La démocratie sans territoire ? Habermas, Rawls et l'universalisme démocratique

In: Quaderni. N. 13-14, Printemps 1991. pp. 53-66.

Résumé

La polarité entre « territoires » et « communication » paraît centrale dans les débats contemporains autour de la modernité démocratique. L'universalisme démocratique, dont J. Rawls et J. Habermas seraient les hérauts, repose en effet sur un argument « communicationnel » selon lequel la descriptibilité et la légitimation de l'exigence démocratique doivent s'appuyer sur le modèle procédural de l'argumentation rationnelle. S'y opposent les partisans d'une approche « communautariste » du politique pour qui la Démocratie ne peut être étudiée et justifiée que dans le cadre de la territorialité (historique, culturelle, langagière, ...) qui la fonde. Cet article tente de rendre compte de ce débat en soulignant tout autant ses implications épistémologiques que proprement politiques.

Citer ce document / Cite this document :

Chanial Philippe. La démocratie sans territoire ? Habermas, Rawls et l'universalisme démocratique. In: Quaderni. N. 13-14, Printemps 1991. pp. 53-66.

doi : 10.3406/quad.1991.1929

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/quad_0987-1381_1991_num_13_1_1929

LA DEMOCRATIE SANS TERRITOIRE ? HABERMAS, RAWLS ET L'UNIVERSALISME DEMOCRATIQUE

L

a modernité démocratique, telle qu'elle émerge du projet d'émancipation des Lumières, s'est construite en opposition frontale à la tradition, contre les images du monde mythiques, cosmologiques ou théologiques qui la fondaient. En substituant à ces diverses conceptions normatives du bien, de la vertu ou de l'intérêt commun un principe formel de la raison, elle affirme son universalisme et prétend se détacher de tout ancrage territorial qu'il soit de nature historique ou culturel. L'universalisme démocratique moderne, tel qu'il s'exprime dans le cadre des théories contractualistes (ROUSSEAU, LOCKE) ou transcendentales (KANT), s'inscrit alors dans ce que nous appellerons la figure de la «*démocratie procédurale*».

Nous nous proposons, dans cet article, d'analyser les prolongements contemporains de cette théorie de la démocratie procédurale à travers deux grandes oeuvres philosophiques politiques et morales, celles de J.HABERMAS et J.RAWLS(1). Celles-ci, dans le cadre de la problématique d'une confrontation complexe entre «Territoires et Communication», méritent d'être retenues dans le sens où nous voudrions montrer qu'elles systématisent l'impératif procédural à travers un argument «*communicationnel*». En effet, pour ces auteurs, la légitimité et la descriptibilité de l'ordre démocratique reposeraient sur les procédures et les présupposés de la communication, de l'intercompréhension par lesquels un consensus entre des individus libres et égaux peut être atteint.

Nous présenterons ces théories de la «*communication démocratique*» (2) en les confrontant à la critique néo-aristotélicienne et néo-hégélienne présentée à leur rencontre par les «communautaristes» (3) dont l'argument principal consiste à «*reterritorialiser*» l'exigence démocratique en l'inscrivant au sein de communautés politiques substantielles, dans le cadre d'une tradition nourrie d'une hiérarchie de valeurs préalable.

Ce que nous voudrions souligner à travers cette

CREDAP
UNIVERSITE PARIS DAUPHINE

confrontation, c'est que, si, dans la perspective d'une théorisation de la Démocratie, les théories procédurales ou formalistes peuvent être enrichies au contact des critiques communautaristes, la nécessité d'une approche procédurale resurgit dès lors que l'on fait retour aux implications épistémologiques de l'argument communautariste. En effet, si l'on ne peut retenir de la Démocratie son unique aspect procédural, et si donc, l'on doit en rendre compte comme une «forme de vie» inséparable de ses interprétations collectives du monde, de ses façons de se comprendre soi-même, de ses traditions et de ses valeurs, l'argument procédural retrouve sa force puisqu'il souligne en quoi cette thématization d'une «forme de vie démocratique» ne peut être immédiate, mais nécessite une *médiation d'ordre procédural*, c'est-à-dire une saisie des propriétés formelles de l'argumentation, de la communication interpersonnelle. Nous tenterons ensuite de radicaliser cette problématique en montrant comment une approche purement procédurale permet de dépasser les apories d'un modèle esthétique de la communauté démocratique et peut rendre compte du caractère inachevé de l'exigence démocratique.

LES TERMES DU DEBAT : «DEMOCRATIE PROCEDURALE» ET «COMMUNAUTE DEMOCRATIQUE»

Le procès de l'universalisme démocratique, dont RAWLS et HABERMAS seraient les hérauts, s'opère à travers la stigmatisation de la «démocratie procédurale». Cette conception de la démocratie, qualifiée également de déontologique, s'inscrit dans la problématique kantienne de la *Moralität*, c'est-à-dire d'une morale définie par un ensemble de normes caractérisées par leur prétention à l'universalité. Dans le cadre de cette problématique, la démocratie se voit définie davantage au regard de procédures, de «règles du jeu démocratique» comme règles du jeu justes qu'en référence à ce qui constitue l'idéal substantiel de la démocratie, l'idéal de justice. La justifi-

cation de l'exigence démocratique relève donc ici uniquement d'une élucidation de ses propriétés formelles, à prétention universaliste, et non de la prise en compte de sa nature ou de son contenu substantiel. Cette thèse, qui porte sur la forme plutôt que sur le contenu, constitue une éthique des règles posant «les *méta-principes* [qui] explicitent les conditions qui doivent être remplies pour que des contenus spécifiques puissent être appelés légitimes. Dans la mesure où ces conditions sont remplies, tout contenu - qu'il s'agisse de dispositions institutionnelles, de formes de vie, de choix individuels, de formes d'action, etc... est légitime.» (WELLMER A., 1989 : 522).

