

# La loi de l'argument meilleur peut-elle valoir comme loi morale?

par Jean-Marc Ferry

La question peut être opposée comme une objection aux deux philosophes : Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas, à qui l'on impute habituellement la paternité de la *Diskursethik* comprise comme éthique de l'argumentation.

Jürgen Habermas avait pu avancer l'idée selon laquelle, en fonction du « changement de paradigme » (*sc.* des philosophies de la conscience ou du sujet aux théories de la communication), le principe de discussion « vient en place de l'impératif catégorique ». Tel que Habermas le présente, le principe de discussion ou « principe D » s'énonce ainsi : *Seules peuvent prétendre à la validité les normes susceptibles de recueillir l'assentiment de tous les intéressés en tant que participants d'une discussion pratique.*

L'*éthique de la discussion* se laisse comprendre sous plusieurs aspects ou points de vue. Considérée sous l'aspect subjectif, elle est l'attitude de celle ou celui qui, tout en souscrivant à ce principe, est motivé(e) à nouer et à poursuivre des procès d'entente en direction de consensus pensés de façon fallibiliste pour avoir pu se laisser former sur le fil de « bonnes raisons » qu'il est toujours loisible de problématiser. Les acteurs engagés dans de tels processus sont habituellement portés à des idéalizations : on discute vraiment ; personne ne triche ; on se soucie d'abord de ce qui est vrai ou juste ; on s'écoute mutuellement sans limitation autoritaire ou arbitraire ; on exprime toutes ses divergences et réserves ; on regarde honnêtement les arguments qui nous sont opposés ; on anticipe un accord exempt de violence ; on postule que les termes pourront toujours en être réinterrogés, etc. Du côté du philosophe, cependant, on s'appuie sur ces idéalizations jugées pratiquement inévitables (pour autant que l'on s'engage authentiquement à la discussion) pour modéliser une « situation idéale de parole », laquelle présente censément les caractéristiques initialement propres à fonder la présomption d'acceptabilité rationnelle de normes faisant l'objet d'accords réalisés dans des pratiques publiques de discussion.

Les réquisits devraient en être évidents pour tout un chacun : il faut que l'on puisse librement exposer ses points de vue et les raisons qui les étayent ; que l'on s'exprime sincèrement et que chacun crédite ses protagonistes de la même sincérité ; que l'on soit authentique dans la discussion, en la pratiquant pour clarifier des problèmes plutôt que pour marquer des positions ; que dans cette discussion les participants ne prennent en considération que les raisons qui y sont produites ; que ces dernières soient menées à terme, c'est-à-dire sans réserve, afin que de part et d'autre on ait vidé ses arguments dans l'intérêt même de l'instruction morale et cognitive de la situation en besoin de régulation ; que ces raisons, pour autant qu'elles sont consistantes, pertinentes, cohérentes – bonnes d'une façon géné-

rale – engage pratiquement les protagonistes, de sorte que la discussion qui a lieu puisse être regardée comme servant à quelque chose, un progrès dans la recherche d'un accord rationnellement motivé. Or cela veut dire aussi que l'on accorde (suivant l'éthique du discours) un *respect* à la force de conviction des raisons que l'on s'oppose et que, le cas échéant, on s'incline devant la raison dont la force de conviction l'emporte actuellement dans la conscience des intéressés sur les raisons concurrentes.

C'est ce que l'on nomme « loi de l'argument meilleur » ; non pas exactement « loi du meilleur argument », car on assume une relativité générale de la force argumentative, par quoi il n'existe pas en ce monde *un* argument absolument définitif.

Comme concept appartenant à la philosophie pratique, la loi de l'argument meilleur signifie notamment deux choses :

- 1.- que l'accord réalisé sous sa juridiction est présomptivement exempt de violence ;
- 2.- que la procédure suivie pour cette réalisation est moralement significative.

