérités » qui représentent l'idéologie moderne, et dont disposent nos cultures politiques, afin de combattre dans le milieu du discours les atteintes portées aux droits de l'Homme, à la dignité, à la liberté, à l'égalité, de lancer des appels à la solidarité, de stigmatiser le racisme et l'antisémitisme, d'alimenter les nouveaux mouvements sociaux comme les courants politiques conventionnels, et d'argumenter dans le débat public des prétentions normatives à la validité. Ces arguments ne sont évidemment pas formés *ex nihilo*. Y compris jusqu'à leurs effets négatifs de violence symbolique et de censure, ils doivent plutôt leur force rhétorique, idéologique, au fait qu'ils renvoient bel et bien à des schèmes de pertinence installés aux premières strates du sens commun *moderne*.

L'idée d'un sens commun moderne peut choquer les esprits, surtout dans des milieux intellectuels plus ou moins nourris de critiques des Temps modernes. Ainsi Hannah Arendt diagnostiquait-elle inlassablement une perte du sens commun, fauteur de vide et d'errance politique, attribuant mécani-

quement ce malheur à la rupture moderne de la tradition²⁹. On aimerait lui demander sur quoi sa propre critique des totalitarismes prenait-elle appui, pour avoir pu rencontrer dans l'opinion mondiale, surtout américaine et européenne, l'audience qu'elle a effectivement recueillie. En s'adressant ainsi à l'opinion publique, en tant que « citoyenne du monde », Hannah Arendt ne contribuait-elle pas, en effet, à former, pour sa part, le sens commun spécifiquement moderne qui fournit aussi bien un répondant à ses propos ? Maintenant, sa critique peu nuancée du solipsisme et de l'individualisme modernes présente, entre autres, l'intérêt d'avoir mis fortement l'accent sur une catégorie de la méthode politique, qui n'avait pas été pensée comme telle par son auteur, Immanuel Kant : le jugement réfléchissant. Ce concept est, en effet, d'une réjouissante fécondité, non simplement pour penser le politique au quotidien de vrais citoyens idéalisés dans un espace public, mais pour aller plus avant dans la question qui nous occupe : la normativité du monde social, en abordant à présent, bien qu'encore indirectement, la question du droit. Nous considérons alors le droit positif, tel qu'il existe aujourd'hui, chez nous, sous ses multiples formes de législation, de réglementation, de juridiction, voire, de médiation infra - ou parajuridictionnelle.

*

LA QUESTION DU DROIT

Les éthiques prudentielles, substantielles et conséquentialistes – les éthiques traditionnelles – s'énoncent en quantité de conseils de prudence, lesquels couvraient ou tendaient à couvrir exhaustivement les aspects typiques de la vie sociale. Ces aspects sont acquis par généralisation plus ou moins forte des occurrences significatives, telles qu'elles sont consignées dans les traditions narratives. On peut imaginer que la vie éthique entretient sa vitalité dans la mesure où les récits ne laissent pas échapper des événements importants qui, éventuellement nouveaux, surgissent dans l'histoire des collectivités. Or, beaucoup plus que, jadis, les communautés traditionnelles, les sociétés modernes sont ouvertes à une grande variété de cas potentiellement significatifs, mais trop hétérogènes pour que l'on puisse les unifier en un corpus riche d'enseignements pratiques pour la conduite de la vie. Doit-on là voir alors la raison qui les aurait amenées à préjuger, comme par un saut dans l'universel, ce qui se recommanderait en général, de façon fortement catégorique ? Un tel saut représente certes une économie pour le discours, ainsi qu'il en va, dès que celui-ci se projette dans des considérations aprioriques. Mais la normativité qui en résulte, d'un point de vue cognitif et pratique à la fois, sera alors nécessairement limitée à des maximes de conduite et des normes idéales valant de façon *contre-factuelle* pour une situation visée de compossibilité universelle des orientations d'actions. Le formalisme est le prix à payer pour une telle intégration. Par delà tout contenu positif de valeurs particulières, il s'agit de promouvoir la méthode qui permet de justifier en tout état de cause le caractère universellement valable de la règle qui, en tant que maxime, constitue le sens de l'action. L'action est moralement justifiée, non pas dans la mesure où elle « réalise » une valeur matérielle, mais dans la mesure où elle fait ce qu'elle fait suivant une règle dont l'extension universelle ne rencontrerait aucune objection raisonnable. Par exemple, traiter l'humanité en soi-même et chez autrui, jamais seulement comme un moyen mais tou-

²⁹ H. ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *La Crise de la culture*, op. cit., III.

jours en même temps comme une fin, c'est là un principe dont l'application ne rencontre aucune objection, du point de vue moral, *quelles que soient les circonstances de cette application*. C'est paradoxalement à *la trop grande généralité* des normes prescriptives dérivées directement de valeurs positives – ainsi en va-t-il par exemple du commandement : « Tu ne tueras point » –, que répond l'universalité de principes tels que leur application puisse être moralement voulue sans exception et sans aménagement³⁰ (ce qui n'est clairement pas le cas du premier commandement de l'Ancien Testament³¹). Dans la pratique, cependant, chaque individu devra alors gérer avec ses propres moyens expérientiels tout ce qui, au quotidien de sa vie privée, de son activité sociale, professionnelle, civile, et même de son existence publique de citoyen, proprement civique ou politique, ne se laisse pas immédiatement régler par les principes d'une morale universaliste. D'un côté, on peut postuler – mais c'est encore une postulation – que toutes les actions de la vie doivent pouvoir être orientées par de tels principes, tout comme elles doivent pouvoir aussi être jugées sous eux. D'un autre côté, c'est la réflexion subjective, la faculté individuelle du jugement réfléchissant qui sera à chaque fois sommée d'établir le lien entre la situation et le principe, c'est-à-dire de découvrir à chaque fois les règles d'une conduite adaptée. Rappelons que, chez Kant, le jugement dit réfléchissant est celui dont le mouvement (à l'inverse du jugement déterminant) part, non pas de la règle, laquelle n'est pas disponible, mais du cas dont, à défaut de règles, le sens sera à construire à l'aide et en direction de principes ou d'idées qui, elles, ne peuvent pas constituer l'« objet » – ici, les pratiques humaines –, à la façon technique d'une recette, mais seulement réguler la réflexion sur une matière – ici, la vie des individus en société. Il importe, en effet, de distinguer kantienement entre règle et principe³² : les fondations philosophiques modernes ne s'intéressent guère qu'aux principes. Même si elles ne dédaignent pas nécessairement la casuistique morale, elles ne se prononcent que très rarement sur les règles de conduite particulières ; et c'est donc l'individu qui, en regard des principes, devra lui-même trouver les règles, inventer les normes positives qui, en un sens, médiatisent à chaque fois de façon (plus ou moins) pertinente la théorie (l'idéal moral ou pratique) et la pratique (la situation à traiter).

