

GLOBAL STUDIES INSTITUTE DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE

COLLECTION EURYOPA

Vol. 86-2015

**Une identité postnationale pour l'Union européenne :
par-delà le libéralisme et le communautarisme ?**

Mémoire présenté pour l'obtention du
Master en études européennes
par Federico Biasca

Rédigé sous la direction de Maximos Aligisakis
Juré : Nicolas Levrat
Genève, février 2015

Remerciements

Je remercie en premier lieu M. Maximos Aligisakis pour m'avoir suivi tout au long de ce difficile travail de rédaction de ce mémoire et pour m'avoir garanti ses conseils et ses commentaires, toujours précieux.

Je tiens à remercier de tout cœur Virginio, qui, en tant que fin connaisseur des théories philosophiques, a pu me donner une aide remarquable pour mener à bien ce travail.

Mes remerciements vont aussi à Damien, qui grâce à ses corrections m'a permis d'affiner mes connaissances, pas toujours parfaites, de la langue française.

Un grand merci à mes parents, ainsi qu'à Elena, pour m'avoir soutenu et, dans certains cas, supporté lors des moments les plus difficiles de la rédaction de ce travail.

Merci de tout cœur à mon ami Andrea pour les intenses discussions menées à propos de ce travail et pour ses conseils très enrichissants.

Je remercie enfin tous les collègues et amis du GSI, et plus particulièrement Sara et Sveva, pour avoir partagé l'expérience très intense, mais tout de même intellectuellement très stimulante, que ce Master représente.

Table des matières

Remerciements	2
Résumé/Abstract	4
Introduction	5

Première partie

Identité postnationale et patriotisme constitutionnel : l'Europe vers un nouvel horizon démocratique ?

1.1 Pourquoi réfléchir à une identité postnationale dans le cadre européen : la crise de l'Etat-nation	8
1.2 Du lien entre nation, souveraineté et démocratie en Europe	13
1.3 Le concept de patriotisme constitutionnel comme fondement de l'identité postnationale : l' <i>Historikerstreit</i> et la réunification allemande	16
1.4 Le patriotisme constitutionnel et l'Union européenne	19
1.5 Les critiques des "nationaux-souverainistes" à l'encontre du patriotisme constitutionnel	24

Deuxième partie

Libéralisme et communautarisme : une impasse conceptuelle pour l'Union européenne ?

2.1 La question de l'identité en philosophie politique	29
2.2 Le libéralisme et la théorie de la justice de Rawls	30
2.3 La critique communautarienne du libéralisme politique	34
2.3.1 <i>Sandel et la critique adressée à la justice rawlsienne</i>	35
2.3.2 <i>MacIntyre et la question du patriotisme</i>	36
2.3.3 <i>Taylor, Walzer et Habermas : des droits collectifs pour corriger le libéralisme ?</i>	39
2.3.4 <i>Communautarisme et libéralisme : une impasse ?</i>	42
2.4 Le républicanisme	44
2.4.1 <i>Le républicanisme de Habermas</i>	45
2.5 Un retour critique sur le patriotisme constitutionnel et l'Union européenne	49
2.6 Tableau récapitulatif des théories en relation avec l'Union européenne	54

Conclusions	57
Bibliographie	59

Résumé

Si l'on considère l'Union européenne comme une nouvelle communauté politique et non pas comme un "simple" résultat de négociations entre Etats-nations, la question de l'identité partagée par ses citoyens se pose. Dans ce domaine, une réflexion nous est proposée par les tenants du postnationalisme qui essaient de concevoir l'identité politique comme séparée de son versant national, ce qui ferait de l'Union européenne un espace politique potentiellement légitime, quoi que différent des Etats-nations classiques. Cette idée, centrée sur l'accord des citoyens sur un ensemble de principes à caractère universel, fait cependant l'objet de beaucoup de critiques de la part de courants qui affirment que cette identification rationnelle ne suffit pas à fonder une communauté politique. Ce travail mettra donc en lumière les apports et les limites des concepts de postnationalisme et d'identité postnationale dans le cadre du débat sur la construction européenne

Abstract

If we consider the European Union as a new political community and not as the mere result of negotiations among nation-states, the question of the shared identity of its citizens emerge. In this regard, the tenants of postnationalism propose an original interpretation. These authors suggest that political identity should be separated from his national form, a movement that renders the European Union potentially a legitimate political space, distinguished from classical nation-states. This idea, focused on the acceptance of a bulk of universal principles, is radically criticised by some approaches that state the impossibility of founding a political community on a merely rational identification. This work will try to show the advantages and the limits of the concepts of postnationalism and postnational identity in the context of the debate of European construction

Introduction

« (...) c'est avant tout le sentiment d'être représenté par ses institutions qui conditionne une intégration politique, plus durablement que les guerres ou la désignation d'un ennemi »¹.

L'identité est une notion aux contours assez flous. Elle ne fait pas l'objet d'un consensus parmi les intellectuels qui se sont donnés pour tâche de la définir. Celle-ci paraît pourtant essentielle pour la vie d'un individu : l'identité peut être appréhendée comme la réponse à la question "qui suis-je ?" ou "qui sommes-nous ?". Quand on traite de la formation d'une identité collective, on fait référence au processus par lequel l'individu se rend "identique" à un groupe, à la famille ou encore à une communauté. L'affirmation radicale d'identités différentes, ceci étant probablement l'aspect le plus surprenant, débouche souvent sur des conflits entre individus. Une identité partagée apparaît particulièrement importante pour engendrer un sens d'appartenance à la communauté politique qui est essentiel à la survie d'un Etat.

Dans les sociétés hautement multiculturelles qui caractérisent l'Europe d'aujourd'hui, la question de la cohabitation d'identités différentes est un thème politique très important. L'Etat-nation, construit historiquement autour d'une conscience nationale très marquée, essaye à l'heure actuelle de redéfinir le contenu de cette identité, parfois, et l'on pense ici aux différents mouvements populistes, de manière réactive. Dans ce contexte, l'Union européenne semble favoriser un éloignement de la perspective identitaire, ce qui est souvent perçu par les citoyens des Etats membres comme une perte de repères. Cette incapacité à assurer un mécanisme d'identification aux citoyens européens et l'absence d'un "peuple" proprement européen sont, selon certains intellectuels, les fondements de l'échec de l'UE. De là découlent deux genres d'attitudes dans le débat sur l'avenir de l'UE : d'un côté celle des défenseurs d'une Europe supranationale, qui aspirent, sur le long terme, à la construction d'une méta-nation européenne, et de l'autre celle des nationaux-souverainistes qui affirment l'impossibilité de dépassement du cadre stato-national pour concevoir la démocratie, tout en niant le fait que l'UE puisse se constituer en nation. Les deux courants s'opposent quant à la forme que l'UE pourra prendre dans l'avenir, mais s'accordent sur l'idée que nation et démocratie doivent être appréhendées conjointement. Est-il possible de sortir de ce lien, apparemment naturel, entre identité nationale et démocratie ? Une réponse théorique nous est fournie par les tenants du postnationalisme autour de l'idée d'une identité postnationale : ces auteurs récusent le fait de considérer qu'une communauté politique doit nécessairement se fonder sur la descendance commune de ses membres. Les citoyens, nous suggèrent des auteurs comme Jean-Marc Ferry et Jürgen Habermas, doivent être unis dans la reconnaissance d'un certain nombre de principes démocratiques au travers desquels ils peuvent régler leur vie en commun, et pas autour d'une identité substantielle.

Se posent dès lors les questions suivantes: qu'est-ce qui permet à une communauté politique d'exister ? Que doivent partager les citoyens pour vivre ensemble ? S'agit-il de valeurs, ou plutôt de principes politiques et juridiques, de procédures ? Quel est le sens des frontières qui sont assignées à une communauté politique ? Nous essayerons de répondre à ces questions, qui sont devenues hautement importantes dans le cadre de la construction européenne, en reprenant le débat qui oppose les "libéraux" aux "communautariens". Ces deux courants de la philosophie politique donnent des réponses radicalement différentes aux questions soulevées ici. Pour les premiers, l'accord entre les citoyens n'a pas (ou plus) à se construire sur des valeurs particulières, sur une identification stricte à des communautés "naturelles" : des principes d'éthique publique et les procédures et normes juridiques qui en découlent, rationnellement justifiables par tous les individus, devraient largement suffire à légitimer la communauté politique. Ce processus est à vrai dire pour les libéraux le seul compatible avec ce que John Rawls appelle le "fait du pluralisme", c'est-à-dire la cohabitation de citoyens qui affichent des appartenances, et donc des valeurs, irréductibles entre elles (quoique fondamentales pour donner du sens à leur existence). Pour

¹ Jean-Marc FERRY, *La République crépusculaire, comprendre le projet européen in sensu cosmopolitico*, Paris, Les Editions du Cerf, 2010, p. 61.

justifier une communauté politique il faut donc, pour les libéraux, regarder ce qui est “identique” en tous les individus, à savoir la rationalité, ainsi que l’exigence de l’égal respect (l’idée que les individus sont libres et égaux).

Pour les seconds, au contraire, il faut qu’il y ait quelque chose de plus : les citoyens partagent une histoire, des traditions et des valeurs substantielles, ainsi qu’une identité. Ces éléments sont pour eux nécessaires à la perpétuation d’une communauté politique. Les principes juridiques dépendent donc, selon les communautariens, d’un accord préalable sur la question du “qui sommes-nous ?”, ce qui ne paraît pas être le cas pour les libéraux. Une communauté politique doit posséder la capacité d’offrir un mécanisme d’identification à *ses* citoyens, pas à *tous* les individus : elle doit donc définir une identité précise et circonscrite, souvent en contraste avec l’identité d’autres communautés politiques.

La question de la participation démocratique dépend, elle aussi, de l’accord préalable des citoyens sur ce qui constitue le “bien commun”. Si les citoyens ne sont pas liés substantiellement entre eux, ils ne peuvent pas participer activement à la vie politique.

Comment interpréter l’identité postnationale à la lumière de ces approches qui analysent la communauté politique ? Celle-ci, fondée sur l’idée d’un “patriotisme constitutionnel”, c’est-à-dire un attachement à des principes démocratiques contenus dans la constitution, semble plus proche du pôle libéral, ne serait-ce que par l’accent mis sur des principes universellement justifiables. On verra pourtant que l’aspect particulier (le contexte d’application des principes), qui concerne l’histoire partagée par les citoyens et les institutions démocratiques, revêt une certaine importance dans la conceptualisation proposée par Habermas et Ferry. Au fond, la démocratie, qui fonctionne sur des principes valables pour tous les citoyens, ne s’actualise que dans des contextes régis par des institutions et des histoires particulières. On verra comment cet aspect constitue à la fois l’originalité du concept d’identité postnationale, mais pourrait aussi représenter un risque considérable dans notre raisonnement sur l’Union européenne.

Plan du travail

Le travail se divisera comme suit. Dans la première partie on va d’abord présenter les éléments qui justifient un raisonnement sur l’Union européenne du point de vue de la théorie politique. Pourquoi est-il souhaitable aujourd’hui de concevoir des espaces politiques plus grand que l’Etat-nation ?

Ensuite, on va s’efforcer de comprendre, normativement, comment serait-il possible de construire une communauté politique au-delà des Etats-nations. Pour faire cela, il faudra s’arrêter sur les concepts de patriotisme constitutionnel et d’identité postnationale développés par Habermas. Ce premier regard nous permettra d’envisager la possibilité que l’identité nationale puisse se départir de la citoyenneté démocratique.

Les critiques qui ont été adressées à l’encontre du patriotisme constitutionnel par les “nationaux-souverainistes”, nous permettront d’aborder la problématique de l’identité politique en philosophie politique.

Le débat qui oppose nationaux-souverainistes et postnationalistes sur la construction européenne se construit autour d’un certain nombre de problématiques déjà soulevées par un autre débat plus ancien, à savoir celui qui oppose les libéraux (Rawls) et les communautariens aux Etats-Unis depuis les années 1970. La radicalisation de ce débat semble conduire à deux solutions : la société “juste” des libéraux d’un côté, et la société “bonne” des communautariens de l’autre. Les deux modèles théoriques diffèrent si fortement qu’ils paraissent irréconciliables. L’enjeu théorique devient donc le suivant : comprendre dans quelle mesure il est possible d’articuler la communauté juridique, construite autour de principes rationnellement justifiables par tous les citoyens, et les communautés éthiques, centrées sur différentes conceptions de la vie bonne.

Une réponse nous est fournie par le “républicanisme” défendu par Habermas : l’intégration politique (séparée de l’intégration éthique), fondée sur un ensemble de droits fondamentaux permettant la

délibération, garantirait la coexistence des citoyens dans un contexte de “pluralisme des valeurs”. La logique qui sous-tend le concept de patriotisme constitutionnel s’insère dans cette lecture forte de la démocratie.

Dans la dernière partie de ce mémoire, au moyen d’un éclairage théorique sur le modèle démocratique proposé par Habermas, nous allons discuter, de façon critique, la pertinence du concept de patriotisme constitutionnel et ses éventuels écueils par rapport au raisonnement sur la construction européenne.

Première partie

Identité postnationale et patriotisme constitutionnel : l'Europe vers un nouvel horizon démocratique ?

1.1 Pourquoi réfléchir à une identité postnationale dans le cadre européen : la crise de l'Etat-nation

La réflexion sur l'identité européenne s'impose aujourd'hui à plus d'un titre. Ce raisonnement est engendré par les effets de la mondialisation économique sur les structures de base qui constituent les Etats-nations, en Europe comme ailleurs dans le monde. En suivant cette ligne de réflexion, on pourrait lire le projet européen de constitution d'une union politique comme la volonté d'améliorer les capacités actuelles des Etats-nations dans la gestion de leurs affaires politiques, sociales et économiques, pour faire face à la pression de la mondialisation. Ces raisons plutôt empiriques sont, en tout cas, exogènes à l'Union européenne elle-même et suivent une dynamique planétaire.

Un autre motif de réflexion est à rechercher à l'intérieur de la vie démocratique de l'Union ou, selon le point de vue adopté, dans ce que celle-ci a de non démocratique, comme cela est souvent évoqué par les citoyens, qui voient le projet européen comme une entreprise purement bureaucratique et froide.

Il s'agit de comprendre quels sont les arguments qui plaident en faveur d'une réflexion sur la pertinence de communautés politiques plus grandes que les Etats-nations, et pourquoi ce raisonnement s'applique à l'Union européenne telle qu'on la connaît aujourd'hui.

Dans cette partie on considérera donc d'abord la pertinence de l'Etat-nation comme cadre de l'expression politique et lieu d'identification citoyenne au XXIème siècle, en essayant de mettre en lumière la manière dont le contexte global actuel pose tout un ensemble de défis à ses fonctions historiques et symboliques. On évoquera, dans un premier temps, cet ensemble de raisons "empiriques" ou factuelles. Dans une deuxième sous-partie on portera le regard sur une analyse plus normative qui met en lumière les contradictions internes de l'Union européenne.

Un premier élément à évoquer concerne les conséquences néfastes que la mondialisation économique entraîne sur les capacités des Etats-nations. C'est sur le fond de cette thématique que Habermas réfléchit dans son ouvrage intitulé *Après l'Etat-nation, une nouvelle constellation politique*², en proposant une analyse de l'Etat-nation en Europe au cours du XXème siècle.

Le philosophe allemand rappelle tout d'abord les conquêtes de l'Etat-nation à la sortie du deuxième conflit mondial qui avait ébranlé une grande partie des pays européens. Habermas parle expressément de 1945, date de la fin de la Deuxième guerre mondiale, comme d'un moment charnière très important pour l'Europe et l'Etat-nation. D'un côté, le philosophe évoque l'importance de la « domestication des forces barbares »³, celles qui avaient pris le devant de la scène dans les décennies précédentes et avaient amené aux deux conflits mondiaux. De l'autre, il parle de l'instauration d'un nouveau modèle politique et économique en Europe. Il cite à ce propos la réalisation des droits sociaux à travers le développement de l'Etat-social en Europe de l'Ouest, et affirme : « [...] on a vu se développer des systèmes d'économie mixte qui ont permis l'extension des droits civiques et, pour la première fois, la réalisation effective des droits sociaux »⁴. La mise en place de prestations sociales généralisées à la population a donc eu un impact à la fois sur l'égalité factuelle entre citoyens et d'un point de vue formel grâce à une plus large capacité de participation politique : « la dialectique de l'égalité juridique et de l'égalité réelle fonde la tâche de l'Etat-

² Jürgen HABERMAS, *Après l'Etat-nation, Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

³ *Ibid*, p. 22.

⁴ *Ibid*, p. 25.

social»⁵. Dans l'histoire de l'Etat-nation on a donc, pour la première fois, une réalisation concrète des idéaux démocratiques.

Toutefois, Habermas rappelle que cette réussite n'était que passagère et que le développement plus récent de la mondialisation économique tend à remettre fortement en question ces acquis démocratiques et sociaux. Le problème concerne les écarts vertigineux qui se créent entre les couches supérieures et inférieures de la société : « une telle désolidarisation (entre riches et pauvres) détruira inévitablement, à plus long terme, la culture politique libérale sans laquelle les sociétés à Constitution démocratique ne peuvent guère développer l'universalisme égalitaire qui les caractérise »⁶. On voit donc qu'il existe un lien entre égalité matérielle et égalité formelle et que celui-ci est fortement remis en question par le processus de mondialisation.

Les difficultés croissantes de l'Etat-nation à réguler et encadrer le développement économique et donc à garantir cet équilibre nécessaire à la démocratie nous poussent à penser que « [...] les fonctions de l'Etat-social ne peuvent plus être remplies que si elles sont transférées de l'Etat-nation à des unités politiques qui se portent à la hauteur d'une économie devenue transnationale »⁷.

Si la question sociale nous intéresse particulièrement, c'est aussi en raison du lien évoqué auparavant entre égalité factuelle et égalité juridique, qui devrait fonder le statut du citoyen libre. On pourrait même lire l'ensemble des ouvrages politiques du philosophe allemand comme une tentative de sauver la pertinence de la démocratie dans une période de remise en question de ses acquis. L'Etat-nation est donc analysé aussi d'un point de vue de la légitimité politique qu'il possède aujourd'hui. Habermas reconnaît que « jusqu'ici, l'idée qu'une partie d'une société démocratique puisse agir d'une manière réflexive sur cette société dans son ensemble n'a pu se traduire dans la pratique que dans le cadre de l'Etat-nation »⁸. Pourtant, l'évolution de la mondialisation remet clairement en question la capacité de l'Etat à garantir la légitimité de la participation politique de ses citoyens. A ce sujet, on peut exprimer l'idée, largement répandue dans le domaine académique, d'une érosion progressive de la légitimité des décisions politiques prises par les citoyens dans les Etats-nations. L'interdépendance croissante entre les politiques publiques des Etats est pour le philosophe un fait qu'on ne peut plus nier et qui fait que « les Etats qui prennent des décisions réputées légitimes sont toujours plus rarement identifiables [...] à l'ensemble des personnes et des territoires virtuellement concernés par les conséquences de ces décisions »⁹. On comprend donc que l'interdépendance entre les Etats a atteint un niveau si élevé, que les décisions prises par une collectivité ont un effet secondaire non négligeable sur d'autres collectivités. La territorialité de l'Etat, qui concerne autant l'Etat lui-même que le peuple qui lui correspond, devient donc hautement problématique aujourd'hui. En soulignant ces aspects on se rapproche des analyses proposées par Ulrich Beck¹⁰, sociologue allemand, sur « la société du risque », c'est-à-dire l'idée, pour utiliser une expression de Habermas, que « la population mondiale forme depuis longtemps une communauté involontaire de risques partagés »¹¹, ce qui relativise inévitablement les solutions politiques à petite échelle sur un nombre croissant de problèmes. On peut penser assez intuitivement ici au problème du terrorisme qui est devenu un enjeu global, ou encore aux questions relatives à l'écologie, qui ne sont plus encadrées uniquement par les Etats-nations.

La remise en question de la justice sociale ainsi que la remise en cause de la légitimation politique des décisions étatiques constituent déjà deux éléments de danger pour la démocratie. A ceux-ci s'ajoute, selon le philosophe, une troisième question problématique concernant l'Etat-nation : la « nation » elle-même. L'esprit national et une certaine intégration culturelle avaient garanti une solidarité factuelle entre les membres de communautés juridiques nouvelles comme les Etats-nations. Ce lien national, que le

⁵ *Ibid*, p. 53.

⁶ *Ibid*, p. 29.

⁷ *Ibid*, p. 32.

⁸ *Ibid*, p. 46.

⁹ *Ibid*, p. 61.

¹⁰ Voir à ce propos Ulrich BECK, *La société du risque, Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion, 2001 (1986).

¹¹ Jürgen HABERMAS, *Après l'Etat-nation, Une nouvelle constellation politique*, op. cit., p. 38.

philosophe tient pour une “construction”, revêt donc avant tout une fonction précise, à savoir celle de faire cohabiter sur un même territoire et sous une même législation des personnes qui n’avaient apparemment pas de traits communs. En d’autres termes, à ses débuts, « la conscience nationale apporte à l’Etat territorial, constitué dans les formes du droit moderne, le substrat culturel qui lui assure la solidarité citoyenne »¹². Or, c’est exactement cette homogénéité culturelle et nationale qui est aujourd’hui mise à mal par le processus de mondialisation et notamment le pluralisme culturel grandissant de nos sociétés. Mais ceci ne devrait pas constituer un obstacle insurmontable pour l’expression de la démocratie, car la nation est au fond une “invention d’intellectuels”. La conscience nationale risque donc de devenir un élément de blocage pour la démocratie, bien que celle-ci ait agi comme une base de solidarité essentielle de l’Etat-nation à ses débuts.

Dès la présentation de ces éléments on voit donc apparaître en filigrane une thématique centrale de la réflexion habermassienne sur le rapport entre identité nationale et démocratie : ces deux notions ont une implication historique et contingente, mais elles ne sont pas liées de façon conceptuelle. Cette hypothèse nous permet d’affirmer que « c’est une erreur de penser que l’ordre démocratique requiert par nature un ancrage mental dans la “nation” entendue comme communauté prépolitique fondée sur un destin historique »¹³. Le lien entre les citoyens doit donc dépendre d’un nouveau type de solidarité, qui soit non national et en principe inclusif. En clair, cette solidarité plus abstraite devrait reposer sur la démocratie : « [...] l’intégration du processus démocratique à une culture politique commune n’a pas le sens exclusif de réaliser une particularité nationale, mais le sens inclusif d’instaurer une pratique d’autolégitimation incluant tous les citoyens au même titre »¹⁴. Ces idées ont été synthétisées par Habermas dans son concept de “patriotisme constitutionnel”, qu’on va discuter dans la suite du travail. Pour le moment on se contentera de constater que le rapport entre nation et démocratie est devenu aujourd’hui hautement problématique et qu’il est possible d’envisager une scission entre ces deux concepts.

L’ensemble des éléments présentés de façon succincte ici doivent nous rendre attentifs aux risques qui existent à exalter les conquêtes historiques de l’Etat-nation (capacité de réguler les marchés, Etat social et formation d’une conscience nationale) : « pas plus que la société préindustrielle, pas plus que celles des débuts de l’industrialisation, il ne faut idéaliser la société industrielle de l’après-guerre, celle de l’Etat social pacifié »¹⁵. Celui-ci est en perte de vitesse : « l’Etat-national perd progressivement sa capacité à recouvrer des impôts, à stimuler la croissance et à assurer par là les bases essentielles de sa légitimité ; or, cette perte n’est compensée par aucun équivalent fonctionnel »¹⁶. Habermas invite donc à se projeter vers l’avenir, conscient que le développement de la modernité impose en quelque sorte d’être toujours critique par rapport à notre société, malgré le fait que cette posture implique une partielle remise en question de ce que l’on croyait pour acquis. Au fond, le changement est une constante historique, et donc : « il n’est pas tout à fait illogique de penser que le grand mouvement d’abstraction, si riche en conséquences historiques, qui a conduit de la conscience locale et dynastique à la conscience nationale et démocratique, se poursuivra sous la pression »¹⁷ générée par la mondialisation. Le philosophe allemand propose donc d’envisager une politique qui se montre à la hauteur de la mondialisation économique, mais qui ne passerait pas par la réactivation aveugle de l’Etat-nation. Sa réflexion est donc par définition postnationale. Postnationale mais non pas post-démocratique, comme l’affirment à tort plusieurs critiques formulées à l’égard de la pensée habermassienne. C’est pour cette raison qu’Habermas prend au sérieux la question de l’intégration européenne, en étant convaincu que ce projet d’union politique peut constituer l’incarnation d’une démocratie à la hauteur de la mondialisation.

Dans ses écrits politiques récents, Habermas se penche avec intérêt sur la question de l’Union européenne en proposant une réflexion aux accents très normatifs sur l’état de l’intégration politique et démocratique de celle-ci. Pourtant, loin d’adhérer de façon acritique à ce projet, le philosophe de l’Ecole de Francfort se montre très polémique dans ses analyses. Dans plusieurs de ses ouvrages, il prend position par rapport aux

¹² *Ibid*, p. 52.

¹³ *Ibid*, p. 70.

¹⁴ *Ibid*, p. 66.

¹⁵ *Ibid* p. 86.

¹⁶ *Ibid*, p. 75.

¹⁷ *Ibid*, p. 38.

paradigmes dominants de l'intégration européenne et s'attaque notamment aux visions néo-libérales du projet européen. Loin de nier l'importance d'une intégration "systémique", qui a été et est toujours au cœur du projet économique du "grand marché" européen, Habermas est conscient que celle-ci a probablement atteint ses limites. Le philosophe considère l'intégration économique comme un processus distinct et parfois opposé à l'intégration sociale. L'évolution économique répond à une logique qui lui est propre et qui trouve son fondement dans une logique d'efficacité. Le développement du capitalisme, l'évolution technologique, le flux toujours croissant du commerce international et européen sont donc les signes d'une modernité qui avance. Or, cette transformation fonctionnelle interfère avec la vie quotidienne des individus, qui n'est pas régie entièrement par ces mécanismes de régulation anonymes : « avec chaque avancée nouvelle de la modernisation, les mondes vécus intersubjectivement partagés s'ouvrent pour se réorganiser et se refermer »¹⁸. On comprend donc qu'il existe une tension conceptuelle entre capitalisme et démocratie, ou encore entre "système" et "monde vécu". La question qui nous intéresse concerne donc le fait de comprendre comment garantir la démocratie et l'intégration sociale des individus, dans un monde qui se transforme à la vitesse de la modernité et selon les règles du capitalisme. Cette réflexion, développée en profondeur par le philosophe de l'Ecole de Francfort dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*¹⁹, lui sert comme grille de lecture pour analyser l'état de l'Union européenne aujourd'hui. L'intégration européenne s'est toujours légitimée à travers une amélioration progressive des relations économiques entre les Etats qui en faisaient partie. Cette dynamique fonctionnelle a certes permis une certaine convergence des niveaux de vie dans l'Union mais elle n'a pas entraîné automatiquement l'intégration politique des citoyens. Celle-ci doit donc être soutenue par une réappropriation politique et démocratique de ce qui a été jusque-là une dynamique essentiellement économique : « le développement de l'Union européenne exprime d'une autre manière la même tension entre démocratie et capitalisme. Elle s'exprime ici par l'écart vertical qui se creuse entre une intégration systémique de l'économie et de l'administration, opérée au niveau supranational, et une intégration politique qui ne s'opère qu'au niveau de l'Etat-nation »²⁰. Or, on a atteint aujourd'hui en Europe une phase critique de cette dynamique.

La logique du "grand marché" européen, qui est la conséquence, tout aussi logique, de la "méthode des petits pas" de Jean Monnet²¹, n'a pas forcément produit les fruits espérés. Des solidarités se sont bien mises en place lors de l'évolution du projet européen, mais celles-ci n'ont pas engendré de véritable lien social et politique. Au contraire, les citoyens européens commencent à développer un sentiment d'exclusion de la sphère décisionnelle. Pour cette raison Habermas pense qu'« il faut qu'ils (les citoyens européens) prennent part, quel que soit l'Etat auquel ils appartiennent et le degré auquel ils sont concernés, à la mise en place des programmes politiques [...] »²².

Ces idées permettent à Habermas de se positionner par rapport aux différentes visions intellectuelles concernant l'intégration européenne. Dans *Après l'Etat-nation, une nouvelle constellation politique* Habermas prend en considération quatre interprétations distinctes du processus d'intégration européenne : celle des eurosceptiques, celle des europhiles, celle des eurofédéralistes et enfin celle des cosmopolites. Aux eurosceptiques Habermas reproche de ne pas s'apercevoir de la nécessité d'élargir le cadre de la régulation politique et sociale au-delà de l'Etat-nation. Aux europhiles, que Habermas appelle dans ce cas néo-libéraux, le philosophe reproche par contre d'exalter la portée d'intégration du marché économique européen et l'accent mis sur les seules libertés privées des citoyens. Habermas considère que pour les europhiles, « le processus démocratique a, certes, pour tâche de protéger les libertés privées égales pour tous, mais il n'a pas à se préoccuper de donner une extension nouvelle à la liberté, comme par exemple de contribuer à favoriser l'autonomie politique »²³. En gros, les néo-libéraux passent à côté de la tension évoquée auparavant entre capitalisme et démocratie, ou, pour le dire autrement, soumettent la démocratie

¹⁸ *Ibid*, p. 80.

¹⁹ Voir à ce propos Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel, critique de la raison fonctionnaliste*, Tome 2, Paris, Fayard, 1987.

²⁰ Jürgen HABERMAS, *L'intégration républicaine, essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 107.