Je réserve le premier point pour la fin de cet exposé. Quant au deuxième, l'expression « moralement significative » s'entend au sens fort qui dépasse l'idée de ce qui est simplement bon selon l'éthique des relations sociales concrète, ainsi que la valeur pragmatique de ce qui est approprié à l'atteinte de l'objectif consistant à parvenir à des accords stables et bien formés. Maintenant la valeur de la loi de l'argument meilleur n'est pas que morale. Elle se laisse aussi justifier comme un principe éthique et comme une règle pragmatique. Quant au point de vue moral strict, il est intéressé à la force qui obligerait de l'intérieur par respect éprouvé à l'égard de cette raison consistant à recourir à l'argumentation qui procéduralise les processus d'entente en passant par une explicitation des différends.

Nous ressentons par exemple comme une absence de respect le fait pour quelqu'un de ne pas se soucier de fonder ses positions, surtout si cela devient un mode de fonctionnement. Ainsi nous connaissons des milieux où la « loi » est de savoir *décider*, dit-on avec emphase, non pas discuter mais prendre parti. Le souci dominant est la présentation de soi en vue de gratifications pour l'image propre. Ce narcissisme n'est pas moralement anodin, car il revient à exclure ceux qui seraient disposés à engager une vraie discussion dans la perspective d'une recherche coopérative d'un accord qui n'est pas simplement motivé par les bénéfices de l'entente, mais ne peut s'opérer qu'en référence à la vérité, *i. e.* au titre d'une conviction partagée relative à ce qui est juste, exact, pertinent, opportun, bon, souhaitable, recommandable, exigible – valable en général. Or l'exclusion de ces orientations, et avec elles des personnes qui les portent, recèle la signification d'une violence qui dénie en même temps un intérêt à ce que l'on serait fondé à juger essentiel à la reconnaissance de la personne : ce qui constitue le noyau de sa conviction et renvoie à ce que chacun possède comme « réserve de bonnes raisons », et qui constitue en quelque sorte le potentiel de médiations dont le déploiement permettrait d'aller loin dans la reconnaissance réciproque des personnes.

Le caractère moral de la loi de l'argument meilleur se montre en creux ou en négatif au regard de la violence inhérente au déni de respect dû aux dispositions communicationnelles de ceux qui offrent de s'exposer aux demandes de justification. La raison qui serait alors à valoriser à travers un tel respect n'est pas exactement, dans ce cas, la raison pure devant devenir pratique, mais celle qui se joue à tra-

vers l'ouverture aux raisons déstabilisantes sur lesquelles doivent pouvoir se former des convictions bien pesées. Maintenant, en parlant de l'intérêt que le point de vue moral prend à la disposition que marque dans sa pratique celui qui prend pour maxime de ne se régler que sur la force de conviction des arguments émis de part et d'autre, je ne fais qu'évoquer l'aspect subjectif d'une adhésion en quelque sorte privée à l'éthique de la discussion et à sa loi (l'argument meilleur). Cependant, la valeur morale de cette « loi » se laisse aussi apprécier d'un point de vue objectif, lorsque par exemple on demande si un autre principe pourrait avantageusement remplacer le principe de discussion, afin d'établir la validité de normes publiques.

Pour instruire cette question, commençons par retenir certaines distinctions conceptuelles assez élémentaires, qui furent réclamées notamment par John Rawls dans son débat avec Jürgen Habermas. Rawls réclamait que l'on distinguât entre ce qui est *juste* et ce qui est *légitime*. Pour lui, le « principe communicationnel » de Habermas énonce sans doute des conditions auxquelles un ordre est légitime, mais non pas les conditions auxquelles il serait juste. Il faisait valoir à l'appui de cette réclamation que, exceptés des cas-limites de recours au tirage au sort, une *procédure* correcte ne garantit pas que le *résultat* soit juste. Si le résultat n'est pas juste, la procédure doit être abandonnée. Ces objections reviennent à affirmer le caractère autonome du juste, lequel pourrait (selon Rawls et beaucoup d'autres) être établi « en soi et pour soi », « *pro tanto* », tout à fait indépendamment de ce que les gens tiennent pour juste, y compris même lorsque la façon dont vous et moi parviendrions sur le juste à un accord public stable remplit les réquisits d'une consensus réalisé sans violence sur la seule force motivante des arguments.

