

Congrès AFSP 2009

Section thématique 52

La liberté à l'épreuve de la démocratie. Regards de la théorie politique.

Axe 1

Janie Pélabay (Université Libre de Bruxelles)

jpelabay@ulb.ac.be

Les républicanismes de Jürgen Habermas et Charles Taylor ou la tentation perfectionniste

(Draft version – For discussion only)

Jürgen Habermas et Charles Taylor défendent des versions divergentes de républicanisme qui procèdent cependant d'une ambition commune : concilier justice et solidarité, droit et patriotisme ou, pour le dire autrement, concilier respect des libertés individuelles et sens de la communauté.

Cette entreprise de (ré)conciliation, tout comme l'ambivalence résolue qui la caractérise, conduit Taylor et Habermas à inscrire leurs démarches dans un espace argumentatif et normatif borné, d'un côté, par le libéralisme politique et, de l'autre, par la pensée communautarienne. Afin de situer leurs plaidoyers républicains au sein de cet espace, et dans le but de mesurer leur proximité vis-à-vis de l'un ou l'autre de ces pôles, nous centrerons notre analyse sur l'un des points de clivage les plus forts entre libéraux et communautariens, à savoir : la question du « perfectionnisme politique ».

Signe de l'importance des enjeux théoriques et pratiques qui s'y rattachent, cette question représente désormais l'un des pivots autour duquel s'organisent les débats contemporains de théorie politique, et cela, à l'intérieur même du camp libéral¹. Au-delà de la complexification qu'elle a récemment subie et des nuances qui la travaillent, l'idée d'un perfectionnisme politique peut s'entendre en un sens général – telle est du moins l'acception que nous retiendrons ici – comme faisant signe vers la promotion publique de conceptions particulières du bien. Compris de la sorte, le perfectionnisme politique vient marquer une opposition au « libéralisme neutraliste »², lequel, dans la droite ligne de l'idéal moderne de tolérance et en accord avec la thèse rawlsienne d'une priorité du juste sur le bien, soumet l'État à l'obligation de rester *neutre* ou *impartial* quant aux visions controversées de la vie bonne. Ainsi que le résume Will Kymlicka [1999, p. 241], les libéraux estiment que « l'évaluation des formes de vie ne devrait pas être une affaire publique » et que, de surcroît, une telle retenue éthique est une condition indispensable à la légitimation du pouvoir politique par les citoyens et les communautés composant l'union sociale.

À l'inverse, les tenants d'un perfectionnisme politique considèrent que la neutralité axiologique de l'État n'est ni possible ni souhaitable. Ainsi en est-il des auteurs communautariens [Sandel, 1999 ; MacIntyre, 1997b] pour qui la légitimité des institutions publiques est fonction de leur capacité à incarner, à exprimer et à défendre l'*ethos* particulier, le bien commun qui donne sa substance au “nous” politique et qui, par là

¹ Je pense ici aux débats entre les « libéraux neutralistes » (cf. note 2) et les « libéraux perfectionnistes » parmi lesquels on a coutume de compter William Galston, Stephen Macedo, Joseph Raz, George Sher ou encore Steven Wall.

² L'expression est employée par Daniel Weinstock [1998, p. 77] pour désigner les théories libérales de la justice qui maintiennent l'idéal de neutralité, soit comme principe d'organisation politique, soit – à un niveau méta-théorique – comme principe de justification des normes politiques et de la structure de base de la société. Dans la littérature contemporaine, le « libéralisme neutraliste » est également discuté sous le nom de libéralisme « impartial », « déontologique » ou encore de « libéralisme des droits » (« *rights-based liberalism* »).

même, garantit son intégrité morale et/ou son authenticité culturelle. Les partisans de l'option perfectionniste se signalent, au demeurant, par leur conviction que la valeur et le devenir de telle ou telle forme de vie ne doivent pas être laissés à la seule appréciation des individus et de la société civile. Car tous les modèles d'existence ne sont pas d'égale valeur dès lors qu'on les juge à l'aune des biens constitutifs de la communauté politique. Force serait d'admettre qu'il se trouve « des manières d'être et d'agir qui sont louables d'appréciation positive, soit parce qu'elles sont admirables en elles-mêmes, soit parce qu'elles favorisent des traits de caractère qui font les bons citoyens » [Sandel, 1999, p. 17]. En conséquence de quoi, les dépositaires du pouvoir politique se voient confier la tâche d'opérer une hiérarchisation publique des différents projets de vie poursuivis dans la société et des modes de vie qui les supportent. Il rentre également dans leurs attributions de décourager les options jugées les moins estimables, et d'œuvrer, au moyen de l'action publique de l'État, à la réalisation des finalités reconnues comme étant d'une qualité morale intrinsèque, ou comme étant propices au développement de la vertu civique et au renforcement de l'*ethos* communautaire.

Un tel raisonnement vaudrait également pour le libéralisme politique qui, loin d'être strictement déontologique ou procédural, est orienté vers la réalisation de ce bien substantiel qu'est le respect de la liberté individuelle et des droits fondamentaux. Partant, l'État libéral ne peut ni ne doit se limiter au rôle de spectateur impartial, se contentant de sanctionner les agissements contraires au droit, sans intervenir dans la concurrence entre les groupes porteurs de visions divergentes de la vie bonne. « Pour rester un État libéral » et écarter la menace d'un État fort, il « doit avaliser et encourager certains de ces groupes, en fait ceux qui semblent les plus susceptibles d'apporter une forme et des buts en accord avec les valeurs communes d'une société libérale ». À suivre Walzer [1997, p. 328], si la critique communautarienne doit servir de « correctif » au libéralisme, c'est en poussant l'État libéral à devenir « un État délibérément non neutre, tout au moins pour une certaine partie de son domaine de souveraineté ».

N'hésitant pas à endosser un point de vue fortement antilibéral, voire antimoderne³, MacIntyre va, quant à lui, plus loin dans ce constat d'autocontradiction (et, en l'occurrence, d'autodestruction) du libéralisme neutraliste : fondé sur une morale déontologique hostile à la « tradition des vertus », la politique de la neutralité sape le sentiment de loyauté et, partant, les conditions de survie de la « communauté libérale ». Comme n'importe quelle communauté, elle requiert une « morale du patriotisme » impliquant « une attention particulière portée [...] aux caractéristiques, mérites et exploits de sa propre nation » [MacIntyre, 1997b, p. 289] ainsi que, lorsque la menace est trop grande, « la volonté de mener une guerre livrée au nom de sa propre communauté » [p. 292]. Et de souligner [p. 307] que tout le paradoxe d'un régime libéral est que sa survie « dépend en fin de compte de l'aptitude de cet État à former un nombre suffisant de jeunes gens, hommes et femmes, qui ne mettent pas en pratique cette morale libérale ».

En somme, qu'il s'agisse de sortir de la perspective libérale ou simplement de la corriger, ce que demandent les communautariens, c'est qu'une « politique du bien commun » vienne se substituer à la « politique de la neutralité » qui est pourtant au cœur du dispositif libéral⁴.

Ce canevas de lecture étant posé, il va sans dire que si les plaidoyers républicains de Taylor ou de Habermas présentent des traits conformes aux attendus perfectionnistes d'une « politique du bien commun », alors cela contribuerait à placer le curseur de notre analyse vers le pôle communautarien. D'où l'intérêt de se demander si les variantes taylorienne et habermassienne de républicanisme se montrent, explicitement ou à tout le moins tendanciellement, réceptives aux visées d'une telle politique. En d'autres termes : cèdent-elles à quelque tentation perfectionniste et, si oui, sous quels aspects et dans quelle mesure ?

³ « La tradition des vertus est en désaccord avec certains éléments centraux de l'ordre économique moderne, particulièrement son individualisme, son désir d'acquisition et la primauté qu'il accorde aux valeurs marchandes. On voit maintenant qu'elle implique aussi un rejet de l'ordre politique moderne. » [MacIntyre, 1997a, p. 246]

⁴ Plusieurs auteurs libéraux font explicitement de la neutralité l'un des traits caractéristiques, non négociables, du libéralisme politique. C'est notamment le cas de Dworkin [1997], Larmore [1993] ou Ackerman [1983].