Contre cette conception de la «démocratie procédurale», les «communautaristes» affirment l'inanité d'un projet qui consisterait à déterminer des règles de justice sans tenir compte de la culture, des traditions, du mode de vie des sociétés auxquels ces principes devraient s'appliquer. A la perspective kantienne de la «démocratie procédurale», ils substituent celle, hégélienne d'une «démocratie substantielle», comme «forme de vie éthique», d'une «communauté démocratique» inscrite dans une éthique sociale concrète et partagée (*Sittlichkeit*), dans une moralité commune fondée sur une hiérarchie de valeurs propre à une communauté historique, donc par nature particulariste. A l'éthique déontologique des règles, les communautaristes opposent ainsi une éthique téléologique du bien commun (4), dans laquelle, au delà de la dette à HEGEL, se lit celle à ARISTOTE, à sa conception de la communauté et de la «bonne vie». L'argument communautariste consiste donc, contre la prétention universaliste des partisans de la «démocratie procédurale», à réinscrire l'exigence démocratique dans sa territorialité constitutive.

UN ENJEU EPISTEMOLOGIQUE : LA QUESTION DU LANGAGE

Ce retour au débat KANT/HEGEL pourrait pa-

raître désuet, voire régressif si l'on manquait d'y voir l'un des enjeux, l'une des expressions d'un conflit plus général, d'ordre épistémologique, opposant le rationalisme universaliste des Lumières et sa mise en question par le «relativisme» contemporain participant de près ou de loin à ce que l'on a appelé la post-modernité (5). L'argument relativiste des communautaristes vise la conception du sujet de la connaissance, l'image d'un moi comme centre naturel et a-historique absolutisé par l'épistémologie et la métaphysique moderne. Il vise également, et corrélativement, la raison universelle comme méthode de production exclusive de la vérité et principe suprême de l'action. Contre cette conception absolutiste et désincarnée du sujet et de sa rationalité, les communautaristes, à la suite, notamment, de la phénoménologie de HEIDEGGER, l'herméneutique de GADAMER et la philosophie du langage ordinaire de WITTGENSTEIN, proposent une approche relativement locale du moi selon laquelle, comme l'écrit C.TAYLOR, «la communauté est constitutive de l'individu» (TAYLOR C., 1979 : 14-23, 84-95 ; 1985b). Cette inscription communautaire du sujet et de sa rationalité signifie ainsi, dans cette perspective épistémologique, que l'homme ne peut être un sujet moral et politique hors d'une tradition portée par un langage, d'une communauté, d'une «forme de vie» concrète, constituée de «jeux de langage» permettant la mise en oeuvre d'un discours mutuel sur le juste et l'injuste, le légitime et l'illégitime,... Comme l'écrit C.MOUFFE, «c'est notre insertion dans l'historicité, le fait que nous sommes construits comme sujets à travers un ensemble de discours déjà existants et que c'est à partir de cette tradition qui nous constitue que le monde nous est donné et que toute action politique est possible» (MOUFFE C., 1990 : 22).

Comment, dans ce cadre épistémologique renouvelé, s'articule la critique communautariste de la «démocratie procédurale» défendue par RAWLS et HABERMAS ?

LA JUSTICE PROCEDURALE PURE SELON J.RAWLS

La Théorie de la Justice de J.RAWLS touche au plus près du débat qui nous intéresse ici (6). Son projet consiste en effet à présenter une conception de la justice susceptible de constituer la «base morale qui convient le mieux à une société démocratique» (RAWLS J., 1987 : 20). Dans ce but, la construction rawlsienne opère une mise en cause radicale de toute théorie morale ou politique qui serait fondée sur une conception préalable du bien. En affirmant, à la suite de KANT, la primauté du juste sur le bien, il récuse toute conception téléologique de la justice, qu'il s'agisse de l'utilitarisme dans sa prétention à identifier le juste avec la maximisation du bien-être général, ou de la tentation communautariste d'identifier la justice à la réalisation, à travers la participation à une communauté d'appartenance, d'une certaine conception de la nature humaine. L'argument de RAWLS se présente alors comme un argument déontologique dont M.SANDEL nous explique ainsi la thèse principale : «la société, étant composée d'une pluralité de personnes, chacune avec ses propres fins, intérêts et conceptions du bien, est mieux ordonnée lorsqu'elle est gouvernée par des principes qui ne présupposent par eux-mêmes aucune conception particulière du bien; ce qui justifie avant tout ces principes régulateurs (...) c'est leur conformité au concept du juste, une catégorie morale donnée antérieurement au bien et indépendamment de lui.» (SANDEL M., 1982 : 1).

SANDEL souligne ici avec précision le lien nécessaire entre le projet d'une théorie déontologique de la justice et une certaine conception du sujet comme «un soi antérieur à ses fins», un «*choosing self*». La construction rawlsienne consiste ainsi à offrir à ces sujets autonomes, «hyper-kantiens», un cadre neutre dans lequel ils pourront choisir librement leurs propres valeurs et fins, compatibles avec une liberté identique pour tous. Ce

cadre neutre quant aux fins, c'est ce que RAWLS nomme la «structure de base» en tant que celle-ci serait régie par certains principes de justice. Tout le projet de RAWLS consiste alors à définir ces principes applicables à la structure de base et à s'en assurer, par une méthodologie appropriée, le caractère juste. Cette méthodologie a pour but, comme nous le verrons également pour HABERMAS, d'inscrire la morale kantienne dans une perspective empirique. RAWLS écrit ainsi : «agir d'après les principes de justice, c'est agir d'après des impératifs catégoriques, en ce sens qu'ils s'appliquent à nous quels que soient nos objectifs particuliers» (RAWLS J., 1987 : 290). Afin de définir des principes de justice sous la forme d'impératifs catégoriques (et non hypothétiques), l'auteur fait appel à une situation fictive qu'il appelle la *position originelle*, procédure formelle dans laquelle des sujets autonomes pourraient, en faisant abstraction de leurs intérêts propres, exercer un jugement moral authentique, susceptible d'universalisation, et ainsi conclure un contrat permettant d'organiser la coexistence des libertés et de fixer des principes de coopération mutuelle. Cette situation fictive est soumise à une condition essentielle : les partenaires sont placés sous un *voile d'ignorance*, c'est-à-dire qu'ils n'ont accès à aucune information particulière (leur place dans la société, leur conception du bien, leurs dons naturels et leurs traits psychologiques propres, les circonstances particulières de leur société,...) qui les inscrirait ainsi dans une situation soumise aux diverses contingences propres à un système social donné, autorisant de la sorte certains des partenaires à formuler des principes favorisant leur condition propre.