Compte tenu de la distinction conceptuelle réclamée par Rawls : entre ce qui est juste et ce qui est légitime, nous parlerons plus généralement de *validité normative*. A quelle condition des normes publiques sont-elles valides « en soi et pour soi », ou, si l'on préfère, « en droit » absolument ?

Nous avons alors, dans le paysage actuel, me semble-t-il, quatre positions dont deux sont extrêmes et deux sont intermédiaires.

Aux deux extrêmes, d'abord, une position contextualiste à un pôle, une position fondamentaliste à l'autre pôle.

- La position contextualiste remet toute la puissance à la *doxa*, à l'opinion commune. Par « opinion commune » j'entends ici non pas une opinion publique normée par le *politically correct*, et qui exerce en conséquence une censure ou une violence spécifiques bien démasquées depuis Alexis de Tocqueville jusqu'à Theodor Adorno et Pierre Bourdieu (à gauche), Carl Schmitt et Elisabeth Noelle-Neumann (à droite). Par l'expression « opinion commune » je vise plutôt l'idée d'un sens commun possédant la consistance d'une moralité objective, formée sur des convictions renvoyant à des valeurs partagées, et autorisant des définitions consensuelles du bien. Ces valeurs partagées représentent le sol où s'enracinent les normes valides. Cette validité des normes publiques est donc strictement définie par le contexte axiologique des valeurs partagées définissant ici et maintenant l'espace de leur juridiction pour une communauté donnée. Il est clair que, dans ce cas, *les normes publiques se laissent tout naturellement dériver des va-*

*leurs communes*. Il n'y a pas là, pour l'approche communautariste / contextualiste, de tension entre valeurs et normes.

- A l'autre pôle, une position que, faute de mieux, j'appellerai fondamentaliste, considère que la norme qui vaut est celle qui est moralement obligatoire, indépendamment du contexte et en dépit d'opinions contraires éventuellement dominantes ou majoritaires. Le modèle est celui de la conviction intime (et privée) se référant au caractère moralement obligatoire, en tout état de cause, de la loi morale. Même si une communauté sociale se prononce unanimement sur (pour ou contre) telle ou telle mesure ayant une signification morale évidente – on pense, bien sûr, à la peine de mort, à l'euthanasie, à l'avortement, au clonage humain, etc. –, ce verdict de la communauté n'engage absolument pas ce que l'on doit – en conscience – requérir ou récuser comme norme, y compris pour cette même communauté dont on n'exclut d'ailleurs pas qu'elle puisse être moralement obscurcie, voire dépravée. La norme publique valide n'est donc susceptible d'aucun écart par rapport à ce qui est moralement exigé en référence à un impératif catégorique : ce que nous dicte en conscience notre cœur et notre raison, tel que du moins l'atteste en nous la conviction intime (en espérant qu'elle soit droite).
- Contre ce fondamentaliste moral s'inscrit directement le libéralisme politique, tel que notamment John Rawls l'explicite en se réclamant d'une doctrine « politique » (non « philosophique ») correspondant à une conception strictement « pratique » (non « englobante ») de la justice. Est dite « pratique », chez le dernier Rawls, une conception en quelque sorte laïque, neutre à l'égard de toute vision du monde, de toute empreinte métaphysique, même dépourvue de tout dogmatisme intrinsèque, par exemple, l'affirmation de l'autonomie comme fondement de la morale, chez Kant. A la différence du communautarisme (première position) ce libéralisme part du « fait pluraliste » pour l'assumer comme du fait premier, incontournable des sociétés modernes. C'est le fait de valeurs propres à chacun dans nos sociétés individualistes, ou plutôt le fait que chacun entend choisir sa vie selon ses valeurs (ce qui n'implique pas qu'elles soient originales), de sorte qu'aucun accord n'est garanti en matière de visions du monde et de convictions anthropologiques de base, ou, du moins, aucune convergence substantielle ne saurait être préjugée, pour ainsi dire, d'autorité, afin de dégager des *normes* publiques qui, toutefois, pourraient recueillir un accord de beaucoup, voire de tous, par delà les divergences probables des croyances et convictions renvoyant aux systèmes de *valeurs*. Par construction, suivant cette figure, les normes publiques doivent donc être rendues autonomes à l'égard de ce sol contextuel que représentent les valeurs partagées. Pour le libéralisme politique de type rawlsien, typique de la version individualiste, valeurs et normes ne convergent pas nécessairement. C'est en effet seulement à cette condition d'une autonomie des normes publiques par rapport aux valeurs ancrées dans des convictions privées, qu'une coexistence voire une coopération est possible entre des gens qui ne se ressemblent pas. Rawls tente même d'établir une telle possibilité, dans *Le Droit des gens*, pour les ressortissants de sociétés relevant des deux grands types opposés : égalitaire et hiérarchique. Il est clair que dans ce cas la métavaleur est la tolérance à l'égard des