²¹ L'idée de Jean Monnet, fonctionnaire français considéré l'un des précurseurs de la construction européenne, était celle de créer des 'solidarités de fait' entre les Etats européens, notamment l'Allemagne et la France, à travers la coopération sur des projets d'intérêt commun.

²² Jürgen HABERMAS, *Sur l'Europe*, Paris, Bayard, 2006, p. 23.

²³ Jürgen HABERMAS, *Après l'Etat-nation, Une nouvelle constellation politique, op. cit.*, p. 97.

à la seule logique de l'exploitation des libertés privées propre à la nature marchande et au détriment de la participation civique. Le problème est que cette conception du processus d'intégration européenne est aujourd'hui la plus répandue et constitue la base actuelle de l'Union européenne. Or à long-terme, en suivant cette approche, « l'Europe se trouvera dès lors placée devant le choix suivant : régler les problèmes par le biais du marché, en instaurant la concurrence entre des régimes sociaux (nationaux), qui relèvent de la compétence nationale, ou apporter une réponse politique à cette pression en cherchant à “harmoniser” les politiques en matière sociale, d'emploi et de fiscalité, ne serait-ce que sur les questions les plus importantes »²⁴. Habermas est partisan de la deuxième solution, qu'il voit comme un moyen de rattraper ce qui a été perdu à travers l'érosion de l'Etat social. Cette dynamique serait le premier pas vers la construction d'un futur Etat fédéral européen. Mais ceci ne suffit pas : « les citoyens européens, que ne qualifie comme tels, aujourd'hui, que leur passeport commun, doivent apprendre à se reconnaître les uns les autres, par-delà les frontières nationales, comme les membres d'une seule et même communauté politique »²⁵. Il faut donc que ceux-ci se donnent un moyen de solidarité assez puissant et reconnu de manière transnationale, au-delà des frontières purement nationales. A ce propos Habermas revient sur l'interprétation des eurosceptiques, qui considèrent qu'il n'existe et qu'il n'existera jamais “un peuple” européen. Selon le philosophe de l'Ecole de Francfort ceux-ci confondent des aspects distincts du “peuple” et il affirme que « le pronostic selon lequel un peuple européen ne saurait advenir ne serait convaincant que si la solidarité virtuelle du “peuple” dépendait effectivement de la confiance prépolitique qui règne dans une communauté historique »²⁶. On voit ici une autre manière de souligner qu'identité nationale et démocratie ne sont pas liées de façon intrinsèque et qu'une déconnexion de ces deux concepts est bel et bien envisageable. L'Europe doit donc approfondir l'universalisme égalitaire qui caractérise sa conception de la démocratie, en s'affranchissant de ses racines prépolitiques, qu'elles soient nationales, religieuses ou culturelles.

Cet universalisme, qu'on essayera de mieux cerner dans les chapitres suivants, ne caractérise pourtant pas la communauté mondiale en tant que telle. Habermas souligne, à l'encontre de certaines visions cosmopolitiques, que la communauté mondiale ne constitue pas une communauté démocratique. L'Union européenne ne peut donc pas être considérée comme l'esquisse d'un projet cosmopolitique : elle aurait plutôt ses cartes à jouer comme acteur sur l'échiquier mondial et pourrait soutenir le développement d'une politique mondiale à long terme. A l'échelle planétaire on résout certes des problèmes qui concernent tous les Etats, mais ceux-ci sont d'ordre purement moral et concernent donc essentiellement les droits de l'homme et non pas les droits civiques ou politiques. Ce qui ferait donc défaut au niveau mondial serait à proprement parler une culture politique commune, centrée sur les procédures démocratiques. A ce propos Habermas affirme de manière intéressante que « dès lors qu'elle se veut démocratique, une communauté politique doit être à même de distinguer entre ceux qui sont membres et ceux qui ne le sont pas. Le concept autoréférentiel d'auto-détermination collective désigne un lieu logique que les citoyens démocratiquement réunis occupent en tant que membres d'une même communauté politique particulière »²⁷. Ce n'est donc pas un universalisme moral au sens cosmopolitique qui garantirait un lien de solidarité efficace entre les citoyens européens, mais plutôt un universalisme de type républicain déjà présent au sein des cultures politiques des Etats européens. Ceci ne devrait pourtant rien enlever à un type d'universalisme républicain qui, lui aussi, se penche sur des aspects inclusifs propres à la démocratie. Toutefois, dans ses réflexions, Habermas évoque des principes qui selon lui sont ancrés dans les constitutions des Etats européens : il s'agit donc bien d'une appréciation particulière, typiquement européenne, de l'universalisme : « ces expériences réussies d'intégration sociale ont marqué la conception normative qu'à d'elle-même la modernité européenne, cet universalisme égalitaire qui peut nous faciliter, à nous, fils, filles et petits-enfants d'un nationalisme barbare, le passage aux relations exigeantes de reconnaissance que suppose une démocratie postnationale »²⁸.

Jusqu'ici nous nous sommes concentrés sur les raisons qui fondent une réflexion sur une démocratie postnationale dans le cadre européen. On a vu d'abord qu'il existe un ensemble de raisons factuelles

²⁴ *Ibid*, p. 101.

²⁵ *Ibid*, p. 104.

²⁶ *Ibid*, p. 107.

²⁷ *Ibid*, p. 117.

²⁸ *Ibid*, p. 111.

externes à l'Europe elle-même, liées à la mondialisation, qui remettent fortement en question l'Etat-nation comme espace légitime d'expression politique. En Europe, cette pression est probablement ressentie plus fortement en raison de l'érosion des acquis de l'Etat-social qui avait garanti, à la sortie du deuxième conflit mondial, une paix sociale durable pendant environ trente ans. Ces intuitions amènent Habermas à s'intéresser de plus près à la question de l'intégration européenne. Le philosophe s'attaque fortement, pour différentes raisons, aux conceptions néo-libérales ainsi qu'à celles eurosceptiques du projet européen, tandis qu'il s'accorde, sur le fond, avec deux paradigmes (eurofédéralisme et cosmopolitisme²⁹) qui défendent la nécessité de donner une nouvelle légitimité à la démocratie. Dans cette critique, il est déjà possible d'entrevoir plusieurs thèmes qui constitueront une part importante de notre mémoire : d'une part l'idée que l'intégration politique des citoyens est une composante essentielle à la stabilité et la légitimation politique d'un système démocratique, d'autre part, l'intuition que celle-ci n'a plus besoin d'un "peuple" compris comme une communauté prépolitique. Cela nous met dans la perspective de reformuler l'interprétation de l'identité politique.

Dans sa réflexion sur l'Europe, le philosophe de l'Ecole de Francfort s'intéresse de surcroît à la question de l'identité et de son lien avec la démocratie. En éclairant la relation entre identité nationale et citoyenneté Habermas essaye de démontrer que la démocratie est par définition indépendante du lien national qui unit les citoyens. Considérer ces deux concepts comme théoriquement imbriqués est une erreur et cela d'autant plus dans le contexte de la construction européenne.

Il serait donc trompeur de considérer l'Union européenne comme une grande nation à bâtir sur le même modèle des Etats-nations. Il va donc de soi que le lien qui doit unir les européens ne peut pas être du même genre que celui qui a caractérisé la nation au cours de son développement historique. Nous retrouvons la même idée chez le philosophe français Jean-Marc Ferry, qui souligne pourquoi l'intégration verticale fondée sur les piliers de l'école et de l'armée, typique de l'Etat-nation, n'a plus de sens pour l'Europe actuelle.

Les deux intellectuels sont persuadés de la nécessité d'une scission entre l'aspect national et l'aspect démocratique. Ferry et Habermas se donnent pour tâche d'éclairer ces liens en essayant d'analyser l'histoire de la formation des Etats en Europe, dans le but de comprendre l'origine de cette prétendue confusion.

1.2 Du lien entre nation, souveraineté et démocratie en Europe

Loin de vouloir retracer les différents usages qui ont été faits du concept de "nation" au long de l'histoire européenne, il semble important de souligner, avec Habermas et Ferry, que ceci peut prêter à confusion. Les deux philosophes soutiennent que certaines visions supranationales de l'Union européenne contiennent une contradiction, à savoir la volonté de dépasser l'Etat-nation en le transposant à un niveau supérieur. Le problème est que la nation est une construction historique contingente et relativement exclusive. Fondée sur les piliers de l'armée et de l'école, comme Ferry l'indique, celle-ci ne peut pas représenter l'exemple à suivre pour l'Union européenne. Difficile donc d'imaginer l'Europe comme une méta-nation avec une histoire et des mythes qui lui seraient propres. Pourtant, la nation représente une source d'inspiration pour des raisons qui sont plutôt liées à ses qualités démocratiques.

Pour Habermas le terme "nation" masque une double interprétation : d'un côté celui-ci renvoie à l'idée républicaine d'autolégislation démocratique et de l'autre à une appartenance éthico-culturelle. Il y aurait donc une distinction importante à relever entre la nation des citoyens d'un côté, et la nation comme communauté historique de destin de l'autre.

²⁹ Le cosmopolitisme poursuit les mêmes buts qui sont mis en avant par Habermas, à savoir l'élargissement de la perspective politique à des espaces plus grands que l'Etat-nation. Toutefois, comme on l'a déjà souligné brièvement, l'Union européenne n'a pas vocation pour Habermas de devenir un espace cosmopolitique à proprement parler: elle ne vise pas la création d'un ordre démocratique mondial.

La nation entendue comme communauté démocratique qui s'autodétermine est issue de la période des Lumières et indique le passage de la domination politique du souverain à l'autolégitimation du peuple. Cette version de la nation donne à l'Etat, qui était jusque-là un pouvoir monarchique et absolu, une nouvelle source de légitimation politique. Ceux qui étaient les sujets du souverain deviennent donc pas à pas des citoyens à part entière : « avec le passage de la souveraineté du prince à celle du peuple, ces droits du sujet se transforment en droits de l'homme et du citoyen, et donc en droits civiques libéraux et politiques »³⁰. Dès lors, « l'Etat constitutionnel démocratique est un ordre voulu par le peuple lui-même et légitimé par une libre formation de sa volonté. Selon Rousseau et Kant, les destinataires du droit doivent en même temps être à même de se concevoir comme ses auteurs »³¹.

Pour motiver les citoyens à assumer, dans le moment de la décision, le point de vue inclusif de l'intérêt général et non pas celui des intérêts égoïstes, c'est-à-dire (en reprenant les intuitions de Rousseau) pour concrétiser le passage de la volonté de tous à la volonté générale, il fallait garantir un moyen de solidarité assez concret, au-delà de celui juridique qui venait de voir le jour. La solution avait été fournie par l'invention de la nation comme communauté historique unissant les citoyens à travers une descendance commune, élément développé notamment à travers la scolarisation généralisée des citoyens. On comprend donc que les deux définitions de nation, tout en étant distinctes, n'en sont, au départ, pas moins complémentaires. Il y a ainsi une nation des citoyens qui se réfère au *demos*, c'est-à-dire au peuple purement démocratique, et une nation ethniquement conçue et fondée sur l'idée de l'*ethnos* au sens de la descendance commune, qui se recoupe et se confondent. Pour utiliser les mots du philosophe allemand : « [...] la fusion initiale entre conscience nationale et esprit républicain n'avait qu'une fonction de catalyseur »³². Mais la fonction de la nation ethniquement conçue a fini par donner naissance à un nationalisme qui n'avait plus de lien direct avec la nation juridique et qui a culminé dans les catastrophes des deux guerres mondiales en Europe. Selon le philosophe, le nationalisme aurait lentement donné naissance à une liberté qui n'avait rien à voir avec les libertés privées et publiques créées par le droit, c'est-à-dire par la nation des citoyens. Cette liberté, s'incarne dans la souveraineté nationale (opposée ici à la souveraineté populaire) et n'est rien d'autre que la volonté d'affirmation collective d'un peuple vis-à-vis des autres : celle-ci est donc la volonté de protéger un sens collectif du 'nous' contre le reste du monde. Ce que Carl Schmitt³³, juriste et philosophe allemand, considérait être l'essence même du "politique", à savoir la capacité de désigner des ennemis et ainsi garantir une cohésion interne du peuple, tâche qui revenait historiquement à l'Etat. Or, Habermas affirme que cette liberté nationale est par définition contraire aux libertés créées par le droit, qui sont plus inclusives, même si cette distinction n'a pas empêché les différentes définitions de liberté de se recouper au fil du temps. Se crée ainsi une confusion et une distinction entre citoyen et compatriote : « les citoyens constituent l'association politique des sujets libres et égaux par leurs propres moyens ; les compatriotes se trouvent dans une communauté caractérisée par une langue et une histoire communes »³⁴. Ceci fait que « le concept d'Etat-nation est traversé par la tension entre l'universalisme d'une communauté juridique égalitaire et le particularisme d'une communauté de destin historique »³⁵. Par-là, on comprend donc que le terme de nation, ainsi que celui de souveraineté nationale, recouvrent différentes réalités et qu'il est important d'en élucider les contradictions. La nation des citoyens n'est pas la nation ethniquement conçue, tout comme la souveraineté nationale n'est pas la souveraineté populaire. Il faut donc considérer que ces différents aspects, bien que complémentaires dans un moment précis de l'histoire, ne sont pas liés de façon intrinsèque et conceptuelle. Tout naturellement, c'est à la nation définie comme communauté démocratique qu'on prêterait une attention particulière dans notre analyse de l'Union européenne.

Une autre interprétation est avancée par Jean-Marc Ferry quand il essaye de retracer l'histoire philosophique du concept de "souveraineté" en Europe. Il est convaincu qu'en Europe le concept d'unité nationale découle d'une histoire très particulière et que celle-ci donne naissance à une attitude européenne véritable et particulière : « les objections élevées à l'encontre de la construction européenne sont obsédées

³⁰ Jürgen HABERMAS, *L'intégration républicaine, essais de théorie politique, op. cit.*, p. 142.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 97.

³³ Voir à ce propos Carl SCHMITT, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 2007 (1927).

³⁴ Jürgen HABERMAS, *L'intégration républicaine, essais de théorie politique, op. cit.*, p. 146.

³⁵ *Ibid.*

par la question de la limite : on exige des frontières qu'elles soient des barrières plutôt que des charnières »³⁶.

Le philosophe français souligne comment l'acception de souveraineté comme "sens du nous collectif" se développe bien avant la période des Lumières et l'avènement de la nation. Il remarque que la souveraineté naît et se consolide comme telle déjà à partir des Etats monarchiques. Ferry explique comment chez Jean Bodin et Thomas Hobbes, théoriciens de la monarchie absolue, la souveraineté est conçue par rapport à l'image chrétienne de "personne". Il s'agissait donc à l'époque d'imaginer « l'ordination du multiple sous l'Un »³⁷, incarné pendant cette période par le souverain qui exerce un pouvoir « absolu, indivisible, perpétuel »³⁸, et de source divine. Hobbes introduit pourtant une subtilité par rapport à Bodin, à savoir l'idée de la représentation. Ainsi, le Léviathan ne se limite pas à gouverner mais doit être en mesure de fournir un élément de représentation symbolique du peuple : le peuple doit voir dans le Léviathan son image.

La même idée est présente selon Ferry dans les écrits de Rousseau, même si l'image de "personne" n'est plus réservée au souverain absolu, mais au peuple lui-même à travers la volonté générale. Ferry affirme que pour Rousseau, « à l'instar de Dieu, le peuple est Un et la souveraineté, qui est déposée dans le peuple et exprimée par la voix de la volonté générale, est absolue, inaliénable, intransmissible »³⁹. La naissance de la démocratie est donc accompagnée par cette image presque sacrée de la souveraineté. Il s'agit donc, encore une fois, d'une liberté absolue qui est la prérogative du peuple uni, ce qui par la suite se transforme dans une certaine conception de l'identité nationale.

Ce n'est qu'avec les critiques des penseurs dits "libéraux", au début tournées vers l'absolutisme monarchique (on pense ici à John Locke), qu'on essaye de canaliser et de limiter la souveraineté étatique, au profit des libertés privées des individus. L'idée centrale est ici celle de vouloir éviter que les décisions prises par la majorité du peuple empiètent sur l'existence de l'individu : c'est l'idée libérale selon laquelle il existe des libertés individuelles propres à chaque individu qui précèdent le contrat social. Ainsi, dans sa critique à l'"absolutisme démocratique" de Rousseau, Benjamin Constant⁴⁰ soutient qu'il faut avant tout garantir aux citoyens un ensemble de libertés privées contre l'ingérence des décisions majoritaires. Le problème que Rousseau ne parvient pas à résoudre ne concerne pas le détenteur du pouvoir, mais bien l'étendue de ce dernier. Bien que celui-ci soit passé du souverain au peuple, il serait encore de nature absolue et, d'une certaine façon, tyrannique. Immanuel Kant, philosophe allemand, semble s'accorder sur ce point avec Constant. Une bonne constitution républicaine doit être en mesure de préserver la liberté et l'autonomie de l'individu contre la tyrannie de la majorité. Résumée trivialement, cette idée vise le fait d'empêcher qu'un seul individu soit obligé à se conformer à la volonté de la collectivité si celle-ci viole l'autonomie de celui-ci. Mais Kant, notamment dans son écrit *Pour la paix perpétuelle*⁴¹, va plus loin et essaye d'envisager un système international dans lequel les Etats se disciplinent, tout comme les citoyens le font à l'intérieur des frontières de leur pays. De même qu'il existe un droit interne qui règle la vie des citoyens, il devrait y avoir un système qui permet de domestiquer les souverainetés externes des Etats. En plus, Kant envisage que ces Etats accordent des droits qui soient dirigés vers les citoyens d'autres Etats, ce qui ouvre un troisième niveau de droit public qui est en tant que tel transnational ou cosmopolitique. Cette idée kantienne constitue une première tentative d'imaginer une démocratie post-étatique ou postnationale, ou, pour reprendre les mots de Jean-Marc Ferry, le passage d'une démocratie à une "démocratie", c'est-à-dire l'expression politique de plusieurs peuples dans un espace qui ne soit pas étatique. Il ne s'agit donc pas d'éliminer les souverainetés étatiques, si chères aux Etats, mais de les limiter et de les contrôler.

Cette brève reconstruction de la souveraineté permet à Ferry d'affirmer que, au long de l'histoire européenne, « on est passé d'une souveraineté comme fondement de l'Etat, principe d'unité nationale et substance de la République, à l'idée d'une souveraineté déterritorialisée, disséminée, diluée même à travers

³⁶ Jean-Marc FERRY, *La République crépusculaire, comprendre le projet européen in sensu cosmopolitico, op. cit.*, p. 80.

³⁷ *Ibid.*, p. 168.

³⁸ *Ibid.*, p. 166.

³⁹ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁰ Voir à ce propos Benjamin CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs*, 1810.

⁴¹ Immanuel KANT, *Pour la paix perpétuelle*, Paris, Le Livre de Poche, 2002 (1795).

des flux insurplombables d'interactions transcontinentales »⁴². Le statut de celle-ci a donc beaucoup changé selon le philosophe français, même si, à des degrés différents, la souveraineté garde aujourd'hui encore une force symbolique non-négligeable au-delà des considérations philosophiques. En effet, celle-ci est souvent érigée comme une barrière par ceux qui critiquent le projet de l'Union européenne du fait de son espace politique illégitime. Cela amène Ferry à souligner que « l'Europe moderne est le berceau des traditions qui contribuèrent à élaborer l'idée de la souveraineté nationale : les Etats membres y voient la formule de leur indépendance ; et les peuples, celle de leur autonomie »⁴³.

D'après cette analyse du lien entre nation et démocratie, on voit le rapport plutôt ambivalent dans lequel celles-ci se trouvent. Habermas penche clairement pour une séparation des deux concepts et met en avant l'aspect exclusif et dangereux de la nation "de descendance". Quant à lui, Ferry avance l'idée que le principe de l'unité nationale n'est rien d'autre que la conséquence logique de la souveraineté étatique d'Ancien Régime et que celui-ci reste malgré tout un élément puissant dans l'imaginaire collectif, même s'il adhère à l'idée kantienne d'un apprivoisement et d'un partage de celle-ci.

On peut dire que les réflexions des deux intellectuels sont assez complémentaires : Habermas essaye de penser de manière postnationale, peut-être de par son expérience personnelle liée au nationalisme allemand, tandis que Ferry semble beaucoup plus focalisé sur l'aspect post-étatique. Les deux analyses mettent en lumière deux aspects fondamentaux de la réflexion postnationale : pour la concrétisation d'un ordre proprement postnational on doit d'un côté admettre que la démocratie n'implique pas une identité prépolitique, et de l'autre accepter l'idée que la souveraineté ne peut pas s'exprimer (que) dans des termes absolus. Quoi qu'il en soit, les deux interprétations soulignent les difficultés auxquelles se heurte l'Union européenne. D'un point de vue philosophique elle représente en effet une nouveauté. Elle n'a pas les qualités d'une grande nation et elle n'est pas non plus un Etat. L'Union européenne défie les cadres classiques de la théorie politique. La position des deux philosophes est très bien résumée par Justine Lacroix, experte de théorie politique, lorsqu'elle remarque que « l'Union européenne aurait pour tâche principale d'assurer son intégration politique sur une voie horizontale de droits transnationaux et d'un partage des souverainetés nationales, plutôt que sur le schéma vertical d'une puissance souveraine à l'égard des Etats fédérés, assise sur les piliers traditionnels d'obligations militaire, scolaire et fiscale »⁴⁴.

Il y a pourtant une question qui reste en suspens d'après cette analyse : comment garantir la solidarité transnationale nécessaire entre les Européens, s'il n'existe pas d'Etat et pas de nation ? La réponse se trouve dans la démocratie et dans un rapport particulier à sa propre histoire, ce que l'on appelle un "patriotisme constitutionnel", concept développé en particulier par Jürgen Habermas dans les années 1980. La prochaine partie de mon travail sera donc dédiée à ce concept central pour notre analyse de l'identité postnationale dans le cadre de la réflexion sur l'Europe.

1.3 Le concept de patriotisme constitutionnel comme fondement de l'identité postnationale : l'*Historikerstreit* et la réunification allemande

Le concept de "patriotisme constitutionnel" n'est pas né en relation directe avec la question de l'intégration européenne. Ceci a été conçu en premier lieu dans les années 1970 par un philosophe allemand appelé Dolf Sternberger, pour ensuite être repris et transformé par Jürgen Habermas. Elève de Karl Jaspers, Sternberger est très marqué par les questions ayant trait à la gestion du passé nazi. Comme Jaspers et d'autres intellectuels de l'époque, Sternberger se demande donc quelle est la meilleure façon d'aborder et de faire face aux graves crimes qui avaient marqué l'histoire récente de l'Allemagne. C'est à ce sujet que le philosophe et politologue allemand développe le concept de "patriotisme constitutionnel" ou *Verfassungspatriotismus*. Initialement, cela était conçu comme un patriotisme de type "protecteur" envers le nouveau Etat allemand démocratique (République Fédérale Allemande), à tel point que dans ses premières versions Sternberger utilise, comme synonyme de patriotisme constitutionnel, le concept de *Staatsfreundschaft*, qui pourrait se traduire par "l'amitié envers l'Etat". Sternberger entend concevoir à

⁴² Jean-Marc FERRY, *La République crépusculaire, comprendre le projet européen in sensu cosmopolitico*, op. cit., p. 162.

⁴³ *Ibid*, p. 234.

⁴⁴ Justine LACROIX, *L'Europe en procès, Quel patriotisme au-delà des nationalismes ?*, Paris, Les Editions du Cerf, 2004, p. 21.

travers ce concept un moyen de protection contre les ennemis de la démocratie qui auraient pu reprendre le pouvoir en Allemagne après le Troisième Reich. Après la fin du deuxième conflit mondial, c'était en effet la Cour constitutionnelle allemande qui se chargeait de bannir les partis et les groupements politiques jugés comme des adversaires de la démocratie en Allemagne, en créant une vraie et propre identité autour de la constitution. Ce que Sternberger défend, à travers son concept de patriotisme constitutionnel, est donc l'idée d'une défense de la démocratie contre ses pires ennemis, une sorte de militantisme en faveur de la protection de l'Etat allemand et, comme l'explique Jan-Werner Müller⁴⁵ : « militancy was framed as a form of 'anti-totalitarianism', directed as much against the communist threat from the East as against any revivals of the brown menace from the past »⁴⁶.

Or, le concept que Habermas reprend et transforme, a une signification très distante par rapport à celle proposée par Sternberger. Le contexte, celui de l'Allemagne libérée du fantôme du nazisme, est pourtant le même. La toile de fond est identique, à savoir un passé encombrant qu'il s'agit d'affronter.

L'idée du patriotisme constitutionnel qui nous intéresse ici a été soulevée dans une querelle provoquée par des historiens et des philosophes lors d'un débat sur l'identité allemande à la fin des années 1980 (appelée *Historikerstreit*), qui a vu Habermas s'attaquer à certaines visions essentialistes du passé allemand. Certains historiens allemands, dont Ernst Nolte⁴⁷, voyaient, à l'aube du processus de réunification des deux Allemagnes, la possibilité de reconstituer l'identité nationale romantique perdue avant la Première Guerre mondiale. Cette conscience nationale, aux accents fortement culturalistes, était effectivement constitutive de l'Allemagne sous Bismarck : « en Allemagne celle-ci (la conscience nationale) s'est surtout attachée à l'idée d'une *Kulturnation* inspirée de façon romantique des valeurs de la bourgeoisie : une culture comme unité imaginaire, qui pour surmonter la contingence des petits états existants, devait s'appuyer sur une communauté de langage, de tradition et de descendance ethnique »⁴⁸. L'idée de réhabiliter cette identité culturelle impliquait pourtant de décharger les nouveaux citoyens allemands des crimes commis notamment lors de la Deuxième Guerre mondiale, ou du moins une relativisation des horreurs de l'histoire récente de l'Allemagne pour une exaltation d'une période jugée plus heureuse comme celle qui avait permis la construction de la nation. La stratégie suivie par Nolte, par exemple, visait à interpréter le national-socialisme comme une réponse au développement du communisme soviétique, ce qui permettait d'en relativiser l'unicité historique et d'admettre l'idée d'un attachement légitime et "normal" à l'identité allemande. En contraste radical avec ces idées, Habermas affirmait que l'interprétation de l'identité allemande devait avoir un tout autre sens.

Pour le philosophe de l'Ecole de Francfort, l'interprétation de celle-ci doit être filtrée par les conquêtes de la constitution démocratique surtout en comparaison avec un passé récent qui avait vu l'abandon de tout principe démocratique lors de l'accession au pouvoir d'Hitler en 1933. Au lieu de penser l'histoire allemande sur l'oubli de certains de ses événements, Habermas propose donc plutôt une relecture critique et responsable de celle-ci. D'après cette lecture critique, la nouvelle identité à développer, était donc pour Habermas une identité postnationale centrée sur la valorisation des principes acquis à travers la nouvelle constitution (la "loi fondamentale") de l'Allemagne. Ce débat a pris logiquement, lors de la réunification de l'Allemagne de l'Ouest et de l'Allemagne de l'Est, une ampleur encore plus considérable.

Le patriotisme constitutionnel est donc d'un genre qui se démarque du patriotisme typiquement historique et national, mais aussi du patriotisme juridique. Le patriotisme historique, centré sur la narration de l'histoire d'une communauté d'appartenance, tend à construire la particularité de celle-ci en mettant l'accent sur les mythes et les conquêtes. Le patriotisme juridique, qui est par contre souvent associé au patriotisme constitutionnel, est tout simplement « l'attachement à des règles formelles de l'Etat de

⁴⁵ Jan-Werner Müller est un politologue, expert de théorie politique et professeur à l'Université de Princeton.

⁴⁶ Jan-Werner MUELLER, *Constitutional Patriotism*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 24.

⁴⁷ Ernst Nolte est un historien allemand, connu pour avoir proposé des thèses, souvent interprétées comme révisionnistes, du passé nazi de l'Allemagne.

⁴⁸ Expression employée par Habermas et traduite par moi-même, tirée de Jürgen HABERMAS et Charles TAYLOR, *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*, Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, traduction de Leonardo Ceppa et Gianni Rigamonti, 2010, p. 107.

droit »⁴⁹, une sorte d'identification positiviste. Or, ce qui est original dans le patriotisme constitutionnel, est que celui-ci maintient les aspects historiques et juridiques strictement connectés. Mais il entretient un rapport avec ces deux éléments qui est dialectique et critique. Il ne s'agit donc plus de parcourir l'histoire nationale de manière égocentrée, mais plutôt d'adopter une distanciation critique par rapport à celle-ci, ainsi que par rapport aux conquêtes juridiques de la constitution.