La méthodologie employée par RAWLS consiste donc à définir préalablement des conditions équitables, «raisonnables» - grâce au voile d'ignorance - d'une procédure à l'issue de laquelle un contrat sera conclu, des principes de justice seront choisis par des agents rationnels, désireux de favoriser leur propre intérêt. Par cette méthodo-

logie, RAWLS présente une conception de la justice qu'il qualifie de «*pure procedural*», dans le sens où ce qui est juste ne dépend pas de critères indépendants, mais est défini exclusivement par le résultat de la procédure elle-même.

JUSTICE ET COMMUNAUTE : L'IDENTITE DEMOCRATIQUE EN QUESTION

Cette déterritorialisation de l'exigence démocratique dont la justification ne ressortirait que d'une telle procédure formelle, M. WALZER l'analyse avec ironie comme le modèle théorique d'une sorte d'accord intersidéral (et par là forcément universaliste) passé entre des voyageurs de pays et de cultures morales différentes et placés devant l'obligation de coopérer - au moins temporairement (WALZER M., 1990). Dans une telle situation, le voile d'ignorance devient une nécessité pratique puisque l'impératif de coopération entre des étrangers exige de chacun d'eux de «mettre en sourdine ses propres valeurs et ses propres pratiques», exige qu'ils «parlent et pensent dans quelque volapük qui parasiterait de manière égale toutes leurs langues naturelles - un esperanto parfait» (ibid. : 24). Les principes de coopération retenus pourraient bien alors être ceux décrits par RAWLS. Mais, poursuit WALZER, «ce qui est moins plausible, c'est que nos voyageurs rapportent ce principe chez eux quand ils s'en retourneront» (ibid.). Bref, le procéduralisme de RAWLS ne peut rendre compte de principes qui gouvernent déjà l'existence de communautés qui, hors de l'espace sidéral, sont façonnées par une culture morale particulière commune, constituées par le partage d'un langage naturel propre qui fonde un ensemble de significations partagées sur la justice et en rend possible la mise en discours.

Une façon plus précise d'établir cette critique conduit A. MAC INTYRE et M. SANDEL à questionner ce qui fonde la construction rawlsienne, sa conception du sujet. Pour le premier (MAC

INTYRE A., 1981), en définissant le sujet comme antérieur et indépendant de la société, RAWLS s'interdit de prendre en compte - notamment en refusant tout recours à la notion de mérite (*desert*), et, à travers elle, à celle de vertu - les hiérarchies de valeurs au travers desquelles se construit le système de contributions réciproques qui fonde ce qui constitue la «bonne vie» autant pour l'individu que pour sa communauté d'appartenance.

Pour SANDEL, cette conception désincarnée du sujet qu'exige le procéduralisme rawlsien n'est pas simplement le reflet de la «perte de notre compréhension autant théorique que pratique de la morale» (MAC INTYRE A., 1981 : 2) qui caractériserait nos sociétés individualistes libérales. Elle est en soi contradictoire avec les principes de justice que Rawls entend justifier et appelle son propre dépassement. Ainsi du *principe de différence* selon lequel les inégalités sociales ne sont justifiées qu'à la condition où elles soient au plus grand avantage des membres les plus défavorisés de la société. Au fondement de ce principe, RAWLS affirme que la distribution des talents naturels doit être considérée comme une possession «commune», «collective» à partager au sein de la société. En distinguant aussi radicalement la personne et ses attributs, l'auteur pousse à son comble cette désincarnation du sujet et par là contredit à l'exigence kantienne du royaume des fins (7).

Afin de dépasser cette aporie, SANDEL pointe la nécessité pour RAWLS d'adopter une autre conception du sujet, une conception intersubjective, communautaire : «Si le principe de différence doit éviter d'utiliser certaines personnes comme des moyens pour les fins d'autres personnes, cela ne peut être possible que dans des circonstances où le sujet de la possession est un «Nous» plutôt qu'un «Je»» (SANDEL M., 1982 : 80). Seule cette primauté du Nous permet de rendre compte de l'exigence de partage que pose le principe de différence, et au-delà de toutes revendications mo-

rales et politiques en tant qu'elles mettent en jeu l'identité même du sujet dans le cadre de sa ou de ses communautés d'appartenance.

L'argument communautariste consiste donc in fine à proposer une conception substantielle de l'identité : «Nous ne pouvons nous considérer nous-mêmes comme indépendants de cette façon [celle de RAWLS] sans préjudices considérables sur les allégeances et les convictions dont la force morale consiste en partie dans le fait que vivre selon celles-ci est inséparable de notre compréhension de nous-mêmes comme les personnes particulières que nous sommes - comme membre de cette famille, communauté, nation, peuple, comme héritiers de cette histoire, comme fils et filles de cette révolution, comme citoyen de cette république.» (ibid. : 179). Ce que SANDEL tente ainsi de montrer en liant la théorie de la justice de RAWLS à sa conception du sujet et de l'identité, c'est que, si nous sommes en partie définis par les communautés auxquelles nous appartenons, alors cette historicisation, cette communautarisation du moi exige que nous soyons également impliqués dans les objectifs, les fins caractéristiques de ces communautés. En se refusant, dans le cadre de son approche procédurale, à toute référence à ces objectifs et fins communs préalables, RAWLS ne peut saisir la justice que de façon formelle, artefactuelle (fiction du contrat) et donc potentiellement universelle. Mais en aucun cas il ne peut rendre compte de sa prégnance, du sens du droit, du sens de la justice, bref d'un sens civique qui ne prend naissance et n'est entretenu que dans et par la participation à la vie commune, à une communauté particulière, à un «Nous».

L'ETHIQUE PROCEDURALE DE LA DISCUSSION DE J.HABERMAS

Les termes de la critique communautariste, tels que nous les avons rencontrés à l'égard de RAWLS, nous les retrouvons, dans leurs principes, dans celles que C.TAYLOR adresse à

J.HABERMAS (TAYLOR C., 1986).