Disons-le d'emblée : ni Taylor ni Habermas ne formulent leurs critiques à l'endroit du paradigme libéral dans les termes du « perfectionnisme politique ». Pour sa part, Taylor n'a guère recours à ce concept, même si – comme nous allons le voir – plusieurs aspects de sa théorie républicaine marquent une opposition franche à la politique libérale de la neutralité. Dans ce cas, il s'agira de comprendre jusqu'où cette opposition est portée et quelles peuvent en être les conséquences pratiques. Pour ce qui est de Habermas, l'interrogation qui nous occupe ici peut sembler quelque peu inattendue, étant donné qu'on lui doit d'avoir développé de puissants arguments contre l'option perfectionniste (en éthique comme en théorie politique). Mais précisément, la question devient d'autant plus importante de savoir si ses écrits ne recèlent pas certaines zones d'ombre ou tendances qui viendraient mettre à mal les efforts initiaux pour tendre vers un républicanisme non perfectionniste.

Taylor : quand républicanisme rime avec expressivisme

Bien qu'elle ne soit pas portée au nom du « perfectionnisme politique », l'opposition de Taylor à la perspective d'un « État neutralisé » [Taylor 1992a, p. 142] ne fait pas de doute. Elle sous-tend le volet républicain de sa philosophie, volet qui malgré son importance demeure encore peu connu, et donc peu débattu. Pourtant, lorsqu'il définit sa démarche d'ensemble, Taylor lui-même se revendique non seulement d'« une critique tocquevillienne » [Taylor 1993, p. 168] mais aussi d'une tradition – celle de l'humanisme civique – faisant de « l'autogouvernement participatif (*participatory self-rule*) » un bien supérieur [1997b, p. 112]. Ce à quoi s'ajoutent les figures d'Aristote, qui sert de référence à la construction de son éthique des biens pluriels, et surtout de Herder dont l'influence se ressent fortement au travers du rôle transversal accordé à l'idéal d'authenticité. Sur ces bases théoriques⁵, Taylor décline son républicanisme sur un mode ouvertement « expressiviste »⁶, l'objectif étant pour lui de revaloriser la participation civique d'une manière qui rende justice à la pluralité complexe de l'identité démocratique et des sociétés contemporaines.

La teneur « expressiviste » du républicanisme taylorien ressort, en premier lieu, d'une défense de la liberté positive axée sur les notions d'« auto-compréhension » et d'« autoréalisation ». Définissant l'homme comme « un animal qui s'interprète lui-même » [Taylor, 1997a, p. 152], Taylor considère que l'autoclarification des « évaluations fortes » qui orientent le *self* (individuel et collectif) est une fonction primordiale, si ce n'est la vocation même, de la raison pratique. Dans ses écrits de théorie politique, on retrouve cette idée force, investie dans une critique de fond du libéralisme procédural. La valeur de l'autogouvernement doit, selon Taylor [1997a, p. 257], être conçue à partir d'« un élément qui s'apparente à la liberté d'auto-accomplissement, ou de réalisation de soi en accord avec nos propres convictions ». Au vu de cette conception de la liberté positive, Taylor [1997a, p. 237] décèle une « incohérence normative » dans « le discours de la primauté des droits », emblématique de la posture neutraliste.

Conformément à la thèse rawlsienne de la priorité du moi sur ses fins, le libéralisme déontologique promeut l'image d'un sujet indépendant, toujours libre de modifier, voire de révoquer ses engagements et appartenances. Cette « vue ultra-libérale » confronterait les personnes à un insoutenable « dilemme moral ». L'affirmation *inconditionnelle* du droit à mener une vie indépendante peut en venir à affaiblir considérablement la forme de vie qui protège ce même droit, au point de la menacer de disparition. Ceux qui affirmeraient ce droit sans considération pour la survie de la société risquent non seulement « de rendre ce bien moins disponible pour les autres » mais ils se condamnent eux-mêmes à « un mode de vie

⁵ Pour une étude des volets plus théoriques de la philosophie de Taylor et de leur rapport avec les écrits politiques, je me permets de renvoyer à mon ouvrage *Charles Taylor, penseur de la pluralité* [Pélabay, 2001].

⁶ L'« expressivisme romantique » est défini par Taylor [1998a] comme l'une des « trois grandes familles » qui ont contribué à façonner l'identité moderne. En ce qu'elle valorise l'enchaînement de l'homme dans des cadres transcendants (la nature, la communauté d'appartenance, ou la relation à Dieu), la « réaction expressiviste » – dont Herder est tenu pour l'instigateur principal – permettrait de contrer l'hégémonie de « Lumières radicales » projetant des modes de pensée scientifique, instrumentaliste et atomiste.

mutilé, en vertu de ces mêmes considérations qui [leur] font affirmer le droit ». Telle est l'impasse à laquelle aboutirait la thèse de la « primauté des droits ». À cause de leur « rigidité d'esprit », les libéraux nous font perdre de vue « le sens de ce en quoi consiste affirmer un droit ». C'est qu'en effet, Taylor estime qu'il n'y a d'affirmation possible d'un droit, sans reconnaissance de la « valeur » ou du « statut moral particulier » que recouvrent, pour nous, cette capacité ainsi que la forme de vie qui la supporte. Si nous sommes convaincus que cette capacité est « bien humain » et qu'il faut la protéger par le droit, alors nous ne saurions être indifférents à ce que son développement soit réprimé ou, au contraire, encouragé. Par conséquent, il n'y a pas non plus de réflexion cohérente sur la protection des droits qui ne se préoccupe des conditions sociales auxquelles cette capacité est susceptible, ou non, de se réaliser [Taylor, 1997a, pp. 231-42].

Au fil de cette argumentation, c'est une première acception du principe de neutralité qui se trouve contestée : une neutralité que l'on pourrait qualifier de « justificationnelle » et qui se situe à un niveau métathéorique. Rappelons, en effet, que le libéralisme déontologique est à la recherche d'une base de justification de l'ordre politique qui serait neutre d'un point de vue ontologique⁷. Or, pour Taylor, cette prétention est intenable, et cela à plusieurs égards. D'abord, elle est tout bonnement fautive, puisque le libéralisme procédural est bâti sur des prémisses atomistes qui consacrent « l'autosuffisance de l'homme seul » [Taylor, 1997a, p. 226]. Ensuite, en s'obstinant à prétendre être « ontologiquement désintéressé », le libéralisme procédural reste « sourd » à la question fondamentale des conditions nécessaires au maintien d'une société où l'exercice de la liberté est garanti [Taylor, 1997b, p. 94]. Enfin et surtout, pareil entêtement ne fait qu'aggraver l'érosion des bases substantielles et motivationnelles du régime démocratique. En somme, la survie même d'un régime libre exigerait que l'on abandonne l'idéal de neutralité, à la fois en théorie et en pratique.