convictions et des croyances, à condition toutefois que ces convictions et croyances soient, comme dit Rawls, « raisonnables, c'est-à-dire non contradictoires avec la coexistence pacifique et *a fortiori* la coopération sociale. La tolérance est certes une valeur qui appartient à la grande tradition libérale. Mais Rawls tient que sa justification peut être acquise indépendamment d'une vision libérale du monde, et en cela, prétendre à une validité non contextuelle.

- Entre le fondamentalisme moral et le libéralisme politique il y a place pour une position que j'appellerai « républicaine » au sens philosophique ou kantien (mais ni au sens de la IIIe République française, ni surtout au sens du concrétisme nationalo-républicain, en vogue dans la classe intellectuelle française ainsi que chez les « souverainistes » de la classe politique). Ce « républicanisme philosophique » part du sentiment que le rejet libéral du fondamentalisme se paie d'une perte de consistance, pour autant qu'il conduit à une forme de recul des prétentions du philosophe à fonder des principes de justice du point de vue moral. Or, par ce retrait minimaliste ou « déflationniste », le philosophe qui se réclame d'une conception strictement « pratique » de la justice ne voit pas que la raison pratique, justement, à laquelle il refuse les prétentions fondatrices, s'accorderait à cette conception s'il acceptait de la situer sous la juridiction suprême de la *raison publique* entendue comme usage public de la raison. Mais ce n'est pas le cas. Au lieu de considérer que les normes sociales doivent pouvoir résulter d'une confrontation publiquement argumentée, mettant en jeu des valeurs et des visions du monde – ce que réclame le républicanisme philosophique –, le libéralisme entend au contraire neutraliser proprement le pouvoir normatif d'une telle confrontation, en requérant pour cela, bien classiquement, la privatisation des convictions axiologiques. Au lieu, par conséquent, d'ouvrir le débat sur les valeurs, convictions, visions du monde qui sous-tendent l'adhésion moralement motivée à des normes publiques, le libéralisme rawlsien espère ou postule simplement que des normes publiques, qui sont justifiées par ailleurs *ex ante* d'un point de vue analytique auquel une attitude monologique suffit, rencontreront *ex post* un soutien de l'opinion publique, du moment que cette dernière puisse se recueillir en chacun sur des convictions privées dont le recoupement définira les limites nécessaires et suffisantes d'un assentiment capable de stabiliser socialement les normes candidates à l'adoption. C'est ce que Rawls nomme *overlapping consensus*. Mais alors la raison publique n'a plus la fonction d'une raison pratique : n'ayant pas, en effet, elle-même de pouvoir constitutif pour les normes, elle ne sert qu'à les stabiliser par un résumé officiel des convictions qui les soutiennent. C'est donc plutôt sous des considérations pragmatiques, que le philosophe pourra justifier la raison publique, au regard des avantages qu'elle offre pour assurer une coexistence pacifique entre les sociétaires. S'y adjoint la considération éthique du bien qui peut en résulter pour la coopération sociale. En outre, un point de vue moral est, il est vrai, présupposé aux décisions du philosophe, lorsque celui-ci doit notamment fonder sa préférence pour tel principe de justice sur tel autre ; ainsi faisait le premier Rawls. Mais il reste que ce point de vue de la plus grande équité n'a pas la même teneur que celui d'où l'on affirme le primat transcendantal d'un espace public idéalement structuré par une éthique procédurale de la discussion.