Avant d'envisager les critiques de TAYLOR, nous voudrions rendre compte rapidement de quelques uns des enjeux que pose l'éthique de la discussion de HABERMAS (1983). Celle-ci consiste à déplier les formes de la communication démocratique, à formaliser l'exigence démocratique dans sa prétention à fonder en raison toute norme, toute décision, dans le cadre d'argumentations effectives propres à susciter une adhésion délibérée.

Dans une démarche proche de celle de RAWLS, l'éthique de la discussion peut être lue comme une mise à l'épreuve empirique - non-transcendante - de la morale kantienne. Elle s'en distingue néanmoins par le fait que cette mise à l'épreuve ne s'opère pas dans une perspective contractualiste, mais plutôt pragmatique. Il s'agit en effet pour le philosophe allemand d'élaborer une formalisation pragmatique, communicationnelle des impératifs catégoriques kantien. En se refusant, à la différence de K.O APEL (1990), de viser une quelconque «théorie transcendantale» à la recherche d'une vérité ultime de l'agir et du dire humain, HABERMAS envisage la question éthique, et par là politique, en se plongeant dans le faire et le dire mondain. Ainsi son projet consiste-t-il à fonder une éthique participant de l'univers démocratique en explicitant les conditions formelles à l'oeuvre dans la relation intersubjective en tant que celles-ci permettent d'analyser en quoi, dans sa structure pragmatique propre, l'agir communicationnel révèle une exigence morale qui lui serait intrinsèque. Il s'agit donc de mettre en lumière les impératifs catégoriques visés pratiquement et effectivement - et non dans une situation fictive - dans la communication humaine, c'est à dire des principes s'exprimant sous la forme de maximes partagées et au delà, universalisables. L'éthique de la discussion émerge alors par ce découvrément des implications morales de l'activité communicationnelle,

inscrites dans la structure procédurale de ce type d'activité conjointe. HABERMAS écrit ainsi : «Dans l'éthique de la discussion, la procédure de l'argumentation morale remplace l'impératif catégorique.» (1988 : 323).

HABERMAS propose de spécifier deux maximes. La première qui définit l'éthique de la discussion, l'auteur la nomme «*principe D*» et l'énonce ainsi : «Toute norme valide ferait l'unanimité de toutes les personnes concernées si celles-ci pouvaient simplement prendre part à une discussion pratique» (1983 : 137). De cette maxime, il en déduit une seconde, «*principe U*» : «Toute norme valide doit satisfaire la condition selon laquelle les suites et les résultats, qui, de manière prévisible, proviennent du fait que la norme a été universellement observée dans le dessein de satisfaire les intérêts de tout un chacun, peuvent être acceptées par toutes les personnes concernées.» (ibid. : 135). La complémentarité entre ces deux maximes doit être soulignée, le second principe ne faisant qu'exprimer le *contenu normatif d'un procédé* par lequel la volonté se forme dans la discussion, la visée éthique cosubstantielle au principe «D». Visée que l'auteur analyse comme l'*anticipation d'une communauté idéale de communication*, bref comme l'idéal en acte d'un ordre politique démocratique.

L'éthique de la discussion habermassienne peut alors être dite formelle, rationaliste, universaliste et procédurale. *Formelle*, elle l'est dans le sens où elle s'oppose aux éthiques substantielles qui s'orientent en fonction des questions relatives à la «bonne vie» caractérisant un certain type de vie morale concrète (*Sittlichkeit*). *Rationaliste* dans la mesure où elle pose que les jugements moraux peuvent être fondés en raison. Elle s'oppose ainsi au scepticisme éthique. *Universaliste* puisque, comme l'affirme HABERMAS, «cette maxime ne repose plus sur l'intuition d'une culture ou d'une époque particulière, mais plutôt vaut pour tous.» (1988 : 323). Elle réfute ainsi le relativisme

éthique. Enfin et surtout *procédurale* dans le sens où «elle ne fournit pas d'orientations concrètes, mais offre une procédure, riche de présuppositions, qui doit garantir l'impartialité dans la formation du jugement.» (HABERMAS J., 1983 : 122).

L'éthique de la discussion participe donc, en s'interdisant de spécifier des contenus normatifs déterminés, de la logique déontologique que nous avons analysée chez RAWLS. C.TAYLOR en rend compte ainsi : «Nous ne devons pas spécifier le contenu de la «bonne vie» incarnée dans une certaine forme de vie, mais préciser avant tout la procédure par laquelle nous décidons ce que nous devons faire. Ce sont les procédures qui doivent être rationnelles : la rationalité comme perfection d'une procédure (*rationalité procédurale*) et non comme celle de la «bonne vie» (*rationalité substantielle*) constitue l'idée principale» (TAYLOR C., 1986 : 44). C'est donc pour HABERMAS cette rationalité procédurale qui fonde la force morale de l'éthique de la discussion.

AVANT LA LOI MORALE, LA «BONNE VIE» : L'ILLUSION FORMALISTE SELON C.TAYLOR

La critique que TAYLOR adresse à HABERMAS a pour point de départ une critique d'ordre plus général contre l'illusion formaliste :

«Le formalisme, comme l'utilitarisme, présente l'intérêt apparent de nous autoriser à ignorer les distinctions problématiques entre les différences qualitatives des diverses formes d'action et modes de vie qui jouent pourtant un rôle si important dans nos décisions d'ordre moral (...) Ils offrent l'espoir de décider des questions éthiques sans avoir à déterminer lesquels des langages de la vertu morale ou du vice, de l'admirable ou du condamnable, de l'obligation inconditionnelle ou conditionnelle, sont valides. Nous pourrions nous débarrasser de tout cela si nous pouvions

déterminer les cas dans lesquels une maxime d'action serait irréalisable si chacun l'adoptait, ou si sa réalisation universelle ne pouvait en aucun cas être désirée (...) Naturellement, tous ces procédés de choix éthique reposent sur des perspectives morales de type substantiel ; sinon ces procédés ne pourraient constituer des modèles plausibles du raisonnement éthique.» (TAYLOR C., 1985b : 231)