Ainsi donc, Taylor [1997a, pp. 237-249] fait reposer son républicanisme sur des fondements ontologiques, plus précisément sur une « thèse sociale (i.e. anti-atomiste) » qui le conduit à affirmer cette autre thèse, tout à fait centrale, qu'est l'« obligation d'appartenance ». Si les citoyens veulent bénéficier, et faire bénéficier les générations futures, des bienfaits que leur prodigue une culture de la liberté, ils ont l'obligation d'appartenir à cette forme de vie et de la maintenir. Ils sont tenus de lutter collectivement pour que survive la « civilisation libérale », c'est-à-dire une culture qui a contribué « à faire de cet idéal d'autonomie un but compréhensible », un « bien humain » auquel ils peuvent, aujourd'hui encore, continuer d'aspirer. Pour les membres de cette civilisation, l'autonomie est « une identité, une façon de se comprendre soi-même » qui ne peut être vécue et perpétuée que parce qu'elle est implicite dans leurs pratiques communes et reconnue publiquement⁸. Quant aux partisans de la « primauté des droits », ils sont d'emblée tenus d'exprimer leur allégeance à la communauté libérale et de s'engager à la préserver : « L'individu libre qui s'affirme comme tel a *déjà* une obligation de parfaire, de restaurer ou de soutenir la société dans laquelle cette identité est possible. » [1997a, p. 253]

Où l'on voit que c'est bien sous un angle « expressiviste » (ou, si l'on préfère, identitaire) que Taylor développe une critique républicaine du libéralisme. Ainsi souligne-t-il [1997b, pp. 95-106] que les « graves problèmes » causés par une pensée libérale hégémonique « ne peuvent être articulés adéquatement que lorsqu'on s'ouvre aux questions de l'identité et de la communauté ». Par ailleurs, on voit également que c'est autour d'un même grief – i.e. « le libéralisme procédural [...] propose une

⁷ Voici en quels termes Rawls [1993, p. 206] présentait cette forme de neutralité justificationnelle : « En bref, l'idée est que, dans une démocratie constitutionnelle, la conception publique de la justice devrait être, autant que possible, indépendante de doctrines religieuses et philosophiques sujettes à controverses. C'est pourquoi, dans la formulation d'une telle conception, nous devons appliquer le principe de tolérance à la philosophie elle-même : la conception publique de la justice doit être politique et non pas métaphysique. »

⁸ « Je soutiens que l'individu libre de l'Occident n'est ce qu'il est que grâce à la société globale et à la civilisation qui l'ont produit tel qu'il est et qui l'entretient ; que nos familles ne peuvent nous former à cette capacité et à ces aspirations que parce qu'elles sont insérées dans cette civilisation ; et qu'une famille isolée hors de ce contexte – la vraie famille patriarcale d'autrefois – était d'une nature très différente, et ne se souciait pas de ces horizons. Je veux dire enfin que tout ceci crée une obligation d'appartenance considérable pour quiconque affirme la valeur de cette liberté ; ce qui inclut tous ceux qui veulent affirmer des droits à cette liberté ou des droits qui la garantissent. » [Taylor, 1997a, p. 248-9]

formule non viable pour un régime libre » – que s'établit la jonction entre néorépublicanisme et pensée communautarienne. Loin d'être aussi fortuite qu'il n'y paraît, cette rencontre se consolide notamment autour de la dénonciation de l'inaptitude principielle et/ou pratique du libéralisme déontologique à penser de manière cohérente la question de la stabilité des institutions démocratiques. Ainsi Taylor impute-t-il la nature « autodéstabilisante » de la théorie libérale à son refus d'admettre qu'il est « essentiel » pour les républiques d'être « animées par un sens du bien commun immédiatement partagé » [1997b, p. 101].

Si Taylor [1995, p. 142] peut se déclarer farouche partisan de l'autonomie politique, c'est parce qu'il considère que l'autogouvernement, loin d'être purement instrumental » est un bien *constitutif* de l'État de droit démocratique. Ce qui signifie qu'il est un bien indispensable à la bonne marche des sociétés libérales mais aussi qu'il est un « bien irréductiblement commun » (par opposition à simplement « convergent »⁹). Autrement dit, s'il convient de revaloriser la liberté positive, c'est parce qu'il y va de la capacité des citoyens à se sentir liés les uns aux autres, non pas en tant que sociétaires juridiques dont les allégeances restent toujours facultatives et révocables, mais comme formant « une unité », un *self* collectif, « un agent commun » [Taylor, 1992b, p. 59]. La participation à la vie démocratique s'enracine dans la volonté d'exprimer publiquement l'identité collective de ce « nous », dans la volonté de réaliser authentiquement les finalités qui lui confèrent sa valeur morale et sa particularité identitaire. Cette volonté est le moteur du « patriotisme » que Taylor [1997b, pp. 102-8] définit, précisément, comme « une forte identification des citoyens autour d'un bien commun ». Identification patriotique qui renvoie à « un sens du destin partagé où le partage a en lui-même une valeur », et plus fortement encore « à un sens de l'identité ainsi qu'à l'orgueil et à l'attachement qui l'accompagnent ». Ainsi se forge une « solidarité républicaine » dont les éléments affectifs concourent à la sauvegarde des institutions démocratiques. Cette solidarité, qualifiée par Taylor [1992b, p. 60] de « concrète » et « spéciale », n'exclut évidemment pas « une solidarité à un autre niveau, avec tous les êtres humains ». Reste que, pour Taylor [1992b, p. 111], le patriotisme « implique plus que des principes moraux convergents » et « plus qu'un simple consensus sur les règles de droit » ; il requiert « un amour pour le particulier » et « une allégeance commune envers une communauté historique particulière ». Autrement dit, le patriotisme républicain exige que « nous chérissions en commun un ensemble historique d'institutions comme le rempart commun de notre liberté et de notre dignité de citoyens » [Taylor, 1997b, p. 115].

À la faveur de cette défense – somme toute, classique – de la liberté positive, se révèle la face « expressiviste » du républicanisme taylorien. C'est en effet par cette fenêtre que l'idéal d'authenticité fait son entrée dans la vie politique : il est appliqué à la question de la légitimité et de la stabilité des sociétés démocratiques contemporaines. Pour que les citoyens reconnaissent la légitimité de leurs institutions publiques, celles-ci doivent être saisies « dans leur dimension *expressive*, c'est-à-dire en tant qu'incarnation d'une certaine qualité de vie ou de certaines conceptions de l'homme » [Taylor, 1998b, p. 126]. Se revendiquant d'un modèle politique « de souche profondément aristotélicienne », Taylor [1992a, pp. 140-148] fixe aux institutions une vocation « identificatrice ». Ainsi distingue-t-il entre les « institutions services » qui reposent sur une vision instrumentale de la société, et les « institutions identificatrices » qui sont « le lieu primaire de définition de valeurs importantes, et partant des pôles possibles d'identité ». Cette distinction vient réitérer l'une des thèses phares de la pensée communautarienne, à savoir : le lien intrinsèque entre identité et légitimité. Mais surtout, elle exclut toute prétention à la neutralité, non plus simplement sur un plan théorique, mais au niveau des pratiques politiques. Loin de fragiliser l'État de droit, l'expression et la promotion publiques de l'*ethos* particulier sur lequel reposent les institutions sont des gages de stabilité et de légitimité. Et Taylor [1994, p. 85-86]

⁹ Faute d'espace pour développer ce point, je mentionnerais tout juste que, dans ses écrits ressortissant à la théorie de l'action et à l'ontologie sociale, Taylor [1997b] distingue entre les « actions irréductiblement communes » et les actions simplement « convergentes », distinction qui s'applique également aux biens. Au fondement des plaidoyers républicains de Taylor, on retrouve la thèse anti-atomiste selon laquelle les biens *communs* sont d'une autre nature (et d'un rang plus élevé) que les biens simplement *convergen*ts. Notons que Taylor [1997b, p. 107] tient pour cruciale cette prémisse ontologique puisque, selon lui, elle permettrait de « saisir la signification des sociétés républicaines ».

d'affirmer très clairement : « [...] le libéralisme ne peut ni ne doit revendiquer une neutralité culturelle complète. Le libéralisme est aussi un credo de combat ».