Dans la conception habermassienne, le patriotisme constitutionnel garde donc une relation étroite avec la question de la mémoire. Le passé, en particulier celui catastrophique de l'Allemagne du Troisième Reich, doit pour Habermas être revu et critiqué. L'identité, qui maintient un lien direct avec le passé, doit aussi être relue et discutée entre les citoyens. L'identité ne peut plus pour Habermas être assumée de façon aveugle, mais doit être renégoziée perpétuellement et ceci grâce à un usage public de la raison. Le patriotisme constitutionnel ne doit pas être interprété lui-même comme une identité substantielle, mais plutôt comme ce qui permet aux citoyens, dans des sociétés complexes comme les nôtres, de fonder un nouveau consensus plus rationnel autour de l'identité collective : c'est la logique de la "rationalisation des identités collectives"⁵⁰, comme Jan-Werner Müller l'indique. Les individus en société doivent donc être toujours disposés à la remise en question de leurs identités, toujours prêts à vouloir passer celles-ci au crible de la discussion publique. Le concept garde donc un lien étroit avec la notion de société post-traditionnelle et d'identité post-conventionnelle : les traditions sont critiquées et passées au filtre de la raison publique et la moralité des individus se fait aussi plus ouverte en raison du phénomène de "désenchantement du monde". Dans un monde désenchanté, comme l'éclaire Müller : « individual and collective identities are no longer formed, or should no longer be formed, by uncritically internalizing religious or, for that matter, nationalist imperatives ; put differently, an unproblematic reference to quasi-sacred objects, including the *patria*, is said to be no longer available. Instead, in a proper disenchanted world, individuals develop what Habermas, following the psychological models of Lawrence Kohlberg, has called "post-conventional identities" : they learn to adopt as impartial a point of view as possible and to step back from their own desires and from the conventional social expectations with which society and its more particular institutions confront them »⁵¹. On comprend donc que pour Habermas il y a deux phénomènes qui se croisent et s'influencent. Les références symboliques, les croyances et les traditions ne constituent plus des points d'ancrage fixes et stables de l'identité comme ceci aurait pu être le cas dans le passé. Toutefois, au lieu d'appréhender cette transformation comme une catastrophe ou une perte de repère, Habermas préfère la regarder sous l'angle des possibilités qui s'ouvrent aux individus. Ceux-ci sont amenés à développer une identité post-conventionnelle, donc à élargir leur champ moral, mais aussi à soumettre leur jugement à la justification rationnelle plus que ne le font les individus qui gardent une identité conventionnelle et qui font dépendre leurs jugements directement de la tradition, de la famille ou de la communauté d'appartenance.

Toutefois, quand les citoyens renégozient leur identité dans un espace public, ceux-ci le font en relation avec leur histoire. Il ne s'agit donc pas de nier l'histoire, de se détacher de sa communauté d'appartenance, mais plutôt d'en assumer pleinement les conséquences et en quelque sorte de la "purifier". On voit donc comment le patriotisme constitutionnel imaginé par Habermas se démarque de celui qui était avancé par Sternberger. Le premier est un type de patriotisme réflexif, alors que le second est plutôt protectif. Comme Müller souligne en résumant le concept habermassien, « the privileged site for the formation of this kind of "rationalised identity", and the emergence of proper constitutional patriotism, is thus the public sphere. And the purpose of such patriotism, you might say, is the normative purification of public argument, as opposed to the protection of the polity, which, as we have seen, had been the main purpose of Sternberger's highly defensive and, you might say, somewhat nervous form of patriotism »⁵². La posture critique que le patriotisme constitutionnel impose, ne provient donc pas d'une sensibilité à l'égard de l'univers, mais bien de contextes historiques concrets. Le concept garde donc cette double caractéristique d'être à la fois universel, car les principes démocratiques sont bien universels, mais ancré dans des histoires particulières, en l'occurrence celle de l'Allemagne démocratique de l'ère post-nazie. En ce sens, comme

⁴⁹ Justine LACROIX, « Patriotisme constitutionnel et identité postnationale chez Jürgen Habermas », in Rainer ROCHLITZ, *Habermas, L'usage public de la raison*, Paris, PUF, 2002, p. 150.

⁵⁰ Jan-Werner MUELLER, *Constitutional Patriotism, op.cit.*, p. 29.

⁵¹ *Ibid*, p. 27.

⁵² *Ibid*, p. 30.

Müller remarque, « memory would thus unfold a motivational power and supplement the universalist norms at the heart of constitutional patriotism »⁵³. L'universel que Habermas suggère de valoriser doit donc être dégagé à partir du particulier. La particularité d'un contexte historique doit être relue et critiquée à travers les acquis des principes démocratiques. Encore une fois, l'histoire ne doit pas être retenue comme un ensemble de cohérences, de victoires et de mythes. En d'autres termes, la mémoire évoquée par le patriotisme constitutionnel se fait critique : « rather than enshrining a particular view of the past with sacralized rituals, interpretations of the past had to be renegotiated in an open public sphere »⁵⁴.

Ces éléments permettent, encore une fois, de souligner la position de Habermas par rapport aux défenseurs de la nation, ainsi qu'en rapport avec les cosmopolites. A ceux qui s'opposent à tout projet démocratique qui soit non national Habermas reproche de ne pas s'apercevoir de la portée universelle des principes démocratiques et du côté processuel de l'identité, tandis qu'aux cosmopolites Habermas semble vouloir rappeler qu'une communauté possède tout de même une histoire et des traditions et que le fait de concevoir l'individu en tant que "personne" ou citoyen du monde pourrait être trompeur dans le cadre de la vie démocratique. La voie choisie par Habermas reste, en tout cas, radicalement opposée aux défenseurs de la nation comme seul cadre de développement de la démocratie. Ce n'est pas un hasard si l'étiquette choisie par Habermas pour sa théorie est celle de "postnationale". Loin de proposer l'effacement de la nation comme construction historique et lieu d'identification, Habermas invite à réfléchir à celle-ci de manière critique.

La position de Habermas, que nous avons déjà illustrée rapidement au chapitre précédent, « suppose que soit établie, au-delà de sa seule nécessité, la possibilité d'un découplage entre l'idée nationale et l'idée démocratique »⁵⁵. Par idée nationale nous entendons ici ce que certains historiens allemands défendaient dans la querelle comme étant « une entité pré-politique caractérisée par une communauté historique de destin »⁵⁶. Ce qu'Habermas défend, donc, est « la possibilité d'une dissociation entre la communauté historique d'appartenance et la communauté politique démocratique »⁵⁷. Habermas semble donc mettre en avant une approche constructiviste de la nation, en la concevant comme « un produit artificiel, l'œuvre des politiques et des maîtres d'école »⁵⁸. Ce que l'on considère comme une deuxième peau, comme quelque chose de naturel, est au contraire une construction qu'il ne faut pas exalter, faute de quoi elle risque d'être érigée en essence et exploitée afin d'exclure des pans entiers de la population du processus démocratique. En s'appuyant sur une autre interprétation de la nation, à savoir sur l'aspect républicain de celle-ci, Habermas arrive à la conclusion qu'« une démocratie politique fondée sur l'idée d'un universel procédural n'a nul besoin, [...] de s'identifier à une identité substantielle déterminée »⁵⁹. Il faut donc scinder nationalisme et républicanisme, et voir dans le deuxième aspect évoqué la solution de la nouvelle identité allemande à construire.

1.4 Le patriotisme constitutionnel et l'Union européenne

Si jusqu'ici nous avons appréhendé le patriotisme constitutionnel en relation à l'histoire nationale allemande, il faut maintenant essayer de comprendre quel est le lien entre celui-ci et la construction européenne. Il est en effet assez aisé de comprendre que ce concept puisse être appliqué à l'histoire allemande, marquée par les événements tragiques de son histoire, alors qu'il est peut-être plus difficile d'y avoir recours pour toute l'Europe.

Le concept de patriotisme constitutionnel, utilisé par Habermas dans le contexte de la querelle que nous venons d'évoquer, est ensuite employé dans les années 1990 par le philosophe dans ses écrits concernant l'Union européenne, ainsi que dans certaines réflexions sur le multiculturalisme. Le philosophe est convaincu que celui-ci peut bien représenter un point de convergence des expériences historiques des

⁵³ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Justine LACROIX, « Patriotisme constitutionnel et identité postnationale chez Jürgen Habermas », *op. cit.*, p. 137.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 142.

Etats européens, qui tous ont dû se confronter à des luttes barbares au nom du nationalisme. Bien que chaque pays ait vécu ses expériences à sa manière, les deux guerres mondiales, l'Holocauste et d'autres événements communs ont laissé des traces dans les relations que ces pays entretiennent entre eux. Sur cet aspect, Jean-Marc Ferry donne une interprétation tout à fait intéressante. Lui aussi défenseur du patriotisme constitutionnel, il explique comment les actes de contrition et les demandes publiques de pardon entre les Etats européens pour les fautes commises au cours de l'histoire constituent une ouverture des récits historiques au-delà du cadre purement national. Il s'agit pour Ferry de souligner comment on passe d'une narration nationale à une façon argumentative et critique de raconter l'histoire, qui tend à inclure l' "Autre" au lieu de l'exclure. C'est à travers les acquis des constitutions démocratiques, par nature universalistes, que l'histoire doit être relue. Surtout, tous les Etats européens se sont dotés d'une constitution qui recèle les mêmes principes démocratiques : « ce qui ferait de nous des citoyens européens », pour Habermas, « c'est d'abord notre rattachement explicite et volontaire à cette universalité de principes éthico-juridiques »⁶⁰. La communauté politique qu'est l'Union européenne devrait donc sa cohésion non pas à des éléments substantiels, mais à un ensemble de droits qui fixent le statut du citoyen libre. En d'autres termes, « cette communauté politique à construire devrait alors son unité et sa légitimité non pas à une origine culturelle, à une tradition partagée ou à une langue commune, mais au seul respect d'une procédure de formation démocratique de la volonté et de l'opinion déterminée par la Constitution »⁶¹. Or, pour que ce processus ait lieu, il faut justement l'existence d'une Constitution, ce qui n'est pas le cas aujourd'hui pour l'Union européenne et ce qui ne le sera probablement pas dans l'avenir proche depuis le rejet du « Traité établissant une Constitution pour l'Europe » en 2005. Nous comprenons toutefois pourquoi Jürgen Habermas s'est toujours montré en faveur de celle-ci. La Constitution pourrait fonctionner comme un catalyseur pour donner vie à une citoyenneté européenne propre et autonome.

Le fait de se référer à une Constitution est en plus pour Habermas un moyen de s'affranchir de ses attaches prépolitiques, une manière de reconnaître le droit comme médium de la solidarité sociale qui ne se réduit pas à une provenance culturelle commune. L'idée repose donc sur une appréhension du droit comme une catégorie différente et indépendante de l'identité nationale, mais aussi de l'Etat.

Pour le philosophe allemand, le processus de construction européenne et l'histoire de l'Europe à la sortie de la Deuxième Guerre mondiale, prouvent que le droit s'est transformé et en quelque sorte désétatisé. Dans l'ouvrage *La constitution de l'Europe* Habermas avance la thèse de la nécessité pour l'Union européenne de se doter d'une constitution. À ceux qui s'opposent à cette idée, Habermas reproche de ne pas s'apercevoir de l'évolution du droit au fil du temps et en particulier de ses « vertus de rationalisation, mais encore d'humanisation civilisatrice »⁶². Le philosophe se réfère ici notamment à la constitutionnalisation croissante du droit au niveau international après la fin du deuxième conflit mondial, qui a entre autres permis le développement de l'organisme des Nations Unies, et bien évidemment à la naissance d'un droit communautaire lié au projet de construction européenne. La volonté de pacification des relations entre les Etats européens, a d'abord conduit les Etats à trouver des solutions communes sous un droit commun, ce qui a lentement donné naissance à une entité supranationale. Or, pour Habermas ces processus complexes qui se sont enclenchés sont la preuve d'une « transnationalisation de la souveraineté populaire »⁶³ au niveau européen. Surtout, cette transnationalisation ne s'effectue pas à travers la création d'un Etat européen, ce qui montre selon le philosophe de l'Ecole de Francfort que le droit est un pas en avant par rapport à l'Etat. Il faut remarquer que sur la question d'un éventuel Etat européen Habermas ne s'est pas toujours montré cohérent : dans plusieurs ouvrages le philosophe appelle clairement à la construction d'un Etat fédéral européen, alors que dans d'autres les analyses pointent exactement dans le sens inverse. Dans ce travail nous adhérons à l'idée que l'Union européenne représente un régime politique *sui generis*, qui n'est donc pas et ne devra pas être assimilé à un Etat⁶⁴. Ce qui ferait donc la particularité de l'Union européenne serait la volonté des Etats membres de soumettre le droit interne à un droit proprement européen, sans que l'entité supranationale ait le moyen de sanction ou le

⁶⁰ *Ibid*, p. 154.

⁶¹ *Ibid*, p. 155.

⁶² Jürgen HABERMAS, *La constitution de l'Europe*, Paris, Gallimard, 2012, p. 73.

⁶³ *Ibid*, p. 72.

⁶⁴ Sur cette question il est intéressant de se référer à Jean-Marc FERRY, *La question de l'Etat européen*, Paris, Gallimard, 2002.

monopole de la violence physique légitime pour reprendre un concept développé par Max Weber. Grâce à l'Union européenne nous entrevoyons donc la possibilité d'un droit complètement détaché de ses qualités étatiques. Pourquoi ne pas envisager donc l'existence d'une Constitution qui ne se réfère pas à un Etat ?

Ces considérations théoriques sur la constitution et l'identification à des principes constitutionnels, nous l'avons vu, invitent à réfléchir à la relation existant entre démocratie, nation et Etat. Bien que la constitution soit immergée dans une histoire particulière, souvent nationale, elle fait référence à un ensemble de principes universels qui transcendent, de par leur définition, les contextes auxquels ils font référence. Il y aurait donc une qualité intrinsèque au droit lui-même, incarnée par la constitution démocratique, qui fait que celui-ci déborde la nature particulière d'une nation ou d'un Etat, malgré le fait que la citoyenneté soit souvent empiriquement liée à des conditions culturelles. La reconnaissance de cette qualité de la constitution permettrait, selon Habermas, de regarder de façon plus critique l'histoire nationale et aussi d'envisager que l'expression démocratique puisse se mettre en place en dehors de l'Etat-nation. Or, ces éléments bien qu'importants, laissent en suspens la question pratique de l'expression civique à l'intérieur des frontières européennes. En d'autres termes, le patriotisme constitutionnel nous éclaire sur le type de relation qu'un citoyen devrait entretenir par rapport à son histoire, à la démocratie et à ses concitoyens, mais n'explique pas quels sont les droits concrets qui seraient concédés aux citoyens européens. L'existence même d'une constitution proprement européenne ne serait pas la garantie de la naissance d'un espace politique et démocratique. Sur ce point, Habermas lui-même semble conscient que sans la naissance d'un espace public européen et sans l'impulsion des élites politiques, le projet de création d'une entité politique européenne resterait lettre morte. Le philosophe allemand prône ainsi l'ouverture des espaces publics nationaux entre eux, ce qui pourrait donner naissance, graduellement, à une culture politique commune entre les citoyens des différents Etats membres de l'Union européenne. Celle-ci serait pour le philosophe de l'Ecole de Francfort, le seul moyen de construire une solidarité civique transnationale à l'échelle européenne. En d'autres termes, ce n'est qu'à travers une *praxis* démocratique que les citoyens européens pourraient être qualifiés comme tels. Le patriotisme constitutionnel servirait, dans ce cas, de support nécessaire à l'encadrement de la communication entre les citoyens. Or, ce raisonnement semble présenter quelques contradictions. Plus précisément, celui-ci présente une certaine circularité : nous peinons à comprendre où Habermas compte débiter pour imaginer son modèle de démocratie postnationale appliqué à l'Europe. Est-ce que celui-ci naît de la conscience que l'Etat-nation a atteint ses limites ? Est-ce que c'est plutôt la reconnaissance des principes constitutionnels qui poussent vers la volonté de bâtir un espace politique nouveau ? Est-ce, en premier lieu, une Constitution qui donnerait l'impulsion ou bien encore la naissance d'un espace public européen ?

Ces questions soulèvent un ensemble de problèmes auxquels il est très difficile de répondre. Les considérations de Jan-Werner Müller permettent d'éclairer une partie de ces contradictions. Le politologue souligne, dans son ouvrage dédié à la question du patriotisme constitutionnel, que le concept développé par Habermas n'est pas intrinsèquement lié à l'existence matérielle d'une constitution : « citizens are not asked to agree on or accept a particular constitution in all its specificity at a particular point in time ; this would (also) be an unreasonably restrictive positivist notion of constitutional patriotism »⁶⁵. L'objet de l'attachement, dans la conceptualisation du patriotisme constitutionnel, ne serait donc pas une constitution particulière avec ses articles, mais plutôt l'engagement constitutionnel des citoyens. Il s'agit plutôt de la volonté de reconnaître aux autres citoyens le statut de sujets libres et égaux et la volonté de résoudre les conflits à travers des discussions dans un espace public. L'idée est donc celle de reconnaître ce que Müller, en reprenant une intuition déjà exposée par le philosophe étatsunien John Rawls, appelle dans son ouvrage "les fondamentaux" ("the essentials") d'une constitution : « committing oneself to mutual justification in a well-ordered society with fair terms of cooperation and fair terms of limiting power »⁶⁶. Cette reconnaissance serait donc l'objet de l'attachement et non pas la constitution elle-même, même si la présence d'une constitution européenne pourrait être un élément catalyseur à ne pas négliger comme Habermas lui-même a souvent suggéré. D'après la lecture faite par Müller, nous comprenons pourtant que le "patriotisme constitutionnel" revêt la forme d'une critique des traditions et des identités collectives structurées autour d'elles, et la sphère publique devient le lieu le plus adéquat pour la discussion et le décentrement par rapport aux fondements identitaires. Dans le cadre de l'Europe, ce processus de

⁶⁵ Jan-Werner MUELLER, *Constitutional Patriotism*, *op.cit.*, p. 54.

⁶⁶ *Ibid.*

clarification identitaire doit être interprété selon Habermas comme une ouverture progressive des espaces publics nationaux. Pour Habermas, donc, la dynamique de relecture du passé allemand à travers le filtre des principes universels serait un procédé à suivre en Europe. En revanche, au lieu de prendre en considération une histoire particulière, il faut permettre un dialogue entre les différentes histoires nationales des pays membres. Ceci permettrait, selon le philosophe allemand, d'ouvrir les mémoires et les histoires pour dégager une interprétation européenne des principes démocratiques. Il s'agirait au fond de mettre en commun des expériences et des interprétations nationales des principes à vocation universelle. Comme le souligne Habermas, « les mêmes principes juridiques devront être interprétés du point de vue de traditions nationales différentes et d'histoires nationales différentes »⁶⁷. Nous comprenons donc qu'il ne s'agit pas de la création d'une identité constitutionnelle européenne, mais d'un processus graduel et continu de discussion publique. Ce que Habermas propose, et que Jan-Werner Müller semble très bien comprendre, n'est pas une identité figée et donnée une fois pour toutes mais une sorte d'identité toujours "en train de se faire". Dans ce sens Müller propose de parler d'une culture constitutionnelle plutôt que d'une identité constitutionnelle : « identity, in my view, suggests too static a picture, and tends to narrow the focus to an actual written document, the original of which we can see behind an exhibition glass, whereas "culture" points to the fact that we ought to include shared symbols, rites and rituals of membership, and venerated institutions, such as constitutional courts, that are associated with and, at least partially, express constitutional essentials »⁶⁸. Ce phénomène processuel est censé laisser des traces d'histoire commune, une sorte de *praxis* qui génère un lien entre les Etats et entre les ressortissants de ces Etats. En plus, cette dynamique paraît pouvoir inclure tout Etat qui décide d'ouvrir sa mémoire nationale à d'autres Etats, admettant que celui-ci adopte bien des principes démocratiques universels pour évaluer sa relation avec les autres collectivités.

Pourtant, Müller explique combien, dans le cadre de l'Union européenne, il est difficile de se référer à un patriotisme constitutionnel appuyé par des "suppléments de particularisme" ("supplements of particularity") comme l'histoire ou le militantisme. Nous avons vu que cela n'était pas du tout le cas pour l'Allemagne, où le concept de patriotisme constitutionnel est né et s'est développé successivement autour d'un passé problématique. La question de la mémoire européenne, par exemple, peut se révéler contre-productive : même si l'auteur admet que certains Etats reconnaissent des événements, tel que l'Holocauste, comme ayant une portée universelle et une responsabilité partagée, cela ne veut pas forcément dire que l'UE peut se bâtir sur les seuls aspects négatifs qui constituent son histoire. Il est indéniable, explique Müller, qu'une sorte de mémoire transnationale européenne s'est mise en marche au cours de la construction européenne : « (I)n short, national collective memories have become more heterogeneous and discontinuous, less "mythical" if you like, while free-floating particles of these memories in turn seem to coalesce into a "thin" transnational European memory »⁶⁹. Plusieurs événements en témoignent, comme par exemple l'Holocauste déjà évoqué, la décolonisation ou encore la question de la guerre en ex-Yougoslavie pour laquelle les autorités européennes ont avoué avoir très mal réagi politiquement. Toutefois, l'auteur explique comment la référence à un passé commun, ou aux *histoires croisées* entre les pays européens (qui existent bel et bien), peut rapidement tourner à la monumentalisation de l'histoire européenne qui ne servirait alors plus comme force créatrice dans le présent : « (A) Europe that tries to narrate a history about itself ex negativo, with the Holocaust as a "negative foundation myth", as has sometimes been suggested, can easily turn into a monumental enterprise of sentimentalizing the past, and, perversely, deriving consolation for it, while yet remaining politically passive in the present »⁷⁰. En d'autres termes, la critique d'un passé tourmenté peut vite se transformer en une sorte de consolation européenne, qui laisserait la question des principes universels dénuée de sa portée normative dans le présent.

Müller explore donc la question du militantisme, qui est par définition plus tourné vers l'action présente. Rappelons que la question du militantisme démocratique était plus la prérogative du patriotisme constitutionnel de Sternberger que de Habermas, comme nous avons déjà pu l'illustrer auparavant. L'exemple européen mobilisé par l'auteur dans ce cas est l'affaire Jörg Haider, leader du Parti de la Liberté

⁶⁷ Jürgen HABERMAS, *L'intégration républicaine, essais de théorie politique, op. cit.*, pp 105-106.

⁶⁸ Jan-Werner MUELLER, *Constitutional Patriotism, op.cit.*, p. 57.

⁶⁹ *Ibid*, p. 108.

⁷⁰ *Ibid*, p. 112.

d'Autriche, accusé par de nombreuses autorités en Europe de propager des discours fascisants. L'exemple est intéressant à la lumière de deux aspects : le militantisme et son lien avec la mémoire européenne. Dans cet exemple, la peur du danger du fascisme a poussé non seulement des gouvernements, mais des sociétés civiles à manifester leur désaccord avec les discours de Haider. Mais, encore une fois, il s'est avéré très difficile de lier la politique du parti de Haider à des procédés typiquement fascistes. Au fond, comme Müller explique, le Parti de la Liberté s'est montré très similaire à d'autres mouvances populistes européennes comme par exemple le Front national. L'exemple montre donc qu'il est difficile de trouver dans un militantisme contre les ennemis de la démocratie, un support au patriotisme constitutionnel, précisément parce que le militantisme de ce type peut contredire le but d'une discussion libre propre au patriotisme constitutionnel. Le militantisme pose donc un certain nombre de problèmes et, dans son but de protéger la démocratie soi-disant européenne, peut aboutir à une forme plus exclusive et anti-libérale de patriotisme militant, surtout quand les gouvernements de certains Etats membres appuient ce militantisme. Au fond, « (M)ilitancy, significantly more than memory, might turn illiberal, if artificially forced upon member states as part of the construction of a "European identity" »⁷¹.

Voilà pourquoi, dans ce chapitre entièrement dédié à l'UE, Müller préfère analyser un éventuel patriotisme constitutionnel à partir de sa caractéristique universelle, c'est-à-dire les principes démocratiques, plutôt qu'en considérant son aspect 'particulier'. En laissant de côté les lectures qui tendent à décrire l'Union européenne comme une amélioration morale indiscutable, Müller s'intéresse plus particulièrement aux caractéristiques factuelles de celle-ci et se pose la question suivante : qu'est-ce que la moralité d'une culture constitutionnelle de l'UE pourrait offrir de plus par rapport aux cultures constitutionnelles nationales ? Müller affirme qu'il n'y pas forcément quelque chose de meilleur dans le processus constitutionnel de l'UE. Pourtant, celle-ci représente une tentative assez novatrice par rapport aux conceptions schmittiennes du "politique" : pas de souveraineté unique, pas de centre décisionnel, pas d'Etat et donc pas de "choix des ennemis". Ceux qui adhèrent à l'interprétation donnée par le juriste allemand Carl Schmitt, explique Müller, demandent : « the clear identification of a final locus of authority or of decision making, and, ultimately, the authoritative allocation of a sovereign power, a sovereign deciding, not least, who is to count as friend and who is to count as enemy, and who can call on the lives of individual citizens in the battle against enemies »⁷². Les caractéristiques de la culture constitutionnelle de l'UE sont, au contraire : le fait de n'être en principe jamais close, d'être ouverte à des nouveaux constituants, et le fait qu'elle ne soit dirigée vers un *demos* mais des *demoi*, c'est-à-dire un "peuple de peuples"⁷³. L'Union européenne, comme nous avons déjà pu le suggérer dans les chapitres précédents, tend donc à défier les cadres classiques de la théorie politique, ou du moins ceux qui défendent la nécessité d'avoir un Etat et une administration qui canalisent verticalement le pouvoir. Le véritable enjeu serait donc le suivant : comprendre si cette transnationalisation constitutionnelle pouvait avoir une portée normative pour la démocratie et si elle permettait une identification plus critique.

D'après le raisonnement suivi jusqu'à présent, il semble pourtant assez évident que Habermas appréhende l'Union européenne comme une possibilité normative de dépassement de l'Etat-nation. Le patriotisme constitutionnel lui-même est, par certains aspects, une évolution par rapport à d'autres types de patriotismes jugés plus exclusifs et dangereux, une façon plus critique de se rapporter à soi-même et aux autres. Comme le souligne Müller, le patriotisme constitutionnel semble pouvoir éviter les dangers moraux dont seraient porteurs tous les autres patriotismes. Or ce mouvement d'abstraction implique que l'individu s'affranchisse, en quelque sorte, de ses attaches prépolitiques quand il envisage la cohabitation avec ses concitoyens. Il ne s'agit pas de nier les identifications particulières des individus, mais plutôt de reconnaître que la complexité des sociétés aujourd'hui oblige à trouver une solution nouvelle à la cohésion sociale. Il faut donc que la solidarité entre les citoyens se bâtisse sur le lien juridique qui les lie entre eux, sur les droits et les libertés qu'eux-mêmes se reconnaissent, plutôt que sur une prétendue descendance commune. Ou, pour le dire autrement, les citoyens doivent comprendre que l'identité ne peut plus aujourd'hui être assumée comme un fait : celle-ci doit être négociée, réinterprétée dans un processus de discussion publique. Il faut, selon Habermas, constamment justifier les identifications à la lumière des

⁷¹ *Ibid*, p. 119.

⁷² *Ibid*, p. 127.

⁷³ Müller emploie le terme 'People of Others' ou 'people of peoples', *ibid*, p. 129.

principes constitutionnels. Ces droits civiques et libéraux sont, nous le devinons, ceux qui sont énoncés par chaque constitution démocratique et qui constituent pour Habermas le socle d'une communication libre entre les citoyens.

Or, ce sont exactement ces éléments qui sont contestés par les tenants du national-souverainisme. De manière générale, ceux-ci soutiennent que la relation qui lie démocratie et nation n'est pas seulement historique et contingente, mais bien conceptuelle. Il ne serait donc pas envisageable, pour eux, qu'une communauté politique soit non-nationale. Selon les mêmes représentants, la cohésion d'une société repose sur un lien affectif à la nation, ce qui ne peut pas être garanti par un attachement abstrait et rationnel à une constitution. Il est donc assez aisé de comprendre que ces défenseurs du national-souverainisme se montrent très critiques face au concept de patriotisme constitutionnel développé par Habermas.

1.5 Les critiques des “nationaux-souverainistes” à l'encontre du patriotisme constitutionnel

Dans la littérature consacrée à la question de l'identité politique il y a un ensemble d'intellectuels qui ont décidé de prendre position par rapport au concept de patriotisme constitutionnel. Ceux qui se montrent critiques et sceptiques face à la portée normative de ce concept, tendent à défendre l'idée « que l'Etat-nation doit rester le principal, pour ne pas dire le seul, lieu d'exercice de la souveraineté »⁷⁴. Absent des débats de théorie politique pendant un certain nombre d'années, la question du lien entre nation et démocratie a pris un nouvel élan depuis les années 1990, à tel point que nous pouvons parler d'un regain d'intérêt pour un type de républicanisme national. Ce néo-républicanisme semble se développer en Europe dans deux contextes particuliers, à savoir au sein des débats politiques britannique et français. Comme Justine Lacroix souligne, « [...] cette mouvance dite “nationale-républicaine” (dans le monde francophone) ou “national-civique” (dans le monde anglophone) fait valoir », de manière générale, « que des principes universels sont inaptes à fixer une identité politique commune »⁷⁵. Or il s'agit maintenant de considérer plus en détails les motifs de cette opposition. Pour essayer de rendre compte de manière synthétique des critiques avancées par les deux courants de pensée, nous allons reprendre la catégorie ayant trait au “national-souverainisme”, utilisée par Lacroix dans son ouvrage *L'Europe en procès, quel patriotisme au-delà des nationalismes ?*.