L'illusion formaliste consiste donc à subsumer la question du fondement de nos jugements moraux sous l'empire de lois d'universalisation qui ne sont en fait que des critères d'application de jugements pétris de valeurs, de traditions propres à des formes de vie particulières. En posant un méta-principe qui ne définit que les conditions formelles (dialogiques) d'une société libre, d'une société démocratique, l'éthique procédurale prétend de cette façon éviter l'immense problème épistémologique que pose chaque spécification de la «bonne vie» et peut ainsi paraître, comme l'écrit TAYLOR, comme «ouverte à une liberté idéelle radicale face à l'éthique substantielle» (1986 : 44) et prétendre à l'universalisme. L'argument communautariste consiste à montrer qu'un tel méta-principe, que HABERMAS fonde sur le dévoilement sociogénétique (8) d'un potentiel de rationalité inscrit dans l'agir communicationnel, n'est que la formalisation d'une conception de la «bonne vie» fondatrice de l'identité moderne, qu'il est ancré dans un arrière-plan de valeurs partagées que nos sociétés modernes jugent essentielles et que notre «langage moral» rend manifeste.

Cette conception moderne de la «bonne vie», qui s'esquisse dans la Grèce démocratique pour s'affirmer pleinement en Occident sous l'influence du christianisme et du droit naturel stoïcien, s'exprime sous la forme de l'attribution universelle de la personnalité morale. Cette visée morale substantielle qui sous-tend les principes de l'éthique de la discussion permet seule de comprendre

la prégnance de l'exigence démocratique. En effet, elle constitue selon TAYLOR la précondition de toute pensée morale en tant qu'elle s'inscrit dans nos «*intuitions linguistiques*» quotidiennes lorsque nous utilisons la sémantique naturelle de l'action et du jugement moral. Ainsi, l'aspect formel des principes dégagés par HABERMAS, et déjà chez KANT, est tel seulement parce que la question du fondement, la question «pourquoi?» est déjà résolue au travers d'une conception préalable et partagée de la «bonne vie». Le formalisme éthique aurait ainsi selon TAYLOR pour objet - et pour avantage - de contrer le relativisme et le scepticisme moral en retirant les principes implicites fondateurs de notre conception du monde et de l'homme, nos convictions morales les plus profondes à toute exigence de justification.

Cette analyse critique du formalisme kantien et post-kantien pointe avec force les raisons pour lesquelles un argument purement procédural ne peut être tenu : KANT lui-même, d'ailleurs, dans sa morale, se référerait à un concept substantiel selon lequel nous sommes des êtres rationnels et conformément à cette nature nous devons agir et nous devons respecter cette «raison» chez nous aussi bien que chez les autres. Il en est de même, semble-t-il, pour le formalisme habermassien : son «impératif catégorique» que l'on pourrait énoncer ainsi : «Agis comme si tu étais membre d'une communauté de communication idéale», se réfère également à un contenu substantiel, à une hiérarchie de valeur, opère une «évaluation forte» (*strong evaluation*) - TAYLOR - d'après laquelle le dialogue est préférable à la violence, l'accord au différend, ... Cet impératif dessinant ainsi une conception de la «bonne vie», incarnée dans nos sociétés modernes, dans nos formes démocratiques de vie éthique - sans y être pour autant pleinement réalisée.

L'éthique procédurale d'HABERMAS est donc déjà substantielle, sa fonction ne consiste alors

seulement qu'à formaliser nos formes de vie, nos attentes d'arrière-plan en tant qu'elles sont prises comme allant de soi. C'est là pour TAYLOR la fonction même du langage propre à sa nature expressive ; le langage fait émerger, rend manifeste ce dont nous n'avons qu'une saisie implicite, il n'est pas opérateur de représentation (TAYLOR C., 1985a). Ainsi la communication, l'entente rationnelle ne peuvent avoir pour objet que de réaffirmer les présupposés fondateurs de la «communauté du Nous». La procédure communicationnelle de l'intercompréhension langagière ne peut prétendre fonder seule le lien social, elle permet simplement, lorsque certaines normes sont contestées, ébranlées, «lorsque que la communauté du Nous est menacée de rupture, de rétablir ce territoire du Nous, de garantir un consensus vital parce que les participants partagent encore des normes qui ne sont pas contestées, un savoir d'arrière-plan implicite.» (TAYLOR C., 1986 : 42-43 [nous soulignons]).

L'éthique formelle de la discussion est donc recevable seulement si, d'une part, son contenu substantiel est dévoilé, et d'autre part, si sa «fonctionnalité» est limitée au maintien, au renforcement d'un espace commun, d'un consensus préalable. Par là TAYLOR affirme la primauté de la *Sittlichkeit* sur la *Moralität*, la primauté des évidences issues du monde vécu sur leur mise en question systématique par le langage, la communication.

PLURALISME ET FORMALISME DEMOCRATIQUE

En adressant à l'éthique de la discussion de J.HABERMAS et à la théorie de la justice de J.RAWLS la critique communautariste, nous avons tenté de montrer en quoi la démocratie est redevable d'une saisie en terme de «forme intersubjective de vie», bref que son ancrage communautaire devrait primer sur ses prétentions formelles à l'universalité.

Sur un terrain proprement politique, cette oppo-

sition paraît maintenant plus claire. Ne renvoie-t-elle pas en effet, en la reconceptualisant, aux termes classiques de la critique du credo libéral issu des Lumières. L'argument libéral, tel qu'il est porté ici dans la perspective déontologique de RAWLS mais aussi - il faudrait apporter des nuances - de HABERMAS, consiste à affirmer qu'une «politique du bien commun», reposant sur des allégeances, des obligations et des traditions particulières, ouvre la voie aux préjugés et à l'intolérance. Selon RAWLS (1988), une telle politique ne peut, pour cette raison, offrir les bases morales nécessaires à nos sociétés modernes, sociétés plurielles, modelées par le principe de tolérance tel qu'il s'exprime notamment dans la revendication des droits.

Pour HABERMAS, le refus d'envisager une théorie de la démocratie à partir d'une conception substantielle de la «bonne vie» ou du «sens communautaire» renvoie au fait que dans nos sociétés rationalisées, le jugement moral s'est libéré des conventions locales, de la tonalité historique de formes de vie particulières, qu'il s'est inscrit dans un «*devenir-reflexif*», bref, qu'il ne peut, sauf régression, s'appuyer sur une certitude éternelle préalable, qu'elle soit de type mythique, cosmologique, théologique ou métaphysique.