Face au « malaise de la modernité », face à la perspective que la culture de l'autonomie subisse une « atrophie » telle qu'elle soit menacée de disparition, défendre « l'*ethos* libéral » [Taylor, 1997b, p. 106] est devenu un besoin impérieux. Il s'agirait donc de « connecter patriotisme et liberté », et d'intégrer la « thèse républicaine » au sein du dispositif libéral. Pour convaincre les libéraux de la faisabilité de cette entreprise, Taylor différencie entre, d'un côté, une « forme étroite » de la thèse républicaine qui serait « concentrée purement sur la liberté participative » (i.e. sur la liberté positive) et, de l'autre, une « forme large » qui inclurait une gamme plus étendue de libertés, parmi lesquelles les libertés négatives. Ainsi les libéraux pourraient-ils intégrer la thèse républicaine dans sa version large, à la condition – non négligeable – qu'ils admettent que leur formule non seulement « n'exclut pas du tout qu'il y ait une pensée commune de ce qu'est le juste » mais « au contraire le commande ». Ici, l'argumentation républicaine de Taylor consiste, pour ainsi dire, à « communautariser » la société libérale : pour répondre à la critique de non-viabilité, les libéraux doivent reconnaître que la « communauté libérale » est mue par « un bien partagé extrêmement important », un « bien commun » mais « au sens large, où une règle juste peut aussi être comptée comme “bonne” ». En sorte qu'un « régime patriotique libéral » se signifierait par la promotion de « ses valeurs, liées aux institutions et éprouvées historiquement », [qui] sont celles de la règle de droit, incorporant des choses comme l'État de droit, des droits individuels et quelques principes d'équité et de traitement égal ». [Taylor 1997b, pp. 104-12]

On le pressent aisément, la « porte de sortie » que Taylor ménage ici aux libéraux est fort coûteuse. Elle leur inflige un lourd tribut dont l'importance se mesure aux reculs que subit le principe de neutralité ou d'impartialité de l'État. En effet, les concessions faites à l'humanisme civique – qui sont, d'après Taylor, à la fois, inévitables et souhaitables – impliquent qu'« une limite [soit] posée face aux exigences du procéduralisme ». S'il est envisageable qu'une fois la thèse républicaine intégrée, l'État libéral reste « neutre entre croyants et non croyants en Dieu, ou entre des personnes avec des orientations homosexuelles ou hétérosexuelles », en revanche, « il ne peut pas l'être entre patriotes et non patriotes ». En bref : « une République procédurale viable doit être non neutre en ce qui concerne son propre patriotisme de régime. » [Taylor, 1997b, p. 111-2]

Le seul problème est-il, comme l'affirme Taylor, qu'un tel « compromis avec la réalité » éloigne le libéralisme procédural de « la pureté de son modèle original » ? En l'occurrence, l'éloignement est tel que l'on en vient à se demander si, au lieu d'un simple toilettage républicain du libéralisme politique, Taylor n'en appelle pas, au fond, à un véritable changement de paradigme qui s'effectuerait au profit de la tradition républicaine. Question incontournable étant donné que, dans la suite du même article [1997b, pp. 112-6], Taylor s'achemine vers une réponse plus pessimiste quant à la possibilité de « combiner » la vision libérale du citoyen comme titulaire de droits « avec le sentiment que nos institutions sont un rempart partagé de notre dignité ». Car, ainsi que le souligne lui-même Taylor, il existe un « point de conflit clair et précis » entre le libéralisme procédural et l'humanisme civique. Le premier refuse que les institutions politiques soient fondées sur une vision particulière de la vie bonne, publiquement avalisée par l'ensemble de la société, tandis que l'humanisme civique défend l'autogouvernement participatif comme étant « le bien politique le plus précieux en soi », un bien « essentiel à une vie digne » et qui constitue « l'essence même de la République ». C'est à ce niveau que surgit une incompatibilité principielle entre les deux modèles, qui se cristallise autour de deux définitions concurrentes de la « dignité du citoyen » – l'une étant située dans « la liberté du citoyen, celle d'un participant actif aux affaires publiques », l'autre dans la « réparation judiciaire » et le « pouvoir de faire valoir ses droits ». Or, Taylor juge que ces deux « capacités » sont « incommensurables » et qu'on ne peut se contenter de les « ordonner abstraitement ». L'on aurait donc à se prononcer pour l'un des deux modèles. C'est d'ailleurs ce que fait Taylor, au moins de façon indirecte, en insistant sur les raisons d'être « sceptique » quant à la capacité pratique (et non plus simplement théorique) du libéralisme procédural d'assurer un « patriotisme viable ». D'abord, ce modèle peut difficilement nourrir le type de solidarité requise : sans même parler de ses préjugés atomistes, son mode de pensée juridique, axé sur les litiges, incite les citoyens à se comporter comme des « opposants ». Ensuite et surtout, il lui manque cette valorisation du particulier et cet attachement affectif sans lesquels il n'est pas de patriotisme. Au final, le républicanisme taylorien met

l'accent sur une forme « épaisse » (« *thick* ») de solidarité, qui ne peut trouver à s'exprimer qu'en relation avec des biens culturellement et historiquement partagés.

Jusque là, rien de très différent d'avec la pensée communautarienne. Mais Taylor est aussi un ardent défenseur de la pluralité. À ce titre, il veut prémunir son patriotisme républicain des tendances à l'homogénéisation et à l'uniformisation qui découlent d'une version par trop « unanime » de la politique du bien commun. C'est qu'en effet, la philosophie taylorienne est traversée par une volonté motrice de reconnaître la pluralité des biens constitutifs de l'identité moderne – orientation pluraliste qui vaut à Taylor d'être habituellement classé parmi les communautariens dit « modérés »¹⁰. Une déclinaison plus individualiste de l'idéal romantique d'authenticité lui permet d'établir un lien étroit entre l'éloge de la diversité et le respect de la liberté individuelle¹¹. Sur cette base, Taylor dénonce les dangers que comporte un républicanisme à la Rousseau. Le rêve fou d'une liberté absolue, combiné à un égalitarisme radical, aboutit à une monstruosité politique. S'appuyant sur la critique hégélienne de la Révolution française, Taylor [1994, p. 71] estime que la solution avancée par Rousseau est « profondément défectueuse » : sous couvert d'égalité, elle exclut toute forme de différenciation et sombre dans une « tyrannie homogénéisante ». Aussi, la défense taylorienne du patriotisme conduirait-elle vers la recherche d'un alliage entre républicanisme et multiculturalisme, dont le point de jonction apparaît ici sous les traits d'une « politique de la survivance ».

Dans le contexte des sociétés pluralistes d'aujourd'hui – et, dans ses écrits politiques, Taylor se réfère explicitement au Québec – le sentiment d'appartenance « n'est plus lié *a priori* à une certaine vision des choses ». Dorénavant, « une multiplicité irréductible » de croyances vient toucher « l'identité nationale » en tant que telle. Celle-ci ne peut plus être tenue « pour une chose acquise, donnée, déjà définie ». Et – continue Taylor [1992a, pp. 146-7] – à plus forte raison, nous ne pouvons pas la considérer « comme une source de fins incontestées, où tous se reconnaissent *a priori* ». Mais alors, s'il est inconcevable de revenir à « l'unanimité d'antan » et si, par ailleurs, il n'est pas souhaitable de chercher un « succédané » dans une vision unique du bien – par exemple l'unité confessionnelle qui cimentait autrefois la communauté québécoise – sur quels fondements pourrait désormais reposer le lien politique entre les citoyens ? La réponse que Taylor formule à propos du Québec, mais à laquelle on peut conférer une portée plus générale, consiste à affirmer que « le terrain d'unité [...] ne se définit plus par un contenu concret, mais plutôt par le fait que tous tiennent à *leur façon* à conserver une identité collective, veulent continuer cette histoire, proposent de faire progresser cette communauté ». En sorte que Taylor [1992a, p. 148] soutient cette thèse paradoxale d'après laquelle « le premier terrain d'entente de la nation » sera constitué par une « lutte loyale entre les différentes tendances qui aspirent à déterminer les buts de la communauté ». En tant que « lieu d'expression de citoyens libres », les institutions publiques ont pour charge de créer les conditions d'une « identité en voie de perpétuelle redéfinition » et d'« une vie nationale fondée sur la diversité ». Retravaillé en ce sens pluraliste, le patriotisme doit aider à cultiver le « sens de la légitimité d'options multiples » [1992a, p. 148].