Commençons par une critique constructive mise en avant à l'encontre du concept développé par Habermas, celle qui est avancée par Dominique Schnapper, sociologue française. L'intellectuelle française se penche avec beaucoup d'intérêt sur la conceptualisation proposée par le philosophe allemand et explique que ses analyses sont très proches de celles de Habermas, surtout en ce qui concerne le lien historique entre nation ethnique et nation civique : « (N)ous arrivons donc tous deux à cette conclusion que la coïncidence entre nation et le patriotisme constitutionnel ou la citoyenneté fut un moment de l'histoire. L'Etat-nation n'est pas la fin de l'histoire »⁷⁶. Toutefois, rappelle Schnapper, la nation a toujours gardé un double visage : « [...] elle est à la fois “nationale” et “culturelle” ou ce que j'appelle “ethnique”, désignant par là non pas une quelconque forme d'héritité mais le partage d'une histoire, d'une même langue et d'une même culture, et *en même temps* civique »⁷⁷. Oublier ce lien, quoique contingent, reviendrait pour la sociologue à nier l'importance du temps et de l'histoire. La démocratie, explique Schnapper, nécessite que les citoyens s'habituent à la résolution de leurs conflits par voie institutionnelle : « [...] le principe de la citoyenneté ne prend un véritable sens et n'organise réellement les sociétés historiques que s'il s'inscrit dans des institutions politiques et des pratiques sociales dont la légitimité a été intériorisée au cours des siècles »⁷⁸. Or, explique la sociologue française, ces institutions ont été jusqu'à aujourd'hui essentiellement nationales et représentent donc un point d'ancrage très fort. Avec un accent manifestement sociologique, Schnapper affirme : « (J)e suis sensible au temps qui a été nécessaire pour que des pratiques aussi peu spontanées ou naturelles puissent être convenablement intériorisées par les acteurs

⁷⁴ Justine LACROIX, *L'Europe en procès, Quel patriotisme au-delà des nationalismes ?*, op. cit., p. 39.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁶ Dominique SCHNAPPER, « L'Histoire, le temps et la démocratie », *Cahiers de l'Urmis*, 2001, 7, p. 3, disponible sur: <http://urmis.reveus.org/11>.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 4.

sociaux »⁷⁹. Ce qui ne veut pas dire, nous le répétons, que Schnapper nie la possibilité d'un patriotisme constitutionnel européen : elle est, peut-être plus que Habermas, consciente des nécessités temporelles et historiques de la démocratie.

Un point de vue similaire à celui de Dominique Schnapper est mis en avant par Cécile Laborde. Dans son article « From Constitutional to Civic Patriotism », la professeure de théorie politique invite les défenseurs du patriotisme constitutionnel à reconsidérer le lien entre les principes démocratiques universels et la culture politique particulière. Laborde remarque que certains intellectuels ont repris et d'une certaine façon radicalisé le concept habermassien de patriotisme constitutionnel dans sa composante universaliste : selon certaines lectures, le patriotisme constitutionnel signifierait donc l'attachement à des principes démocratiques formels et la mise entre parenthèses (ou carrément l'écartement) des attachements culturels particuliers. Or, remarque Laborde, cette interprétation ne rend pas justice à la conceptualisation que Habermas lui-même avait donnée du patriotisme constitutionnel. Ce dernier, loin de représenter un attachement aveugle à des principes démocratiques, implique un ensemble d'attachements à des institutions particulières, à une culture politique. Ce lien entre l'universel des droits constitutionnels et le particulier d'une culture politique doit, selon Laborde, être nécessairement maintenu : « (P)olitical institutions and practices cannot be entirely separated from their wider cultural background. Further, liberal democracies *need not* shed their particular political culture in the name of moral universalism. Citizens can share a commitment to universal principles (civil liberties, equal rights, democratic self-government, etc.) *and* to the particular institutions and practices which actualize them, if and when they do »⁸⁰. Cette intuition devient centrale, selon Laborde, pour appréhender un éventuel patriotisme constitutionnel européen. Au niveau de l'Union européenne, nous ne pouvons pas construire une communauté juridique sur les seuls principes démocratiques, et laisser les différents Etats gérer leurs identités particulières : ce procédé éloignerait et radicaliserait deux éléments qui doivent se superposer, à savoir les principes démocratiques et la culture. Ainsi, comme l'intellectuelle le souligne en souscrivant à la thèse de Jean-Marc Ferry : « (E)uropean patriotism, on this view, is no longer simply about assent to fundamental juridical and procedural principles : it signifies a willingness, critically and publicly to reflect on the ethical components of the historical identities of "Europe" »⁸¹. Dans la dernière partie de cet article, pourtant, Laborde en résumant son modèle de "patriotisme civique" semble se montrer plus sceptique quant à la création d'un espace public proprement européen, ceci étant souligné par l'affirmation suivante : « (C)ivic patriotism [...], emphasizes the motivational conditions of democratic governance, stresses the need to preserve existing co-operative ventures such as nation-states, and urges that existing political cultures be democratically scrutinized and re-shaped in an inclusive direction »⁸². Plus qu'une critique radicale du patriotisme constitutionnel, le modèle proposé par Laborde semble vouloir en préciser des éléments (comme le rôle de la culture politique) et donc la place occupée en Europe par les Etats-nations.

Une autre critique, cette fois plus radicale, qui est souvent adressée à l'encontre du patriotisme constitutionnel par ces tenants stipule que le concept développé par Habermas, conçu pour résoudre un problème allemand, ne peut pas être extrapolé à l'ensemble du continent européen. Cette critique, appelée à juste titre "généalogique"⁸³ par Jan Werner Müller dans son ouvrage *Constitutional Patriotism*, s'attaque donc à démasquer le côté particulier et contextuel de la naissance du concept, qui en réalité devrait être universel car se référant précisément à un ensemble de principes inclusifs. Ce que les nationaux-souverainistes mettent en avant, est donc la relation théorique existante entre le patriotisme constitutionnel et une certaine lecture de l'histoire allemande, marquée par les événements tragiques du

⁷⁹ *Ibid*, p. 5.

⁸⁰ Cécile LABORDE, « From Constitutional to Civic Patriotism », *British Journal of Political Science*, 2002, vol. 32, p. 599.

⁸¹ *Ibid*, p. 601.

⁸² *Ibid*, pp. 611-612.

⁸³ Jan-Werner MUELLER, *Constitutional Patriotism*, *op.cit.*, p. 5: « According to what one might call a "geneological" critique, it is claimed that constitutional patriotism might have been appropriate in the context where it originated, namely West Germany, a 'half-nation' with a sense of deeply compromised nationality on account of its Nazi past. But, so the argument goes, other countries do not have a comparably difficult past, and therefore are better served by forms of liberal nationalism, nationalism, that is, which is concrete, passionate, alive, and yet kept in check by liberalism ».

Troisième Reich. Le fait de vouloir se référer à la constitution comme socle de l'identité collective est donc une attitude allemande, qui s'expliquerait par les dangers provoqué par un nationalisme extrême promu au cours de l'histoire du développement de cette nation. Or ce procédé doit être appréhendé, pour les nationaux-souverainistes, exclusivement dans le cadre du contexte qui est le sien, c'est-à-dire celui de la réunification allemande. En gros, l'argument principal des nationaux-souverainistes dans cette critique généalogique est le suivant : la réunification allemande a eu lieu à travers l'intégration de cinq *Länder* et non pas d'autres ensembles politiques plus larges, ce qui témoigne de la création ou de la réunification d'une Allemagne bien historique. La critique est avancée avec précision par Margareth Canovan : « (W)est Germans took for granted that they had a collective responsibility for the people of the German Democratic Republic (and not, of course, for Poles, Czechs, Hungarians and so on) »⁸⁴. Or, soit le concept de patriotisme constitutionnel est trompeur, car ne rend pas compte du fait que c'est bien d'une Allemagne historique dont nous parlons, soit il faut admettre que celui-ci se réfère explicitement à une histoire et des expériences particulières. En clair, le patriotisme constitutionnel fonctionnerait pour l'expérience nationale allemande ou ne fonctionnerait guère.

Un deuxième ensemble de critiques à l'encontre du patriotisme constitutionnel se focalise sur l'aspect affectif lié à la nation historiquement conçue. L'idée avancée à ce propos par les nationaux-souverainistes affirme que la nation garantit un sentiment d'identification plus fort et stable qu'un ensemble de principes universels. Ce qui est évoqué dans ce cas, est le contraste entre raison et sentiment ou plus particulièrement le fait que les idées abstraites de la raison ne peuvent pas subsister si elles ne sont pas soutenues par la passion, les mythes et les récits qui lui sont antérieures. Le patriotisme constitutionnel, fondé sur l'idée de principes universels à caractère rationnel, fournirait une cohésion faible par rapport à l'amour inspiré par la patrie historique et donc par la nation. Ce qui définit prioritairement l'attachement est, comme Canovan souligne, « [...] the possession of a specific historic people »⁸⁵. La citoyenneté démocratique fonctionne entre autres sur un mode d'héritage historique : les droits politiques reviennent à un citoyen selon sa nationalité. Or, pourquoi, se demande Canovan, ceux qui défendent un patriotisme constitutionnel ne remettent pas en question ce lien historique nécessaire à la citoyenneté ? La réponse qu'elle se donne est la suivante : « (F)or despite the liberal language of individual commitments and abstract legal status, constitutional patriots (like everyone else) take for granted the existence of historic political communities, and therefore that the populations whom they seek to bind with political loyalties already owe their common citizenship to the most fundamental "pre-political" ties : familial inheritance »⁸⁶. Cette remarque prouverait, selon Canovan, que les 'patriotes de la constitution' ne peuvent pas défendre un concept de citoyenneté différent de celui qui est en vigueur dans la grande majorité des démocraties libérales, qui fonctionne précisément sur un élément que les "nouveaux patriotes" devraient rejeter : l'identité nationale et pré-politique.

Ces constatations, en l'apparence assez triviales, permettent aux nationaux-souverainistes de justifier deux autres arguments. D'une part l'idée que la concrétisation de l'universel démocratique est possible seulement dans le cadre de l'Etat-nation, et de l'autre l'idée que les citoyens accepteraient les "sacrifices" découlant de la justice sociale seulement envers les concitoyens définis en termes prépolitiques.

La première idée peut être considérée comme la suite logique de l'argument évoqué plus haut. La démocratie repose bien sur des aspects inclusifs et en principe universels, mais dans la pratique ceux-ci ne se concrétisent que dans le cadre restreint de l'Etat-nation. Ces principes fonctionnent donc si nous définissons à l'avance la communauté éthique des concitoyens. Il y a donc avant tout la communauté historique, qui lie les citoyens à travers un ensemble de traits affectifs, et ensuite, et seulement ensuite, la mise en place de principes à vocation universelle.

Le même raisonnement semble être appliqué à l'Etat social ou à l'idée de la justice en général. Pour que les citoyens acceptent des sacrifices au niveau du système social, et donc de la redistribution, il faut avant tout qu'ils se sentent unis par quelque chose. Or, ce qui les lie, selon les nationaux-souverainistes, serait le fait d'appartenir à la même communauté de destin, ou pour le formuler autrement, à la même communauté

⁸⁴ Margareth CANOVAN, « Patriotism is not enough », *British Journal of Political Science*, 2000, vol. 30, p. 423.

⁸⁵ *Ibid*, p. 423.

⁸⁶ *Ibid*, p. 426.

éthique. Il faut donc que la société définisse à l'avance quelles sont les caractéristiques communes aux citoyens pour que ceux-ci en acceptent les sacrifices, une autre manière de souligner comment il faut créer un lien affectif entre eux avant de réfléchir dans des termes rationnels.

Nous comprenons donc que pour les tenants de ce courant la démocratie ne peut pas être séparée de sa forme nationale. Il faut donc, pour les nationaux-souverainistes, un attachement à ce que Habermas appelle les caractéristiques prépolitiques afin qu'il y ait une communauté politique. Surtout, et c'est sur cet aspect que la critique à l'encontre du patriotisme constitutionnel se fait radical, il ne peut y avoir d'autonomie politique en dehors de l'Etat-nation. Or, c'est exactement l'idée inverse qui est exprimée par Habermas quand il invite à scinder nationalisme et républicanisme.

Ce refus de séparation des deux concepts implique, eu égard à notre raisonnement sur l'Union européenne, un ensemble de conséquences. En premier lieu, en suivant les intuitions des nationaux-souverainistes, nous parvenons à la conclusion que l'UE sera une nation ou ne sera pas. L'idée est très bien cernée par Justine Lacroix et Kalypso Nicolaïdis : « (S)il le lien entre nation, démocratie et justice sociale n'est pas seulement historique et contingent mais bien conceptuel, il s'ensuit que l'Europe ne pourrait réaliser la justice que si elle se transformait elle-même en une nation à large échelle »⁸⁷. Or, vu que les représentants du national-souverainisme semblent s'accorder avec les tenants du postnationalisme sur l'impossibilité de construire l'Union européenne sur les mêmes bases que l'Etat-nation, la question est vite résolue : « si l'Union européenne n'est pas légitime, c'est tout simplement parce que les citoyens des Etats membres ne la reconnaissent pas comme étant la leur »⁸⁸. En d'autres termes, l'Union européenne souffre d'un déficit de légitimité non pas tant en raison de sa construction, mais plutôt par sa nature intrinsèque. La crainte des défenseurs de ce républicanisme national, est donc celle de voir dans l'Union européenne un ensemble politique illégitime du point de vue de l'expression démocratique et de la justice sociale, tout simplement car cette Union n'inspire pas le sentiment d'appartenance qui est fondamental au bon déroulement de la démocratie.

Cette conception de la démocratie fondée sur une conscience nationale commune nous amène à considérer une question plus large : qu'est-ce que les citoyens doivent préalablement partager pour participer à la vie démocratique ? Doivent-ils s'identifier à un mode de vie particulier ? Les réponses données à ces questions fondamentales divergent selon les courants de philosophie politique. D'un côté, les communautariens défendent l'idée que les citoyens nécessitent d'une identification substantielle pour participer au "bien commun". De l'autre côté, les libéraux affirment qu'il n'y a nul besoin de fixer des identités préalables au processus de participation politique.

Au fond, l'ensemble des critiques présentées à l'encontre du patriotisme constitutionnel, nous l'avons compris, semble renvoyer à un débat plus large entre les tenants du républicanisme communautaire et ceux du libéralisme. Plus particulièrement, ces critiques ont quelque chose en commun, comme Justine Lacroix remarque, avec les critiques qui sont adressées par le courant appelé "communautarisme" à l'encontre de celui du "libéralisme politique" et qui a donné naissance à un vrai et propre débat de philosophie politique aux Etats-Unis au cours des années 1970 et 1980. Cela avait été enclenché notamment après la publication d'un ouvrage célèbre du philosophe libéral John Rawls, par ailleurs précédemment cité, *Une théorie de la justice*. A l'encontre du modèle de justice politique rawlsien, qui, comme nous verrons par la suite, est centré sur l'idée d'un sujet libéral capable de s'affranchir de ses attaches culturelles, nationales et religieuses, les communautariens font valoir qu'il est impossible d'appréhender un sujet moral en dehors de sa communauté de référence.

Ce qui lie la conception communautarienne à celle des nationaux-souverainistes est donc cette propension à considérer que l'individu est toujours pris dans une culture ou dans une tradition particulière et que ses jugements en dépendent fortement. Cela vaut aussi, évidemment, pour les principes démocratiques qui sont par définition universels : « non que les communautariens nient la possibilité de principes universels.

⁸⁷ Justine LACROIX et Kalypso NICOLAÏDIS, « Quelle justice au-delà de l'Etat-nation ? Deux paradigmes pour l'Europe », *Mouvements*, 2004, n. 35, p. 108.

⁸⁸ Justine LACROIX, *L'Europe en procès, Quel patriotisme au-delà des nationalismes ?*, op. cit., p. 73.

Mais, comme les nationaux-souverainistes, ils estiment que ceux-ci supposent une prise en charge singulière. Les cultures et les traditions viennent en premier et, à partir d'elles, on peut atteindre une certaine forme d'universel »⁸⁹. On comprend donc que ce débat, par certains aspects, permet de mieux cerner la querelle entre partisans du postnationalisme d'un côté et nationaux-souverainistes de l'autre à propos de l'Union européenne. En plus, comme nous essayerons de montrer par la suite, la position de Habermas ne semble pas se résoudre à l'un des deux courants philosophiques brièvement présentés ici. Avec son modèle de démocratie procédurale, le philosophe de l'École de Francfort présente une théorie normative de la démocratie qui n'est pas assimilable au "communautarisme" ou au "libéralisme" et qui pourrait aider à mieux envisager l'avenir de la construction européenne.

Dans la partie à venir, nous allons donc nous intéresser de plus près aux critiques avancées par les communautariens contre les libéraux. Il s'agira d'abord de présenter certains acquis de la théorie de la justice rawlsienne, et en particulier la description du "sujet" donné par Rawls, pour ensuite se pencher sur la position défendue par les penseurs dits communautariens. Nous verrons plus en avant comment Habermas décide de se positionner par rapport à ce débat.

⁸⁹ *Ibid*, p. 85.

Deuxième partie

Libéralisme et communautarisme : une impasse conceptuelle pour l'Union européenne ?

2.1 La question de l'identité en philosophie politique

Avant d'entamer le débat contemporain qui oppose en philosophie politique le courant libéral au courant communautarien, il nous semble pertinent de le situer historiquement. Celui-ci puise en effet ses racines dans des conceptions très différentes venant d'époques elles aussi très différentes. Toutes les doctrines philosophiques qui ont traité du thème de l'identité se sont penchées avec attention sur la relation entre le "Même" et l' "Autre", c'est-à-dire sur la question de l'altérité. Ce questionnement dérive à son tour d'une interrogation fondamentale pour l'être humain qui est la suivante : "qui suis-je" ou "qui sommes-nous" ?

Dans l'Antiquité grecque et romaine, ce questionnement donnait naissance à l'affirmation d'une identité très différenciée. Ainsi pour les Grecs, le "Même" était constitué par les personnes parlant la langue grecque, alors que l' "Autre" était représenté généralement par les barbares, c'est-à-dire ceux qui habitaient à l'extérieur du territoire grec et parlaient une langue incompréhensible. La distance qui les séparait peut être semblable, du point de vue des Grecs, à la différence qui peut exister entre ce qui est humain et ce qui est extra-humain⁹⁰. Le même raisonnement peut aisément être appliqué aux Romains et à leur rapport avec les peuples au dehors des frontières de l'Empire.

Ce n'est qu'avec l'époque Moderne, souvent associée à l'avènement des Lumières, que le "Même" et l'"Autre" semblent se rapprocher⁹¹. La période Moderne a donc réduit l'écart d'altérité qui s'était créé dans l'Antiquité. Ce processus de rapprochement se concrétise par la volonté d'assigner à l'individu un ensemble de droits individuels, indépendants de toute source communautaire: « [...] le régime moderne, où qu'on en situe l'émergence, est celui où l'autre va au contraire être perçu comme le même, comme un sujet égal à tout autre sujet et comme doté des mêmes droits que tout autre sujet. Ce qui est dès lors pris pour principe, c'est l'égalité des conditions, au sens où l'individu est ce qu'il est et détient les droits qui sont les siens, non pas en vertu de son appartenance à un groupe, mais en raison de son individualité même »⁹². Or, ce processus par lequel la modernité voulait rendre semblable ce qui est dissemblable, devait tôt au tard donner naissance à quelques problèmes. Le débat contemporain a donc repris, bien que dans des termes différents, la question soulevée par les Anciens sur l'identité différenciée. Ce débat engendre un ensemble de questions : jusqu'où faut-il aller dans la négation des différences culturelles entre individus ? Que faire quand cette violation identitaire est perçue comme outrageante ? N'est-on pas allé bien au-delà de la limite en posant que chaque individu est le même partout ? Les réponses à ces questions ont suscité l'engagement, dans la période contemporaine, d'un ensemble d'auteurs et d'intellectuels. Ceux-ci essayent, généralement, de reprendre le thème ancien de la différence, sans pour autant renoncer aux acquisitions, en termes de droits, de la modernité : « (L)e dispositif contemporain de l'identité semble en effet de plus en plus, au moins tendanciellement, consister dans ce geste complexe où nous refusons certes, à partir des différences, d'induire des inégalités, sans pour autant nier ces différences, contrairement à une propension inscrite dans la modernité et solidaire de certaines de ses dérives »⁹³. Le débat qui oppose les tenants d'une conception libérale et les représentants du communautarisme s'insère donc dans cette discussion très sophistiquée. En réalité c'est la réaction proprement communautarienne à la thèse libérale qui a réintroduit dans le débat philosophique la question de l'identité : « l'affirmation de l'identité commune à tous les êtres, marque distinctive de la modernité, a fini par ne plus apparaître suffisante, si elle fait abstraction de toute reconnaissance de leurs différences et notamment de leurs appartenances à des identités collectives qui les

⁹⁰ Par humain et extra-humain on entend ici l'humanité particulière des Grecs, c'est-à-dire leur culture en contraste avec la culture (jugée inférieure) des populations barbares.

⁹¹ Il faut souligner ici que la question du christianisme et de l'universalisme chrétien avait aussi joué un rôle important dans la redéfinition des rapports avec l'"Autre".

⁹² Alain RENAULT et Sylvie MESURE, *Alter Ego, les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, 2002, p. 45.

⁹³ *Ibid*, p. 47.

différencient, pour honorer la promesse que les sociétés démocratiques avaient faite à leurs membres de respecter à égalité leur dignité. C'est à partir du sentiment d'une telle insuffisance qu'une discussion renouvelée des principes du libéralisme politique, qui reconnaissent originellement pour seule valeur l'individu isolé de ses appartenances, a pu aussi vigoureusement s'enclencher [...] »⁹⁴.

Nous allons à présent aborder le modèle libéral dans sa version la plus contemporaine et complète, incarné par la théorie de la justice de Rawls, et nous verrons par la suite comment les auteurs dits communautariens répondent à ce modèle.

2.2 Le libéralisme et la théorie de la justice de Rawls

Malgré le fait qu'il est impossible, à cause de l'ampleur du champ d'étude associé au libéralisme, de retracer l'histoire de la pensée libérale⁹⁵, il est important, avant d'aborder quelques éléments de la théorie de la justice rawlsienne, de faire le point sur les fondements de ce courant philosophique. Deux éléments semblent jouer un rôle central pour essayer d'esquisser une définition du libéralisme : la liberté et l'autonomie individuelle. Pour ce courant, ces deux concepts semblent entretenir une relation dialectique bien précise. Le mot "autonomie" est caractérisé, dans son étymologie, par la présence de deux mots dérivant du grec : "autos", qui signifie soi-même et "nomos", qui signifie des normes. L'autonomie, littéralement, signifie donc la possibilité de se donner des normes, ou de répondre à des normes que nous-mêmes avons choisies. La liberté, pour les libéraux, est strictement connectée à l'autonomie : est libre l'individu qui est autonome, c'est-à-dire qui est capable d'agir en fonction des normes dont lui-même a décidé. Un individu libre est donc celui qui agit en fonction de ses normes et non pas selon des modèles d'action qui lui seraient imposés de l'extérieur, ce qui, pour les libéraux, constituerait une négation de la liberté. Cette vision de la liberté semble être née en réaction aux schémas de pensée et de comportement plus anciens liés à la religion et à la tradition, mais aussi par rapport à des conceptions qui plaçaient la communauté au-dessus l'individu. Nous pensons notamment ici à l'opposition de Constant à Rousseau. Le philosophe Benjamin Constant, considéré comme l'un des représentants les plus importants de l'école libérale, reprochait à Rousseau d'avoir substitué un modèle tyrannique avec un autre, bien que démocratique, qui l'était tout autant. Malgré le fait que Rousseau proposait de remplacer la souveraineté princière par la souveraineté populaire (la "volonté générale"), cette dernière gardait un caractère absolu. Les décisions du peuple réuni avaient donc un caractère obligatoire, qui risquait de miner l'autonomie de ceux qui s'y opposaient. Le modèle de démocratie radicale proposé par Rousseau, suggérait Constant, ne résolvait donc pas la question de l'étendue du pouvoir. Ce pouvoir, s'il n'était ni canalisé ni limité, risquait donc de devenir extrêmement tyrannique et d'empêcher les individus de choisir de façon autonome. Le débat lancé par Constant, qui est une constante de la philosophie politique, évacue certains préjugés sur la pensée libérale et notamment l'idée que ce courant ne s'intéresserait guère à la participation politique. En réalité, comme le souligne Lacroix, « c'est précisément la volonté de combiner l'autonomie individuelle et l'autonomie collective qui marque la naissance du libéralisme politique contemporain »⁹⁶.

Les libéraux semblent donc mettre en avant l'idée suivante : personne, mieux que moi, ne sait ce que je veux et comment je dois me comporter. Pourtant, cette définition recèle un certain nombre de problèmes concernant les libertés personnelles en lien avec les libertés d'autres individus. En d'autres termes, si je suis libre d'agir en fonction des règles que j'ai choisies, il se pourrait que d'autres individus soient limités dans leurs actions à cause des miennes. Pour résoudre ce problème, les libéraux expliquent que chaque individu doit être doté d'un ensemble de libertés d'action qui soient compatibles avec les mêmes libertés des autres individus. Il faut, par conséquent, fixer un seuil qui permette de déterminer un ensemble "d'égales libertés". Ces libertés, qui sont les mêmes pour chaque personne, représentent (souvent) pour les libéraux, des libertés prépolitiques (on parle aussi de "droit naturel") : chaque individu, quand il naît, est porteur de ses libertés et surtout, celles-ci ne peuvent pas être remises en question. Une éventuelle négation de celles-

⁹⁴ *Ibid*, p. 55.

⁹⁵ La tâche est rendue encore plus difficile par le fait que les penseurs qui sont souvent associés à ce courant de pensée ne se disaient pas des "libéraux". Cette étiquette n'était même pas disponible, en ce sens qu'elle a été conçue *a posteriori* par rapport à certains ouvrages considérés comme des "piliers" du libéralisme.

⁹⁶ Justine LACROIX, *Communautarisme vs. Libéralisme, quel modèle d'intégration politique ?*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2003, p. 22.

ci, serait irrespectueuse de la dignité de ce même individu. Voilà pourquoi les libéraux appellent ces libertés “fondamentales”. Mais pourquoi est-il important de garantir ces libertés de base ? Il apparaît que la pensée libérale vise à résoudre le problème suivant : sachant qu’en société les individus adhèrent à des conceptions de la vie bonne qui diffèrent les unes des autres, parfois même de manière irréconciliable, il faut trouver un ensemble de principes à caractère rationnel qui soient acceptés par tout le monde. Le risque est autrement qu’un pouvoir politique intrusif menace les libertés fondamentales et que des individus essayent d’imposer, contre la volonté des autres, leurs conceptions de la vie bonne. Cette constatation sur le pluralisme semble traverser toute l’histoire de la pensée libérale. De Locke à Rawls, le thème de la “guerre des valeurs” constitue un arrière-fond incontournable de la réflexion libérale. Nous pensons ici à l’importance des guerres des religions dans le raisonnement lockéen. L’idée qui s’exprime ainsi dans ces contrastes axiologiques tend à dégager un ensemble de principes qui seraient en mesure de faire cohabiter, dans la paix, les différentes conceptions de la vie bonne. Comme Renaut et Mesure l’expliquent, « (L)e libéralisme croit possible de fonder une communauté à partir d’une pluralité de conceptions du bien, parce qu’il recherche et pense pouvoir obtenir un accord suffisamment consistant autour des règles de droit »⁹⁷. Ces principes, pour beaucoup de libéraux, ne doivent pas dépendre de considérations morales particulières (donc des valeurs de la vie bonne), mais doivent être fondés rationnellement à travers le droit. Comme le remarque Justine Lacroix : « cette exigence de respect de la diversité individuelle et de la pluralité sociale permet de rendre compte de l’importance conférée par la pensée libérale à la défense des droits individuels. Les droits sont précisément justifiés philosophiquement par le principe de l’autonomie de conscience et par l’idée qu’en matière de recherche du sens de la vie, aucune orientation ne peut être légitimement imposée par la contrainte »⁹⁸. Nous comprenons donc que le paradigme libéral vise à trouver un socle de normes ou de droits qui transcendent les valeurs particulières promues par une communauté historique, par une tradition ou une religion. Cette idée libérale est souvent synthétisée par les spécialistes de la théorie politique dans l’expression “le Juste prime sur le Bien”, dans le sens où les principes de justice ne dépendent pas de la conception du bien promue par une communauté donnée. Ce que le libéralisme semble donc vouloir protéger à travers un ensemble de principes juridiques est le pluralisme des conceptions de la vie bonne. En d’autres termes, les doctrines qui guident les individus dans leurs choix de la vie bonne, par nature conflictuelles, devraient être mieux défendues pour les libéraux dans un régime démocratique qui s’accorde autour d’un noyau de principes juridiques rationnellement justifiables.

Ce bref aperçu du libéralisme nous permet de mieux appréhender la tâche que Rawls se donne dans son ouvrage *Une théorie de la justice*. Rawls semble partir, pour justifier son raisonnement, d’un constat très simple: la société (nous nous référons surtout aux Etats-Unis des années 1960) est marquée par de forts conflits identitaires et sociaux ainsi que par un pluralisme des conceptions religieuses, culturelles et métaphysiques qui sont souvent irréductibles les unes aux autres. En clair, les projets de la vie bonne diffèrent énormément d’un individu à l’autre à l’intérieur d’une même communauté. Il faut rappeler que dans les années 1960 les Etats-Unis vivaient, peut-être pour la première fois dans leur histoire, un moment de crise des institutions démocratiques. La lutte des Noirs pour plus de droits civils et politiques, ainsi que la division du peuple étatsunien sur la Guerre du Vietnam avaient en effet provoqué de fortes tensions politiques et sociales. Dans ce contexte, comment peut-on garantir un consensus politique de base sur la justice ? Comme Lacroix le souligne pertinemment : « (L)e principal souci de Rawls est la réalisation d’un consensus politique de base qui assure des libertés égales à tous les citoyens, sans considération de leurs origines culturelles, de leurs convictions religieuses et de leurs projets de vie individuels »⁹⁹. John Rawls semble donc vouloir trouver les conditions ‘transcendantes’ d’une société juste, en éliminant les éléments de contingence qui sont représentés par les déterminations culturelles et sociales des individus. La tâche de Rawls consiste à dégager des principes de justice qui puissent être reconnus par tous les citoyens, au-delà des différentes visions du monde. Ces principes, comme nous l’avons expliqué, ne doivent pas coïncider, selon Rawls, avec une doctrine compréhensive (ou conception de la vie bonne) de type philosophique ou religieux. Dans ce sens, la théorie de la justice rawlsienne se veut à la fois politique et déontologique : les obligations politiques qui découlent de la justice priment sur les obligations morales particulières des individus, justifiées à partir de doctrines compréhensives. Mais comment est-il possible de mettre de côté

⁹⁷ Alain RENAUT et Sylvie MESURE, *Alter Ego, les paradoxes de l’identité démocratique*, op. cit., p. 70.