Ainsi posé, le débat peut paraître moins tranché puisque la justification d'une approche procédurale à prétention universaliste s'opère en référence à une histoire, une tradition, celle de nos sociétés occidentales modernes. HABERMAS peut alors justifier dans ces termes la possibilité même d'une «forme de vie universaliste» : «Les morales universalistes dépendent de formes de vie qui, de leur côté, sont à ce point «rationalisées» qu'elles rendent possible l'application intelligente des actes de compréhension moraux universels et exigent des motivations pour transformer ces actes de compréhension en action morale.» (HABERMAS J., 1983 : 130). La démocratie comme «forme de vie éthique» doit ainsi être

comprise comme traversée par un impératif de légitimation, de justifiabilité qui ne peut reposer sur aucun contenu préalable : son formalisme n'est que l'expression de son ouverture, de l'impossibilité de saisir sa substance, toujours problématique.

COMMENT RENDRE COMPTE D'UNE FORME DE VIE DEMOCRATIQUE : LA MEDIATION PROCEDURALE

Cette nécessaire inscription de l'exigence universaliste dans une forme de vie démocratique nous permet de rendre compte différemment du procéduralisme de RAWLS et HABERMAS. Ainsi, dans des textes ultérieurs à la Théorie de la justice, RAWLS tente de clarifier la visée de sa théorie «*pure procedural*» en refusant de considérer la position originelle comme une base axiomatique ou déductive dont on dériverait des principes. Au contraire, celle-ci doit être comprise comme un «*procédé de présentation*», un outil d'«auto-clarification» (RAWLS J., 1988 : 295) permettant de rendre compte et d'unifier les «idées intuitives fondamentales qui sont inscrites dans les institutions politiques d'une société démocratique et dans les interprétations traditionnelles qu'elle en donne.» (ibid. : 281). Ainsi, le projet de RAWLS se révèle moins être une entreprise de fondation sur la base d'une déduction a-priori qu'une entreprise de description, proche d'une démarche herméneutique, qu'il formule de la façon suivante : «Le but d'une philosophie politique, lorsqu'elle se présente dans la culture publique d'une société démocratique, consiste à articuler et à rendre explicite ces notions partagées et ces principes que l'on pense déjà latents dans le sens commun » (RAWLS J., 1980 : 518 [nous soulignons]).

Cette articulation, cette explicitation s'opère alors dans le cadre de ce que RAWLS appelle le «constructivisme kantien», c'est-à-dire en faisant dériver le contenu des principes de justice d'une certaine conception de la personne affirmée

implicitement dans notre culture démocratique. Ainsi, la position originelle consiste t-elle à formaliser une situation équitable dans laquelle les citoyens d'une société démocratique seraient représentés uniquement comme des personnes morales libres et égales - d'où la nécessité du voile d'ignorance - à l'issue de laquelle certains principes de justice seraient choisis. Dans une seconde étape, que RAWLS appelle l'«*équilibre réfléchi*», la validité des principes choisis est déterminée à travers leur congruence avec nos «*convictions bien pesées*», c'est-à-dire notre «*précompréhension éthique*» (RICOEUR P., 1988 : 137) du juste et de l'injuste.

Au delà de la complexité de cette construction, nous voudrions ici simplement pointer en quoi la méthodologie employée par RAWLS consiste avant tout à «*objectiver*» les éléments propres à la culture publique de nos sociétés démocratiques, à expliciter les principes qui sous-tendent notre sens de la justice, en posant la nécessité d'une *médiation procédurale*. Bref, dans le cadre de cette interprétation, le procéduralisme de RAWLS nous paraît signifier avant tout l'impossible immanence du rapport social à lui-même, l'impossible saisie «*directe*» de ce que les communautaristes nomment nos «*shared understandings*» (9) : le contenu du «*sens commun démocratique*» ne nous est rendu accessible, disponible que par ce recours, ce détour par la procédure fictive de la position originelle par laquelle sont définies les conditions d'un consensus rationnel.

La démarche habermassienne doit être analysée de la même façon, mais dans un sens encore plus radical. : pour HABERMAS, la prégnance des évidences issues du monde vécu, de cette précompréhension éthique est telle que celles-ci ne peuvent être objectivées sans médiation. Les «*pièges*» du cercle herméneutique nous interdisent tout accès direct à cet arrière-plan, à ces intuitions, à ce sens communautaire. Comme le souligne P.LADRIERE et L.QUERE, cet arrière-

plan d'opérations, d'usages, de savoir-faire routinisés et partagés, d'attentes normatives, de préjugés résiste à l'objectivation en raison même de sa «*consistance*» : «*non seulement il s'évanouit dans son statut matriciel de réalité tenue pour allant de soi dès qu'il est soumis à un regard objectivant, mais surtout, puisqu'il constitue cela-même qui rend possible l'objectivation, il est exclu qu'il soit en même temps soumis à ce regard.*» (LADRIERE P., QUERE L., 1986 : 347).

Ainsi pour HABERMAS, le dévoilement de cet arrière-plan implicite, «*tradition*» ou «*forme de vie*» enfouie, ne peut s'opérer sans médiation, en extirpant son contenu substantiel sous la forme d'une conception particulière de la «*bonne vie*» ou d'une «*hiérarchie*», d'une «*discrimination de valeurs*» - C.TAYLOR - dont il s'agirait de construire la généalogie. Cette manière de faire, propre à l'herméneuticien, repose selon HABERMAS sur une position objectivante, celle d'une troisième personne. Elle tend alors à hypostasier la prégnance de la tradition et par là s'interdit l'accès au sens endogène des rapports intersubjectifs, de la discussion pratique. Or pour l'auteur, la totalité signifiante qui s'impose à l'interprète dans sa valeur d'immédiateté et son autorité normative n'est pas perçue de la même façon si l'on se place du point de vue de la seconde ou de la première personne : «*dés que l'on adopte le point de vue de celui qui participe à des argumentations morales, ce monde vécu, (...) se donne à voir avec la distance que l'on a pris par rapport à lui, comme sphère de la moralité sociale (Sittlichkeit)*» (HABERMAS J., 1986 : 119).