Ce républicanisme pluriel fait fond sur la conviction que le sentiment d'être politiquement représenté est fonction de l'attention portée à la réalisation des desseins propres à chaque communauté particulière : le rejet d'une proposition peut être vécu comme un refus de reconnaissance [Taylor, 1995, p. 277]. La délibération démocratique nécessite donc un espace public ouvert aux différences, ce qui signifie que les biens et les finalités constitutives de chaque composante culturelle y fassent l'objet d'une reconnaissance institutionnelle. Car, pour susciter une forme d'engagement mutuel garantissant le jeu démocratique, « tous les sous-groupes » doivent avoir « le sentiment d'être écoutés », sentiment qui requiert lui-même qu'ils jouissent d'une « certaine visibilité publique ». C'est ainsi que Taylor [1996b, pp. 353-7] veut

¹⁰ On doit à Allen Buchanan [1989, p. 855] cette distinction entre une critique communautarienne « radicale » et une posture communautarienne « modérée ».

¹¹ Saluant chez Herder la formalisation d'un « individualisme romantique » [Taylor, 1996a, p. 219], l'auteur note ailleurs [1997a, p. 250] que « la liberté et la diversité individuelles » sont pareillement « menacées par les progrès du fanatisme mais aussi par d'autres conceptions de la vie – par exemple, celles qui considèrent que l'originalité, l'innovation et la diversité sont des luxes que la société peut difficilement se permettre, compte tenu des exigences de l'efficacité, de la productivité ou de la croissance ; ou celles qui, de multiples façons, dévalorisent la liberté. »

articuler la défense du patriotisme républicain à sa fameuse « politique de la reconnaissance ». Cette combinaison répond à une répartition des tâches bien précise : tandis que le patriotisme assure « un certain degré de cohésion interne » et permet de réfréner la hantise de la fragmentation, voire de la sécession, la politique de la différence garantit, quant à elle, que les divers « sous-ensembles du peuple » soient reconnus et représentés dans la vie publique.

La théorie « éthiquement modeste » de Habermas

C'est également au nom du pluralisme que Habermas entend creuser la distance entre son modèle délibératif et une version « forte » (i.e. communautarienne) du républicanisme. Mais, à la différence de Taylor, la pluralité des visions du monde l'incite à maintenir un cap résolument déontologique, universaliste et procédural. Et s'il cherche, lui aussi, à contrer les tendances à la fragmentation qui s'alimentent aux fondements atomistes et monologiques du paradigme libéral, Habermas souhaite cependant éviter les écueils de la pensée communautarienne. C'est donc en entretenant de fortes affinités avec l'approche libérale¹² que Habermas [1992, p. 95] s'attache à élucider « le rapport interne entre justice et solidarité ».

Pour comprendre en quoi consiste la formule habermassienne de (ré)conciliation, il est utile de faire un bref détour par l'éthique de la discussion et la théorie de l'agir communicationnel. Dans les deux cas, c'est une démarche résolument ambivalente que se propose de suivre Habermas. Prenant pour point de départ les objections formulées par Hegel à l'endroit de l'éthique kantienne, il considère en effet que le concept hégélien de « vie éthique » sous-tend « une critique faite à l'encontre de deux réductions, symétriques l'une de l'autre » : d'un côté, Hegel s'oppose à « l'universalisme abstrait de la justice tel qu'il s'exprime dans les approches individualistes de la modernité, dans le droit rationnel moderne et dans l'éthique de l'obligation de Kant » mais, de l'autre côté, il « refuse de façon tout aussi décidée le particularisme du bien-être concret tel qu'il s'exprime dans l'éthique de la *polis* d'Aristote ou dans l'éthique du bien de saint-Thomas » [Habermas, 1992, p. 63]. L'on identifiera sans peine les positions contemporaines auxquelles correspondent ces deux réductions. La première serait imputable aux éthiques libérales restées prisonnières d'une philosophie de la conscience et d'une approche foncièrement monologique, tandis que la réduction particulariste serait le fait des communautariens qui « s'approprient l'héritage hégélien à partir de la perspective de l'éthique du bien aristotélicienne, et abandonnent l'universalisme propre au droit rationnel » [1992, p. 95]. En bref, ce que Habermas retient de Hegel, c'est son intention d'« accomplir une *synthèse* entre la pensée communautaire classique et la pensée de la liberté moderne et individualiste » [1992, p. 95]. « Intention fondamentale » que l'éthique habermassienne « reprend à son compte, afin de s'en acquitter par des moyens kantien » [1992, p. 21].

La théorie de l'agir communicationnel s'inscrit dans ce même entre-deux argumentatif et normatif : elle « partage, avec les “libéraux”, la compréhension déontologique de la liberté, [...] et avec les communautariens, la compréhension intersubjectiviste de l'individuation comme socialisation, issue de la tradition hégélienne » [Habermas, 1992, p. 180]. En adoptant cette « position intermédiaire », Habermas souhaite mettre le paradigme communicationnel hors d'atteinte des « objections communautariennes contre le concept individualiste de personne, ou contre les concepts instrumentaux de société ». En revanche, s'agissant de la priorité du juste sur le bien, Habermas se range fermement du côté des libéraux, tout en reconnaissant que, pour maintenir cette priorité, il convient de répondre, mieux qu'ils ne le font, aux attentes légitimes en matière de solidarité. En partant de l'idée selon laquelle les personnes « ne peuvent s'individuer que par socialisation », la théorie habermassienne met l'accent sur « la mise en danger et la fragilité chronique d'une identité vulnérable » [1992, p. 67]. Or, afin de « compenser » cette incontournable vulnérabilité, il ne suffit pas de garantir au moyen du droit l'égal respect de la dignité humaine ; il faut encore, et « dans la même mesure » protéger « les rapports intersubjectifs de

¹² Habermas [1997b, p. 10] déclare lui-même que ses désaccords avec Rawls ne dépassent pas « le cadre étroit d'une querelle de famille ».

reconnaissance réciproque par lesquels les individus se maintiennent comme membres d'une communauté ». Ces deux tâches sont indissociables : on ne peut « protéger les droits de l'individu sans le bien de la communauté à laquelle il appartient » [1992, p. 20-1]. Définissant l'idée de « bien de la communauté » en un sens non substantialiste, c'est-à-dire en tant que simple contexte où se déroulent les relations de reconnaissance réciproque, et rattachant la protection de ce contexte à une demande de solidarité, Habermas peut ainsi affirmer que « la justice conçue de manière déontologique exige la solidarité comme son autre » [1992, p. 68]. Là encore, il s'agit d'éviter deux pièges, à savoir : du côté communautarien, les tendances sacrificielles, ethnocentristes, voire autoritaristes propres à une conception traditionaliste de la solidarité¹³ et, du côté libéral, l'ignorance dans laquelle est laissée l'idée de « coappartenance fraternelle à un contexte de vie commun » [1992, p. 70].

Ainsi la formule conciliatrice proposée par Habermas s'accompagne-t-elle d'une ouverture *restreinte* aux réquisits du bien commun, tout en prenant soin de ne pas « tomber dans les embarras métaphysiques du néo-aristotélisme » [Habermas, 1992, p. 23]. La question est à présent de savoir si, une fois portée dans le domaine politique, une telle « position intermédiaire » satisfait toujours aux exigences déontologiques que Habermas partage, au plan éthique, avec les libéraux neutralistes.