Cette voie n'est toutefois pas la seule possible, y compris dans nos contextes de vie moderne. D'ailleurs, on peut constater empiriquement combien les individus (plus ou moins) socialisés ou structurés satisfont approximativement au devoir qui leur incombe, assument plus ou moins cette charge immense de combler eux-mêmes le vide normatif qu'ouvre *eo ipso* l'écart entre les principes de morale et la réalité quotidiennement vécue. Dans les faits, cela ouvre plutôt l'espace de liberté négative ou subjective, qui, pour Hegel, situait la *société civile*, et que vient structurer le *droit positif*. Mais aucune normativité proprement éthique ne vient remplir suffisamment cet espace pour assurer une continuité morale entre la famille et l'État. Cet espace de la société civile est civil aussi au sens où il est devenu moralement neutre. C'est-à-dire que la normativité sociale est ici essentiellement assurée par des règles de droit, lesquelles, dans la conception libérale moderne, n'imposeraient pas positivement des devoirs, procédant plutôt sous la forme négative d'interdictions. Bien qu'une telle idée soit contredite par la

³⁰ C'est ainsi presque un paradoxe que, en son fonds de motivations logiques, l'éthique formelle des principes universalistes procède comme une négation de la généralité trop grande des normes prescriptives, positives (obligations) ou négatives (interdictions), qui sont directement dérivées de valeurs absolues immédiates, telles que l'affirmation du caractère sacré de la vie ou de la valeur suprême de l'amour.

³¹ C'est, en effet, un principe normatif dont l'application rencontrera de nombreuses exceptions et autant d'objections qu'il est loisible d'élever du point de vue de la justice – soit que l'on pense au châtement du criminel, soit que l'on regarde comme justes des actes de vengeance, soit que l'on considère les cas de légitime défense, ou encore les actes de guerre.

réalité d'un droit positif fourmillant d'obligations grandes et petites, dont les principales avaient, jusqu'à peu, une charge morale évidente pour un esprit civique, le droit moderne se veut, dans une grande mesure, éthiquement neutre. C'est-à-dire que le droit porterait principalement des autorisations et des interdictions, ainsi que des obligations conditionnelles (hypothétiques) de type procédural, tandis que les obligations qu'il énonce sous forme catégorique, bien qu'elles renvoient souvent aux devoirs des citoyens à l'égard de l'État, ne se présenteraient pas comme des obligations opposables de l'intérieur à la conscience morale, mais seulement de l'extérieur aux comportements sociaux. La régulation juridique du monde social se concevait de telle sorte, quant à son principe libéral, que les préoccupations qu'elle impose n'étaient, à l'origine, justifiées que par la nécessité rationnelle de faire coexister des libertés subjectives. Ainsi l'expriment les grandes formules du droit public et de la justice politique, depuis Kant jusqu'à Rawls.

Maintenant, il s'agit de la philosophie du droit moderne conçu comme système de la liberté formelle³³. Cependant, la réalité du droit positif contemporain comble, quant à elle, effectivement l'espace civil ou social largement déserté par la moralité positive. À présent, la normativité juridique : celle du droit positif joue alors un rôle qui se compare bizarrement à celui que jouaient les éthiques prudentielles, pour les communautés traditionnelles. En effet, la normativité contemporaine du droit positif est marquée par une matérialité croissante. Le droit entre, comme on sait, dans le détail de la vie sociale. Ainsi faisait l'éthique, à sa manière. Si nous comparons objectivement, c'est-à-dire d'un point de vue extérieur, le corpus significatif du droit positif contemporain avec celui des éthiques prudentielles traditionnelles, nous constatons une convergence spécifique dont le point idéal serait marqué par l'*exhaustivité matérielle* de la régulation. En cela, le droit positif contemporain semble s'éloigner de son concept philosophique moderne (libéral) à proportion même de son aptitude à réguler la quotidienneté routinière de la vie sociale, et à se rapprocher, en ce sens, des éthiques positives traditionnelles. Ce qui est intéressant, c'est peut-être alors de réfléchir, non pas tant sur ce qui sépare le concept moderne de la raison pratique des conceptions traditionnelles de l'éthique, que sur ce qui distingue la régulation contemporaine du droit positif de la régulation traditionnelle des éthiques prudentielles. Or, de la perspective propre à la logique du discours, la différence entre les deux modes de régulation se laisserait saisir ainsi : *tandis que la régulation des éthiques prudentielles procède sur la voie de généralisations interprétatives à partir de vécus significatifs, moyennant leur mise en récits, les régulations du droit positif procèdent sur la voie de singularisations reconstructives de principes généraux, moyennant des argumentations de situations atypiques*. Ici, la régulation des éthiques prudentielles est à celle du droit positif ce que la généralisation interprétative est à la singularisation reconstructive, et ce que la mise en récit est à l'argumentation de situations atypiques. Cette analogie, je l'espère, pourra s'éclairer par la suite. En attendant, on peut la formaliser ainsi : (pour des raisons de contraintes typographiques, je dois ici recourir aux abréviations par symboles, où EP signifie éthiques prudentielles ; DP, droit positif ; I veut dire interprétations ; R, reconstructions ; N, narrations, et A, argumentations.)

$$\frac{EP}{DP} = \frac{I}{R} \times \frac{N}{A}$$

³² Cette distinction conceptuelle est mise en avant, aujourd'hui, par la théorie du droit, surtout dans la mesure où celle-ci tend à mettre la fonction juridictionnelle au centre de la réflexion. Ainsi, notamment, Ronald Dworkin.

³³ A. RENAULT, L. SOSOE, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, « Recherches politiques », 1991.

Cette présentation formalisée signifie que *les éthiques prudentielles sont au droit positif ce que les interprétations appuyées sur des narrations sont aux reconstructions appuyées sur des argumentations*. Lorsque je parle de « singularisation reconstructive », cela ne renvoie pas au schéma de raisonnement syllogistique, allant de la majeure à la conclusion, en passant par une mineure. Ici, nous devons prendre largement congé des clichés d'une critique conventionnelle du droit moderne. Il est devenu, en effet, presque trivial de caractériser l'épure du droit moderne par le mouvement du syllogisme. À vrai dire, une telle simplification a d'autant plus de peine à se rendre aujourd'hui plausible que la marge d'indétermination sociale va grandissant. S'élargit par suite le champ des interprétations possibles, concurrentes et éventuellement contradictoires, touchant aussi bien à la norme qu'au contexte de son application³⁴. Des raisons entrant dans les considérations d'une sociologie de l'État ébranlent encore la pertinence d'une image du droit représenté sur le modèle d'un mouvement déterminant, allant directement de la règle (le général) au cas (le particulier). C'est le fait que la fonction législative (élaborer le droit) a, par ailleurs, cédé du terrain à la fonction exécutive (détailler le droit), tandis que les défaillances de cette dernière expliquent partiellement l'essor remarquable de la fonction judiciaire (appliquer le droit). Suivant une utile conceptualisation proposée par Mireille Delmas-Marty³⁵, il y aurait donc une tendance assez récente au renforcement de la « codétermination » du sens de la norme par l'instance juridictionnelle, au détriment de sa « prédétermination » dans la volonté du législateur, et peut-être aussi, mais pour d'autres raisons³⁶, de sa « surdétermination » au regard d'un contexte socio-culturel censé fournir au juge les ressources quasi-naturelles d'une herméneutique judiciaire. D'où aussi une déstabilisation quasiment ontologique, celle-là même qui, peut-être, a pu faire dire à Paul Ricœur, à propos du syllogisme juridique et de la subsumption du cas sous la règle de droit, que « l'interprétation est le chemin que suit l'imagination productrice dans l'opération du jugement réfléchissant. La question posée par celui-ci est en effet : sous quelle règle placer tel cas ? »³⁷. Dans cette même phrase, qui confère un primat constitutif à l'interprétation, Paul Ricœur relègue implicitement l'argumentation (à quoi renvoie l'universalisation) au rang d'une simple méthode d'ajustement entre