⁹⁸ *Ibid*, p. 33.

⁹⁹ *Ibid*, p. 37.

nos convictions les plus intimes quand il s'agit de la justice et de l'ordre politique? Rawls répond à cette question en mettant en avant le fait que les individus sont à la fois rationnels et raisonnables. Rationnel signifie pour le philosophe que chaque individu a la capacité de choisir ses intérêts ainsi que les fins qui sont les plus adaptés à sa vie. Le raisonnable renvoie, en revanche, à la capacité de chaque individu d'avoir "un sens de la justice", c'est-à-dire d'être en mesure de s'engager dans des processus d'entente avec d'autres citoyens, rendus nécessaires par la reconnaissance d'un pluralisme de doctrines compréhensives qui ne peuvent pas être imposées aux individus. Le critère du "raisonnable", la recherche coopérative de règles communes, est donc pour Rawls une nécessité que chaque doctrine compréhensive (ou doctrine morale) se doit de posséder : chaque doctrine de la vie bonne doit donc être en mesure de s'entendre sur des principes politiques impartiaux. Rawls pense donc qu'une bonne théorie de la justice doit éliminer, dans la mesure du possible, tout élément empirique qui empêche les individus de raisonner dans des termes impartiaux. Pour représenter cette contrainte, il imagine donc ce qu'il appelle une "position originelle" : il essaye de concevoir une position qui mette tous les individus concernés par le choix des principes de justice sur un pied d'égalité. Mais comment garantir une impartialité totale des individus dans cette position imaginée? Rawls recourt ici au stratagème du "voile d'ignorance". Dans la position originelle les individus sont donc "couverts" par le "voile d'ignorance", qui enlève toute caractéristique sociale, politique, économique ou culturelle (donc contingente) des individus afin de les débarrasser de tout élément pouvant empiéter sur le choix de principes communs. Les individus, derrière le voile d'ignorance, sont donc "seulement" rationnels, dans le sens où ils savent quel type de biens leur sont nécessaires pour mener à bien un projet de vie, mais ils ne connaissent pas la position qu'ils occuperont dans la société, ainsi que la conception de la vie bonne particulière qu'ils embrasseront. Ceci les oblige à raisonner comme s'ils pouvaient se retrouver dans n'importe quelle position de la société : si nous ne connaissons rien de nous-mêmes, nous ne savons pas quelle position nous allons occuper. Nous sommes donc obligés de réfléchir à toutes les possibilités qui pourraient se présenter à nous. L'individu, derrière le voile d'ignorance, est donc contraint de se mettre à la place de tous les autres individus. Pour ce faire, les individus doivent au moins partager l'idée de la nécessité de certains biens sociaux¹⁰⁰, comme par exemple la liberté, les droits, mais aussi la santé ou l'argent. Selon Rawls, cette condition imposerait aux individus d'adopter une stratégie dite du "maximin" : les individus seraient amenés à choisir des principes de justice qui maximisent le sort des plus démunis (position que moi-même je pourrais occuper une fois retiré le voile d'ignorance). Ou, comme l'explique Kymlicka, « celle (la stratégie) qui maximise ce que vous obtiendriez si vous vous retrouviez dans la position minimale, c'est-à-dire la plus défavorable »¹⁰¹. Cette fiction, qui est et reste une situation imaginaire, devrait représenter nos intuitions morales fondamentales sur des questions de justice. En d'autres termes, Rawls essaye de construire un cadre théorique fort à partir des intuitions morales qui affirment que personne ne devrait être avantagé en raison de sa position sociale, de son ethnicité, et de tout autre élément contingent. Une position morale qui regarde donc tous les individus sur un pied d'égalité totale.

De cette "fiction constructive" découlent selon Rawls deux principes de justice. Le premier, qui est celui dit de "liberté", et le second qui est celui dit de "différence".

Le philosophe étatsunien explique que les individus derrière le voile d'ignorance choisiraient avant tout de s'accorder autour d'un ensemble de libertés fondamentales. Ceux-ci seraient donc amenés à choisir le maximum de libertés fondamentales, pour autant que celles-ci n'empiètent pas sur les libertés fondamentales d'autres individus. En d'autres termes, pour Rawls, les individus devraient opter pour un ensemble de libertés fondamentales compatibles avec les mêmes libertés fondamentales de tous les autres : le fait de ne pas connaître leurs doctrines de la vie bonne les pousse à opter pour un régime de liberté et de tolérance. Cette conception de la liberté peut être aisément ramenée à la vision libérale, comme nous avons déjà pu l'expliquer auparavant.

¹⁰⁰ Comme le remarque pertinemment Kymlicka, Rawls conçoit dans son modèle deux types de biens premiers: les biens premiers sociaux (le revenu, le pouvoir, les libertés, etc.) et les biens premiers naturels (santé, intelligence, force, etc.).

¹⁰¹ Will KYMLICKA, *Les théories de la justice: une introduction*, Paris, La Découverte, 2003, p.78.

La nouveauté du raisonnement rawlsien réside pourtant dans le deuxième principe, appelé “différence”. Ce principe, qui traite plus directement de la redistribution des richesses, se divise en deux parties. Selon Rawls, les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à :

- 1) être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous dans des conditions de juste égalité des chances ;
- 2) fonctionner au plus grand bénéfice des plus défavorisés.

Concernant la première partie du deuxième principe, il faut préciser certains éléments. Rawls ne conçoit en effet pas l'égalité des chances de façon “classique”. L'égalité des chances que nous considérons normalement stipule que chaque individu a le droit de mener à bien ses projets de vie indépendamment des circonstances sociales (sexe, ethnie, origine sociale, etc.) qui pourraient le défavoriser. Or Rawls, bien qu'en accord avec cette intuition, juge cette réflexion incomplète, dans la mesure où elle omet les inégalités en matière d'aptitudes naturelles. Le philosophe est donc d'accord avec l'idée que les inégalités sociales sont arbitraires, mais pense, comme le souligne Kymlicka, qu' « on peut en dire autant au sujet des inégalités en matière d'aptitudes naturelles. Personne ne mérite de naître handicapé, ou avec un QI de 140, de même que personne ne mérite pas de naître dans telle ou telle catégorie ethnique ou sociale, ou avec telle identité sexuelle »¹⁰². Pourtant Rawls, au lieu de considérer un traitement différencié entre les individus comme une distribution inégale des biens premiers, pense que les inégalités ne doivent pas toutes être effacées¹⁰³. L'idée, et nous passons maintenant à la deuxième partie du deuxième principe, est celle de faire en sorte que les inégalités sociales et économiques produisent un effet bénéfique aux plus démunis. Si et seulement si les plus pauvres peuvent bénéficier d'une éventuelle inégalité (admettons, au niveau du salaire), alors cette inégalité peut être considérée comme légitime. L'idée qui guide Rawls dans ce raisonnement est la suivante : si une inégalité au niveau social et économique permet d'augmenter le panier initial d'un ensemble d'autres individus sans porter atteinte à qui que ce soit, alors celle-ci doit être considérée comme équitable d'un point de vue de la justice.

Après cette brève présentation des acquis majeurs de la théorie de la justice rawlsienne, nous devons maintenant nous concentrer sur le thème qui concerne le présent travail, à savoir l'identité. Quelle est la position de Rawls à ce sujet ? Le fait est que, d'après la présentation qu'on a pu donner de la théorie de la justice, nous comprenons que l'identité ne semble pas intéresser les tenants du libéralisme, dont Rawls. Au contraire, l'identité renvoie à des éléments de contingence que Rawls lui-même semble vouloir éliminer de son modèle, car ils sont considérés comme dérangeants. N'est-ce pas le but du voile d'ignorance que d'ôter toute caractéristique sociale aux individus ? Justine Lacroix semble confirmer notre hypothèse quand elle affirme que : « toutes les théories libérales partagent un postulat universaliste, en ce sens qu'elles tendent à faire abstraction de tout élément empirique pour s'élever aux conditions transcendantales de possibilité d'une société juste, valables pour toute communauté raisonnable »¹⁰⁴. Généralement, les libéraux considèrent donc que chaque individu doit pouvoir décider par lui-même ce qui est bon pour lui, et ne pas être forcé dans son choix par des considérations particulières. Cette idée, qui est résumée par Rawls dans l'expression « le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend »¹⁰⁵, semble être un élément central de la pensée libérale. Cette intuition est au cœur de la vision retenue par les libéraux sur le sujet. Cette idée devrait être élargie à toute la société, dans la mesure où tous les individus de la société doivent être à même de se déterminer, avant toute chose, par rapport à leurs fins¹⁰⁶. En d'autres termes, Rawls demande à tous les individus d'une communauté de mettre de côté leurs doctrines compréhensives (donc leurs identités), car seulement en suivant cette voie il serait possible d'envisager un accord sur la justice. Il ne s'agit pas de nier les identifications particulières des individus, mais plutôt d'affirmer qu'une distanciation de celles-ci dans le choix des principes de justice est souhaitable à la

¹⁰² *Ibid*, p. 68.

¹⁰³ Liberté, opportunité et respect de soi sont distribués de façon égalitaire: ils ne peuvent pas faire objet d'un traitement différencié entre les individus.

¹⁰⁴ Justine LACROIX, *Communautarisme vs. Libéralisme, quel modèle d'intégration politique ?*, *op. cit.*, p. 79.

¹⁰⁵ John RAWLS, *Une théorie de la justice* in Will KYMLICKA, *Les théories de la justice: une introduction*, *op. cit.*, p. 226.

¹⁰⁶ Cette expression a été souvent interprétée de manière trop stricte par les critiques de Rawls: l'idée est celle d'affirmer que les individus doivent toujours être à même de pouvoir changer leurs fins. Il ne s'agit donc pas de dire que les individus n'auraient point besoin de “fins” dans leur vie.

préservation de ces conceptions de la vie bonne. L'accord créé, comme nous avons déjà pu l'évoquer auparavant, est donc strictement politique. Or, c'est justement autour de cette idée (et, à vrai dire, d'autres encore) que s'est focalisée l'attention des communautariens dans leur critique adressée à Rawls. Comme l'affirme Justine Lacroix, « c'est sur la conception de l'identité démocratique que s'est progressivement focalisé le débat contemporain entre “libéraux” et “communautariens” »¹⁰⁷. De manière très générale, les communautariens semblent défendre l'idée de l'impossibilité de scinder “le Juste et le Bien”. Pour le dire autrement, les auteurs qui sont souvent associés au communautarisme philosophique considèrent que les individus optent pour des choix politiques qui sont en conformité avec les conceptions de la vie bonne défendue par leur communauté politique. En reprenant les intuitions de Lacroix, nous pouvons donc dire que « les quatre principaux auteurs dits communautariens [...] sont unis par une commune défiance vis-à-vis des principes du libéralisme déontologique, lequel ne tiendrait pas suffisamment compte de notre insertion dans une communauté pour la formation de nos identités et de nos jugements politiques »¹⁰⁸. Il faut souligner que Rawls, après avoir subi d'innombrables critiques, a élaboré une réponse à travers la publication de l'ouvrage *Libéralisme politique*¹⁰⁹ au début des années 1990. Dans cet ouvrage qui reprend une grande partie des acquis de sa théorie de la justice, le philosophe étatsunien explique et rajoute que les principes de justice peuvent faire l'objet d'un “consensus par recoupement” entre les différentes doctrines compréhensives : les principes seraient donc justifiables à partir de ces doctrines (religieuses et philosophiques) elles-mêmes. Beaucoup d'auteurs voient, dans la théorisation du “consensus par recoupement”, une grande concession faite par Rawls aux tenants du communautarisme.

Or, avant d'entrer dans le vif des critiques communautariennes à l'encontre de Rawls, il faut élucider quelques éléments. Bien que nous puissions soutenir que les auteurs dits communautariens adressent des critiques centrées sur l'absence de l'identité dans le raisonnement rawlsien, on ne peut pas appréhender leur position de manière univoque. Se pose donc le problème de l'étiquette utilisée pour distinguer ces auteurs. En effet, beaucoup d'entre eux proposent souvent des conceptions qui divergent. Tel est le cas par exemple du philosophe écossais Alasdair MacIntyre qui se montre beaucoup plus critique que d'autres communautariens vers le “sujet” libéral rawlsien. Dans la mesure du possible, nous allons donc présenter le courant communautarien d'une façon assez large, afin de permettre l'intégration de tous ces différents auteurs. Par souci de clarté, on présentera aussi la position spécifique de certains de ses auteurs.

2.3 La critique communautarienne du libéralisme politique

La critique communautarienne du libéralisme politique se déploie dans plusieurs dimensions qu'il n'est pas facile de synthétiser. Pourtant, un élément central paraît se dégager : les libéraux, en voulant défendre à tout prix l'individu dans son individualité, auraient commis l'erreur de l'éloigner de ses sources premières, à savoir les communautés. Celles-ci peuvent être de tout type : communauté culturelle, communauté religieuse, familiale, nationale, etc. Ainsi, selon Renaut et Mesure, le point essentiel de la querelle entre communautariens et libéraux est le suivant: « l'éventuelle perversité incriminée par eux », les communautariens, « dans les principes mêmes de la modernité politique tiendraient au fait que la dynamique individualiste (libérale) aurait arraché l'homme à ses liens naturels (communautaires) en faisant abstraction de son insertion originaires dans une humanité particulière. C'est au contraire cette insertion originaires qu'il faudrait tenir pour “proprement humaine”, au sens où la formule d'Aristote selon laquelle “l'homme est un animal politique” signifierait en fait que l'humain est un animal défini par son appartenance à une communauté où il se reconnaît et où il est reconnu »¹¹⁰. L'individu est solidaire envers d'autres individus non pas en raison de principes de justice universellement acceptés, mais plutôt par loyauté et attachement à la communauté. Ce que les communautariens proposent, comme souligné par Renaut et Mesure, est de « repenser le rapport entre le moi et le “contexte”, redéfinir l'identité du moi en termes d'identité narrative, sur le mode d'une identité constituée par des valeurs procédant moins de choix individuels que de trajets de vie solidaires ou d'histoires communes [...] »¹¹¹. Cette idée repose donc sur le fait d'affirmer, en

¹⁰⁷ Justine LACROIX, *Communautarisme vs. Libéralisme, quel modèle d'intégration politique ?*, op. cit., p.10.

¹⁰⁸ Les quatre auteurs communautariens retenus par Lacroix dans son analyse sont: Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michael Sandel et Charles Taylor. *Ibid*, p. 62.

¹⁰⁹ Voir à ce propos John RAWLS, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006 (1993).

¹¹⁰ Alain RENAUT et Sylvie MESURE, *Alter Ego, les paradoxes de l'identité démocratique*, op. cit., p. 22.

¹¹¹ *Ibid*, p. 90.

reprenant le concept de vertu défendu par Aristote, que l'individu n'est vertueux que s'il œuvre pour le bien commun défendu par une communauté.

2.3.1 Sandel et la critique adressée à la justice rawlsienne

Michael Sandel est l'un des premiers auteurs à avoir présenté des critiques à la théorie de la justice de Rawls. Ces critiques, présentées de manière systématique dans l'ouvrage *Liberalism and The Limits of Justice*¹¹² sont reprises par Sandel dans un article intitulé « The procedural republic and the unencumbered self » sur lequel nous allons nous pencher maintenant. Dans cet article Sandel reprend les arguments qui ont permis à Rawls de construire son raisonnement sur la justice. Ainsi, de manière pertinente, Sandel rappelle le but de la théorie de la justice rawlsienne : « (I)t's core thesis is this : a just society seeks not to promote any particular ends, but enables its citizens to pursue their own ends, consistent with a similar liberty for all ; it therefore must govern by principles that do not presuppose any particular conception of the good »¹¹³. La société doit donc être construite sur un ensemble de principes qui permettent aux individus de poursuivre leurs buts ou leurs conceptions de la vie bonne, sans que ces principes dérivent directement de l'une de ces conceptions. Dans les choix des principes, les individus doivent donc se percevoir comme antérieurs par rapport aux fins particulières qu'ils défendent ; ils doivent se représenter le fait de se trouver dans une position originelle. Comme Sandel le rappelle : « [...] the original position works like this : It invites us to imagine the principles we would choose to govern our society if we were to choose them in advance, before we knew the particular persons we would be, whether rich or poor, strong or weak, lucky or unlucky, before we knew even our interests or aims or conceptions of the good »¹¹⁴. La position originelle, nous l'avons vu précédemment, requiert que les individus s'éloignent de tout élément contingent derrière ce que Rawls appelle un voile d'ignorance. Or cette position originelle, dit Sandel, nous invite à concevoir un sujet qui est complètement désencombré : « (T)his is the picture of the unencumbered self, a self understood as prior to and independent of purposes and ends »¹¹⁵. Nous nous rappelons que pour Rawls, c'est uniquement lorsqu'il est en mesure de se concevoir comme premier par rapport aux fins qu'il défend que le sujet peut agir de façon morale. S'il ne s'éloigne pas de ses attributions particulières, qu'elles soient sociales, culturelles ou économiques, il agit sous l'influence de buts extérieurs à lui-même et il n'est de ce fait pas libre. Sandel se penche ensuite sur les deux principes de justice que les individus, ainsi libres de toute contingence, choisiraient. Le premier, celui de liberté, n'est pas selon Sandel en contradiction avec cette image du «soi désencombré». Par contre, le deuxième, celui de différence, l'est. Comme nous l'avons souligné auparavant, pour traiter la question des inégalités sociales, Rawls avance l'idée que personne ne peut être avantagé par la position sociale qu'il occupe ou par les attributs naturels qu'il possède, car ceux-ci seraient complètement le fruit du hasard. La deuxième partie du deuxième principe dispose quant à elle que les inégalités sociales peuvent être tolérées si elles sont au bénéfice des plus démunis. Or, Sandel se demande, d'une manière très subtile, pourquoi les individus choisiraient de considérer leurs aptitudes naturelles comme le fruit du hasard et ne pourraient donc pas les exploiter, alors que la société (selon la deuxième partie du deuxième principe) aurait apparemment le droit d'en user pour améliorer le sort des plus démunis. L'idée de Sandel à propos de ce deuxième principe est la suivante : pour permettre au deuxième principe de résister, il faut que les individus partagent une même conception commune du bien. En d'autres termes, pour garantir le partage, ceux-ci devraient au moins posséder une sorte de fraternité, ou d'amour pour les autres, que la théorie rawlsienne devrait par définition considérer comme extérieure au choix des principes. Comme le remarque Sandel : « (T)o put the point another way, the difference principle [...] is a principle of sharing. As such, it must presuppose some prior moral tie among those whose assets it would deploy and whose efforts it would enlist in a common endeavor. Otherwise, it is simply a formula for using some as means to others ends, a formula this liberalism is committed to reject »¹¹⁶. Cette constatation aurait une conséquence majeure, qui est celle de faire tomber complètement

¹¹² Voir à ce propos Michael J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (1982).

¹¹³ Michael J. SANDEL, « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, 1984, vol. 12, n.1, p. 82.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 86.

¹¹⁵ *Ibid*.

¹¹⁶ *Ibid*, p. 89.

la théorie de la justice car : « the moral encumbrances and antecedent obligations they imply would undercut the priority of right »¹¹⁷.

Rawls commet donc l'erreur de fonder sa théorie de la justice sur un malentendu concernant le sujet. Selon Sandel, l'auteur de *Une théorie de la justice* considère un sujet isolé pour le premier principe, mais introduit subrepticement un nouveau sujet, plus situé, pour le deuxième, ce qui ferait tomber toute la théorie de la justice pensée par Rawls. Le fait que la théorie de la justice ne doit impliquer aucune conception du bien ne va donc pas de soi. Sandel affirme que la conception du "sujet désencombré" est en soi dangereuse : « (T)o imagine a person incapable of constitutive attachments such as these is not to conceive an ideally free and rational agent, but to imagine a person wholly without character, without moral depth »¹¹⁸. La critique, nous l'aurons compris, n'est donc pas qu'une question stylistique. Au fond, ce que Sandel veut démontrer, est que l'individu est toujours situé, toujours attaché à une conception du bien partagée avec d'autres et que si nous lui enlevons cet élément contingent, il n'est plus capable d'opter pour des choix moraux. La preuve en serait la théorie de la justice de Rawls elle-même, celle qui avait postulé exactement le contraire.

Dans la suite de l'article Sandel remarque comment la société américaine incarne d'une certaine façon la vision libérale défendue par Rawls : une république procédurale, dans laquelle les règles de droit instituées pour défendre la liberté des individus finissent par les désunir à tel point que personne n'accepterait plus des sacrifices pour les autres au nom d'un bien commun. Sandel, en proposant une analyse historique, affirme que les Etats-Unis vers la moitié du XX^{ème} siècle seraient en effet passés d'un modèle démocratique fondé sur le bien commun et incarné par la nation, à un modèle beaucoup plus fondé sur les règles : « (A)nd so the gradual shift, in our practices and institutions, from a public philosophy of common purposes to one of fair procedures, from a politics of good to a politics of right, from the national republic to the procedural republic »¹¹⁹. Ce passage est pour Sandel extrêmement problématique et il ne semble pas offrir de grandes perspectives. Le philosophe conclut ainsi son article en affirmant : « (I)n our public life, we are more entangled, but less attached, than ever before »¹²⁰. L'horizon éthique reste donc pour Sandel un élément central pour la vie démocratique d'un pays.

2.3.2 MacIntyre et la question du patriotisme

Un point de vue similaire, bien qu'encore plus critique, est exprimé par Alasdair MacIntyre. Il est intéressant d'étudier comment cet auteur analyse la question du patriotisme à la lumière de la morale proposée par Rawls et les libéraux en général. Le philosophe écossais donne la définition suivante du concept de patriotisme : « (P)atriotism [...] is defined in terms of a kind of loyalty to a particular nation which only those possessing that particular nationality can exhibit »¹²¹. Le patriotisme se distingue ainsi d'autres types d'attachements par le type de relation qu'il suppose. Selon cette définition il faut qu'un individu ait une relation historique et dirait-on généalogique avec la nation. Ce qu'un individu patriote considère comme les mérites et les conquêtes de sa nation, il les regarde aussi comme ses mérites et ses conquêtes car constitutives de sa personne. Or, MacIntyre explique que le patriotisme ainsi compris apparaît comme radicalement inacceptable pour la moralité libérale et devrait être considéré comme un vice. La moralité libérale ou "impersonnelle" comme MacIntyre la décrit, exige qu'un individu s'éloigne de ses caractéristiques contingentes pour agir moralement : « (A)ccording to that account to judge from a moral standpoint is to judge impersonally. It is to judge as any rational person would judge, independently of his or her interests, affections and social positions »¹²². Le contraste avec la moralité libérale se pose pour le patriote dès lors que celui-ci refuse de s'abstraire de ses contingences, et soi disant de se mettre dans la "position originelle" de Rawls, et considère qu'agir moralement c'est agir dans le cadre du bien promu par sa communauté. En d'autres termes : « [patriotism] requires me to regard such contingent social facts as where I was born and what government ruled over that place at that time, who my parents

¹¹⁷ *Ibid*, p. 90.

¹¹⁸ *Ibid*.

¹¹⁹ *Ibid*, p. 93.

¹²⁰ *Ibid*, p. 94.

¹²¹ Alasdair MACINTYRE, « Is Patriotism a Virtue ? », *The Lindley Lecture*, University of Kansas, 1984, p.4.

¹²² *Ibid*, p. 5.

are, who my great-great-grandparents were and so on, as deciding for me the question of what virtuous action is [...]»¹²³. Les individus doivent donc leur loyauté à un ensemble d'institutions qui est constitutif de leur "moi" : la famille, les amis, mais aussi la nation et donc la patrie. De ce point de vue le patriotisme semblerait incompatible avec la morale, « a permanent source of moral danger »¹²⁴, comme l'explique MacIntyre.

Pourtant MacIntyre soutient qu'il existe au moins une autre moralité, opposée à celle prônée par les libéraux, pour laquelle agir moralement revient à œuvrer pour le bien commun, au sein de cette même communauté. Pour ce type de moralité le patriotisme non seulement n'est pas un vice, mais serait au contraire une vertu. Au regard de cette deuxième moralité MacIntyre affirme : « (B)y contrast on the alternative account of morality which I m going to sketch, the questions of *where* and *from whom* I learn my morality turn out to be crucial for both the content and the nature of moral commitment »¹²⁵. L'idée de cette deuxième moralité patriotique consiste à concevoir l'action morale comme étant toujours située dans une communauté donnée et approuvée par les autres membres de cette même communauté. En dehors de celle-ci, l'individu ne pourrait simplement pas être moral, postulent les patriotes : « (I)t follows that I find *my* justification for allegiance to these rules of morality in *my* particular community ; deprived of the life of that community, I would have no reason to be moral »¹²⁶. Nous comprenons maintenant plus aisément pourquoi le patriotisme pourrait être tenu pour vertu. Si, en effet, en dehors de ma communauté je n'étais plus en mesure d'être moral, j'aurais tout intérêt à faire en sorte que cette communauté survive et cela à n'importe quel prix. C'est pour ça, explique MacIntyre, que les patriotes affichent une loyauté inconditionnelle ne pouvant en aucun cas être remise en question par quelque critique rationnelle : « (...) the nation conceived as *a project*, as project somehow or other brought to birth in the past and carried on so that a morally distinctive community was brought into being which embodied a claim to political autonomy in its various organized and institutionalised expressions »¹²⁷.

Le philosophe ne s'arrête pourtant pas là dans son raisonnement. Il affirme que les patriotes ont des arguments assez forts pour soutenir que la moralité libérale serait aussi une source de danger moral : dans quelle mesure ? Le philosophe écossais nous invite à imaginer une situation dans laquelle la communauté serait de moins en moins régie par le patriotisme et toujours plus par la morale libérale (fiction qui correspond, pour lui, à la situation de beaucoup d'Etats de la civilisation occidentale), et dans laquelle surviendraient des conflits d'intérêts. MacIntyre met en avant l'idée que pour résoudre ce problème il y aurait deux solutions : l'imposition d'une solution par la force, ou la loyauté à une morale impartiale fondée sur la réciprocité des intérêts (qui est pourtant devenue moindre car un conflit d'intérêt est survenu). Il est difficile, selon MacIntyre, de trouver une source de motivation dans l'impartialité de la morale libérale. En ce qui concerne la force, un autre problème se pose. Comme on suppose qu'il y a de moins en moins de patriotes dans nos Etats "à morale libérale", les armées régulières seraient composées par des individus qui pourraient à tout moment désertir : ceux-ci pourraient en effet soumettre l'intervention de leur communauté à une critique rationnelle et, en la percevant comme illégitime, décider de ne pas la soutenir. La conséquence, selon MacIntyre, est la suivante : « (...) good soldiers may not be liberals and must indeed embody in their actions a good deal at least of the morality of patriotism. So the political survival of any polity in which liberal morality had secured large-scale allegiance would depend upon there still being enough young men and women who rejected that liberal morality »¹²⁸. Nous comprenons donc que la morale libérale pourrait elle aussi, d'un point de vue patriotique, représenter un danger. Celle-ci fait éclater les frontières sociales d'une communauté en ayant la tendance à soumettre toute action à la critique rationnelle : « (...) the moralist who defends patriotism is able to conclude that liberal morality is a permanent source of moral danger because of the way it renders our social and moral ties too open to dissolution by rational criticism. And each party is in fact in the right against the other »¹²⁹.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 13-14.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 18.

A travers cette interprétation du patriotisme, le philosophe écossais veut nous rendre attentifs aux conséquences que l'application pleine d'une moralité libérale aurait sur le tissu social, l'unité et l'identité d'une communauté historique. Le patriotisme devient donc une sorte de test de la moralité libérale et permet de mieux comprendre ses éventuelles conséquences négatives sur la stabilité et la cohésion de la société ; d'une certaine manière, comme fait Sandel quand il explique que la mise en place d'une République procédurale impliquerait l'abandon de tout horizon éthique commun.

De cette interprétation naît une sorte d'antinomie entre deux conceptions de la morale. Une application intégrale de la morale patriotique ou de la morale libérale correspondrait à un danger. MacIntyre suggère donc de reconsidérer le rapport entre la moralité impersonnelle des libéraux et la moralité patriotique. A ce propos le philosophe écossais évoque dans son article la querelle qui avait opposé Kant et Hegel au sujet de la moralité. Comme expliqué par MacIntyre, Hegel avait opposé à la *Moralität* universaliste de Kant le concept de *Sittlichkeit*, qui était l'éthique particulière promue par une communauté historique (les us et coutumes) : « Hegel employs a useful distinction which he makes by his use of words *Sittlichkeit* and *Moralität*. *Sittlichkeit* is the customary morality of each particular society, pretending to be no more than this. *Moralität* reigns in the realm of rational universal, impersonal morality, of liberal morality, as I have defined it »¹³⁰. Le philosophe écossais explique combien il serait dangereux de les confondre : prendre pour *Sittlichkeit* la *Moralität* (phénomène qui semble aujourd'hui se produire aux Etats-Unis) revient à commettre une confusion historique déroutante. Cette confusion pourrait déboucher en effet sur la découverte que les citoyens ont donné leur allégeance à un ensemble de principes impersonnels qui ne représentent pas une base forte de solidarité.