Ce qui est insinué par cette critique, c'est au fond que *la raison pratique n'est autre que la raison publique*. Là réside le fond de la divergence avec le libéralisme politique, lequel est pour ainsi dire victime de son antifondamentalisme. Là également le fond de la divergence avec le fondamentalisme moral dont la formule la plus vigoureuse pourrait être référée à cette thèse de SS Jean-Paul II : *la loi morale est au-dessus de la loi civile*. Or, pour discuter cela philosophiquement, nous pouvons commencer par nous demander ce qui, exactement, fait que le renversement de cette formule – soit : *la loi civile est au-dessus de la loi morale*, serait contre-intuitif.

- Tout d'abord, nous savons bien que la loi civile est faillible : en régime démocratique elle se confond avec la loi majoritaire. Prise en elle-même, celle-ci peut être regardée comme une simple « loi du nombre » – ainsi disait Joseph Proudhon – c'est-à-dire « une loi de vive force », laquelle n'est pas une loi de raison.
- Ensuite, nous devons assumer qu'une communauté entière peut s'illusionner ou se tromper tragiquement ; que un seul, un étranger à cette collectivité peut avoir raison contre tous ; que, enfin, il nous faut concevoir un écart entre la norme idéale – le juste – et la norme réelle – la loi (*Gesetz*), ce qui est posé (*gesetzt*) et comme tel vaut comme élément de droit positif – afin de ménager un espace critique de différence entre ce qui est légal et ce qui est légitime.
- Enfin, bien que la loi civile renvoie au droit, lequel n'est pas la morale, ce qui est juridiquement correct ne doit pas être injuste, et ce qui est juste ne saurait contredire la morale.

Ces conditions vont dans le sens de l'affirmation selon laquelle la loi morale est au-dessus de la loi civile. Or, ce qui rend précisément contre-intuitive la contestation et *a fortiori* le renversement de cette affirmation, c'est le fait que la loi civile est factuelle, alors que la loi morale est idéale. Il s'ensuit que la loi civile est faillible, tandis que la loi morale ne l'est pas. Lorsque l'on énonce alors que la loi morale est au-dessus de la loi civile, l'impression d'évidence qui s'attache à cette affirmation repose sur une *double présupposition* dont nous devons tester la consistance : premièrement, que la loi morale est bien la norme idéale à l'aune de laquelle on peut toujours accepter ou refuser une loi civile ; deuxièmement, que la loi morale est présente en nous comme, *mutatis, mutandis*, la loi civile l'est dans la société.