³⁴ Jean Ladrière présente ainsi le passage à l'engagement éthique, en liaison avec les situations d'indétermination ou d'indécision interprétative : « Dans bien des cas, et précisément dans ceux qui posent le plus de difficultés à la réflexion éthique, la compréhension cognitive fait déjà intervenir elle-même une composante d'engagement. Ce sont les cas dans lesquels la situation comporte en elle-même une indétermination qui laisse le champ ouvert à des interprétations multiples, éventuellement discordantes, voire franchement contradictoires. Or cette indétermination fait partie de l'éthicité de la situation, en ce sens qu'elle contribue, éventuellement en ordre principal, à faire de la situation le lieu d'un questionnement éthique. La prise de position éthique, qui doit apporter réponse à ce questionnement, a dès lors comme première tâche de lever cette indétermination. C'est bien l'interprétation cognitive qui est ici en jeu. Mais comme la situation ne fournit pas elle-même les éléments suffisants pour que cette interprétation puisse se fixer, c'est à la conscience délibérante qu'il appartient d'ajouter à ce que la situation montre spontanément d'elle-même la détermination qui manque. Plus exactement, il lui appartient de choisir, parmi les interprétations possibles, celle qui lui paraît éthiquement la plus pertinente, c'est-à-dire celle qui lui paraît potentiellement la plus révélatrice par rapport à l'éthicité de la situation. » (J. LADRIÈRE, *L'interprétation dans le jugement éthique*, réf. cit., p. 154). Jean Ladrière voit donc dans cette indétermination ou dans cette indécision interprétative un motif d'engagement éthique, qui interviendrait moyennant une délibération au moins intérieure. Cependant, au lieu de situer de façon explicite ce moment de la « conscience délibérante » comme ce qui marquerait justement le passage à l'argumentation, il semble s'en tenir à la thèse d'une logique entièrement interprétative de l'application de la norme.

³⁵ M. DELMAS-MARTY, *Pour un droit commun*, Paris, Éd. du Seuil, 1994.

³⁶ En effet, les contextes politiques d'application sont de moins en moins homogènes culturellement. Le problème se pose en particulier pour le juge européen, qui doit appliquer le droit communautaire à des contextes culturels nationalement différenciés, et ne dispose pas encore des ressources de sens et d'interprétation que pourrait lui offrir une culture politique partagée.

³⁷ P. RICŒUR, « Interprétation et/ou argumentation ? », réf. cit., p. 179. (Souligné par Paul Ricœur).

deux moments d'interprétation : « (...) L'universalisation ne vaut alors que comme règle de contrôle du procès d'ajustement mutuel entre la norme interprétée et le fait interprété. En ce sens, l'interprétation n'est pas extérieure à l'argumentation : elle en constitue *l'organon*. »³⁸ De façon plus développée et plus détaillée que ne l'a fait Paul Ricœur pour la constitution du jugement juridique, Jean Ladrière a analysé différents moments constitutifs du jugement éthique. De façon didactique, il décompose le « jugement éthique pratique » en deux grands moments : d'une part, un jugement de pertinence, qui, lui-même, contient les deux moments d'une compréhension éthique (par rapport à la norme censée convenir à la situation) et d'une compréhension cognitive (du complexe définissant la situation)³⁹ ; d'autre part, un acte d'assomption normative consistant dans un assentiment portant engagement de soi pour la norme reconnue valable ; les deux moments se présupposent mutuellement.⁴⁰ À chaque fois, l'interprétation est proprement constitutive. Même lorsque la logique de cette constitution, en raison d'une indétermination à la fois normative et cognitive, rend nécessaire le moment de la « conscience délibérante »⁴¹, ce dernier n'est pas réfléchi comme renvoyant justement à l'argumentation en tant que telle. Apparemment, Paul Ricœur conçoit dans des termes semblables la complexité du jugement d'application d'une norme juridique.⁴² C'est également sur l'indétermination d'une situation à traiter de façon normative qu'il fonde l'idée d'un processus qui ne saurait se ramener à la simple subsomption du cas sous la règle. Cependant, tout se passe, dans l'évocation de cette complexité, comme s'il revenait aux seules performances interprétatives de réaliser en quelque sorte le *coup de génie* permettant de découvrir la norme qui conviendrait à la situation. D'où l'analogie avec la fonction de l'imagination

³⁸ *Ibid.*

³⁹ « Le jugement de pertinence est la reconnaissance de la convenance de la norme à la situation concrète de l'action. Il énonce que telle norme a effectivement autorité pour éclairer la conscience éthique quant à la manière dont elle doit prendre position dans la situation considérée. Formellement, c'est par ce jugement qu'une situation particulière est reconnue comme relevant de tel ou tel type de situation. Mais plus profondément ce que reconnaît le jugement de pertinence, en se prononçant sur l'autorité d'une norme, c'est ce qu'on pourrait appeler l'éthicité de la situation, c'est-à-dire ce qui, en elle, alerte la conscience éthique et appelle une prise de position éthique (...). Mais pour être en mesure de saisir ainsi, dans la situation, l'enjeu éthique qu'elle comporte et corrélativement la référence à la norme dont elle relève, la conscience éthique délibérante doit avoir une connaissance suffisamment précise de la situation, non seulement quant à son type mais aussi quant à toutes les nuances particulières qui en font la singularité. Or la reconnaissance de la nature de la situation suppose un jugement de nature cognitive. » (J. LADRIÈRE, *L'interprétation dans le jugement éthique*, réf. cit., p. 152-153).

⁴⁰ « Le deuxième moment de l'opération d'application est l'assomption, par l'agent, de la norme, en tant que celle-ci est reconnue comme expression appropriée de la normativité éthique dans le contexte de la situation envisagée. C'est précisément la normativité de la norme que l'agent prend ainsi sur lui et sous laquelle il place son objet d'action. Il se constitue ainsi comme obligé de l'obligation même que la norme exprime. Ce deuxième moment présuppose le premier, puisque c'est seulement sur la base d'une compréhension qui fait apparaître la signification éthique de la norme que la situation peut être assumée. Mais inversement le premier moment présuppose d'une certaine manière le second : la reconnaissance de l'éthicité de la situation, qui assure le passage entre la compréhension cognitive et la compréhension proprement éthique, n'est pas la simple réception d'une information, elle comporte un aspect de consentement et par conséquent une certaine forme d'engagement. En reconnaissant la pertinence de la norme en sa normativité la conscience éthique se place déjà sous l'autorité de cette normativité. » (*Ibid.*, p. 153).

⁴¹ *Ibid.*, p. 153. (Voir *supra*, note 34, pour la réflexion correspondante, chez Jean Ladrière).