Ainsi l'opposition entre *Moralität* et *Sittlichkeit*, entre rationalité procédurale et rationalité substantielle perd beaucoup de sa valeur puisque, dans la discussion pratique, la substance, le contenu même du procès d'intercompréhension, surgit et se détache de l'horizon propre au monde vécu d'un groupe social particulier lors d'un conflit d'action inhérent à une situation. Dans

cette situation, l'horizon d'une forme de vie déterminée peut toujours être potentiellement dépassé, ses conventions locales transcendées. En effet, pour l'auteur, la discussion pratique ne consiste pas à opérer des choix préférentiels de valeurs, à offrir une conception de la bonne vie, mais plutôt à «tester la validité des normes qui sont proposées ou envisagées à titre d'hypothèses.» (ibid. : 125). Ainsi, l'exigence d'universalité, qu'offusque, pour reprendre la formule de HABERMAS, les partisans d'une éthique substantielle, n'est un principe formel qu'en tant qu'il est constitutif de la procédure pratique par laquelle un accord doit être atteint. C'est donc dans la pratique communicationnelle, dans les formes et les procédures de la discussion pratique que certains éléments substantiels du monde vécu se détachent de cet arrière-plan implicite et se rendent visibles sous la forme de leur thématisation langagière. La nécessité de la médiation procédurale signifie alors que c'est dans la *façon dont les membres d'une société se rapportent effectivement au monde et se rapportent effectivement les uns aux autres* que l'on peut rendre compte de cet arrière-plan, bref, qu'il ne peut être décrit autrement que de manière contextuelle, c'est-à-dire au fur et à mesure de son utilisation pratique.

LA DEMOCRATIE SANS TERRITOIRE OU L'INACHEVEMENT DEMOCRATIQUE

En montrant comment les approches procédurales de RAWLS et HABERMAS ne relèvent en aucun cas d'un formalisme vide, détaché de toute ancrage dans une totalité concrète, nous avons tenté de retourner aux communautaristes leur argument herméneutique. En effet, si l'on peut affirmer que l'exigence démocratique ne peut être saisie que comme toujours prise dans un déjà là, dans une pré-compréhension préjudicative qui la façonne, que sa prégnance repose sur des symboles hérités de la tradition, ancrés dans un territoire et constitutifs d'un sens commun, l'élucidation de ce sens commun, le dévoilement de cette pré-

compréhension reste néanmoins problématique. Le modèle politique proposé par les communautaristes nous paraît ainsi reposer sur une conception de la compréhension, du processus herméneutique qui n'accepte de médiation que langagière. La communauté politique dans laquelle peut s'ancrer l'exigence démocratique renvoie alors à la *communauté esthétique kantienne* telle que l'envisage H. ARENDT (10), c'est-à-dire à une intersubjectivité immédiate, directe fondée par le partage de jugements de sens commun, qui n'a d'autre vérité que le «partager-le-monde-avec-les-autres», que l'auto-perpétuation du «vivre ensemble», que l'affirmation d'un «Nous».

L'insistance mise par RAWLS et HABERMAS sur la médiation procédurale doit ainsi être comprise comme une tentative de dépassement de ce modèle esthétique de l'immédiateté. L'argument procédural doit en effet être lu, d'une part, comme un argument épistémologique pointant les conditions de descriptibilité de l'exigence démocratique, et d'autre part, comme un argument politique déterminant le mode de légitimation de celle-ci dans le cadre de la Modernité. En refusant de donner un contenu à l'idéal démocratique, à le particulariser préalablement, nos deux auteurs tentent de saisir ce qui, au niveau des pratiques, renvoie à un extérieur, l'*accord intersubjectif rationnel*. La médiation procédurale consiste donc à dévoiler dans les formes de la communication ou de la délibération rationnelle ce qui fonde les possibilités mêmes d'un ordre démocratique. La médiation opérante est donc celle, incarnée dans les pratiques discursives, des *prétentions intersubjectives à la validité*, bref, d'un idéal de la raison pratique. Or cet idéal, situé à l'horizon de l'argumentation, ne peut être ni concrétisé préalablement, ni circonscrit ou déterminé définitivement. Il est irréprésentable autrement que dans et par sa mise en forme dans des pratiques énonciatives. En ce sens, il se réduit aux exigences rationnelles de l'argumentation, à une rationalité procédurale pure, pour reprendre la formule de

J.RAWLS.

Dans cette perspective, la communauté politique démocratique ne peut que se déterritorialiser, bref potentiellement s'universaliser puisque sa dimension ontologique sous son expression sémantique peut être relativisée - mais non évacuée - par la prise en compte de la dimension pragmatique qui la rend possible. Comme l'écrivent J.LENOBLE et A.BERTEN (1990 : 43) : «La quête de la justice et de l'égalité est, en tant que demande de sens, une exigence irréversible. Elle s'identifie à l'horizon de vérité *toujours présupposé par l'argumentation sur des questions pratiques*. En ce sens l'universel est irréductible, même si, comme nous l'affirmons, cet universel est «vide»».

Que ce «vide» n'ait pas à être comblé par aucune figure substantielle, qu'il s'agisse de la Nation, du Socialisme Réel, d'une image nostalgique de la Polis grecque ou de l'Espace Public bourgeois, mais qu'au contraire il soit laissé béant, ouvert, telle paraît être l'exigence démocratique contemporaine, la condition à la fois de son renforcement et de son inachèvement (11).

(1) Il s'agit d'une part de la *Théorie de la justice* de J.RAWLS et d'autre part de la *Théorie de l'agir communicationnel* de J.HABERMAS que nous examinerons à travers ses implications éthiques et politiques exposées dans un texte plus récent : «Notes pour fonder une éthique de la discussion» in *Morale et Communication*.

(2) Nous empruntons ce terme à L.QUERE, «Penser la communication démocratique», in *L'Interrogation philosophique*.

(3) Les auteurs que nous visons ici sont principalement : M.SANDEL, A.MAC INTYRE, M.WALZER et C.TAYLOR.