Pareille interrogation se pose avec d'autant plus de force qu'au travers de sa « politique délibérative », Habermas soumet le libéralisme politique à rude épreuve. Les réductions commises par la pensée libérale seraient loin d'être étrangères aux « pathologies » des sociétés modernes qui se traduisent notamment par « le syndrome de la privatisation du citoyen » [Habermas, 1997a, p. 93] ainsi que par l'emprise de la raison instrumentale et du pouvoir bureaucratique [Habermas, 1987]. En cela, Habermas rejoint le constat posé par nombre d'auteurs néorépublicains et communautariens. En guise de remède, il propose, à son tour, de dépasser le modèle de la liberté négative, et de revaloriser la participation civique. Pour ce faire, il entreprend de démontrer que, loin de s'exclure, « l'autonomie privée et l'autonomie publique se présupposent réciproquement, sans que l'une puisse revendiquer de primat sur l'autre »¹⁴ [Habermas, 1997a, p. 486]. À nouveau, il cherche à s'acquitter de cette tâche « par des moyens kantien » : les pratiques délibératives d'autolégislation et d'autogouvernement sont interprétées comme autant de mises en œuvre concrètes du test kantien d'universalisation, lui-même pris en charge sous la forme d'un usage public de la raison qui – à la différence du dispositif rawlsien – serait « dès le départ pratiqué en commun » [Habermas, 1997b, p. 170]. Ces pratiques, au travers desquelles les citoyens se trouvent investis du rôle de « colégislateurs » et prennent part à la « formation discursive de l'opinion et de la volonté » [1997b, p. 47], constituent le socle de légitimité de l'État de droit démocratique. En d'autres termes, la cure d'intersubjectivité que Habermas prescrit, ici encore, au libéralisme a pour objectif de montrer que la légitimation de l'ordre politique passe impérativement par la participation des citoyens à ce qu'il nomme [1997a, p. 492] « la genèse démocratique du droit ».

Fort de cette conviction, Habermas [1998, pp. 259-67] développe un « troisième modèle de la démocratie », qualifié par lui de « délibératif », qu'il pose en alternative à la conception « libérale » et à la conception « républicaine », définies comme deux « types idéaux ». Contre la vision instrumentaliste de la politique propagée par les libéraux, Habermas retient du modèle républicain « qu'il maintient le sens radical-démocratique d'une auto-organisation de la société par des citoyens unis dans la communication, et qu'il ne réduit pas les desseins collectifs simplement à des tractations (*deal*) entre intérêts privés

¹³ « Avec la formule “Tous pour un, un pour tous”, on peut faire rimer la formule “Führer, ordonne, nous te suivrons tous” [...], parce que dans tout sens traditionaliste de solidarité, la camaraderie reste entremêlée de partisanerie. » [Habermas, 1992, p. 68]

¹⁴ Ce par quoi il faut entendre que les entraves à l'exercice d'une « co-appartenance citoyenne » ne sont pas de moindre gravité que les empiètements sur la sphère privée. Si les droits attachés à la liberté négative n'ont pas, chez Habermas, de primat sur les droits d'association et de participation relevant de la liberté positive, c'est parce qu'en définitive, ces deux catégories de droits se comprennent en rapport avec l'intégrité de personnes s'individuuant au travers de la socialisation : « De même que justice et solidarité ne sont que les deux côtés d'une même médaille, de même devoirs positifs et négatifs jaillissent-ils de la même source. Si les droits et les devoirs doivent préserver l'intégrité d'un individu socialisé par nature, alors le contexte d'interaction sociale qui nous constitue n'est, à l'égard de ceux dont il permet et maintient la vie et l'identité, nullement secondaire. » [Habermas, 1992, p. 157]

opposés ». Tel est « l'avantage » que Habermas décèle dans l'approche républicaine. Mais en même temps, au nom d'engagements normatifs – notamment, la priorité du juste sur le bien et l'idéal de neutralité – qui le situent aux côtés des libéraux, il met en garde contre un républicanisme « fort » commettant la lourde « erreur » de réduire l'intégration politique à des « questions d'entente éthique sur l'identité collective » [1998, p. 265]. Aussi, dans le droit fil de l'éthique de la discussion, la « politique délibérative » a ceci de caractéristique qu'elle « rompt avec une conception éthique de l'autonomie politique » [1997a, p. 303]. Par là, il s'agit d'éviter que l'entente et la solidarité ne soient fondées sur « une intégration éthique », c'est-à-dire un consensus autour de convictions substantielles ayant trait à l'authenticité de la communauté. Dans le modèle délibératif, le lien entre les citoyens repose uniquement sur les conditions procédurales de la formation démocratique de l'opinion et de la volonté.

Cette variante procédurale ou, plus exactement, processuelle de républicanisme tranche avec d'autres théories rejetées par Habermas [1998, p. 259] en raison de « la surcharge éthique » qu'elles infligent au modèle républicain. C'est le cas d'un républicanisme inspiré de Rousseau, articulé autour « des vertus politiques qui seraient ancrées dans l'*ethos* d'une communauté susceptible de former un ensemble, une communauté plus ou moins homogène, intégrée par le biais de traditions culturelles communes » [1997a, p. 118]. Est également récusée la tradition de l'humanisme civique qui, selon Habermas [1997a, p. 291-2], « ne parle pas le langage du droit, mais celui de l'éthique et de la politique classiques », langage sous l'impulsion duquel « la loi et la justice » deviennent secondaires par rapport à la « cohésion éthique de la vie d'une *polis* » et la réalisation du *telos* de l'espèce humaine. Enfin, Habermas applique cette critique à la lecture communautarienne de la tradition républicaine, laquelle pêche par ses ambitions perfectionnistes exorbitantes : « ce modèle est trop idéaliste et fait dépendre le processus démocratique des *vertus* des citoyens orientés vers le salut public » [Habermas, 1998, p. 265].

Dans la mesure où la lourdeur éthique de ces théories risque de conduire à une tyrannie de la vertu, Habermas est en quête d'une formule républicaine qui accorde un rôle constitutif au processus démocratique, tout en privilégiant une conception désubstantialisée et décloisonnée de la communauté politique, à savoir : « une communauté [qui] pourra se comprendre en tant qu'association volontaire de sociétés juridiques, libres et égaux » [1997a, p. 128]. En épousant un « républicanisme kantien », Habermas [1997b, p. 148] manifeste par là-même son refus de l'équation communautarienne entre identité collective et légitimité démocratique. Avec la « politique délibérative », la légitimation est déplacée du registre de l'identification vers celui de la rationalisation discursive, l'objectif étant de maintenir une « conception éthiquement neutre de la justice » [1998, p. 41]. Tout autre modèle ne manquerait pas de souffrir d'une « surcharge éthique » qui le placerait en contradiction avec ce trait indépassable des sociétés modernes qu'est le pluralisme des conceptions du bien et des visions du monde. Mais puisque Habermas n'entend pas rester sourd aux problèmes de la stabilité et de la viabilité des institutions démocratiques, reste donc pour lui à développer une forme de patriotisme capable, à la fois, de contrer la fragmentation libérale ainsi que les tendances fissiles du pluralisme, et de créer un lien entre les citoyens indépendamment de leurs visions de la vie bonne ou de leurs affiliations culturelles.

C'est alors que Habermas mobilise le concept de « patriotisme constitutionnel ». Celui-ci doit combler les lacunes de l'intégration sociale en développant « une solidarité abstraite, engendrée sous forme juridique et reproduite au moyen de la participation politique » [Habermas, 2000, p. 71]. Dans une telle perspective, le lien entre les citoyens n'est plus fondé sur l'appartenance à une communauté prépolitique, définie par son « éthicité concrète », mais sur l'adhésion et l'attachement à un ensemble de principes universels, légitimés au moyen de la procédure démocratique et dont l'application fait l'objet de délibérations publiques. Cet engagement commun envers les normes de l'État de droit démocratique est à l'origine d'une forme nouvelle de loyauté, seule à même de stabiliser une « identité postnationale », où le lien politique se trouve dissocié des questions éthico-existentielles relatives à l'authenticité des formes de vie.