Or, comment pouvons-nous insérer le patriotisme constitutionnel dans cette lecture de MacIntyre ? Habermas propose un type de patriotisme qui ne va pas forcément récuser la moralité libérale ou du moins ainsi semblerait-il. Le patriotisme constitutionnel, nous l'avons vu, invite à prendre des distances vis-à-vis d'une identification stricte et inconditionnelle envers la nation, sans pour autant renoncer complètement à l'aspect proprement éthique et identitaire, donc particulier. Le patriotisme de Habermas est plutôt critique, car il fait sien un ensemble de principes démocratiques universels et pose ceux-ci comme le fondement même de toute discussion démocratique. Nous pouvons donc seulement être patriotes envers les principes qui permettent une discussion libre, en l'occurrence les principes constitutionnels. La forme de vie qui nous caractérise (donc notre "identité") doit se conformer à ce principe de discussion démocratique. La particularité d'une communauté devient un arrière-plan nécessaire à la mise en œuvre du patriotisme constitutionnel, mais son histoire et l'identité des ses citoyens sont soumises à un filtrage permanent. Au fond, Habermas invite à réfléchir sur le fait que n'importe quelle discussion motivée par l'entente est fondée sur un ensemble de conditions pratiques qui fait que chaque individu devrait se considérer comme libre et égal : les droits de l'homme sont donc ancrés dans les principes mêmes qui permettent à une discussion de pouvoir fonctionner. Et cela ne peut évidemment pas être récuser par l'affirmation d'une forme de vie (identité) contre d'autres.

En plus, si nous n'étions patriotes que pour défendre une identité particulière charriée par notre communauté, nous oublierions qu'il existe des questions de justice (donc des questions morales) qui sont d'une certaine façon plus importantes. Ainsi, si un argument éthique venait contredire les obligations morales qui découlent de la justice, celui-ci devrait être invalidé. Nous renvoyons ici à la triple caractérisation proposée par Habermas : discours de justice, discours éthique et discours pragmatique (compromis). C'est en s'appuyant sur cette triple distinction que Habermas critique le modèle communautarien, qui place le discours éthique au premier plan (le seul qui permet à vrai dire pour les communautariens de déterminer les principes de justice). Le système des droits, pour les communautariens, dépend factuellement de la conception éthique de la société, alors que pour Habermas et Rawls le système des droits est déjà, en un sens, indépendant d'une ou plusieurs conceptions de la vie bonne : pour l'un, car il fixe les procédures équitables d'une communication libre, valables

¹³⁰ *Ibid*, p. 19.

universellement ; pour l'autre, parce qu'il¹³¹ est décidé dans des conditions d'égalité par des individus qui font abstraction de leurs contingences. Nous y reviendrons.

De plus, que faire avec des individus qui vivent dans une communauté mais ne partagent pas le patriotisme esquissé par MacIntyre, par exemple ? Seraient-ils moins vertueux ? Devraient-ils être sanctionnés pour ne pas adhérer au bien commun ? La question est importante, dans la mesure où il faudrait clarifier la position des non-nationaux (étant inclus ceux qui ont acquis la nationalité mais ne sont pas nés dans la nation et qui ne peuvent donc pas être patriotes selon la lecture donnée par MacIntyre). En bref, les arguments mis en avant par MacIntyre sur la nécessité d'avoir des patriotes pour préserver la stabilité de communautés fondées sur une moralité libérale semblent nettement moins convaincants que ceux que les libéraux peuvent faire valoir à l'encontre du patriotisme classique.

2.3.3 Taylor, Walzer et Habermas : des droits collectifs pour corriger le libéralisme ?

Il est intéressant de présenter, avant de clore la discussion sur la critique communautarienne du libéralisme, la position de deux autres auteurs, que sont Michael Walzer et Charles Taylor. Ces deux auteurs optent pour une critique interne du libéralisme, cela étant du moins leur objectif explicite. Ils sont convaincus que le modèle libéral, avec l'accent qu'il met sur les droits individuels, perdrait une dimension essentielle de l'identité de l'individu : sa relation avec la communauté ou avec des groupes déterminés. Selon cette idée, la dignité d'un individu est mieux garantie si nous reconnaissons ses relations avec la communauté culturelle, ceci étant d'autant plus vrai dans des démocraties qui sont devenues hautement multiculturelles. La dignité n'est donc pas assimilée à un potentiel universel de l'homme d'user de sa raison et de se donner des principes, mais plutôt à cet autre potentiel universel que constitue le fait de pouvoir affirmer son identité différenciée, donc sa particularité. Si cela peut paraître, de prime abord, contraire à la doctrine libérale, il s'agit là de reconnaître la différence inhérente à chaque individu, au lieu de mettre en avant ce qui est identique chez tous les êtres humains. Selon Taylor donc, pour le modèle libéral, « (...) le principe d'égal respect impose de traiter les êtres humains d'une manière qui est aveugle aux différences : l'intuition fondamentale, à savoir que ce respect est dû aux humains, trouve sa racine dans ce qui est identique en tous »¹³². A l'inverse, pour une "politique de la reconnaissance" telle que défendue par Taylor, « (...) on doit reconnaître la particularité et la cultiver »¹³³.

Concentrons nous plus en profondeur sur la thèse avancée par Taylor à ce propos dans l'ouvrage qui le met en opposition à Habermas, *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*. L'affirmation d'une identité, explique Taylor, passe par la reconnaissance des autres. L'individu, en s'affirmant dans sa particularité, aimerait donc être reconnu. Se différencier et rendre cette différence légitime est toujours une question dialogique. Comme le remarque Taylor, « (M)on identité dépend de manière cruciale de mes relations dialogiques avec les autres »¹³⁴. Or, cette reconnaissance peut être la reconnaissance de personnes avec lesquelles nous avons une relation intime, « les autres significatifs »¹³⁵, mais peut être aussi la reconnaissance de la part de la société du groupe auquel j'appartiens, par exemple une culture. Une personne ne cherche pas seulement à s'affirmer parmi d'autres personnes dans sa spécificité, elle cherche aussi à s'affirmer comme personne d'une culture particulière parmi d'autres cultures. Cette interprétation de l'identité s'oppose à un libéralisme aveugle aux différences, selon Taylor. A un libéralisme classique, qui protège les droits individuels, mais qui est « (...) inhospitalier aux différences puisqu'il n'est pas en mesure de trouver une place pour ce à quoi les membres de sociétés distinctes aspirent, c'est-à-dire la survivance »¹³⁶, le philosophe canadien oppose un deuxième libéralisme plus sensible aux différences identitaires et plus "accueillant" selon la terminologie qu'il utilise. Toute l'entreprise de réaménagement du libéralisme, comme Renaut et Mesure le remarquent, est donc fondée sur la volonté de protéger les formes de vie des individus « (A)insi s'agirait-il de prendre acte du fait que, paradoxalement, l'identité

¹³¹ Une nuance doit être faite à ce propos: le but de Habermas est effectivement celui de reconstruire le système des droits. Rawls, quant à lui, réfléchit sur des principes de justice, qui incluent un ensemble de droits.

¹³² Toutes les expressions de cet ouvrage sont traduites par moi-même et sont tirées de Jürgen HABERMAS et Charles TAYLOR, *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*, op. cit., p. 29.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹³⁵ Expression que Taylor emprunte au psychologue George Herbert Mead, *ibid.*, p. 17.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 48.

humaine devrait désormais apparaître comme identité différenciée, et d'en conclure que tout homme aurait pour dignité, constitutive de l'humanité en lui, de pouvoir affirmer différenciellement son identité ». Tout le débat avec le libéralisme se déplace alors sur la sphère juridique : comment articuler la défense des droits-libertés individuels et les droits collectifs des communautés culturelles ? Cette sensibilité croissante aux questions identitaires, nous devons le dire tout de suite, n'est pas infondée. Walzer et Taylor mettent en avant le fait que les droits de l'homme échouent souvent dans leur tâche de protéger les individus, surtout quand il s'agit de protéger des groupes ou des minorités dont ces individus font partie et qui sont méconnus et dépréciés par la majorité. Au fond, et ici nous reprenons une idée formulée par le penseur libéral Kymlicka, les droits de l'homme impliquent des droits, comme ceux d'association, de liberté de parole, etc. qui sont par définition tournés vers une logique collective : nous ne les utilisons jamais seuls, mais intersubjectivement¹³⁷. Cette constatation semble enjoindre les communautariens à proposer une réinterprétation du modèle individualiste libéral dans un sens collectiviste.

La position de ces deux auteurs permet d'ouvrir un autre thème lié au débat entre libéraux et communautariens, celui de la neutralité de l'Etat. Pour les libéraux, nous l'avons vu, l'Etat n'a pas à se soucier de promouvoir une conception particulière de la vie bonne, ce qui est très bien exprimé par l'expression de Constant « que l'autorité se borne à être juste, nous nous chargerons d'être heureux ». L'Etat se légitime en se délégitimant, c'est-à-dire en baissant toujours plus sa présence dans la sphère privée des citoyens. Or à l'encontre de cette idée, Taylor, tout comme Walzer, fait valoir que l'Etat ne peut pas rester neutre par rapport aux différentes conceptions de la vie bonne, mais il doit participer activement à la promotion de celles-ci. Habermas confirme cette idée dans la deuxième partie de l'ouvrage : « (...) communautariens comme Taylor et Walzer contestent la neutralité éthique du droit, et peuvent donc se permettre de prétendre de l'Etat de droit une promotion active de conceptions de la "vie bonne" déterminées »¹³⁸. Tout le problème est clairement de savoir comment. Doit-il promouvoir la conception de la vie bonne majoritaire ? Ou doit-il plutôt essayer d'arbitrer entre différentes conceptions de la vie bonne ? Se pose ici le problème majeur de savoir comment évaluer la valeur de chaque culture : peut-on les hiérarchiser ? Taylor, en se penchant sur cette question, explique qu'une culture est digne de valeur si elle a durablement façonné la vie de beaucoup d'individus : « (...) on peut soutenir qu'il est raisonnable de supposer que les cultures qui ont donné un horizon symbolique à un grand nombre d'êtres humains (...) pendant une longue période temporelle (...), possèdent presque certainement quelque chose qui mérite notre admiration et respect (...) ».¹³⁹ Idée qui suscite, pour des raisons évidentes, quelques équivoques, car posséder une structure de jugement objective (une « présomption d'égale valeur »¹⁴⁰ dans les termes de Taylor) pour évaluer l'apport spécifique de chaque culture est une tâche très compliquée. Qui plus est il y a une deuxième question hautement problématique. L'introduction de droits collectifs pourrait en effet venir entraver la protection des droits individuels. Il pourrait s'avérer, dans les faits, que protéger les droits d'une communauté signifierait aller à l'encontre de la volonté de certains individus qui en font partie et qui s'en distancient. En somme, cela pourrait signifier ne pas respecter l'autonomie et donc la dignité de ces individus considérés individuellement. De l'autre côté, il apparaît tout aussi vrai que certains individus, en luttant pour une cause commune, ont besoin d'affirmer leur identité pour être reconnus dans l'espace politique. Nous comprenons donc la complexité de cette requête communautarienne qui vient de Walzer et Taylor.

Au-delà de ces considérations ponctuelles, il en est une plus générale qui nous paraît extrêmement problématique. Comme souligné plus haut, les auteurs communautariens tendent à vouloir réinsérer les individus dans les communautés qui définissent au mieux leur identité, des communautés qui soient éthiquement très intégrantes. Pour les communautariens le droit est normalement construit en conformité avec la conception de la vie bonne affichée par cette communauté : la "communauté morale" (et par morale nous entendons ici la morale particulière) devrait coïncider avec la "communauté légale", comme une expression de Walzer le souligne. Or, ce recoupement du droit et de la morale s'intègre très mal avec

¹³⁷ Kymlicka, penseur libéral, essaye toujours de renvoyer la question des droits culturels aux droits individuels. Il n'existe donc pas, pour lui, des droits collectifs mais seulement des droits individuels (qui devraient être complétés par la possibilité de protéger l'identité culturelle des individus).

¹³⁸ *Ibid*, p. 67.

¹³⁹ *Ibid*, p. 62.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 55.

l'idée du multiculturalisme. Au fond, ce dernier vise à établir les meilleures règles de droit pour permettre la cohabitation de différentes cultures. En menant jusqu'au bout le raisonnement communautarien, il semble pourtant que la seule solution pour chaque communauté éthique (culture) serait celle de mettre en place une communauté légale qui lui soit conforme, et non pas celle qui permettrait la cohabitation de plusieurs conceptions de la vie bonne dans le même système légal. Pour le dire autrement, si le "juste" doit coïncider avec la "bien", alors différentes conceptions de la vie bonne débouchent sur différentes notions du "juste". Pour permettre la cohabitation de différentes cultures sous la même législation les communautariens seraient obligés d'accepter l'hypothèse libérale de la séparation du "juste" et du "bien". Pratiquement, le raisonnement communautarien a des conséquences inquiétantes pour la quasi-totalité des Etats multiculturels dans le monde, dans la mesure où il tend à justifier la création de systèmes de droits parallèles en fonction des cultures, ou justement l'introduction de droits collectifs spécifiques pour la protection des cultures : n'y aurait-il pas un risque de fragmentation sociale majeure selon ce modèle ? La question est importante, dans la mesure où les communautariens semblent ici appuyer un modèle qui contredit l'objectif de leurs critiques du libéralisme.

Habermas, dans sa réponse à Taylor, clarifie sa position par rapport à ce deuxième type de libéralisme. Au lieu d'appuyer ce "libéralisme 2" qui vise à corriger le modèle libéral fondé sur les seuls droits individuels, le philosophe de l'École de Francfort propose de relire le modèle libéral classique. A ce propos Habermas soutient que la lecture libérale postule que le but du système des droits individuels est celui de garantir l'autonomie privée de ceux-ci. Cette interprétation implique pour le philosophe allemand une limitation : « (C)ette lecture du système des droits reste *paternaliste* dans la mesure où elle réduit le concept d'autonomie »¹⁴¹. L'autonomie ne passe pas seulement par l'exploitation des libertés individuelles dans le but de mener à bien un projet de vie. Le concept d'autonomie se complète avec l'autonomie publique, c'est-à-dire la possibilité pour les destinataires du droit de se considérer aussi comme ses auteurs. En interprétant le système des droits en termes privés, nous nous limiterons à concevoir les citoyens comme destinataires et exploités de droits, mais pas comme ses auteurs. Or, cette approche habermassienne du système des droits, permet d'intégrer les demandes de reconnaissance identitaire. Lorsqu'un groupe se sent menacé et demande une reconnaissance, il a la possibilité de mener une lutte de reconnaissance dans l'espace public en faisant usage des droits de participation politique. C'est la démocratie elle-même, construite sur des droits strictement individuels, qui garantit une lutte pour la reconnaissance.

Pour s'attaquer au modèle de Taylor, Habermas prend l'exemple de la lutte pour la reconnaissance des femmes. Cet exemple montre, selon le philosophe allemand, qu'il ne suffit pas de garantir une égalité en termes de droits sociaux pour permettre aux femmes de s'affirmer comme personnes libres et égales par rapport aux hommes (comme certains libéraux le soutiennent). Cette lecture du libéralisme omet d'appréhender la dialectique existante entre autonomie privée et autonomie publique. Les femmes ont dû s'organiser et se mobiliser dans la sphère publique, en faisant usage de leurs droits politiques, pour renverser une identité qui, au-delà de toute tentative d'équilibre de leurs droits sociaux, restait fortement liée à la vision patriarcale de la société. Pour changer cette conscience d'une identité amoindrie, les femmes ont dû et doivent toujours essayer de changer la conception dominante au travers du débat public. Cette expérience démontre que la démocratie elle-même ne fait rien d'autre que réaffirmer et affiner la protection de l'Etat de droit et ceci même quand il s'agit d'une politique de reconnaissance identitaire. Ainsi considérée, la démocratie ne nécessite pas, selon Habermas, un réaménagement juridique au sens du "libéralisme 2" proposé par Taylor : « (S)i on corrige la lecture partielle de la théorie des droits en faveur d'une conception démocratique de réalisation des droits fondamentaux, il n'y aura pas besoin de compenser le libéralisme 1 avec un modèle qui introduit des droits collectifs supplémentaires »¹⁴². L'introduction de droits collectifs de type éthique minerait le système de droit lui-même, construit sur les droits individuels. Ceci ne signifie pas, pour Habermas, que la Constitution d'un Etat n'est pas imprégnée d'éthique : « (...) chaque ordre juridique est *aussi* l'expression d'une forme de vie particulière, et non seulement le miroir du contenu universel des droits fondamentaux »¹⁴³. Chaque Etat construit un modèle démocratique selon l'expérience historique particulière qui est la sienne, mais, et c'est là un point central de l'analyse habermassienne, la Constitution reste centrée sur un ensemble de droits qui sont par définition

¹⁴¹ *Ibid*, p. 69.

¹⁴² *Ibid*, p. 73.

¹⁴³ *Ibid*, pp. 82-83.

universalistes. Ce qui se modifie d'un contexte particulier à l'autre est donc seulement l'interprétation toujours différente des *mêmes* principes. La forme de vie intersubjectivement partagée par une société, l'éthique particulière, se développe en relation avec cette nécessité de développer des principes universalistes et se transforme en accord avec ce besoin.

Habermas affirme ensuite que les cultures ne doivent pas être protégées *a priori* comme Taylor le voudrait : « (L)e point de vue écologique de la protection de l'espèce ne peut pas être transféré aux cultures. Les traditions culturelles, et les formes de vie qu'y s'articulent, se reproduisent en général car elles *convainquent* tous ceux dont les structures de personnalité en sont influencées (...) »¹⁴⁴. Avant tout, l'intégration éthique ne doit pas selon le philosophe allemand être confondue avec l'intégration politique proprement dite : « (L)a neutralité du droit par rapport aux différenciations éthiques dérive tout simplement du fait que, dans des sociétés complexes, l'ensemble des citoyens ne peut plus être intégré grâce à un consensus substantiel sur les valeurs, mais seulement à travers un consensus sur les procédures relatives à une production juridique légitime et à un exercice du pouvoir légitime »¹⁴⁵. Nous comprenons donc que ce qui compte le plus dans la conception de la démocratie de Habermas est la volonté de garder un cadre qui permet de canaliser la délibération politique. Les principes qui sous-tendent une Constitution sont ceux qui permettent au mieux le développement de la démocratie et de l'Etat de droit, car ils préservent les procédures équitables de la communication entre citoyens.

La confrontation entre Habermas et Taylor nous permet donc de mieux appréhender la position du philosophe allemand dans le débat qui oppose les libéraux aux communautariens. Avant d'approfondir cet aspect et voir en quoi le modèle de démocratie proposé par Habermas se démarque des autres, résumons la position communautarienne.

2.3.4 Communautarisme et libéralisme : une impasse ?

D'abord, nous avons souligné que les communautariens sont attentifs à la question de l'identité. Pour eux, généralement, celle-ci n'est pas seulement une identification ou un sens d'appartenance que les individus affichent et peuvent changer quand ils le souhaitent. L'affirmation d'une identité coïncide avec une volonté de protéger une conception particulière de la vie bonne : il s'agit donc de faire vivre un ensemble de prescriptions morales particulières qui sont *constitutives* de ces individus. Cet élément recouvre une importance capitale pour la définition des principes de droit qui gouvernent une société. Sandel essaye par exemple de démontrer comment le choix des principes de justice est nécessairement dépendant de l'éthique particulière d'une société : les principes gouvernant une société doivent donc, dans la mesure du possible, rester conformes aux valeurs promues par la communauté. Une société qui aurait perdu son horizon de valeurs communes deviendrait une République procédurale sans âme, où les citoyens ne seraient plus solidaires les uns avec les autres. Une idée assez similaire est présente dans le raisonnement de MacIntyre. Pour le philosophe écossais, la pleine application de la moralité impartiale des libéraux mènerait tout droit à la dissolution du lien social. La stabilité d'une communauté, au sein de ce genre de société, serait paradoxalement garantie par des patriotes qui ne partagent pas cette moralité mais qui affichent plutôt une éthique inconditionnelle.

Ces idées avancées par Sandel et MacIntyre mettent en garde contre l'impossibilité de scinder le "juste" et le "bien". Cette constatation théorique débouche sur une conséquence pratique que des auteurs comme Walzer et Taylor semblent assumer : l'Etat doit essayer, dans la mesure du possible, de promouvoir, ou du moins de hiérarchiser, les conceptions de la vie bonne défendues par les citoyens. L'Etat devrait donc guider les citoyens dans leurs choix de la vie bonne. Nous avons vu pourtant à quel point cette idée est difficile à appliquer et se révèle inconsistante dans le cas du multiculturalisme, qui semble être mieux garanti quand le droit affiche une certaine neutralité éthique. Ces éléments laissent entrevoir une difficulté majeure dans le cas du communautarisme : bien que les critiques adressées au libéralisme semblent être à première vue pertinentes, elles ne permettent pas de construire un modèle de démocratie plus complet.

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 89.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 95.

Ces critiques, bien que fondées, risquent d'inverser la relation entre individu et communauté. Les libéraux demandent que l'individu soit privilégié, alors que les communautariens demandent que la communauté soit mise en avant. Les deux courants, certes d'une façon différente, postulent qu'un sujet est protégé : soit le sujet entendu comme individu (le "moi"), soit le sujet comme collectivité fondamentale (le "nous"). Cette dimension de l'analyse communautarienne est très bien soulignée par Renaut et Mesure : « on fait de la communauté culturelle comme telle et de l'appartenance à une telle communauté une valeur, quelles qu'en soient les conséquences pour les individualités singulières ou pour les autres individualités collectives, et l'on passe alors de la valorisation principielle de l'individu à celle de la communauté, avec toutes les conséquences qui en résultent »¹⁴⁶. Il s'en suit une tension apparente entre universalisme moral (représenté par la théorie de la justice de Rawls) et particularité éthique (la communauté des communautariens). La question fondamentale repose alors sur le fait de savoir comment les articuler. Or, pourquoi est-il intéressant d'interpréter l'UE à la lumière de cette tension ? Parce que l'UE est un exemple tout à fait parlant à cet égard : il s'agit une communauté fondée sur des principes démocratiques universalistes et donc ouverte à tout Etat, mais composée par des Etats-nations porteurs de conceptions éthiques particulières.

Comment sortir de cette impasse engendrée par le débat entre libéralisme et communautarisme ? Le libéralisme, en voulant défendre à tout prix l'individu, semble perdre de vue la question éthique. Le communautarisme, par l'accent qu'il met sur la nécessité de protéger la communauté, risque de l'appréhender comme une substance culturelle ou nationale dans laquelle l'individu ne pourrait pas véritablement choisir, mais plutôt découvrir. En suivant les deux modèles, et en essayant de les appliquer à l'UE, nous obtenons une analyse de ce type¹⁴⁷.

Selon le libéralisme : l'UE, comme tout système politique, aurait la tâche de garantir les droits individuels des citoyens européens, sans se soucier de leurs attachements particuliers et des obligations qui découlent de leur appartenance à un Etat-nation. De ce point de vue, il s'agirait d'opter pour une amélioration au niveau de la justice, en renonçant à la dimension éthique constituée par la relation d'un individu à sa communauté.

Selon le communautarisme : l'UE devrait constituer elle-même une communauté éthique porteuse d'une tradition particulière (une "communauté morale") et pour laquelle les individus seraient "prêts à mourir", mais nous avons vu à quel point cela est difficile à concevoir pour l'UE, "communauté de communautés". En suivant cette vision de la communauté politique, l'UE devrait être en mesure de trouver (ou inventer) un ensemble de traditions qui seraient partagées par tous ses membres. Si tel n'était pas le cas, alors l'UE risquerait d'incarner la République procédurale mise en avant par Sandel et nous risquons de nous retrouver dans la situation où les individus demanderaient à faire machine arrière car seuls les Etats-nations constituent une communauté éthique pertinente, capable de susciter l'envie d'œuvrer pour le bien commun.

Cette fracture entre les libéraux défendant des principes universalistes et les communautariens protégeant l'identité collective est pour Ferry le signe de la disjonction entre l'Universel et le Commun. Le philosophe français fait remarquer, de manière très intéressante, comment l'Etat-nation est censé concilier ces deux aspects de l'Etat de droit démocratique : le pôle universel des droits de l'homme, et le pôle communautaire de la participation civique. L'Etat a incarné, jusqu'à aujourd'hui, une très bonne puissance de synthèse entre ces deux pôles en tension : il a permis le développement d'un Etat de droit à prétention universelle et en même temps assuré la gestion de la cohabitation politique à travers la démocratie (la volonté d'œuvrer pour le bien commun). Or, Ferry souligne comment aujourd'hui la théorie politique se trouve confrontée au risque de voir le débat s'idéologiser : « (C)ela se reflète dans le paysage tout contemporain de la théorie politique : société juste et mise en exergue du droit, d'un côté ; vie bonne et valorisation de l'amour, de l'autre »¹⁴⁸. Nous ajouterons, comme complément à la citation, libéralisme d'un côté et com-

¹⁴⁶ Alain RENAUT et Sylvie MESURE, *Alter Ego, les paradoxes de l'identité démocratique*, op. cit., p. 140.

¹⁴⁷ Cette analyse intermédiaire sera reprise et complétée vers la fin de ce travail à travers un tableau conceptuel.

¹⁴⁸ Jean-Marc FERRY, « Défis et dilemmes actuels de l'Europe politique. Crise tendancielle du politique et mondialisation », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2013, n. 276, p. 278.

munautarisme de l'autre.

La situation actuelle est générée, selon Ferry, par la mondialisation économique : celle-ci entraîne une remise en question du politique par l'économique, « (...) le spectre d'une subversion des Etats par les marchés »¹⁴⁹. La scission, en l'apparence inévitable, entre l'Universel et le Commun. Les solutions semblent se résoudre soit dans la possibilité d'une gouvernance politique mondiale, fondée sur les droits de l'homme (mais qui perdrait inévitablement l'élément communautaire de la participation politique), soit en un retour en force de l'Etat-nation ou de communautés plus aptes à garantir un "sens du commun" (qui ne peuvent pourtant plus assurer cette capacité fondamentale de synthèse). Une sortie de l'impasse peut être envisagée par la mise en place de projets politiques tels que la construction européenne, pourvu que cela soit en mesure de donner un sens à la synthèse que l'Etat-nation avait garanti : « (...) une réconciliation entre l'universalisme de l'homme et le particularisme du citoyen, c'est-à-dire entre les deux pôles disjoints de l'Universel et du Commun, entre l'Universel des droits de l'homme ou de la justice politique et le Commun de la souveraineté populaire ou l'autonomie civique »¹⁵⁰. L'Union européenne serait donc en train de nier ou de se délester d'un aspect crucial de l'Etat de droit démocratique si elle faisait abstraction de la nécessité de cette synthèse : « (L)'opposition idéologique éclate maintenant (...), alors même que l'Europe moderne avait fait son possible pour les unir dans l'Etat de droit démocratique »¹⁵¹. Cette interprétation est fort intéressante et nous amène à aborder un troisième modèle démocratique, celui qui est appelé le "républicanisme", qui nous permettra d'envisager une solution à cette impasse constituée par le libéralisme d'un côté, et le communautarisme de l'autre.

2.4 Le républicanisme

Au-delà de ces deux approches philosophiques que sont le libéralisme et le communautarisme, il en existe en tout cas une troisième qui mérite d'être intégrée dans l'analyse de l'identité politique : le républicanisme. Ce courant, qui compte parmi ses membres un ensemble de penseurs très hétérogènes, s'intéresse généralement à la question de la participation politique : le mot "républicanisme" lui-même dérive effectivement de l'expression latine "res publica", la chose publique. Nous pouvons dire, en empruntant une définition donnée par Charles Taylor lui-même, que « (...) pour ceux qui défendent une conception de la démocratie fondée sur la participation des membres de la cité, il faut que les citoyens aient "un fort sentiment d'identité collective" : nous ne pouvons en effet déterminer jusqu'à quel point participer aux décisions concernant la collectivité que si le sort de celle-ci a pour nous beaucoup d'importance (...) »¹⁵². Or la tâche s'avère difficile au moment de comprendre ce qu'est "un fort sentiment d'identité collective". Nous avons vu, dans la première partie de ce travail, que pour les nationaux-souverainistes la participation politique dépendait d'un lien de solidarité nationale : la vertu civique présupposerait un lien de type ethnique. La définition donnée par Taylor permet, en principe, d'appréhender le communautarisme comme un type de républicanisme par l'accent qu'il met sur l'identité culturelle des individus. Nous avons vu pourtant que certains arguments des communautariens risquent de contredire le socle de la pensée libérale. Or, historiquement, et selon l'interprétation de certains intellectuels, la problématique républicaine n'entendait pas entrer en collision avec le libéralisme, mais plutôt le corriger. L'exemple que Renaut et Mesure avancent à ce propos est celui du philosophe Alexis de Tocqueville, penseur libéral, qui avait dénoncé les risques inhérents à un libéralisme entièrement tourné vers la protection de la sphère privée des individus. Tocqueville, qui avait passé deux ans de sa vie en Amérique (1830-1831), s'était aperçu d'un danger que l'avènement du libéralisme faisait peser sur les citoyens. Le philosophe d'origine française remarquait que le libéralisme créait une grande protection des intérêts privés des citoyens, mais risquait de détourner ceux-ci de l'intérêt porté vers la chose publique, le bien commun. L'image que Tocqueville évoquait était donc celle de citoyens complètement dévoués à leurs intérêts égoïstes, ce qui risquait de créer une sorte de despotisme nouveau. Les citoyens, en abandonnant la perspective participative,

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 277.

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 281.

¹⁵¹ Jean-Marc FERRY, « Civilité, légalité, publicité. Considérations sur l'identité politique de "l'homme européen" », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2011, n. 267, p. 29.