⁴² « À mon avis, le syllogisme juridique ne se laisse pas réduire à la voie directe de la subsomption d'un cas sous une règle, mais doit en outre satisfaire à la reconnaissance du caractère approprié de l'application de telle norme à tels cas. Nous retrouvons ici quelque chose de la règle de convenance évoquée par Dworkin ; l'application d'une règle est en fait une opération très complexe où l'interprétation des faits et l'interprétation de la norme se conditionnent mutuellement, avant d'aboutir à la qualification par laquelle il est dit que tel comportement présumé délictueux tombe sous telle norme qui est dite avoir été violée. » (P. RICŒUR, « Interprétation et/ou argumentation ? », réf. cit., p. 178).

productrice, chez Kant. Bien que Ricœur annonce une « dialectique de l'interprétation et de l'argumentation » pour expliciter la constitution d'un tel « jugement réfléchissant », c'est bien l'interprétation qu'il place au cœur de l'opération, au point de la situer comme l'*organon* de l'argumentation elle-même. Certes, on comprend que l'indétermination du champ juridique libère le mouvement réfléchissant de l'« interprétation ». Mais, justement, c'est dans la mesure où cette indétermination supprime l'interprétation unique, qu'elle suscite la « conscience délibérante » (Jean Ladrière) et mobilise aussi la règle d'universalisation, qui, l'une et l'autre, renvoient aux performances de l'argumentation. Surtout, le primat accordé à l'interprétation ne vaut que dans la mesure où, implicitement au moins, seule la logique de la *constitution* du jugement d'application juridique est prise en vue, mais non pas proprement la logique de sa *validation*. La validation renvoie au moment important de la justification. Il serait évidemment erroné d'insinuer que le moment de la justification n'intervient pas pour l'application, mais seulement pour l'adoption de la norme.⁴³ En réalité, la justification intervient, tant au moment du juge (pour appliquer la norme) qu'à celui du législateur (pour adopter la norme), mais, certes, de façon différente. Reste qu'un jugement d'application n'est lui-même juridiquement valide que s'il peut offrir une justification publique pour la norme appliquée à la situation à traiter⁴⁴. Or, chaque fois que la justification est requise – et elle l'est dans tout jugement d'application d'une norme juridique –, cette condition présuppose *l'argumentation comme moment proprement constitutif de la validité possible attachée à l'acte légal*, juridictionnel ou administratif. Là réside, si l'on veut, l'aspect par lequel la norme de droit se relie à la dimension performative d'une prétention à la validité, qui transcende la simple facticité⁴⁵.

Il y a beaucoup de façons pour la théorie de contester une telle transcendance immanente à la forme-droit. J'y vois percer une conséquence idéologique du lien pratiquement établi entre la déformalisation du droit contemporain, son orientation davantage prétorienne et sa perte d'« onticité », au sens de Niklas Luhmann⁴⁶, forme de désenchantement spécifique, qui délierait le droit de tout rapport emphatique à la vérité, jusqu'à réduire sa signification à une fonction de stabilisation des attentes de comportement, servant aussi de « décharge » ou de « délestage » (*Entlastung*) pour l'appareil politique et la participation civile. Peut-être une telle évolution trahit-elle, en même temps, une crise de la conception conventionnelle du droit moderne, ou mieux, une crise de son principe logique : le principe de légalité⁴⁷. Non pas que le principe de légalité soit nécessairement bafoué par l'évolution des choses. Mais,

⁴³ La façon peu claire dont, parfois, on problématise l'opposition entre l'application de la norme et la justification de la norme, insinue, en effet, que la justification renverrait à l'adoption (moment du « législateur »), par différence avec l'application (renvoyant au moment du « juge »). L'imprécision, à cet égard, est surtout gênante, lorsque l'on entend diluer ou relativiser la séparation des deux moments (adoption et application). On rencontre cette difficulté chez Jacques Lenoble (J. LENOBLE, *Droit et communication. La transformation du droit contemporain*, Paris, Éd. du Cerf, « Humanités », 1994.)

⁴⁴ Cela vaut surtout pour les actes juridictionnels, ainsi que l'exprime l'obligation formelle des attendus et considérants de la sentence, quelle que soit l'autorité de la chose jugée ; mais cela vaut aussi virtuellement pour les actes réglementaires devant détailler les lois pour en assurer l'exécution.

⁴⁵ J. HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

⁴⁶ N. LUHMANN, *Grundrechte als Institution : ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Berlin (3e éd.), 1988.

⁴⁷ Ce principe ne commande pas seulement au pouvoir politique, en tant qu'État, de n'agir que par voie de droit, de sorte qu'aucune de ses actions et décisions, sous peine de voie de fait, ne puisse échapper à la procédure formellement requise, ainsi qu'à la publicité ; il ne commande pas non plus seulement à chaque Pouvoir public de n'agir que dans les limites de ses compétences et des missions qui lui sont fixées constitutionnellement ; il commande aussi à toute règle juridique accompagnant ces actions et décisions de s'inscrire dans le système général du droit public, en conformité aux normes de rang supérieur, ainsi qu'aux principes généraux ayant valeur cardinale dans la hiérarchie des normes. Il s'ensuit que, apparemment, l'autorité publique appelée à dire le

pour autant que l'on puisse se prononcer, il semble qu'il tende à se jouer différemment : plutôt que de partir réellement du général, la règle déjà-là, pour énoncer la norme actuellement valide, le juge, l'agent de gouvernement, le législateur s'en remettraient plutôt d'abord à des considérations pratiques qui dépassent elles-mêmes le cadre de la déduction ou de l'application. En même temps, la fonction proprement intellectuelle de juger n'incombe pas préférentiellement au juge, mais aussi bien au législateur et au responsable gouvernemental, ministre ou haut fonctionnaire. Dans tous les cas, c'est une faculté de juger réfléchissante qui est intellectuellement requise, tant pour régler juridictionnellement un contentieux que pour réguler administrativement un domaine d'activités ou pour élaborer une norme législative. Dans tous les cas, législateur, juge, gouvernant doivent se laisser guider par un savoir pratique, informé par le contexte, pour dégager une solution normativement correcte. Ce n'est qu'ensuite que l'on se souciera de contrôler la cohérence théorique, conceptuelle, à laquelle cette solution normative doit obéir, compte tenu de tout un corpus sémantico-juridique, pour être valable au regard du principe de légalité. Est-ce à dire qu'un tel travail relèverait désormais, surtout, d'une rationalisation propre à la doctrine, et que, s'il n'y avait le contrôle des avis préalables, ainsi que les recours en contentieux d'annulation, il serait faiblement assuré par les agents et représentants de l'État ? Dans la mesure où il se fait quand même de façon immanente, le travail de cohérence ressemble de moins en moins à un exercice formel. Ceux qui, législateurs, juges, gouvernants, sont habilités à dire la norme, donnent le sentiment de pouvoir tacitement se fier à leur intuition pour ne pas attenter à la cohérence requise, dans la mesure où la rationalité du système de droit, pris dans son ensemble, ne réalise cette cohérence qu'indirectement, en satisfaisant à des critères de rationalité plus substantiels et plus profonds.