- Or, en ce qui concerne tout d'abord ce deuxième point, l'impression que la loi morale prescrit dans notre conscience ce qui est juste peut être corrigée en regard du fait que la loi morale ne nous est donnée que sur le mode d'une conviction, *i. e.* moyennant la médiation de la conscience personnelle. La vérité de la loi ne nous est sans doute pas donnée selon l'immédiateté indiscutable d'une intuition intellectuelle ; et même si nous étions convaincus du contraire ; si par exemple nous avions la certitude que nous voyons la loi telle qu'elle est, comme nous étant révélée, il importerait alors de nous demander ce que vaut cette attitude *pour autrui*, et jusqu'où son expression peut être reçue par autrui dans la perspective d'un accord sur une norme. Cela ne peut dépasser la force du témoignage, ce qui certes n'est pas rien, mais ne constitue cependant pas une justification suffisante à fonder une prétention à la validité normative. Sitôt que j'admets que pour autrui la loi morale que j'invoque (par hypothèse) en toute authenticité est *ma* conviction en attendant que j'expose les raisons pour lesquelles je serais dans le vrai, ce qui requiert une argumentation morale, je me mets *ipso facto* dans la situation faillibiliste où j'accepte que ma conviction puisse ne pas être partagée, sans que cela implique *a priori* que les autres soient aveuglés, tandis que je serais seul à voir ce qui doit être en sa pleine lumière. J'assume que d'autres à côté de moi puissent avoir des convictions intimes divergeant de la mienne, et cependant tout aussi authentiques.

- Ce faisant je franchis le pas qui conduirait de l'éthique de la conviction à l'éthique de la discussion (et à ses idéalizations), ce qui conduit au premier point que j'avais évoqué. L'impression que la loi morale serait la norme à l'aune de laquelle on puisse toujours accepter ou refuser une loi civile serait-elle une apparence (tout comme nous nous prenons parfois dans l'illusion d'énoncer directement la loi morale, alors que celle-ci n'est accessible que par la médiation d'une conscience empirique finie) ? On demande maintenant non plus : la loi morale est-elle donnée en soi ? Mais : la loi morale est-elle normative pour la loi civile ? La réponse est *oui*, à deux conditions : la première, que par « normative » on entende « disciplinaire ». En effet, les lois civiles ordinaires ne sont pas déductibles de la loi morale ; cependant, aucune loi civile ne doit contredire la loi morale. La seconde condition est que la loi morale prise en référence ne soit pas simplement portée privativement par une *conviction inébranlable*, mais soit portée publiquement par un *argument dirimant*. Je suis opposé à la peine de mort par intime conviction du cœur ; l'institution et l'application de la peine de mort me révoltent purement et simplement, car l'exécution légale d'un être humain, innocent ou pas, me paraît contre nature. Je peux certes faire état de cette sensibilité, mais de bonnes gens ne verront rien de révoltant dans le fait de condamner à mort et exécuter un criminel. Je demande alors si l'instauration ou la restauration de la peine de mort peut être assortie de la garantie qu'aucune erreur judiciaire n'aura lieu. C'est évidemment impossible. Dans ce cas, je fais valoir qu'aucune erreur ne saurait excuser de la part d'un Etat un acte aussi violent et irrémédiable que la mise à mort légale d'un être humain innocent. Supposons alors qu'aucun contre-argument ne puisse honnêtement me faire réviser ce sentiment ; que donc la conviction publiquement argumentée puisse se maintenir authentiquement aux yeux de tous ; dans ce cas, suivant le principe de discussion (« principe D » tel que formulé par Habermas), la norme qui prévoirait la peine de mort ne peut prétendre à la validité ; et, suivant ce même principe de discussion, l'accord que recueillerait par hypothèse ma position argumentée sur les bases que l'on vient de dire ferait que la norme interdisant ou abolissant la peine de mort jouirait d'une présomption d'acceptabilité rationnelle.

On pourrait à cet endroit entrer plus avant dans la casuistique et montrer pour quoi, du point de vue d'une argumentation strictement séculière, l'interdiction de la peine de mort est plus probable que celle de l'euthanasie, et plus que celle de l'I.V.G. Ce serait aussi l'occasion de montrer la limite du décidable, qui donne la mesure de notre ignorance métaphysique, et de mettre en évidence le rôle essentiel que joue chez nous la catégorie de la *liberté négative* dans le traitement normatif de cet indécidable, dès lors que le test du principe D n'est pas positif ; dès lors, autrement dit, qu'une norme ne peut pas recevoir l'assentiment de *tous* les intéressés en tant que participants d'une discussion pratique. Dans ce cas, le dispositif libéral qui protège l'autonomie des décisions de conscience individuelle ainsi que l'intégrité physique et morale des personnes – par exemple, le droit absolu pour un médecin de refuser de pratiquer l'avortement non thérapeutique – devient indispensable. Mais que vaut la norme si le test du principe D est positif ? Que vaut-elle moralement ? *Est-elle contestable au nom de la loi morale ?*