¹⁵² Alain RENAUT et Sylvie MESURE, *Alter Ego, les paradoxes de l'identité démocratique*, op. cit., p. 146.

laissaient en effet à l'Etat une marge d'action complète pour assurer le bien public, ce qui aurait pu rapidement se transformer en la négation même des libertés privées. On comprend donc que pour Tocqueville, la réactivation de la participation politique¹⁵³ n'était rien d'autre qu'une meilleure façon de protéger les libertés privées : « (...) la correction de trajectoire que Tocqueville a tenté d'imprimer à la dynamique démocratique-libérale impliquait que fussent réaménagées des libertés positives (démocratie de participation) pour sauver les libertés négatives elles-mêmes, c'est-à-dire pour préserver le socle libéral des droits individuels contre les atteintes d'un despotisme inédit »¹⁵⁴.

Une version de républicanisme plus proche de nous est celle prônée par le philosophe irlandais Philip Pettit¹⁵⁵. Ce penseur conçoit le républicanisme comme un moyen au travers duquel les citoyens s'affranchissent de la domination. Sans rentrer dans les détails de cette pensée, on peut dire que cette version de républicanisme se donne pour tâche de redéfinir la question libérale de la non-interférence dans la sphère privée, en la reformulant comme non-domination à l'autorité (vis-à-vis d'autres individus ou institutions).

Nous comprenons ainsi tout de suite pourquoi l'idée proposée par les communautariens s'éloigne de la version libérale-républicaine : le but du républicanisme est la défense de la liberté et non pas la protection d'une identité culturelle.

Pour les communautariens la participation politique est un moyen à travers lequel une collectivité fait vivre une forme de vie particulière, une culture : « (L)a perspective adoptée consisterait alors, pour rectifier la trajectoire du libéralisme, à tenter de recréer un sentiment d'appartenance à la communauté : parce que "le malaise de la modernité" se décrit en termes de repli individualiste sur soi (donc de désintéressement de la sphère publique), il faudrait refonder la cité, non pas sur de simples principes formels, mais sur les contenus substantiels d'une culture partagée par une communauté de traditions »¹⁵⁶. L'objectif n'est donc pas tant celui de la protection des droits individuels. Le communautarisme peut ainsi difficilement être associé à un républicanisme visant "simplement" à corriger ou à redéfinir le libéralisme.

2.4.1 *Le républicanisme de Habermas*

En revanche, Habermas défend un modèle qu'on appelle "républicanisme kantien" qui est un libéralisme doté d'un infléchissement républicain au sens de la participation civique, sensibilité qui dérive de l'attention portée par le philosophe à la dynamique de la communication intersubjective. Attentif à la relation entre autonomie privée et autonomie publique, Habermas affirme que ces deux concepts sont co-originaires, en suivant une tradition qui a toujours essayé de réinsérer la question des droits de participation dans le libéralisme. Le philosophe met en avant que dans l'histoire de la philosophie, chaque courant a penché soit pour la défense des droits individuels, soit pour les droits de participation. Ce conflit est mieux perçu par Habermas comme le désaccord qui sépare Kant et Rousseau. Il affirme que les deux philosophes se sont penchés profondément sur le rapport entre autonomie individuelle et autonomie publique. Pourtant, les deux auteurs parviennent à des conclusions divergentes : Kant promeut une vision qui vise à protéger les droits de l'homme (aspect moral), tandis que Rousseau finit par défendre l'intérêt général (aspect éthique). C'est la séparation et la prétendue contradiction entre autonomie individuelle (droits de l'homme) et autonomie publique (souveraineté populaire) : « (P)our les républicains », dont Rousseau, « le processus démocratique permet une expression de la volonté parce que cette représentation autonome des citoyens est censée refléter et reproduire l'éthos présent de la communauté. Pour le libéralisme, il joue avant tout le rôle instrumental de lien entre les mesures politiques du gouvernement et les intérêts éclairés des citoyens privés »¹⁵⁷. Au passage, nous remarquons ici l'usage fautif de la part de

¹⁵³ Il faut souligner que Tocqueville n'envisage pas la participation politique en un sens proprement républicain. Il s'agit plutôt d'un réinvestissement dans les associations et l'usage de la liberté de presse.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 160.

¹⁵⁵ Voir à ce propos, Philip PETTIT, *Républicanisme: une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004 (1997).

¹⁵⁶ Alain RENAUT et Sylvie MESURE, *Alter Ego, les paradoxes de l'identité démocratique*, op. cit., p. 164.

¹⁵⁷ Jürgen HABERMAS, « Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative », *Raison publique*, 2003, n. 1, traduit par Solange Chavel, p. 6, disponible sur: <http://raison-publique.fr/IMG/pdf/Habermas01.pdf>.

Habermas du terme “républicains” pour qualifier le courant communautarien. Cette étiquette est erronée, dans la mesure où, comme on a pu l’expliquer auparavant, le “républicanisme” ne peut pas être associé au communautarisme¹⁵⁸.

Ainsi, les libéraux postulent que les droits de l’homme doivent constituer une barrière insurmontable à l’exercice de la souveraineté populaire, tandis que les communautariens soumettent les droits de l’homme à leur possible révision en suivant les décisions du législateur (le peuple). Ce raisonnement met en contraste Etat de droit et démocratie, droits de l’homme et souveraineté populaire. La défense de l’une semble devoir passer par une domestication ou relativisation de l’autre. Or il est temps, selon Habermas, de construire un modèle qui prenne en compte les deux aspects de manière dialectique. La pleine jouissance des droits individuels ne peut pas, pour lui, passer par la simple exploitation de ceux-ci par les individus en vue du succès. L’usage approprié de ces droits doit être tourné vers l’entente discursive à établir avec les autres citoyens, ce qui implique *en même temps* les droits de participation politique. Les droits humains ne proviennent donc pas de la “nature” : il s’agit de droits que les participants à une discussion publique (au sens large, à la souveraineté populaire) doivent toujours se reconnaître. Les droits de l’homme sont donc les fondements nécessaires à la pratique de la communication entre des agents libres et égaux : dans ce sens la participation politique vient renforcer les droits individuels et les droits individuels permettent à leur tour l’expression démocratique. Habermas reste donc très ancré dans la perspective libérale des droits humains, même si ceux-ci sont toujours insérés dans un raisonnement intersubjectif concernant la communication entre individus : « (L)e modèle délibératif s’appuie davantage sur la rationalité des discours et négociations que sur la moralité de la volonté de la nation, ou sur les motifs rationnels de citoyens orientés vers le succès, agissant dans leur propre intérêt. La recherche coopérative de solutions communes remplace ici le processus d’auto-compréhension collective de la nation ou l’agrégation des préférences individuelles des citoyens »¹⁵⁹. A l’encontre du modèle libéral, Habermas fait valoir que le sens de la participation politique n’est pas celui de protéger des intérêts privés, mais celui de l’entente rationnelle. Le philosophe allemand remarque que pour les libéraux, « par le moyen de leur vote, les électeurs expriment leurs préférences. Leurs décisions électorales ont la même structure que les choix des acteurs du marché dont l’action est fondée sur la recherche du succès »¹⁶⁰. Cette interprétation, comme nous avons déjà eu moyen de souligner, découple la notion d’autonomie de sa composante publique, c’est-à-dire la nécessité de parvenir à une entente rationnellement motivée entre citoyens. Cette visée consensuelle n’est motivée pour Habermas que par la volonté d’atteindre l’intercompréhension, mais elle n’est pas instrumentale.

Cet infléchissement républicain ne doit pourtant pas nous amener à considérer Habermas comme un potentiel communautarien. Le philosophe allemand se distancie lui-même de ce modèle dans *L’intégration républicaine*. Tout en appréciant l’accent mis par ce courant sur la participation politique, Habermas explique que celui-ci part d’une prémisse inacceptable : « l’erreur réside dans une réduction des discussions politiques à l’éthique »¹⁶¹. Il reproche donc aux communautariens de réduire la participation politique à une volonté d’affirmation de valeurs particulières et explique que : « dans les conditions du pluralisme culturel et social, les desseins politiquement significatifs dissimulent souvent des intérêts et des orientations axiologiques qui ne sont pas constitutif de l’identité de la communauté dans son ensemble, et donc de la totalité d’une forme de vie intersubjectivement partagée »¹⁶². L’entente éthique (le bien commun) doit toujours être soumise à la discussion publique et ne peut pas être présumée comme certains communautariens font valoir.

Un républicanisme “classique” qui vise à défendre la liberté, comme Rawls lui-même l’avait suggéré dans *Libéralisme politique*¹⁶³, n’est pas en contradiction avec sa théorie de la justice. Les communautariens, comme souligné plus haut, font dépendre le droit de la morale d’une communauté et remettent

¹⁵⁸ La référence à Rousseau qui l’associe à un penseur qui défend l’identité culturelle (ethos) est aussi discutable : le but du philosophe français est avant tout celui de garantir l’autonomie publique.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Jürgen HABERMAS, *L’intégration républicaine, essais de théorie politique, op. cit.*, p. 368.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 370.

¹⁶² *Ibid.*, p. 371.

¹⁶³ John RAWLS, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, *op. cit.* pp. 250-251.

potentiellement en question les droits de l'homme, ce qui est inacceptable dans le cadre de la théorie rawlsienne de la justice.

La position de Habermas sur ce sujet est assez complexe. Nous allons donc essayer de la reconstruire. Cela nous oblige à nous arrêter sur la conception morale défendue par le philosophe allemand.

Les discussions pratico-morales, qui s'occupent donc de la "justesse normative", nous dit Habermas, fonctionnent à peu près comme les discussions sur la vérité. Les deux types de discussions impliquent un ensemble d'idéalisations inhérentes à la pratique langagière, selon lesquelles la personne qui énonce quelque chose est prête à soumettre la validité de ses arguments à une discussion englobant tous les points de vue et doit être aussi en mesure de renoncer à la prétention de validité de ce qu'elle énonce si de meilleurs arguments sont mis en avant. Cette idéalisation de l'échange langagier est une nécessité de l'intercompréhension, de la raison communicationnelle. Pour Habermas ce procédé est typiquement présent dans une discussion sur la vérité, comme dans le domaine scientifique. Les scientifiques acceptent de soumettre leurs prétentions de vérité, par exemple concernant une théorie, à d'autres experts et de renoncer à une connaissance si celle-ci se révèle inconsistante par rapport à d'autres arguments. C'est le principe inductif, c'est-à-dire la connaissance qui part du particulier (données empiriques) pour atteindre des règles générales et universelles (la théorie) qui garantit l'acceptabilité d'une théorie. Celle-ci est pourtant soumise au principe de falsification : si d'autres arguments appuyés par des données contredisent la théorie ainsi créée, celle-ci doit être revue.

Or, ce qui permet dans le domaine pratico-moral d'atteindre cette forme de consensus réflexif est pour Habermas le principe d'universalisation (appelé principe "U"). Comme le principe inductif des sciences (donc dans le champ de la "vérité"), le principe d'universalisation permet d'atteindre des résultats généralisables dans le domaine moral. Ainsi, quand une personne avance une prétention à la validité normative, elle implique déjà potentiellement un monde moral universellement partagé : elle est déjà prête à soumettre ses arguments à tous les potentiels participants à une discussion pratique, comme dans le domaine de la vérité, car la communication a de fortes prétentions normatives qui obligent les participants à une discussion.

Les normes d'action morales sont donc celles qui peuvent prétendre à un assentiment dans une discussion de tous les intéressés potentiels aux conséquences de l'action, c'est-à-dire celles qui permettent d'intégrer (au mieux) les intérêts de tout un chacun. La morale, comprise en termes d'échange discursif sur les meilleurs arguments, n'a pourtant pas de force qui oblige d'un point de vue du comportement des individus. Il n'y a donc pas de force coercitive dans ce procédé d'universalisation. C'est pourquoi les individus décident de soumettre leurs relations réciproques au médium du droit. Un bon argument pour régler le respect des normes est donc celui de rendre ces normes contraignantes : si en effet un individu agit de façon morale mais que tous les autres ne le font pas, rien n'empêche à l'agent moral d'abandonner son comportement.

Le droit garde donc pour Habermas un double visage : les individus peuvent respecter une loi par peur de la punition (rationalité instrumentale), mais aussi parce qu'une norme est considérée comme légitime du point de vue de sa validité (rationalité communicationnelle). Cette dualité du droit se révèle aussi pour Habermas dans la relation entre système et monde vécu : selon une lecture systémique le droit est nécessaire parce qu'il permet la réglementation et la perpétuation de l'administration étatique et de l'économie de marché, tandis que selon une lecture relative au monde vécu (la vie quotidienne), il est un moyen indispensable pour la reproduction de la société.

L'institution du droit ne doit pourtant pas être comprise, selon Habermas, comme la volonté d'institutionnaliser la morale en y rajoutant la possibilité de punition : « (...) les normes juridiques ne fondent pas leur légitimité par le fait qu'elles sont la traduction dans le monde réel (avec l'aide de sanctions) des normes morales »¹⁶⁴. Nous avons vu auparavant que les discussions morales garantissent, dans des conditions idéales, la participation de tous à la discussion et à la production de normes. Dans le

¹⁶⁴ Stefano PETRUCCIANI, *Introduzione a Habermas*, Roma, Editori Laterza, 2004, p.143.

monde réel d'une société démocratique, gérée par le droit, comment peut-on garantir cette symétrie des participants aux discussions ? La réponse que donne Habermas est assez logique : c'est le droit lui-même qui doit garantir cette condition essentielle de la communication. Ainsi, « (L)e principe démocratique (...) n'est rien d'autre que l'institutionnalisation du principe du discours dans la forme d'un système des droits qui assure à chacun les mêmes possibilités de participation aux processus discursifs de production de normes juridiques »¹⁶⁵. Si, donc, pour les normes morales on applique un principe d'universalisation qui permet à chaque sujet potentiellement intéressé aux conséquences (idéalement et dans des conditions de symétrie) de présenter et discuter ses propres arguments, dans les normes juridiques la participation égalitaire est garantie par le droit lui-même à travers un ensemble d'institutions juridiques et ne concerne que les membres du corps politique, à savoir les citoyens. Comme Petrucciani le remarque : « (T)out comme la légitimité des normes morales, ainsi celle des normes juridiques dépend de discours ; toutefois les discours qui génèrent les normes juridiques ne sont pas des discours informels, ils sont au contraire des discours institutionnalisés à travers des structures et des procédures complexes d'une société démocratique dotée d'une sphère de l'opinion publique, où l'on peut exercer les libertés communicationnelles (...) »¹⁶⁶.

Le droit diffère pourtant de la morale pour une autre raison très importante: les arguments invoqués pour justifier des normes juridiques ne sont pas uniquement d'ordre moral. Les normes juridiques sont en effet décidées à partir de trois genres différents de discussions rationnelles : les questions pragmatiques, les questions éthiques et les questions de justice. Le philosophe allemand explique que chaque domaine est soumis aux règles formelles et universelles de la pratique langagière. Toutefois chaque champ de discussion se déploie de manière différente. Les questions pragmatiques, par exemple, concernent la recherche de compromis entre des intérêts divergents et sont donc centrées sur une rationalité instrumentale. Les discussions éthiques, par contre, regardent le rapport entre les individus et les conceptions de la vie bonne, elles sont donc particulières et concernent toujours la relation du "je" à une communauté circonscrite (famille, amis, nation, etc.). Les dernières, celles de justice, sont à leur tour moralement obligatoires et fondées sur une logique universaliste (c'est sur ce genre de discussions que nous avons les meilleures chances d'appliquer le principe d'universalisation proposé par Habermas). Or, le philosophe allemand explique que les trois niveaux de discussion se tiennent dans une sorte d'ordre moral hiérarchisé, ce qui revient à dire que les questions de justice doivent toujours pouvoir primer sur les deux autres niveaux. Il s'agit là d'une autre manière d'affirmer, comme le font les libéraux (bien qu'à partir d'une logique différente), que le "juste" prime sur le "bien" : « (...) alors que le point de vue moral est universaliste, et se définit par l'appel au principe (U), c'est-à-dire au principe de la considération impartiale des intérêts des personnes concernées, le point de vue éthique, qui trouve sa légitimité s'il ne contredit pas ce qui est moralement *juste*, est par définition particulier : les raisons éthiques font appel à ce que nous considérons comme le *bien* d'une certaine communauté, ce qu'elle veut être à la lumière de l'auto-compréhension authentique qu'elle a d'elle-même »¹⁶⁷. Ainsi, en aucun cas on ne peut accepter de faire dépendre le socle du système juridique (les droits constitutionnels) d'une conception de la vie bonne particulière : les droits fondamentaux sont la conséquence logique du principe du discours, et non pas d'un ensemble de valeurs particulières d'une communauté très intégrée éthiquement.

Mais ce qui est intéressant dans la théorisation de Habermas, est le fait que ces trois niveaux de discussion soient tous soumis à leur institutionnalisation juridique, qui est à son tour soumise au principe du discours. Les trois niveaux de discussion sont insérés dans l'horizon de l'intercompréhension et requièrent une certaine symétrie entre les participants. Le droit devient ainsi un moyen pour assurer au mieux cette symétrie (à travers les droits de l'homme et les droits du citoyen), mais est en même temps un *médium* fondamental à travers lequel les citoyens peuvent ensuite s'autogouverner : « (A) partir du moment où l'on considère l'autonomie publique et la souveraineté populaire comme un grand processus discursif (bien qu'institutionnalisé dans des procédures et normes), alors il est clair que l'autonomie privée et les droits individuels en sont des conditions nécessaires, puisque seuls des citoyens garantis dans leurs droits peuvent être des sujets libres du discours public (...) »¹⁶⁸. Le droit fixe donc les procédures adéquates à

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 144.

¹⁶⁶ *Ibid*, pp. 144-145.

¹⁶⁷ *Ibid*, pp. 145-146.

¹⁶⁸ *Ibid*, p. 147.

l'institutionnalisation des pratiques discursives entre les citoyens, très exigeantes d'un point de vue normatif.

Il faut souligner que dans sa conception de la démocratie Habermas ne donne pas des indications substantielles sur le contenu des droits et des principes de justice. Toute l'entreprise habermassienne consiste plutôt dans une reconstruction normative des présupposés démocratiques. En d'autres termes, le philosophe allemand indique uniquement les procédures les plus adéquates pour le fonctionnement démocratique (l'ensemble de droits fondamentaux que les citoyens devraient s'accorder). Les conséquences de la discussion argumentée doivent ensuite être assumées par les citoyens eux-mêmes. En ce sens, ce n'est pas le philosophe lui-même qui donne des prescriptions. Cette attitude typiquement habermassienne s'oppose à d'autres conceptions philosophiques, telle que celle d'un Rawls, qui décide (à la place des citoyens) quels sont les meilleurs principes de justice.

Mais quel est l'espace légitime de cette formation discursive de la volonté politique ? Sur ce point Habermas met en avant qu'il existe deux canaux principaux : le débat parlementaire qui est formel et fortement institutionnalisé d'un côté, et le débat plus informel de l'espace public de l'autre. L'espace public, pour Habermas, a la tâche fondamentale de contrôler la délibération parlementaire, mais non seulement. Celui-ci doit en effet pouvoir fonctionner comme un réceptacle de conflits sociaux de la société, il doit donc être en mesure d'informer et nourrir le débat parlementaire : « (L)a version délibérative de la démocratie libérale interprète la sphère politique publique comme la caisse de résonance pour les problèmes sociaux généraux et aussi comme un filtre discursif : elle sélectionne les contributions informatives sur les thèmes pertinents à partir du flux vigoureux de l'opinion publique informelle et les dirige vers les agendas officiels des institutions politiques »¹⁶⁹. Le philosophe allemand considère qu'un espace public libre est un élément intermédiaire entre l'administration étatique et la société qui est nécessaire au bon fonctionnement de la démocratie. Etat et société doivent donc pour Habermas être séparés : « (L)a sphère publique et la société civile forment l'articulation entre la bureaucratie de l'état et la société »¹⁷⁰. De cette interprétation habermassienne découle une conception de la souveraineté populaire tout à fait originale : celle-ci doit être interprétée à la fois comme la délibération parlementaire classique, et à la fois comme délibération presque anonyme des citoyens entre eux. Comme le souligne Stefano Petrucciani : « (L)a souveraineté populaire nécessite, si elle ne veut pas se détruire, de ces deux éléments : la délibération formelle institutionnalisée d'un côté, et le débat largement informel de l'opinion publique de l'autre »¹⁷¹.

2.5 Un retour critique sur le patriotisme constitutionnel et l'Union européenne

C'est dans cette perspective qu'il faut insérer le patriotisme constitutionnel. Nous comprenons maintenant mieux quels arguments amènent Habermas à affirmer l'importance des principes constitutionnels : ceux-ci sont les plus aptes à garantir une certaine égalité juridique entre les citoyens (droits de l'homme) et permettent aussi la production légitime du droit (souveraineté populaire). Ceux-ci fixent donc les procédures démocratiques à travers lesquelles les citoyens peuvent résoudre leurs problèmes. Au fond, ce concept affirme la centralité d'un ensemble de principes démocratiques (universalistes par définition) découlant des caractéristiques inhérentes à la communication libre, qui peuvent permettre toute discussion pratique visant l'entente rationnellement motivée¹⁷². L'identité, qui est considérée ici comme le fondement éthique d'une communauté politique, doit elle-même être soumise au respect des principes qui régulent la démocratie. En quels termes ? L'évolution éthique d'une société (la conception que celle-ci a d'elle-même), qui est pour Habermas un processus toujours en cours, devrait déboucher sur une amélioration de la Constitution. La Constitution, comme nous l'avons souligné dans les paragraphes précédents, est à la fois

¹⁶⁹ Jürgen HABERMAS, « Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative », *op. cit.*, p. 5.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 2.

¹⁷¹ Stefano PETRUCCIANI, *Introduzione a Habermas*, *op. cit.*, p. 152.

¹⁷² L'entente rationnelle est pour Habermas inhérente au langage lui-même : ses structures le prédisposent vers ce résultat, puisque chaque émetteur soulève des prétentions universelles à la validité. Pourtant, dans le cas des discours éthiques, ces prétentions concernent la meilleure réalisation d'une forme de vie (d'une identité) particulière, et non pas la justification de normes dans l'égalité considération des intérêts et valeurs de tous.

porteuse de principes universalistes et à la fois l'interprétation éthique de ces principes par la communauté historique. Lorsque cette communauté historique change sa composition éthique (admettons à travers une forte immigration) l'interprétation des principes constitutionnels évolue aussi, mais toujours sur la base d'une discussion publique et en vue du respect des droits de tous. Le processus de "clarification identitaire", selon la lecture de Habermas, permet ainsi de renforcer la Constitution elle-même, si les citoyens ont intériorisé une attitude "patriotique" envers celle-ci. En reprenant la triple distinction proposée auparavant entre discours moraux, discours éthiques et discours pragmatiques, nous pouvons donc dire que le patriotisme constitutionnel éclaire le lien entre les deux premiers types de discours: les discours éthiques, ceux qui se focalisent sur l'auto-compréhension qu'une société a d'elle-même (ce qui est donc bon pour "nous" en tant que membres d'une société déterminée) doivent être, pour ainsi dire, domestiqués par les discours moraux (plus aptes à intégrer les intérêts de tous).

Ce point est très bien appréhendé par Ciaran Cronin qui, à propos du rapport entre patriotisme constitutionnel et identité, souligne que : « (T)he traditions and values in question are not viewed as fixed contents, however, but as open to transformation in the medium of democratic discourse ; they retain their vitality and meaning for members by being continually reinterpreted both in response to specific political challenges, such as integrating minorities or immigrants, and to cultural developments not directly related to politics, such as those in the arts. Though it does not have fixed contents, such a politically constituted identity can possess the kind of coherence and specificity proper to a culturally and historically situated interpretive practice. When faced with dilemmas that challenge established conceptions of identity, citizens must seek to reinterpret their history, traditions and self-understandings in ways that preserve their integrity, though certain traditions may have to be renounced as inconsistent with requirement of justice »¹⁷³.

Nous avons déjà vu que Habermas avait écarté la nécessité du lien entre nation civique et nation ethnique : la solidarité nationale ne peut plus constituer un support adéquat à la solidarité démocratique. Celle-ci doit pouvoir, en quelque sorte, marcher sur ses jambes. Cet argument permettait à Habermas de concevoir une démocratie postnationaliste.

Mais les communautariens avancent un autre type de question, qui n'est pas forcément en lien avec l'identité nationale. Il s'agit de la question éthique au sens large du terme. Il faut donc comprendre si cette dimension éthique est nécessaire ou non à la définition de ce qu'est une communauté juridique, à sa délimitation sociale et historique. Nous pouvons sûrement affirmer, comme le fait Habermas, que les principes démocratiques ne dépendent pas (du moins conceptuellement) d'une identité nationale partagée. Mais ceci n'explique pas pourquoi les frontières d'une communauté juridique se placent ici plutôt que là. Les défenseurs du patriotisme constitutionnel s'appuient donc sur des communautés historiquement déjà constituées. En d'autres termes, cette idée ne permet pas de vaincre les résistances de ceux qui voient dans l'Etat-nation le seul espace politique légitime. Ce point est particulièrement important pour l'analyse qui nous occupe ici. Si, en effet, un système légal nécessite d'une assise éthique, cela veut dire que les deux ne sont pas conceptuellement séparables: « (...) the legal and political cultures of democracies are inevitably shaped by particularistic values and conceptions of the good that reflect the traditions of their major component groups »¹⁷⁴. Nous parlons ici des rapports de pouvoir, mais aussi des relations culturelles et d'identités en conflit qui se répercutent sur l'interprétation constitutionnelle. Ce point a été soulevé par Thomas McCarthy, philosophe qui s'est beaucoup penché sur l'interprétation habermassienne de la relation entre discours moraux et discours éthiques. Habermas, citant directement la thèse défendue par le philosophe, affirme : « McCarthy part de l'importante observation d'un écart qui se creuse dans les sociétés modernes entre, d'un côté, la croissance rapide des différences que les citoyens perçoivent dans leurs interactions quotidiennes et, de l'autre, l'exigence qu'un système juridique égalitaire impose en même temps à ces citoyens, à savoir de *faire abstraction* normativement de ces différences perçues de façon toujours plus évidente »¹⁷⁵. D'où, selon McCarthy, une indécision croissante entre le point de vue moral

¹⁷³ Ciaran CRONIN, « Democracy and Collective Identity: in Defence of Constitutional Patriotism », *European Journal of Philosophy*, 2003, vol. 11, no.1, p. 12.

¹⁷⁴ *Ibid*, p. 16.

¹⁷⁵ Jürgen HABERMAS, *L'intégration républicaine*, op. cit., p. 417.

(tourné vers l'intérêt de tous) et le point de vue éthique (tourné vers les intérêts particuliers d'un peuple ou d'une culture à la lumière de son auto-compréhension). Il se peut, donc, que dans beaucoup de situations les principes universalistes incarnent une conception éthique particulière, un moment de clôture par rapport aux "Autres".

Prenons un exemple qui éclaire cette relation complexe entre l'universalisme de la constitution et la particularité éthique d'une communauté : la votation "contre la construction des minarets en Suisse", qui a eu lieu en 2009. Le peuple suisse était invité à cette occasion à se prononcer sur une initiative populaire lancée par l'Union Démocratique du Centre qui visait à introduire dans la Constitution l'interdiction de bâtir des minarets. L'acceptation de cette initiative, interprétée à la lumière de cette dichotomie entre universalisme et particularisme est très intéressante. Nous pouvons en effet lire cette interdiction comme la volonté de la part de la majorité des Suisses d'introduire dans la Constitution suisse une définition de celles qui sont les valeurs culturelles spécifiques de la majorité de la population : on définit, même si négativement, c'est-à-dire en se distanciant d'un "Autre", quel est le fondement culturel et éthique de la culture majoritaire (affirmation de valeurs chrétiennes ou occidentales). Or cette initiative viole, de manière assez flagrante, un principe constitutionnel à caractère universel qui est celui de la liberté de culte. Que nous diraient, à ce propos, les défenseurs du patriotisme constitutionnel ? Ils pourraient affirmer que cette loi constitutionnelle est inacceptable car elle viole des droits fondamentaux auxquels tous les citoyens devraient être attachés (ce que nous imaginons comme étant la réponse plus probable). Mais ils pourraient tout aussi la défendre conceptuellement comme la légitimation d'une forme de vie intersubjectivement partagée par les Suisses. Cet exemple montre qu'il existe une certaine porosité entre les discours moraux, tournés vers les intérêts de tous (dans le cadre des normes juridiques, des concitoyens), et les discours éthiques, qui définissent ce qui est "bon" pour "nous" à la lumière de l'auto-compréhension éthique de la société. Cette propension à transformer des débats constitutionnels en une question éthique est quelque peu antithétique vis-à-vis de la position d'un patriote de la constitution. C'est précisément quand l'identité d'une communauté, à savoir la forme de vie défendue par la majorité, est remise en question que nous avons plus de risque de voir resurgir la puissance des raisons éthiques sur les raisons morales¹⁷⁶. La limite entre l'universalisme et le particularisme tend donc souvent à se dissoudre si on ne fixe pas des limites claires entre les deux dimensions (en admettant que ces limites existent). Les principes démocratiques sont parfois justifiés d'un point de vue universel et parfois lus en fonction de valeurs partagées par la culture majoritaire, ce qui lui permet de l'interpréter *aussi* et souvent d'un point de vue éthique. Les débats sur l'acquisition de la citoyenneté témoignent aussi de ce lien complexe entre universalisme et particularisme : il s'agit de la limite entre "intégration" (démocratique et ouverte à tout citoyen potentiel) et "assimilation" (éthique ou culturelle de l'immigré). Cette caractéristique est pourtant présente, du moins pour le moment, dans les seuls Etats-nations qui se font donc garants d'une forme d'universalisme limité. Il faudrait assumer pleinement, donc, ce double visage de la constitution lorsque nous nous référons à l'UE.