Bien qu'elle s'inscrive dans le cadre d'un républicanisme procédural et/ou processuel, la théorie habermassienne du patriotisme constitutionnel n'est pas dépourvue d'éléments plus substantiels, destinés à assurer son ancrage, à la fois, contextuel et motivationnel. Tout d'abord, elle s'appuie sur « l'interprétation, à partir du contexte historique et traditionnel de chaque nation, des principes

constitutionnels » [1998, p. 308]. Comme Habermas [2001b, p. 32] tient lui-même à le souligner, « l'incarnation de ces principes dans des pratiques et des habitudes passe par une lecture historique ». Ensuite, Habermas [1998, p. 230] mise sur la formation d'une « culture politique partagée » représentant une sorte de situation herméneutique de départ, un « horizon d'interprétation commun » à partir duquel les citoyens discutent de sujets controversés. Leurs prises de position animent alors un débat public qui « porte toujours sur la meilleure interprétation des *mêmes* droits fondamentaux et des *mêmes* principes », ceux qui constituent « le point de repère fixe de tout patriotisme constitutionnel ». À présent – et ce point est important pour notre propos – étant donné que la culture politique partagée puise « ses racines dans une interprétation des principes constitutionnels que chaque nation politique fait du point de vue de son contexte d'expérience historique », Habermas [1998, p. 229-30] souligne qu'elle « ne peut, en ce sens, être *éthiquement neutre* ». Au travers de ce qui la rattache à des contextes particuliers, elle prend forcément une certaine « coloration éthique ».

Par conséquent, la question se pose de savoir si cette « coloration éthique » vient compromettre les ambitions déontologiques du dispositif habermassien. Ouvre-t-elle, ou non, la voie à une déclinaison plus perfectionniste de l'idée républicaine ? On touche ici à un problème résultant de l'ambivalence même de la position revendiquée par Habermas.

D'un côté, il insiste sur le fait que la culture politique partagée ne se laisse aucunement confondre avec « un consensus substantiel sur les valeurs », mais qu'elle exprime plutôt « un consensus sur les procédures d'instauration légitime du droit et d'exercice du pouvoir ». Et de réaffirmer avec force que « le contenu éthique du patriotisme constitutionnel ne doit pas porter atteinte à la neutralité de l'ordre juridique » [Habermas, 1998, p. 230]. Pour être véritablement « partagée », et non pas diluée dans un « *ethos* dominant », la culture publique doit se former dans le respect de la diversité nationale et ethnoculturelle¹⁵. Une telle exigence est conforme à la disjonction établie par Habermas entre l'intégration éthique et l'intégration politique. Disjonction qui, précisément, va à l'encontre de la thèse communautarienne selon laquelle la légitimité des institutions publiques est fonction de leur capacité à incarner, à exprimer et à défendre publiquement l'*ethos* qui donne sa substance à la communauté politique.

Mais d'autres aspects de la théorie du patriotisme constitutionnel tendent à rapprocher Habermas d'une « version forte » [1998, p. 292] du républicanisme, et à l'éloigner d'autant du paradigme libéral. S'agissant de la manière de concevoir la délibération politique, Habermas se prononce sans réserve en faveur du modèle républicain, le jugeant, sur ce point, supérieur au paradigme libéral qui réduit la délibération politique à une « forme de compromis conclu entre différents intérêts » [1998, p. 267]. Critiquant l'individualisme et l'instrumentalisme de la posture libérale, il va même jusqu'à reconnaître quelque « avantage » au « modèle holiste d'une communauté où les citoyens sont intégrés tout entiers », et ce, en se référant directement, et avec juste raison, à la philosophie de Taylor. Pareil « avantage » tiendrait, en substance, au fait qu'une fois ce modèle adopté, « on voit clairement que l'autonomie politique est *une fin en soi* que nul ne peut réaliser à lui seul en poursuivant les intérêts qui sont chaque fois les siens » [Habermas, 1998, pp. 74-6].

Il semblerait qu'ici, les divergences avec un libéralisme déontologique et procédural se soient conséquemment approfondies. Mais est-ce à dire que le républicanisme habermassien s'apparente, en définitive, à la théorie républicaine défendue par Taylor ? Cette question mérite d'être examinée avec soin, tant il est vrai qu'elle met à l'épreuve la volonté de Habermas de prémunir son républicanisme contre tout débordement perfectionniste. À cette fin, on peut se reporter à la manière dont Habermas présente et discute la « thèse républicaine » de Taylor. Celle-ci aurait pour unique intention de rappeler que « le rôle de citoyen doit être ancré dans le contexte d'une culture politique fondée sur la liberté ». À l'instar des communautariens qui « insistent sur la nécessité, pour le citoyen, de s'identifier à sa forme de

¹⁵ « Une culture politique libérale n'est que le dénominateur commun d'un patriotisme constitutionnel qui aiguise en même temps le sens de la diversité et l'intégrité des différentes formes de vies qui coexistent dans une société multiculturelle. » [Habermas, 1998, p. 77]

vie dans un esprit “patriotique” », Taylor en appellerait à « une conscience communautaire issue de l’identification à des traditions consciemment acceptées qui sont celles de la communauté politico-culturelle à laquelle on appartient » [Habermas, 1998, pp. 75-6]. Les termes mêmes dans lesquels Habermas expose la position taylorienne montrent qu’il n’ignore pas qu’avec Taylor, on se trouve face à une argumentation débouchant sur la congruence entre l’exercice de la citoyenneté démocratique et la promotion d’une identité culturelle particulière. Aussi Habermas [1998, p. 77] admet-il que le point de vue de Taylor « semble contredire » sa propre thèse d’après laquelle « il n’existe pas de lien conceptuel entre républicanisme et nationalisme ». Cependant, contre toute attente, le promoteur d’une « politique délibérative » minimise son désaccord avec Taylor : « À y regarder de plus près, la réflexion de Taylor revient simplement à dire que les principes universalistes des États de droit démocratiques ont besoin d’un ancrage *quelconque* dans une culture politique » [Habermas, 1998, p. 77]. Laissons ici de côté la question de savoir si, dans cet exposé, Habermas ne commet pas une erreur interprétative. Demandons-nous plutôt ce qu’une telle interprétation nous apprend sur le républicanisme habermassien.

Il n’est aucunement fortuit que ce soit, précisément, sur la question de l’ancrage motivationnel que s’arrête Habermas. Si l’« ancrage motivationnel » des principes constitutionnels est absolument requis, c’est – explique Habermas [1997a, p. 492] – parce que « l’État de droit démocratique dépend des motivations d’une population *habituee* à la liberté ». D’où la nécessité, déjà affirmée dans l’éthique de la discussion, de s’assurer l’appui de « pratiques de socialisation et d’éducation » qui stabilisent l’existence d’un « arrière-fond d’institutions *favorables* » à l’observance du point de vue moral [Habermas, 1992, p. 124]. C’est là une des leçons que Habermas [1992, p. 28] retient de la critique hégélienne : pour se traduire dans « les devoirs concrets du quotidien », les jugements moraux doivent pouvoir « s’appuyer sur la pression des motifs et sur l’autorité socialement reconnue d’institutions ». Concession à Hegel qui se répercute dans l’idée que « chaque morale universaliste est renvoyée à des formes de vie *favorables* ». Il s’agit de formes de vie qui manifestent « un certain accord avec celles des institutions politiques et sociales dans lesquelles s’incarnent déjà des représentations juridiques et morales postconventionnelles ». Pour étayer cette thèse, Habermas pose le constat historique suivant : « De fait, l’universalisme moral a bien pris naissance, à travers Rousseau et Kant, dans le contexte d’une société qui présente les traits d’une telle correspondance. » Mais loin de s’en tenir à un simple exposé des conditions d’émergence de la morale universaliste, Habermas [1992, p. 28] en tire des enseignements normatifs : « Aujourd’hui, nous vivons heureusement dans des sociétés occidentales au sein desquelles, depuis deux à trois siècles, a été mené à bien un processus certes toujours faillible, toujours susceptible d’erreurs et d’être rejeté, mais néanmoins *orienté* vers la réalisation de droits fondamentaux. » Ces propos contiennent une charge téléologique, dont Habermas [2001a, p. 309] perçoit toute l’ambiguïté : la « réorientation opérée par l’éthique de la discussion [...] introduit une téléologie dont la compatibilité avec une conception déontologique de la morale ne va pas de soi ».