Ce sont justement ces critères qui entrent discrètement dans la formation du jugement réfléchissant appelé par les différentes fonctions publiques, à chaque fois que la norme doit être dite d'une façon ou d'une autre. Là, ces fonctionnaires de l'État de droit, que sont les juges, mais aussi, en un sens plus large, les gouvernants et les législateurs, forment leur jugement juridique, implicitement, sur des bases logiques fort éloignées, il est vrai, du syllogisme argumentatif. Ils forment la normativité sur une base au moins aussi large, logiquement parlant, que celle qui servait jadis aux élaborations normatives des éthiques traditionnelles. Simplement, les bases logiques offertes par les moments distincts de la narration, de l'interprétation, de l'argumentation et de la reconstruction ne se retrouvent plus, pour ainsi dire, dans les médiums globaux et relativement simples, naturels, qui les rendaient aisément accessibles au monde de la vie. Ce n'est certes plus à la veillée des chaumières que les vécus significatifs sont mis en récit, de telle sorte qu'ils deviennent un support d'informations pertinentes pour des généralisations interprétatives. La sémosis sociale⁴⁸ qui résulte des discours de toute sorte tenus dans le monde s'est, en effet, transformée structurellement au point de bouleverser les données pratiques de l'évaluation. Retransmissions de procès judiciaires, reportages de magazines, fictions cinématographiques, histoires romanesques et tranches de vie en feuilletons, séries télévisuelles, déclarations d'artistes, rendez-vous radiophoniques, manches de journaux populaires, critiques de rubriques littéraires, émissions interactives avec le public, télécommunications privées où s'interconnecte en réseaux un nombre illimité de partenaires, mises en scène radiodiffusées de débats parlementaires, *news* et commentaires journalis-

droit, d'une façon ou d'une autre, devrait se référer pour commencer à ce qui, en lui, possède la plus haute généralité, afin d'assurer la cohérence rationnelle de ses mesures, selon le principe de légalité. Or, un tel procès ne devient plus que l'apparence.

⁴⁸ Pour une application intéressante du concept pericien de sémosis aux conditions nouvelles de nos sociétés médiatisées, voir E. VERON, *La Sémosis sociale. Fragments d'une théorie de la discursivité*, Paris, Presses universitaires de Vincennes, 1987.

tiques : voilà une partie de la trame. Cette nouvelle sémosis forme un tissu informatif primaire, à dominante narrative, qui va, au moins, contextualiser, bien que de façon très informelle, les performances interprétatives en direction de synthèses prénormatives ou quasi-normatives. C'est elle qui fonde la « surdétermination » possible du sens de la norme au regard des contextes, et permet aussi au juge cette visée herméneutique audacieuse consistant à reconstruire narrativement, selon Dworkin, la cohérence interprétative de l'ordre juridique latent⁴⁹. Sans cette contextualisation, les responsables de la régulation juridique voueraient leur entreprise à l'échec politique, et plus sûrement que s'ils perdaient de vue le système des règles existantes. Ici, ils doivent surtout se connecter au monde de la vie, plus qu'au système du droit, pour assurer non seulement la pertinence, mais la cohérence elle-même du tissu normatif qu'il leur incombe sans cesse d'activer et d'actualiser.

Cette considération paraît s'accorder à la vision que privilégie Ronald Dworkin⁵⁰, en insistant sur une « cohérence narrative » du discours juridique. Mais ce serait une simplification des reconstructions réalisées par le juge. Du point de vue d'une théorie des milieux ou médiums dans lesquels sont offertes ses sources d'information, on aperçoit la complexité nouvelle des bases de la normativité. Et, du point de vue d'une théorie des discours, il devient clair que la cohérence du discours juridique, même idéalisée en regard du principe d'unité⁵¹, n'est narrative qu'en apparence. Les récits modernes incorporent des éléments de sens commun, qui condensent les résultats des discours des quatre genres : narratif, mais aussi, interprétatif, argumentatif et reconstructif. Une tâche presque attrayante (toutes proportions gardées !) serait de repérer systématiquement les divers genres de *topoi* correspondant respectivement aux quatre strates de sédimentations. Un tel jeu pourrait se donner pour enjeu de réactiver l'ancienne topique d'Aristote, recension des lieux communs représentant autant de schèmes de pertinence à l'appui de discussions à mener. On verrait ainsi de plus près comment cette *dialectique* contemporaine, que soutiendrait une éthique de la discussion, doit concrètement être pensée en articulation étroite à une *topique* dont la tâche consisterait à reconstruire la complexité méconnue du sens commun moderne. En effet, la stratification qui s'actualise éventuellement sous l'apparence de la narrativité, peut aussi bien fournir le gisement cognitif de nos argumentations, au cours de discussions pratiques. C'est que le sens commun moderne, dans sa constitution stratifiée, compose sur des schèmes de pertinence, qui sont aussi bien une mine d'arguments substantiels qu'une matière offerte aux récits contemporains. Même lorsqu'il n'est porté que par des récits, il traduit aussi, sous le narratif manifeste, les sédimentations de registres logiquement ultérieurs à la narration.

Cela invite à approfondir la rationalité juridique au regard du thème récent de la *procéduralisation*. Il n'y a pas que des raisons substantiellement morales qui militeraient pour que les procédures de discours requises par une application intelligente, non-violente des normes de droit, fassent plutôt appel à l'ensemble des registres, de la narration à l'argumentation, en passant par l'interprétation. Également des considérations fonctionnelles recommandent de *reconstruire* les situations au regard du vécu des intéressés. Redéfinir des situations vécues, cela suppose narrations et interprétations. Peser, ensuite,

⁴⁹ R. DWORKIN, *Prendre les droits au sérieux*, trad. par E. Soubrenie, Paris, PUF, 1994 (en particulier le chap. IX).

⁵⁰ R. DWORKIN, La Chaîne du droit, *Droit et Société*, n° 1, 1985.

⁵¹ Dworkin se réfère au principe d'unité opposable « aux juges et aux autres autorités chargées d'appliquer les normes publiques de comportement d'une communauté politique ». Ce principe « leur prescrit de lire et de comprendre celles-ci, dans toute la mesure du possible, comme si elles étaient l'oeuvre d'un seul auteur, la communauté personnifiée, exprimant une conception cohérente de la justice et de l'équité » (art. cit., p. 51). Ronald Dworkin affirme qu'un tel principe est un idéal ; que le juge qui pourrait l'honorer serait un « Hercule » de patience et d'intelligence (p. 55).

les raisons renvoyant la situation à telle configuration de droit, puis dépasser la considération des règles elles-mêmes au profit de principes d'égle valeur, qui entrent en concurrence, cela suppose argumentations et reconstructions. « Suivre une règle » ne saurait donc désormais constituer l'unique maxime du juge, et ce n'est qu'après sa décision que, tout au plus, on pourrait tenter de dégager la règle qu'il a censément suivie. Cependant, on peut aussi supposer qu'en définitive aucune autre règle n'aura pu être suivie, que celle qui consiste à susciter, chez les parties en présence, ce qui, justement, a pu à ce point leur faire défaut que la situation, entre eux, se trouve apparemment bloquée : *un procès de conciliation par médiation*, qui, s'il est bien mené dans l'esprit reconstitutif, procède sur une reprise réflexive des motifs mal travaillés du contentieux.⁵²