La culture politique garde ainsi une coloration éthique toujours particulière. Il s'en suit donc une tension, rendue explicite par la notion d'identité, entre la réflexion normative et philosophique sur la démocratie que le philosophe allemand propose, et son versant sociologique et factuel. Quelle serait l'implication de ces constatations sur une éventuelle Constitution européenne ? Si la constitution, comme nous l'avons vu plus haut, est caractérisée par ce double visage (universaliste et particulariste), l'UE devrait représenter aussi une forme d'universalisme particulier. Le problème n'est pas tant, à ce stade, de déterminer quels principes à caractère universels choisir¹⁷⁷, mais plutôt de savoir comment dégager l'aspect particulier.

De là, la tentation que nous pouvons relever entre les lignes dans certains ouvrages de Habermas, d'associer à l'Union européenne une sorte de substance éthique. Ce danger est cerné par Justine Lacroix

¹⁷⁶ Ceci pourrait signifier qu'il est nécessaire de trouver une entente éthique et ensuite pouvoir mener des discussions morales tournées vers l'intérêt de tous les citoyens. Quand l'entente éthique est remise en question, elle est souvent réaffirmée en contraste avec les principes universalistes de la constitution. D'un point de vue normatif, la scission est certes justifiable. Il faudrait, par souci de clarté, mener des études empiriques pour comprendre si tel est le cas : une réponse affirmative remettrait potentiellement en question l'idée habermassienne d'une identité post-conventionnelle.

¹⁷⁷ Ces principes sont exprimés sous la forme de "valeurs européennes" dans le Traité sur l'Union européenne (TUE).

quand elle affirme que : « (A) cet égard, la réflexion des principaux représentants du patriotisme constitutionnel, Jürgen Habermas et Jean-Marc Ferry, n'est pas toujours exempte d'une certaine forme de tension. Tension entre, d'une part, leurs écrits théoriques ou philosophiques, qui les inscrivent clairement au sein d'un paradigme libéral, fût-il infléchi d'une dimension proprement républicaine, et, d'autre part, leurs écrits plus directement politiques, du moins ceux consacrés à l'Europe, qui cèdent à la tentation de d'établir au niveau européen un recouplement entre la "communauté morale" et la "communauté légale" »¹⁷⁸.

Pour Habermas la référence à un ensemble de valeurs substantielles ou à des identités nationales pour la pratique démocratique est aujourd'hui une idée caduque. Pourtant, le concept de "patriotisme constitutionnel" est bien caractérisé par une dimension proprement éthique, particulière et européenne (dans le cadre de son raisonnement sur l'UE), autrement on perdrait de vue le terrain sur lequel viendraient s'appliquer des principes constitutionnels. Le problème résiderait donc dans le fait de comprendre, avant toute chose, pourquoi l'UE constitue un espace social et politique cohérent. Deux pistes interprétatives émergent à ce stade.

Une première interprétation consisterait à affirmer que le patriotisme constitutionnel appliqué à l'UE devient essentiellement moral, et permet de dégager l'aspect particulier (éthique), toujours "en train de se faire", à travers une *praxis* démocratique. Ce qui permet à l'UE de s'ouvrir, potentiellement, à tout "Autre" qui intègre les valeurs morales de la constitution.

Selon la deuxième interprétation, l'on pourrait défendre l'idée que l'UE représente déjà aujourd'hui une communauté historique éthiquement intégrée (au moins d'une façon minimale) ; ce qui est d'ailleurs la perspective que Jean-Marc Ferry semble poursuivre et que Habermas a parfois appuyé dans ses derniers écrits.

La deuxième interprétation pose pourtant un ensemble de problèmes majeurs. Le risque étant, tel que nous pouvons le relever chez Habermas et Ferry, de considérer en amont l'Union européenne comme une communauté éthique pertinente. Ce raisonnement ne peut cependant pas aller de soi. Justine Lacroix remarque de façon extrêmement pertinente que les dernières positions de Habermas sur la question de l'identité européenne tendent à coïncider avec une forme de communautarisme européen, explicitées par l'appel à la création de "valeurs" proprement européennes¹⁷⁹ : « (T)he main argument invoked in favour of "shared values" is the alleged necessity of creating a strong feeling of attachment and identification with Europe among citizens. Values are thus called upon with a view to furthering a "collective us" in Europe at large »¹⁸⁰. Ce procédé trahit, nous dit Lacroix, le but que le patriotisme constitutionnel poursuit : garder une distance critique par rapport aux identités. Au fond l'appel lancé par Habermas dans ces écrits serait celui de recréer, bien qu'au sein d'un espace plus large et supranational, une identification substantielle.

Nous pensons que la même idée est présente dans certains raisonnements proposés par Jean-Marc Ferry. Même s'il est vrai qu'il existe une histoire européenne, par exemple, on ne peut pas affirmer que celle-ci est perçue comme commune par les individus. Pour le dire avec la terminologie typique de Habermas, l'Union européenne ne représente pas, du moins pour le moment, une forme de vie intersubjectivement partagée. Nous risquons donc d'assigner un *ethos* à l'Union européenne, qu'elle ne possède en réalité pas aux yeux de ceux qui la composent. L'idée peut se retrouver dans ce que Jean-Marc Ferry appelle les actes

¹⁷⁸ Justine LACROIX, « Pertinence du paradigme libéral pour penser l'intégration politique de l'Europe », *Politique européenne*, février 2006, n. 19, p. 22.

¹⁷⁹ Voir à ce propos l'article suivant: Jürgen HABERMAS et Jacques DERRIDA, « Europe: plaidoyer pour une politique extérieure commune », *Libération* du 31 mai 2003, disponible sur: http://www.liberation.fr/week-end/2003/05/31/europe-plaidoyer-pour-une-politique-exterieure-commune_435481.

¹⁸⁰ Justine LACROIX, « Does Europe Need Common Values ? Habermas vs Habermas », *European Journal of Political Theory*, 2009, vol. 8, no. 2, p. 147.

de contrition publique lancés par certains gouvernements européens¹⁸¹. Considérons une citation qui résume assez bien cette idée : « (...) le patriotisme constitutionnel, à distance d'un universel abstrait, se relie à une conscience éthico-historique des individus et des peuples capables de se rapporter de façon autocritique à leur passé propre. Cette conscience décentrée s'accorde à la perspective d'une "communisation" postnationaliste de l'histoire européenne. Celle-ci ne serait plus racontée à travers les prismes nationaux, voire nationalistes. Au lieu de cela, chaque histoire nationale commencerait d'entrer dans un dialogue avec les autres pour constituer une histoire commune. Alors les guerres européennes seraient ressenties comme des épreuves pour l'humanité européenne en général, mais non pas comme la défaite de telle nation et la victoire de telle autre. Au contraire : la reconnaissance des violences mutuellement infligées est le préalable à une telle communisation par laquelle l'histoire de l'Europe puisse être vécue en communion de cœurs et en communauté de vues par les nations qui la composent »¹⁸². Il y a, dans cet extrait, deux éléments qui paraissent contradictoires : d'un côté l'idée qu'une décentration par rapport aux identités nationales est une condition indispensable pour imaginer une démocratie postnationale, de l'autre l'affirmation que ce processus peut uniquement avoir lieu entre des Etats européens (d'où la référence aux violences infligées entre les Etats européens) qui semble restreindre la perspective de décentration au seul contexte européen. Que faire avec des Etats qui affichent la volonté d'intégrer l'UE mais qui n'ont pas vécu de la même façon l'histoire européenne ainsi conçue ? En admettant, de plus, que ce processus d'ouverture historique soit effectivement à l'œuvre aujourd'hui, fait-il partie pour autant de la conscience des citoyens européens ? Même s'il est indéniable que ces actes de reconnaissance d'erreurs passées existent, est-ce qu'ils sont lus par les citoyens européens comme le fondement d'une histoire proprement européenne ? Le même raisonnement peut être appliqué à l'Holocauste : cet événement a bien une portée proprement européenne (et, peut-être même, extra-européenne), mais il est souvent interprété et lu en fonction d'expériences nationales particulières. La cohérence socio-historique de l'UE est donc postulée par les auteurs comme une donnée, alors qu'elle devrait être avant tout intériorisée par les citoyens européens eux-mêmes. La transposition d'un concept imaginé par Habermas dans le cadre du débat allemand sur la réunification à la logique européenne pose donc un ensemble de problèmes.

Revenons maintenant sur la première piste proposée plus haut, à savoir celle d'un patriotisme constitutionnel essentiellement moral. Ceci semble radicaliser l'aspect proprement démocratique. Mais, dans ce cas aussi, nous pensons qu'il y aurait deux solutions possibles : l'UE devient une "union cosmopolitique" ouverte, en principe, à tout Etat, indépendamment des identités particulières (et ceci n'est pas le point de vue défendu par Habermas); ou bien l'UE structure, comme proposé dans un premier temps par Habermas, une discussion sur les différentes interprétations nationales des mêmes principes démocratiques. La deuxième solution a l'avantage de partir d'une discussion sans présumer aucun contenu substantiel de l'éthique, ce qui veut dire que l'identité peut être dégagée à partir d'une discussion sur les principes démocratiques. Cette identité sera ensuite réinterprétée à chaque fois qu'un nouveau membre intégrera l'UE. Le résultat, bien sûr, sera soumis à la volonté des citoyens européens et pourrait déboucher, malgré tout, sur une sorte de clôture "nationaliste" ou "culturaliste" de l'UE.

¹⁸¹ Ces actes de contrition sont lancés par les gouvernements des Etats-nations, ce qui représente bien une décentration de la mémoire nationale vers les 'Autres'. Pourtant, il reste à comprendre si cette décentration est à l'œuvre entre les citoyens ressortissants de différents Etats membres. Affirmer que les actes de pardon des gouvernements nationaux entre eux constituent l'esquisse d'une problématisation éthique partagée revient à la présumer avant que les citoyens européens eux-mêmes aient pu la discuter.

¹⁸² Jean-Marc FERRY, « Face à la question européenne, quelle intégration postnationale ? », *Critique internationale*, 2004/2, no. 23, p. 92.

2.6 Tableau récapitulatif des théories en relation avec l'Union européenne

	Républicanisme national-souverainisme (Canovan, Miller, Thibaud)	Communautarisme (Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer)	Libéralisme politique (Rawls)	Républicanisme postnational (Habermas, Ferry)
Identité	Identité nationale : la descendance commune, les caractéristiques prépolitiques sont nécessaires à la solidarité citoyenne	Identité narrative: le moi s'insère dans l'histoire d'une communauté particulière (le "moi est ses fins") et ses choix politiques s'y conforment	Voile de l'ignorance: idée que le "moi est premier par rapport à ses fins" dans le choix des principes de justice	Identité postnationale: idée de décentrement de la perspective identitaire nationale à travers la délibération (identité toujours en train de se faire)
Individu	Valorisation de l'individu comme sujet d'une communauté historique particulière ayant ses mythes et ses récits	Valorisation de l'autonomie collective (et individuelle indirectement) à travers la protection des valeurs de la communauté: holisme	Valorisation de l'autonomie individuelle à travers la protection de la sphère privée: individualisme	Autonomie privée et autonomie publique sont co-originaires et dépendent des nécessités communicatives (entente rationnelle) des citoyens: intersubjectivité
Communauté politique	Communauté de destin, de langue et de culture qui inspire un sentiment affectif d'appartenance	Communauté "chaude" qui promeut des valeurs partagées par les citoyens	Communauté comme agrégation de sujets porteurs de droits prépolitiques	Communauté post-traditionnelle de communication et de délibération

Intégration politique	Acquisition d'une identité nationale, d'une langue et d'un sentiment d'appartenance national	Les valeurs communautaires sont essentielles pour la définition des principes politiques : intégration politique subordonnée à l'intégration éthico-morale	Acceptation des principes de la justice politique qui implique de reconnaître la primauté de ceux-ci par rapport aux conceptions de la vie bonne : intégration politique et intégration éthique sont séparées	Acquisition d'une identité postnationale fondée sur un patriotisme constitutionnel : intégration politique et intégration éthique sont séparées
Droit / morale	_____	Le "juste" dépend du "bien": les droits dépendent des fins substantielles et des valeurs d'une communauté particulière	Le "juste" prime sur le "bien": les droits sont indépendants des conceptions de la vie bonne et sont justifiés rationnellement	Le "juste" prime sur le "bien": le discours s'ouvre, par sa nature, vers une pratique universelle, même si les normes juridiques sont souvent justifiées selon une logique éthique
Participation politique	Participation politique comme acte de poursuite du projet national : responsabilité envers la "chose publique" est donnée par le partage d'une identité nationale entre les citoyens	Participation politique comme affirmation de valeurs éthiques partagées: la participation permet de "faire vivre" les valeurs de la communauté	Participation politique pour l'affirmation des intérêts privés dans le respect des droits fondamentaux, qui constituent une barrière à ne pas franchir	Participation politique comme principe d'autogouvernement qui vient des résultats de délibérations publiques à différents niveaux (moral, éthique, pragmatique) structurées autour de procédures démocratiques qui impliquent des droits fondamentaux

<p>Conséquences politiques pour l'Union européenne</p>	<p>Union européenne comme vouée à l'échec a priori car elle ne possède pas les qualités d'une nation avec un peuple ou une communauté de destin (cfr. vision des supranationaux) : seule solution serait un retour à la sphère nationale ou alors une méta-nation européenne</p>	<p>Union européenne comme communauté éthique, traditionnelle qui promeut une ou plusieurs conceptions de la vie bonne (identité-s), avec le risque de fermeture et de discrimination envers les "Autres" et potentiellement au détriment de l'autonomie individuelle</p>	<p>Union européenne fondée sur la justice politique où les citoyens garderaient leurs identités mais la communauté n'aurait pas à les défendre. Amélioration au niveau de la justice politique, mais perte possible des repères communs (que faire avec la participation politique ?)</p>	<p>Union européenne postnationale construite autour d'un espace public transnational où les citoyens eux-mêmes, à travers la délibération, construisent leur identité en se décentrant de la perspective nationale : idée d'intégrer l' "Autre" dans la délibération en intériorisant un ensemble de principes démocratiques</p>
---	--	--	---	--

Conclusions

Dans la première partie de ce travail nous avons essayé de justifier, en suivant la perspective proposée par Jürgen Habermas, la nécessité factuelle d'espaces politiques plus grands que l'Etat-nation. Nous avons constaté que l'expression démocratique est aujourd'hui minée par la pression que la mondialisation fait peser sur toutes les fonctions fondamentales de l'Etat de droit démocratique (égalité formelle, égalité matérielle et identité). Le dernier élément évoqué, l'identité, doit selon un nombre croissants d'auteurs, être repensée sous sa forme classique et nationale. Le philosophe de l'Ecole de Francfort affirme, clairement, que la citoyenneté ne devrait plus aujourd'hui dépendre d'une conscience nationale artificielle: ces deux concepts se sont superposés et entretenus pour une bonne partie de l'histoire des Etats-nations mais ils ne sont pas conceptuellement liés comme les nationaux-souverainistes essayent de le montrer. Ce décentrement par rapport à une conscience nationale, devenue un élément de blocage pour le bon déroulement de la démocratie, nécessite, selon Habermas, d'une attitude nouvelle par rapport aux identités : il faut selon lui embrasser un patriotisme constitutionnel.

Initialement conçu dans le contexte de l'Allemagne post-nazie, ce concept est devenu un enjeu de débat de la construction européenne, frappée aujourd'hui par un déficit démocratique et un problème de définition de ses finalités. D'un côté, le patriotisme constitutionnel permet d'imaginer qu'une démocratie puisse se construire en l'absence d'un peuple conçu comme entité prépolitique. De l'autre, cette attitude permet de penser à une coexistence d'identités différentes sous la même constitution.

A la lumière de cette analyse, l'Union européenne suscite un intérêt majeur pour deux raisons principales : son éventuelle capacité d'appriivoiser le développement du capitalisme mondial et la possibilité de créer un espace démocratique, structuré autour d'un peuple européen qui serait constitué d'identités différentes. En poursuivant notre réflexion nous avons mis pourtant en lumière les limites de la transposition du patriotisme constitutionnel du contexte allemand à la situation européenne, en soulignant surtout la potentielle absence d'une histoire partagée par les membres de l'union.

La notion de patriotisme constitutionnel, fondée sur l'intuition de distinguer l'intégration politique (principes) et l'intégration éthique (identités historico-culturelles) peut être mise en relation avec la tentative, d'inspiration libérale, de séparer le "juste", valable pour tous, et le "bien", renvoyant aux visions particulières de la vie bonne, conduite par John Rawls. Ainsi, plus en avant dans ce mémoire nous avons pu voir comment, d'une manière assez analogue à celle de Habermas, John Rawls avait déjà proposé dans sa *Théorie de la justice* une façon de relativiser les identités particulières des individus pour appréhender une société juste. Les déterminations culturelles, sociales et économiques ne peuvent pas influencer le choix des principes de justice, nous dit Rawls. Le "juste" doit primer sur le "bien" dans la sélection des principes. A l'encontre de cette idée, le courant communautarien fait valoir que les principes de justice dépendent toujours d'un accord préalable entre les citoyens sur des valeurs substantielles : l'identité serait, en ce sens, un élément central permettant à une communauté de se perpétuer.

Pour Habermas, la vision communautarienne implique un consensus substantiel sur des valeurs, ce qui n'est pas souhaitable aujourd'hui en raison de la composition hétérogène des sociétés démocratiques (idée d'une société post-traditionnelle). Il faut donc trouver un moyen qui permet la cohabitation dans une période de "polythéisme des valeurs". Ce qui permet de relativiser les identités est la pratique démocratique elle-même, la délibération, dont les procédures trouvent leur fondement dans la pratique discursive (dimension humaine universelle) et dans la rationalité procédurale qui s'y rattache. Les conceptions de la vie bonne ne sont pas, comme chez Rawls, renfermées *a priori* dans la sphère privée, sur la base d'une distinction entre le "juste" et le "bien" définie par le contrat originel, car les individus s'affrontent concrètement dans la vie. La distinction, constamment à redéfinir, est le résultat de la reconnaissance de la part des individus des présuppositions (droits démocratiques) de l'exercice du discours. L'aspect monologique (le sujet qui décide derrière le voile d'ignorance) que Rawls met en avant dans sa théorie de la justice masque, selon Habermas, les nécessités d'entente et d'intercompréhension des individus dans la réalité sociale. Le regard sur les identifications peut être décentré (chose qui est d'ailleurs souhaitable dans des sociétés hautement multiculturelles) si les individus reconnaissent et acceptent les

conditions, normativement très contraignantes, de la communication, qui impliquent (dans son versant démocratique) à la fois les droits de l'homme et à la fois les droits de participation politique. Il est donc possible de maintenir la cohabitation des identités, si importantes pour les individus, sans renoncer aux acquis de la théorie libérale. Au contraire, un attachement volontaire aux principes constitutionnels permet un renforcement de la constitution elle-même.

Entre une Union européenne définie par son héritage chrétien ou fondée sur des traditions partagées (une sorte de communautarisme européen); qui incarnerait une sorte de métanation européenne (supranationalistes); ou encore construite autour de principes démocratiques formels, les postnationalistes penchent clairement pour la troisième solution. Les deux tendances actuelles du débat politique sur l'avenir de l'UE semblent pourtant pointer vers les deux premières directions.

Le modèle démocratique proposé par Habermas, centré sur une culture politique structurée autour de la constitution, permet d'imaginer une démocratie postnationale. Ceci est vrai d'un point de vue théorique. Dans la pratique, comme Habermas lui-même l'affirme, la constitution est pourtant toujours insérée dans une expérience socio-historique concrète, qui est aujourd'hui encore celle des Etats-nations. Il faudrait donc d'abord comprendre s'il est vraiment possible, en suivant la justification du patriotisme constitutionnel, de sortir du cadre stato-national pour concevoir la démocratie.

Cette relation entre théorie démocratique et pratique historique, explicitée par le rapport entre les discours moraux et les discours éthiques, pose un autre ensemble de problèmes. La constitution doit articuler ce qui est juste pour tous et ce qui est bon pour "nous". Garder cette dualité dans le contexte de l'UE impliquerait de définir *aussi* ce qui est bon pour "nous", ce qui revient à définir un socle éthique commun, une identité, avec tous les risques que cela comporte. La volonté exprimée dans certains écrits par Habermas et Ferry de donner une définition socio-historique claire de l'UE (mentalité européenne, problématisation historique partagée, etc.) met en lumière un problème majeur du patriotisme constitutionnel: son enracinement dans des contextes historiques particuliers qui en relativise parfois dramatiquement son aspect critique, au profit d'un risque de fermeture "identitaire".

Avant de conclure ce travail, nous aimerions proposer d'autres pistes de recherche permettant de compléter le raisonnement présenté ici. Un thème qui paraît très important est celui de la citoyenneté postnationale. S'il est vrai que nation et démocratie n'ont entre elles qu'un lien contingent, il faudrait montrer concrètement en quoi pourrait consister une participation politique proprement postnationale. Dans ce contexte des études plus approfondies pourraient être menées afin de comprendre qu'est-ce qu'une citoyenneté postnationale, quels champs politiques pourrait-elle recouvrir et comment celle-ci pourrait s'articuler avec les différentes citoyennetés nationales déjà existantes, sans pour autant s'y réduire. Cela va de pair avec une réflexion sur les nouvelles compétences que l'UE pourrait s'adosser dans l'avenir. L'émergence d'un espace public transnational et proprement européen est aussi un enjeu central dans cette question et il serait important de comprendre comment celui-ci pourrait se structurer aujourd'hui. Le rôle des médias, tout comme celui qui est réservé aux débats politiques, est aujourd'hui encore strictement connecté à la sphère nationale en Europe. Ce phénomène indique que la formulation d'une citoyenneté postnationale passerait par une vraie et propre révolution dans les modalités de la formation de la volonté politique.

Un autre thème extrêmement important et qui pourrait prolonger la réflexion sur l'identité, est l'étude des politiques et des programmes politiques proposées par l'UE pour créer un attachement à ses institutions. Dans le même contexte, il serait intéressant de mener des études sur les discours prononcés par les représentants nationaux et européens pour voir comment ceux-ci essayent de construire une identité européenne. En utilisant une approche constructiviste, qui considère que la réalité sociale est un discours, nous pourrions mieux comprendre quelle vision de l'Europe est véhiculée à travers les représentations des acteurs politiques, quelles frontières symboliques sont assignées à l'Union européenne. Une étude sur ces questions impliquerait évidemment de se pencher sur les relations extérieures que l'UE entretient avec d'autres ensembles politiques et non pas sur une réflexion interne à la démocratie telle qu'on la fait dans ce mémoire.

Bibliographie

Monographies

- DUPEYRIX, Alexandre, *Comprendre Habermas*, Paris, Armand Colin, 2009.
- FERRY, Jean-Marc, *Europe la voie kantienne, Essai sur l'identité postnationale*, Paris, Les Editions du Cerf, 2005.
- FERRY, Jean-Marc, *La République crépusculaire, Comprendre le projet européen in sensu cosmopolitico*, Paris, Les Editions du Cerf, 2010.
- FERRY, Jean-Marc, *La question de l'Etat européen*, Paris, Gallimard, 2002.
- HABER, Stéphane, *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, Pocket, 2001.
- HABERMAS, Jürgen, *Après l'Etat-nation, Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.
- HABERMAS, Jürgen, *Sur l'Europe*, Paris, Bayard, 2006.
- HABERMAS, Jürgen, *La constitution de l'Europe*, Paris, Gallimard, 2012.
- HABERMAS, Jürgen, *L'intégration républicaine, Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998.
- HABERMAS, Jürgen et TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*, Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2010.
- KANT, Emmanuel, *Pour la paix perpétuelle, Projet philosophique*, Lyon, LGF, 2002.
- KYMLICKA, Will, *Les théories de la justice, une introduction*, Paris, La Découverte, 2003.
- LACROIX, Justine, *L'Europe en procès, Quel patriotisme au-delà des nationalisme ?*, Paris, Les Editions du Cerf, 2004.
- LACROIX, Justine, *Communautarisme versus libéralisme, Quel modèle d'intégration politique ?*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2003.
- MUELLER, Jan-Werner, *Constitutional Patriotism*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- PETRUCCIANI, Stefano, *Introduzione a Habermas*, Roma, Editori Laterza, 2004.
- RAWLS, John, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France (2^{ème} édition 'Quadrige'), 2007.
- RENAUT, Alain et MESURE, Sylvie, *Alter Ego, les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, 2002.
- ROCHLITZ, Rainer, *Habermas, L'usage public de la raison*, Paris, PUF, 2002.

Autres monographies consultées

- BERTEN, André, (et al.), *Libéraux et communautariens (textes réunis)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- DUPEYRIX, Alexandre, *Habermas : citoyenneté et responsabilité*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 2012.

GIACOMANTONIO, Francesco, *Introduzione al pensiero politico di Habermas. Il dialogo della ragione diligente*, Milano, Mimesis, 2010.

HABERMAS, Jürgen, *La paix perpétuelle, Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Editions du Cerf, 1996.

HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel, critique de la raison fonctionnaliste*, Tome 2, Paris, Fayard, 1987.

HEIDENREICH, Felix et SCHAAL, Gary, *Introduction à la philosophie politique*, Paris, CNRS Editions, 2012.

MELKEVIK, Bjarne, *Droit et agir communicationnel : penser avec Habermas*, Paris, Buenos Books International, 2012.

MUHLMANN, Géraldine, PISIER, Evelyne, CHÂTELET, François et DUHAMEL Olivier, *Histoires des idées politiques*, Paris, Presses Universitaires de France (2^{ème} édition 'Quadrige'), 2012.

PETIT, Philip, *Républicanisme: une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004.

RAWLS, John, *Une théorie de la justice*, Paris, Points, 2009.

SANDEL, Michael, J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

ZARKA, Yves Charles, *Refaire l'Europe, Avec Jürgen Habermas*, Paris, PUF, 2012.

Articles de revue

CANOVAN, Margaret, « Patriotism Is Not Enough », *British Journal of Political Science*, 2000, vol. 30, pp. 413-432.

CRONIN, Ciaran, « Democracy and Collective Identity: in Defence of Constitutional Patriotism », *European Journal of Philosophy*, vol. 11, n.1, 2003, pp. 1-28.

FERRY, Jean-Marc, « Comprendre l'Union européenne en un sens cosmopolitique, Quelle participation civique ? », *Archives de Philosophie*, mars 2012, tome 75, pp. 395-404.

FERRY, Jean-Marc, « Civilité, légalité, publicité. Considérations sur l'identité politique de « l'homme européen » », *Revue d'éthique et de théologie morale*, avril 2011, n. 267, pp. 9-33.

FERRY, Jean-Marc « Défis et dilemmes actuels de l'Europe politique. Crise tendancielle du politique et mondialisation », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2013, n. 276, pp. 273-294.

FERRY, Jean-Marc, « Face à la question européenne, quelle intégration postnationale ? », *Critique internationale*, 2004/2, n. 23, pp. 81-96.

FRIESE, Heidrun et WAGNER, Peter, « The Nascent Political Philosophy of the European Polity », *The Journal of Political Philosophy*, 2002, vol. 10, n. 3, pp. 342-364.

HABERMAS, Jürgen, « Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative », *Raison publique*, 2003, n. 1, pp. 40-57.

LABORDE, Cécile, « From Constitutional to Civic Patriotism », *British Journal of Political Science*, 2002, vol. 32, pp. 591-612.

LACROIX, Justine, « Pertinence du paradigme libéral pour penser l'intégration politique de l'Europe », *Politique européenne*, février 2006, no.19, pp. 21-43.

LACROIX, Justine, « Does Europe Need Common Values? Habermas vs Habermas », *European Journal of Political Theory*, 2009, vol. 8, n. 2 pp. 141-156.

LACROIX, Justine et NICOLAÏDIS, Kalypso, « Quelle justice au-delà de l'Etat-nation ? Deux paradigmes pour l'Europe », *Mouvements*, mai 2004, n. 35, pp. 105-113.

MACINTYRE, Alasdair, « Is Patriotism a Virtue ? », *The Lindley Lecture*, University of Kansas, 1984, pp. 1-20.

SANDEL, Michael, « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, 1984, vol. 12, n.1, pp. 81-96.

SCHNAPPER, Dominique, « L'Histoire, le temps et la démocratie », *Cahiers de l'Urmis*, 2001, 7, pp. 1-6, disponible sur : <http://urmis.reveus.org/11>.

Autres articles de revues utilisés

CHENEVAL, Francis, « Le cosmopolitisme processuel. Pertinence européenne de l'idée kantienne », in FERRY, Jean-Marc (dir.), *L'idée d'Europe*, Paris, PUPS, 2013, pp. 181-201.

DELANTY, Gerard, « Models of European Identity : Reconciling universalism and Particularism », *Perspectives on European Politics and Society*, 2002, vol. 3, n.3, pp. 345-359.

MAGNETTE, Paul et LACROIX, Justine, « Does Europe need “constitutional patriotism”? A transatlantic view », *European Political Science*, 2005, n. 4, pp. 209-218.

MARKELL, Patchen, « Making Affect Safe for Democracy?: On “Constitutional Patriotism” », *Political Theory*, 2000, vol. 28, n. 1, pp. 38-63.

Articles de journal

HABERMAS, Jürgen et DERRIDA, Jacques, « Europe : plaidoyer pour une politique extérieure commune », *Libération*, 30 mai 2003, disponible sur : http://www.liberation.fr/week-end/2003/05/31/europe-plaidoyer-pour-une-politique-exterieure-commune_435481.