J'espère avoir dissout l'apparence d'évidence attachée à l'affirmation du primat de la loi morale sur la loi civile, en montrant que la question n'était pas de demander si la loi civile peut faire le poids contre la loi morale – il est clair que non – mais si la conviction privée peut faire le poids contre l'argumentation publique : il est clair que non. Cependant, le principe de discussion, loin d'opposer conviction privée et raison publique, les articule au contraire en sommant la conviction de s'exposer aux demandes de justification sans devoir pour autant renoncer à elle-même. C'est plutôt en

s'immunisant contre l'espace public que la conviction morale s'affaiblit ; et elle se renforce en prenant à chaque fois le risque de sa propre déstabilisation sous l'effet des arguments. Mais pourquoi avons-nous alors l'impression que nous pouvons tous nous tromper, même lorsque nos convictions bien pesées sont confrontées entre elles et donc informées interactivement à la lumière de la raison publique ? Pourquoi éprouve-t-on le besoin de ménager pour la loi morale la possibilité de parler contre une loi civile adoptée même dans des conditions idéales de parole, et satisfaisant au principe de discussion ?

- Notons d'abord que les proclamations de la raison publique semblent s'accorder (jusqu'à présent) aux commandements de la raison pratique. Ainsi en va-t-il des grandes déclarations universelles portant sur les droits fondamentaux dont on ne conçoit pas qu'ils puissent être dénoncés comme étant contraires à la morale. D'où qu'elle vienne, quel que soit l'horizon culturel d'où on la dise, la loi morale n'est jamais parvenue à se prononcer contre l'esprit public des grandes déclarations des droits.
- Ensuite, l'éthique procédurale de la discussion se caractérise par une disposition spécifique à accueillir toutes les considérations d'une argumentation morale : sa raison publique ouvre pour ainsi dire à deux battants les portes de la Cité à la raison pratique et à sa loi morale ; si bien qu'il ne semble pouvoir se maintenir contre la raison publique que l'intuition mystique de l'indicible, dont on connaît le discours : ce qui se dit de plus important se tient au plus secret et au plus mystérieux de l'être, soit, aux antipodes de la discussion menée dans un espace public.

Or voyons si cette intuition ne saurait pourtant se dire en termes « laïques ». Ainsi reprenons l'exemple que j'avais évoqué à propos de la peine de mort. Imaginons – pure hypothèse d'école – que contre mon « argument dirimant » (selon lequel aucune erreur judiciaire ne saurait excuser l'exécution d'un innocent) on puisse un jour garantir la société contre toute erreur judiciaire de cette sorte. Il ne me resterait plus alors qu'à argumenter contre l'exécution d'un coupable. Là aucune raison rationnelle ne serait, semble-t-il, à ma disposition pour contraindre mes protagonistes à admettre qu'il est *juste* d'interdire la peine de mort (afin de ne pas risquer l'irréparable). Au lieu de faire partager un *argument de justice* je devrai faire partager un *sentiment de révolte* contre l'horreur que représente l'exécution légale d'un être humain. Au lieu donc de faire partager une *raison* je devrai faire partager une *sensibilité*. Cependant c'est bien dans cette sensibilité d'abord que s'est nouée ma conviction ; c'est bien en elle que, *nolens, volens*, je situe en conscience l'impératif catégorique. Ou bien on dit que ce refus d'assentiment à la peine de mort suffit *en l'état* à saper les bases de la prétention à la validité de la norme légalisant la peine en question, ou bien on considère que cette norme pénale *peut* néanmoins prétendre à la validité, car elle est susceptible de recevoir l'assentiment de « tous », entendons : de tous ceux qui satisfont à une certaine procédure discursive. Par exemple, on ne retiendrait, dans le décompte des adhésions et des refus, que ceux que l'on considère comme étant « rationnellement motivés ».