LA PROCEDURALISATION COMME OUVERTURE RECONSTRUCTIVE

La procéduralisation du droit est un thème qui, explicitement, prend acte des limites inhérentes à la forme juridique conventionnelle, en devant engager la résolution de contentieux sur d'autres voies que l'application de règles formelles. Il s'agirait ainsi de reprendre la situation au départ même du vécu des intéressés, et, ce faisant, de susciter des procédures discursives supposant la narration et l'interprétation, tous registres situés logiquement en amont d'une argumentation s'en tenant à justifier la règle ou à articuler la confrontation des parties sur un mode contradictoire. On parlera, dans cette mesure, d'une *voie reconstructive*. Avec elle, le récit formateur des identités personnelles se chargera réellement des éléments réflexifs susceptibles, non seulement de porter cette identité à hauteur de la normativité moderne, mais aussi de la fluidifier. On a vu, en effet, comment ou pourquoi les réflexions sur la normativité du monde social, des éthiques prudentielles aux systèmes juridiques modernes, doivent mobiliser une conception différentielle de l'identité liée au discours. Cependant, l'identité narrative comme l'identité argumentative ne représentent que des aspects partiels de l'identité personnelle, et prises absolument pour qualifier une identité personnelle, elles sont des déterminations abstraites. Les registres

⁵²Dans un article consacré à l'évolution du droit pénal, et qui illustre implicitement l'intuition d'une éthique reconstructive, Flora Leroy-Forgeot, indique que « (...) La médiation se caractérise par un double type de règles : d'une part, le postulat fondamental que la résolution ne peut sortir que de la rencontre solennelle entre victime et agresseur ; d'autre part, les règles de comportement à inventer par les parties en présence ». Elle indique dans le détail les procédures auxquelles on a recours pour appliquer le droit, mais dans l'esprit d'une reconstruction, qui retourne à la particularité des situations vécues, tout en visant la restauration du dialogue brisé. La procédure est explicitement argumentée au regard d'une logique de la communication, chargée d'enjeux éthiques pour la reconnaissance réciproque : (...) C'est parce qu'une communication a été rompue, ou n'a jamais existé, dans un contexte de quotidienneté, qu'une procédure de médiation est rendue nécessaire. Nous nous trouvons ici face à trois moments et trois sens différents de la communication :

- la communication rompue ou inexistante dans le passé (origine de la médiation) ;
- la communication à rétablir (rendue possible par la règle fondamentale de la médiation : la rencontre) ;
- la communication future lors du retour des parties dans le contexte quotidien. Il s'agit de prévenir une réparation future, en prenant en compte de la façon la plus étroite possible les désirs de la victime et en amenant les parties à prendre conscience de leurs divergences.

Le déroulement est proche de la conciliation, bien que le conflit et le potentiel conflictuel soient plus graves. « (...) Alors que l'un et l'autre des interlocuteurs s'attendent à une décision imposée d'autorité, ils sont surpris d'entendre les conciliateurs leur dire que la solution leur appartient, qu'ils doivent la trouver ensemble, en parlant et en recherchant entre eux le meilleur moyen d'en terminer avec le conflit. (F. LEROY-FORGEOT, La victime, du jugement pénal à la médiation, *Revue psychologique de la motivation*, « Repenser la justice ? », 2e semestre 1995, n° 20, pp. 46-47. La réflexion citée par l'auteur entre guillemets est extraite d'un article de G. Apap sur la conciliation pénale à Valence.). Voir aussi mon ouvrage, *L'Éthique reconstructive*, op. cit., II, 3.

narratif, interprétatif et argumentatif peuvent toutefois être considérés comme les milieux constitutifs d'autant de strates de l'identité personnelle. Ainsi se déterminent des attitudes éthiques distinctes, l'une, contextualisante, orientée vers le bien ou la vie bonne, l'autre, décontextualisante, orientée vers le juste ou l'obligatoire, qui posent des problèmes métaéthiques spécifiques, où la philosophie doit assumer la différence entre les problèmes de fondation des normes et les problèmes d'application des normes. Je doute que le problème de l'application, lié au déclassement de l'identité narrative dans les contextes de vie moderne, puisse, dans ces contextes, trouver solution satisfaisante grâce à une réactivation du concept aristotélicien de *phronésis*, ou même à tout réaménagement de ce concept, qui ne ferait pas droit à une éthique de discours explicitement située à hauteur réflexive du registre argumentatif. Mais cela pose le problème du lien à maintenir avec les strates antérieures de l'identité morale. Aussi la réconciliation des registres dissociés passe-t-elle, à mes yeux, par une *démarche reconstructive*. On peut généralement la comprendre comme étant motivée par une éthique de la responsabilité rétrospective, menée coopérativement en référence aux situations de communication marquées par le destin des oublis, mécompréhensions, répressions, déplacements, distorsions de toute sorte, qui ont pu – c'est la violence du discours – jalonner les procès d'entente réels. Son concept a fait l'objet par ailleurs d'une étude spéciale. Ici, je souhaiterais simplement en esquisser la pertinence, spécifiquement du point de vue de l'identité politique moderne et contemporaine, et des « négations » successives que celle-ci est amenée à porter, en ce qui concerne le rapport des personnes à la norme. On admet que l'identité politique se forme dialectiquement, au sens où une personne, individu ou peuple, est amenée à nier successivement des formes de rapport à la norme sociale, qui se voudraient de plus en plus émancipées.

La première négation pertinente pour le Moderne est celle qu'opèrent les peuples par rapport aux tutelles traditionnelles. Cela marque le passage bien connu des « communautés » aux « sociétés », ainsi que l'accès à l'expérience de la liberté subjective. Il s'agit à la fois de l'essor de la subjectivité critique (chacun se met en posture de juger les normes sociales comme valant ou non), de la prétention à l'autodétermination de la conduite de vie dans les affaires privées, et de l'exigence de participer à l'élaboration des normes publiques qui président à *mon* destin. Cette figure correspond à l'individualisme, que celui-ci soit privé (libéralisme) ou public (rousseauisme).

La deuxième négation s'engendre dans l'expérience des limites de l'individualisme privé ou public, en procédant d'une critique de l'atomisme social qui en résulte. La critique de la modernité peut alors être assortie de stigmatisations diverses : égoïsme possessif, raison instrumentale, désenchantement du monde. Immédiatement, cette deuxième négation déclenche la visée de normes publiques valant aussi bien pour la vie privée, et qui se fondent substantiellement dans une élaboration consensuelle du bien commun pour *nous*. La référence à « nous » est dite là communautariste. Il s'agit de cosociétaires qui, idéalement, auront pu se coopter sur des critères de proximité ou de « parenté » entendus au sens d'affinités électives, éventuellement stabilisée par une communauté d'intérêts. Cependant, les intérêts ne sont pas que matériels ; ils sont aussi moraux, de sorte que l'on parlera plutôt d'une communauté de valeurs partagée et de biens consacrés, comme base objective du consensus normatif.