(4) Cette distinction entre «éthique des règles» et «éthique du bien commun» est proposée par C.TAYLOR (1988 : 37) à la suite d'A. MAC INTYRE (1981).

(5) Que l'argument communautariste participe en partie de la critique post-moderne dans son opposition au rationalisme et à l'universalisme des Lumières ne signifie pas pour autant qu'elle en épouse pour autant toutes les implications politiques. Sur cette question et dans une perspective distincte de la nôtre voir C.MOUFFE, 1990.

(6) Les critiques communautaristes dont nous rendons compte ici portent sur la première version du texte de RAWLS (1971). Comme nous le verrons ultérieurement, ce texte a été largement amendé pour incorporer, en les dépassant, ces premières critiques.

(7) C'est sur ces conséquences du principe de différence que R.NOZICK (1974) conclut à l'incohérence du projet rawlsien. Sur ce débat, voir P. VAN PARIJS, 1988.

(8) Ce processus de dévoilement du potentiel de rationalité inscrit dans l'agir communicationnel est décrit par Habermas, en référence à WEBER, dans la *Théorie de l'agir communicationnel* (pp.159-282) et dans le cadre d'une lec-

ture de la théorie psychologique du développement moral de L.KOHLBERG, dans «conscience morale et activité communicationnelle» in *Morale et communication*.

(9) Nous visons ici, sans pouvoir développer plus amplement cette critique, la façon dont M.WALZER prétend rendre compte de nos «compréhensions», nos «significations partagées» dans son ouvrage essentiel, *Spheres of justice*. De plus, le plaidoyer pour «l'interprétation» qu'il propose dans un ouvrage plus théorique, *Critique et sens commun*, ne nous paraît pas dépasser la déclaration d'intention. Des limites identiques se retrouvent chez SANDEL et MAC INTYRE. Quant à C.TAYLOR, dont la réflexion herméneutique s'impose comme l'une des plus élaborée dans les débats contemporains sur la théorie de la signification et de l'action, notre critique vise avant tout la difficile articulation entre cette réflexion et ses travaux dans le champ de la philosophie politique.

(10) Nous nous référons ici la lecture politique de la *Critique de la faculté de juger* de KANT esquissée par H.ARENDT dans *La Crise de la Culture* puis développée dans ses *Lectures on Kant's political Philosophy*. Sur cette lecture voir E.TASSIN, «Sens Commun et Communauté : la lecture arendtienne de KANT» in *Les Cahiers de Philosophie*, n°4, 1987.

(11) Que la force de l'exigence démocratique repose sur son inachèvement entendu comme «indétermination radicale», comme «dissolution des repères de la certitude», comme une interrogation que ne peut satisfaire aucune réponse définitive et dans le cadre de laquelle les distinctions entre le juste/l'injuste, le légitime/l'illégitime, ... n'ont d'autre lieu que le débat permanent entre les membres d'une collectivité, cela nous permet de rapprocher la problématique générale de RAWLS et surtout de HABERMAS de celle développée par C.LEFORT (1986). Ce rapprochement entre ces deux derniers auteurs est proposé, dans sa perspective propre, par L.Quéré (1982).

R E F E R E N C E S

- APEL K.O , 1990, *Penser avec et contre HABERMAS*, Paris, Editions de l'éclat.
- ARENDT H., 1972, *La Crise de la Culture*, Paris, Gallimard. 1982, *Lectures on KANT's political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press.
- DWORKIN R., 1977, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth.
- HABERMAS J. , 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, Paris, Fayard. 1986, *Morale et Communication*, Paris, Cerf. 1988, «Moralität und Sittlichkeit» in *Revue internationale de philosophie*, 1989/1.
- LADRIERE P., QUERE L., 1986, «La sociologie à bout de souffle ?», in *Etudes*, t.364; n°3.
- LEFORT C., 1986, *Essais sur le Politique*, Paris, Seuil.
- LENOBLE J., BERTEN A., 1990, *Dire la Norme*, Paris, LGDJ.
- MAC INTYRE A., 1981, *After Virtue - A study in moral theory*, University of Notre-Dame Press, Illinois.
- MOUFFE C., 1990, «La démocratie plurielle entre modernité et post-modernité», in *La Revue du MAUSS* n°8.
- NOZICK R., 1984, *Anarchie, Etat et Utopie*, Paris, PUF.
- QUERE L., 1982, *Des miroirs équivoques*, Paris, Aubier. 1987, «Penser la communication démocratique», in *L'interrogation démocratique*, Espace international de philosophie, Centre G. Pompidou.
- RAWLS J., 1984, *Theorie de la Justice*, Paris, Seuil. 1980, «Kantian constructivism in moral theory», in *Journal of Philosophy* 77. 1988, «La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique», in *Individu et Justice sociale*, C.AUDARD, J.P DUPUY, R.SEVE ed., Paris, Points Seuil. 1988, «Un consensus par recoupement», in *Revue de métaphysique et de morale*. n°1.

- RICOEUR P., 1988, «Le cercle de la démonstration», in *Individu et Justice sociale*, op. cit. 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
 SANDEL M., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
 1988, «The theory of procedural Republic», in *Revue de métaphysique et de morale*, op. cit.
 TASSIN E., 1987, «Sens commun et communauté : la lecture arendtienne de KANT», in *Les Cahiers de Philosophie* n°4, Paris.
 TAYLOR C., 1979, *Hegel and modern society*, Cambridge, Cambridge University Press. 1985a, «Theories of meaning», in *Philosophical Papers I - Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press. 1985b, «Diversity of goods», in *Philosophical Papers II - Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press.
 1986, «Sprache und Gesellschaft», in A.HONNETH, H.JOAS, *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp. 1988, «Le juste et le bien», in *Revue de métaphysique et de morale*, op. cit.
 VAN PARIJS P., 1988, «RAWLS face aux libertariens», in *Individu et Justice sociale*, op. cit.
 WALZER M., 1983, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books. 1990, *Critique et sens commun*, Paris, La Découverte.
 WELLMER A., 1989, «Modèles de la liberté dans le monde moderne», in *Critique* n°505-506.