Or, tout dépend à présent de ce que recouvrira pour nous cette expression : « rationnellement motivés ». J'avais tout à l'heure sommairement opposé la raison et la sensibilité. Je voulais plutôt, ce faisant, pointer la limitation d'une raison réduite à l'argumentation. La *Diskursethik* aurait pu être conçue de telle sorte que son processus accueille d'autres registres de discours : outre l'argumentation, la narration, par exemple, ainsi que l'interprétation. Alors entreraient parmi les *raisons* susceptibles d'instruire la délibération des citoyens, outre les arguments de justice, qui sont systématiques, les récits expressifs dont la force psychagogique, propre à éveiller les affects, ne serait pas déclassée comme

une rhétorique de second rang, mais reconnue comme ce qui parle au plus près de l'identité des personnes, et partant, de leur appel à être reconnues. Ce point de vue est celui d'une *éthique reconstructive*, laquelle va interroger, par delà les arguments, les raisons pour lesquelles telle raison est jugée forte, l'autre faible ; telle suscite l'assentiment, telle autre, l'indifférence ou le rejet, etc. Les raisons que l'on admet ou rejette au cours de l'argumentation ne recouvrent pas, en effet, les raisons pour lesquelles ces arguments sont admis ou rejetés. Or, ces raisons se présentent initialement plutôt sous forme de récits que sous forme d'arguments : il faut raconter son vécu, ce que la narration sait faire. Elle s'insère dans une démarche reconstructive qui vise à rendre réflexives les bases de l'acceptabilité des raisons elles-mêmes qui sous-tendent l'acceptation de normes publiques. Là, le vécu des personnes, leur souffrance, leurs indignations, toutes les émotions morales qui tissent les trames intimes de la conviction sont *respectées* et reconnues *comme* constituant elles-mêmes *de bonnes raisons*.

Dans l'exemple que j'ai radicalisé pour les causes de la démonstration, je ne pouvais plus fonder mon refus de la peine de mort sur de stricts arguments de justice. Mon refus risquait pour cela d'être déclassé par la raison publique, pour autant que son concept soit limité à la rationalité argumentative. D'un autre côté, je ne pouvais contester sans raison la prétention à la validité de la norme prévoyant la peine de mort ; ou plutôt, je n'aurais pu invalider sans raison cette prétention. Mais peut-être aurais-je dû alors préférer être en rupture de ban avec la raison (ou sa conception actuelle dans la culture publique), plutôt que de renier ma conviction sensible. Or, cela ne s'accorde pas avec l'intuition que, pourtant, « j'ai raison ». Aussi dois-je pour me réconcilier avec moi-même élargir le concept de la raison publique. Se recommande pour cela une attention portée à la façon dont la raison du discours se déploie en traversant des registres successifs où, notamment, le registre argumentatif se laisse logiquement assouplir et approfondir dans la direction plus substantielle et plus autoréflexive, à la fois, du discours reconstructif, afin que la vulnérabilité des personnes puisse être considérée comme une raison aussi valable, du point de vue moral, que la vérité des énoncés, lorsqu'il s'agit de connaître en substance les ressorts de l'acceptabilité ; afin qu'une norme publique puisse prétendre à la validité à un titre plus profond que celui que confère une procédure légitime ou même un contenu juste. Le mysticisme dirait ici que l'argument meilleur est celui qui exprime au plus près ce qui touche le sens moral au point d'engendrer la conscience d'une obligation « indiscutable », mais nous dirons simplement que la loi de l'argument meilleur honore au mieux la loi morale, lorsqu'on élargit la notion de « raison » à l'exposé de convictions qui ne disposeraient même pour tout argument que de l'expression d'une telle sensibilité.