La troisième négation se réalise dans l'épreuve d'un monde instable dont l'élément perturbateur est, entre autres, marqué par d'importants phénomènes de migration géographique et de mobilité sociale. Cela renvoie aux effets externes et internes de recompositions sans cesse exigées par la dynamique ambivalente de l'économie capitaliste. À cet aspect s'ajoute un facteur proprement moral, procédant de l'intellection d'une justice politique qui ne saurait se réduire, quant au concept, aux seuls réquisits du bien commun pour « nous ». Le juste doit être réalisé au-delà du bon pour *nous*, du fait que le point de vue moral considère alors qu'aucun consensus actuel ne comporterait par lui-même l'énoncé de ce qui

est bon pour *tous*. Au demeurant, le « bon pour tous » substitué au « bon pour nous » doit lui-même être renvoyé à ce que tous peuvent *eux-mêmes* vouloir, conformément à ce qu'exige leur liberté individuelle (acquise avec la première négation), y compris si ce qu'ils veulent n'est pas nécessairement bon pour eux. Cette troisième négation correspond à la figure universaliste d'une justice politique pouvant se référer aux droits de l'Homme sur toute la largeur connue du spectre des droits fondamentaux.

La quatrième négation est actuellement en cours. Son résultat est donc incertain. Elle procède de l'expérience des blocages et effets pervers engendrés par la stabilisation d'un dispositif d'organisation de la vie collective fondé sur des mécanismes établissant de façon largement automatique le système de la justice politique, à la fois comme système des libertés et comme système de la solidarité. Outre que la société qui se reproduit comme mécanisme de solidarité et de liberté pour tous apparaît éventuellement comme un monstre froid, ce qui induit les réclamations affectives de valeurs chaudes, quel que soit même le degré de justice auquel elle parvient dans les faits, elle comporte le risque réel d'une dépossession de l'autonomie des personnes dans la pseudonaturalité des mécanismes de reproduction sociale. Cette figure contemporaine, plus adornienne que marxienne, de l'aliénation sociale et politique se réfléchit idéologiquement dans les fantasmes d'un « système » autopoïétique consacrant la mort bien réelle du sujet (Luhmann), le spectre d'une société entièrement réifiée sonnante le glas de l'individu (Horkheimer), ainsi même que le thème de la colonisation du monde vécu par le système (Habermas). C'est dans leurs procédures démocratiques elles-mêmes, que les sociétés représentées comme des systèmes complexes neutralisent les potentialités d'innovation sociale et politique émanant des individus. Aussi la crise de ces sociétés est-elle, quant au fond et structurellement, une crise de participation politique et de motivation sociale. En admettant que l'État social – ce qui demeure en programme – puisse même un jour avoir résolu ou résorbé les contradictions faisant obstacle à la rationalité profonde du système prétendant à la justice politique (solidarité et liberté), on suppose ou imagine qu'une telle rationalisation menée à terme selon l'épuration inscrite dans le projet moderne, prive cependant tout aussi sûrement les citoyens de leur liberté entendue comme une liberté communautaire et publique ou participative. À cette inquiétude fondée dans l'expérience quotidienne répond notamment une double réclamation qui confère une actualité à notre réflexion sur les transformations du droit : 1) constituer des espaces publics autonomes, ayant prise sur les décisions politiques par des demandes de justification irrécusables, de sorte que seules puissent prétendre à la validité les normes susceptibles de recevoir l'assentiment de tous les intéressés en tant que participants de discussions pratiques⁵³ ; 2) par le discours déployé à travers ses registres narratifs, interprétatifs, argumentatifs et reconstructifs, « procéduraliser » le droit de telle sorte que le traitement des situations en besoin de régulation ne relève pas du syllogisme déductif, mais, sans perdre de vue les principes⁵⁴, procède par élaboration réfléchissante « discursive », délibérative et concertative, afin d'obtenir la norme – faillible et révisable – qui, à la fois, soit pertinente pour les cas d'application, et satisfasse aux conditions générales d'acceptation.

Une telle tendance à l'assouplissement des procédures d'élaboration et d'application de la norme de droit peut sans doute se prévaloir de lettres de créance philosophiques, comme le « mouvement réfléchissant » ou l'« éthique du discours ». Mais elle peut aussi bien, sans doute par dérives, mettre en péril le droit en général, en éloignant trop sa réalité de son idée, et cela, dans la mesure où l'intérêt pris

⁵³ Il s'agit du « principe de discussion », ou « principe D » de Jürgen Habermas.

⁵⁴ Au-delà des formulations correspondant aux droits fondamentaux, il y a le principe propre à la procéduralisation, soit : le principe de discussion, dont les présupposés à valeur régulatrice rencontrent les exigences normatives de liberté et d'égalité. (J.-M. FERRY, *Philosophie de la communication*, 1, 2, Paris, Cerf, « Humanités », 1994).

pour la singularité des cas peut induire une immersion dans la particularité – ce qui est à l’opposé de la nature juridique. La « procéduralisation » du droit peut cacher une « dé-juridicisation » dommageable même pour la justice politique, ainsi que le laissent soupçonner les évolutions récentes du droit social et leur légitimation intellectuelle.⁵⁵ Quant aux justifications prenant pour appui théorique l’« indécidabilité pragmatique » des actes du discours⁵⁶, et donc, l’impuissance régulatrice de l’agir communicationnel,⁵⁷ elles ne me semblent pas se recommander comme une bonne stratégie conceptuelle, étant trop fonctionnalistes pour fonder une « procéduralisation » dont les résultats normatifs devraient toujours pouvoir prétendre à une validité « idéaliste », afin que la régulation des comportements sociaux continue de passer par des symboles. La réclamation politique inscrit là une transcendance dont on tendrait à déposséder le droit, si la normativité en était d’aventure « procéduralisée » sous des prémisses telles que l’on perde de vue les principes fondamentaux au profit d’intérêts en balance, lesquels ne vaudraient finalement plus que ce qu’ils pèsent.

⁵⁵ Ainsi l’idée de « contrats civiques » (Rosanvallon), livrant l’ayant-droit virtuel à l’arbitraire des décideurs locaux. (P. ROSANVALLON, *La Nouvelle question sociale. Repenser l’État-providence*, Paris, Seuil, 1995).

⁵⁶ Voir à ce sujet, l’essai de Jacques LENOBLE, *Droit et communication. La transformation du droit contemporain*, op. cit. Je ne peux, dans le cadre de cette contribution, développer une critique des positions de Jacques Lenoble, telles qu’elles s’illustrent notamment dans la thèse de l’indécidabilité pragmatique des actes de discours.

⁵⁷ L’idée serait la suivante : Habermas méconnaît l’indécidabilité pragmatique principielle du discours, quant à ses visées illocutoires (il s’agirait d’une erreur ontologique sur la communication). Or, cette indécidabilité rendrait intenable la distinction conceptuelle ou méthodique (à laquelle tiennent Jürgen Habermas et Klaus Günther), entre le discours censément destiné à justifier l’application d’une norme à un cas donné (discours dit d’« application ») et le discours censément destiné à justifier, par exemple, lors de son adoption, la validité générale de cette norme pour régler un type de situation (discours dit de « fondation »). Non seulement il n’est pas possible de savoir à quel genre de discours on a affaire, pour des raisons qui tiennent à la nature de la rationalité communicationnelle (l’indécidabilité pragmatique), mais la distinction entre un discours justifiant l’application d’une norme et un discours justifiant son adoption n’est pas appropriée à la complexité du droit. L’indécidabilité pragmatique, concept central, fonde ainsi la réclamation conventionnaliste au regard d’une faiblesse ou mollesse des procès communicationnels (à renforcer au niveau des présomptions ascriptives de responsabilités et de rôles), tandis que la *méconnaissance* (par Habermas) de cette indécidabilité pragmatique, comme étant tout à fait principielle, consubstantielle au discours en général, justifierait que l’on revienne sur la distinction (trop rigide) entre procès d’application et procès d’adoption de la norme. Le raisonnement est sinueux et étrange, s’il s’agit d’insinuer que la communication est principiellement trop opaque, et l’intention réelle des discours, trop indécidable, en général, pour qu’il faille encore s’attacher à entendre différemment ce qui se dit de la norme, quand, par exemple, on prétend que c’est typiquement le juge qui parle et quand on prétend que c’est typiquement le législateur. On ne peut, en effet, arguer d’une indécidabilité pragmatique pour établir une indifférence illocutoire. Mais le raisonnement devient consistant, quitte à réviser en baisse l’ambition théorique, s’il s’agit de montrer que, *pour la compréhension même d’un droit en pleine mutation*, l’indétermination fonctionnelle serait de mise, car il ne serait pas pertinent de séparer ainsi les enjeux de l’argumentation aux prises avec la complexité actuelle des situations en besoin de régulation. Ainsi existerait-il des cas où le raisonnement juridique ne peut séparer les enjeux d’application et de fondation. Cela n’est pas dû, à vrai dire, à l’opacité illocutionnaire du discours en général, mais à la complexité spécifique de situations contentieuses. Les exemples ne manquent pas, où le juge doit réaliser un équilibre réflexif entre des principes juridiques concurrents – entre le droit de propriété et le droit au logement, ou encore, entre le secret des sources d’informations du journaliste, son devoir d’information et la protection des personnes. Devant alors opérer sous le principe de proportionnalité, le juge ne peut se tenir classiquement dans l’épure du syllogisme moderne : selon toute apparence, la règle n’est pas déjà donnée. Il faut donc *procéduraliser*, selon le même principe concertatif que pour l’adoption des normes, l’application des normes. C’est d’ailleurs à ce niveau que les conventions sociales peuvent fournir des ressources pour clarifier les situations pratiques. Ainsi le raisonnement se trouve-

*

t-il formellement bouclé. Mais ce principe de procéduralisation serait-il toujours entièrement tenu sur le registre de l'argumentation ? C'est une question que nous pouvons maintenant nous poser.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXY, R., Rechtssystem und praktische Vernunft, *Rechtstheorie*, 18, 1987.
- ARENDT, H., *La Crise de la culture*, trad. par Pierre Lévy, Paris, Éd. Gallimard, 1972.
- BÜHLER, K., *Sprachtheorie*, Iéna, Fischer, 1934 ; nouvelle éd., Gustav Fischer Verlag, Stuttgart-New York, 1982.
- DAVIDSON, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- DELMAS-MARTY, M., *Pour un droit commun*, Paris, Éd. du Seuil, 1994.
- DESCOMBES, V., « Universalisme, égalité, singularité. Réponse aux objections », *La Pensée politique*, Seuil-Gallimard, mai 1995.
- DREIER, R., Der Begriff des Rechts, *Neue Juristische Wochenschrift*, 39, 1986.
- DURKHEIM, É., *De la Division du travail social*, Paris, PUF, 1930, 1978, (10^{ème}, éd.).
- DWORKIN, R., La Chaîne du droit, *Droit et Société*, n° 1, 1985.
- DWORKIN, R., *Prendre les droits au sérieux*, trad. par E. Soubrenie, Paris, PUF, 1994.
- FERRY, J.-M., « L'Ancien, le Moderne, le Contemporain », *Esprit*, n° 12, déc. 1987.
- FERRY, J.-M., « Pour une "philosophie" de la Communauté », in : J.-M. FERRY & P. THIBAUD, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, Coll. « Liberté de l'esprit ».
- FERRY, J.-M., « Qu'est-ce qu'une communauté politique ? », in : A. COTTEREAU, P. LADRIERE, *Pouvoir et légitimité – Figures de l'espace public*, Paris, Editions de l'EHESS, 1992.
- FERRY, J.-M., *L'Éthique reconstructive.*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, Coll. « Humanités ».
- FERRY, J.-M., *Les Puissances de l'expérience*, 1, 2, Paris, Cerf, 1991, Coll. « Passages ».
- FERRY, J.-M., *Philosophie de la communication*, 1, 2, Paris, Cerf, 1994, Coll. « Humanités ».
- GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode*, trad. partielle, Paris, Éd. du Seuil, 1976.
- GÜNTHER, K., Justification et application universalistes de la norme en droit et en morale, trad. et introd. par Hervé Pourtois, in *Archives de philosophie du droit*, Paris, Sirey, 1992, t. XXXVII.
- HABERMAS, J., *De L'Éthique de la discussion*, trad. par Mark Hunyadi, Paris, Ed. du Cerf, 1992, Coll. « Passages ».
- HABERMAS, J., *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997
- HABERMAS, J., *Morale et communication*, trad. par Ch. Bouchindhomme, Paris, Éd. du Cerf, 1986, Coll. « Passages ».
- JUDET DE LA COMBE, P., « Rationalisation du droit et fiction tragique : les "Euménides" », in : MATTEI, J.-F., (éd.), *La Naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990.
- KELSEN, H., *Théorie pure du droit*, adaptée de l'allemand par Henri Thévenaz, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 2^{ème} édition, 1988.
- KOHLBERG, L., *Essays on Moral Development*, New York, Sans Francisco, Harper & Raws, 1981.
- KOSELLECK, R. *Le Règne de la critique*, trad. par H. Hildenbrand, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

- KRAWIETZ, W., Le concept sociologique du droit, *R.I.E.J.*, 1988, 21.
- LADRIERE, J., L'interprétation dans le jugement éthique, *Revue d'éthique et de théologie morale*, « Le Supplément », n° 202, août-septembre 1997.
- LENOBLE, J., *Droit et communication*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, Coll. « Humanités ».
- LEROY-FORGEOT, F., La victime, du jugement pénal à la médiation, *Revue psychologique de la Motivation*, « Repenser la justice ? », 2^{ème} semestre 1995, n° 20.
- LIVET, P., *La Communauté virtuelle. Action et communication*, Paris, Éd. de l'Éclat, 1994.
- LUHMANN, N., *Grundrechte als Institution : ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Berlin (3e éd.), 1988.
- LUHMANN, N., *Rechtssoziologie*, Reinbek, 1972.
- RENAUT, A., L. SOSOE, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, « Recherches politiques », 1991.
- RICŒUR, P., « Interprétation et/ou argumentation ? », in : *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
- RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- ROSANVALLON, P., *La Nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Paris, Seuil, 1995.
- SCHAPP, W., *Empêtrés dans des histoires*, trad. par Jean Greisch, Paris, Éd. du Cerf, 1992.
- VERON, E., *La Sémiologie sociale. Fragments d'une théorie de la discoursivité*, Paris, Presses universitaires de Vincennes, 1987.
- WELLMER, A., Les deux formes de la liberté dans le monde moderne, trad. par Rainer Rochlitz, *Critique*, juin-juillet 1989, n° 505-506.
- ZACCAÏ-REYNEERS, N., *Le Monde de la vie*, 1, *Dilthey et Husserl*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, Coll. « Humanités ».