Et pourtant, c’est la même idée – porteuse de la même ambiguïté – qui resurgit au plan de la théorie politique : le patriotisme défendu par Habermas vise à ce que les principes constitutionnels « forment un *alliage durable* avec les motivations et les mentalités du citoyen » [Habermas, 1998, p. 230]. Or, dans la mesure où, d’une part, « les rapports de reconnaissance juridiquement garantis ne se reproduisent pas d’eux-mêmes » mais où, d’autre part, « les motivations et les mentalités [des citoyens] ne peuvent pas être créées de force par le droit », le déploiement de la puissance motivationnelle du patriotisme constitutionnel est conditionné par « l’existence *favorable* d’un arrière-plan approprié de citoyens orientés vers le *bien public* » [1998, p. 76]. Un « caractère “favorable” » qui, selon les vœux de Habermas [1998, p. 291], peut se comprendre au sens d’une “éthicité postconventionnelle” ou d’un *ethos* démocratique ».

Malgré cette précision, n’y-t-il pas dans ce raisonnement de quoi encourager une approche perfectionniste de la « politique délibérative » ? Comment Habermas peut-il continuer de marquer sa désapprobation à l’égard de l’option communautarienne, rejetée – pour le rappeler – au motif qu’elle fait trop fortement reposer le processus démocratique sur la vertu de citoyens « orientés vers le salut public ». Anticipant l’objection, Habermas [1997a, p. 474] souligne qu’il suffit d’escompter que les citoyens construisent une vision d’eux-mêmes conforme au système procédural du droit, avant d’ajouter : « cette attente ne cherche

à endoctriner personne et n'a rien de totalitaire ». En cela, le modèle délibératif se bornerait à exprimer la tension entre validité et factualité, tension qui serait déjà « donnée » dans la structure langagière des formes de vie socioculturelles, et que « nous, qui avons développé notre identité dans le cadre d'une telle forme de vie, ne saurions guère contourner » [Habermas, 1997a, p. 475].

Deux problèmes se posent ici. D'abord, cette forme de vie postulée comme étant « nôtre » ne semble plus intervenir au simple titre d'« arrière-plan informatif », conformément au statut alloué aux histoires nationales en vue de l'interprétation des principes constitutionnels. Dit autrement : on perçoit difficilement en quoi un tel « nous » se distingue d'une communauté éthiquement constituée, d'un contexte de significations partagées, au sens fort où l'entendent les communautariens. Mais surtout, on peut se demander si Habermas n'ouvre pas ici une brèche dans laquelle pourraient s'engouffrer les tenants d'un perfectionnisme politique. Car, si la viabilité de l'État de droit démocratique est à ce point tributaire de l'existence d'un contexte *favorable* aux représentations universalistes du droit et de la morale, n'est-ce pas là une raison supplémentaire pour que l'on fasse de la stabilisation de cette « forme de vie » un enjeu public, fût-ce au moyen d'une entorse à l'idéal de neutralité ? Qu'advient-il, en effet, lorsque le filet de protection que représente ce contexte « favorable » s'effrite, par exemple, sous la montée des extrémismes ou en raison d'un désintérêt croissant envers la chose publique tenant précisément au fait qu'étant « habitués », et peut-être même trop habitués, à la démocratie, les citoyens ne prendraient plus la peine de participer à la vie des institutions garantes de leur liberté ? C'est, sans nul doute, le type de menaces que les partisans d'un perfectionnisme politique ont à l'esprit lorsqu'ils en appellent à la promotion publique de la « *core morality* » de la démocratie libérale et à l'inculcation, par l'État, de vertus civiques.

Telle n'est évidemment pas la perspective à laquelle souscrit Habermas. L'exhortation à renoncer à tout « modèle publiquement reconnu de vie érigée en exemple » [Habermas, 2001a, p. 249], le découplage de l'intégration éthique et de l'intégration politique, les mises en garde contre l'inadéquation d'une philosophie prête à assumer une mission thérapeutique d'autoclarification des biens¹⁶ : ce sont là autant de preuves de son opposition continue au perfectionnisme. Au surplus, Habermas [1998, p. 292] tient à préciser que si l'on « peut attendre » des citoyens « qu'ils s'orientent vers le bien public », en revanche, « on ne peut guère en faire une obligation juridique ». À l'inverse de Taylor, il n'y aurait donc pas, pour Habermas, d'« obligation d'appartenance ». En ôtant tout caractère contraignant au civisme, Habermas réaffirme sa préférence pour une « version faible » du républicanisme qui « décharge les citoyens de l'exigence de vertu ». D'ailleurs, la dimension délibérative est là pour « remplacer » cette attente « par une supposition de rationalité » : l'enjeu est de miser sur un dispositif procédural dégageant sa rationalité propre des présuppositions pragmatiques de l'entente communicationnelle. En sorte que l'orientation vers le bien public « n'est plus requise qu'à petites doses » [Habermas, 1998, p. 292].

Pareille mise au point est-elle à même de dissiper toute tentation perfectionniste ? On peut en douter, notamment – comme nous allons le voir – si l'on se réfère à certains écrits politiques, plus circonstanciels, de Habermas. À tout le moins, les espoirs qu'il place dans le modèle délibératif auront peine à convaincre les partisans d'un républicanisme « fort », lesquels sont peu enclins à s'en remettre à des procédures discursives pour préserver une culture de la liberté. Ceux-là trouveront que le républicanisme habermassien est trop proche du paradigme libéral. Mais cette forme d'« optimisme communicationnel » [Cusset, 2001] s'avère problématique sous un autre aspect, qui permettrait de déceler, au sein même de la théorie habermassienne, les signes de ce qu'il conviendrait d'appeler un « perfectionnisme par la négative ».

¹⁶ C'est un reproche que Habermas [1992, p. 164] adresse directement à Taylor : « La philosophie doit nous convaincre, selon Taylor, de l'importance incomparable d'une orientation en fonction du Bien ; elle doit nous rendre sensibles à la dimension ruinée du Bien, et donner de la force en vue d'un engagement passionné pour le Bien. Une philosophie qui pense de manière postmétaphysique vient cependant trop tard pour assumer l'une de ces tâches, l'affûtage du sens moral ; quant à l'autre, celle de dépasser le cynisme moral, c'est trop lui en demander. »

Par cette expression, j'entends la possibilité, nullement écartée par Habermas, non pas de prescrire positivement une conception particulière de la vie bonne, mais de proposer des « formulations indirectes » qui se réfèreraient « négativement à des conditions de vie perturbées » [Habermas, 1992, p. 25-6]. D'où l'éventualité d'un "perfectionnisme par la négative" découlant de la volonté d'enrayer la « spirale de la communication perturbée qui, via la spirale de la défiance réciproque incontrôlée, conduit à la rupture de la communication » [Habermas, 2005b, p. 375] ainsi que des efforts entrepris pour rétablir des conditions plus « favorables » au maintien d'un vivre ensemble fondé sur des rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque. Ce qu'implique, en pratique, une telle perspective mérite, à mon sens, d'être examiné avec soin, d'autant qu'on en trouve quelque illustration dans les récents plaidoyers de Habermas à propos de la construction européenne.

Conclusion : de la théorie aux écrits politiques

Ce n'est pas le moindre des paradoxes de voir surgir, sous la plume de Habermas, l'idée d'un « *ethos* », invoquée à l'appui de l'intégration politique de l'Europe. Dans son plaidoyer pour une Constitution européenne, Habermas [2005a, pp. 231-232] fait valoir sa conviction que, pour amener la population à soutenir le projet européen, il faut que l'opportunité lui soit donnée de « se mobilise[r] pour des objectifs qui n'en appellent pas seulement aux intérêts mais aussi au cœur et à l'âme ». Or, parmi ces motifs au fort potentiel motivationnel, se trouve « l'idée qu'il est urgent de préserver une culture et une forme de vie aujourd'hui menacées ». Plus encore : cette attitude de réaction face à la menace de voir disparaître l'*ethos* européen constituerait « l'aiguillon propre à susciter une vision de l'Europe de demain capable d'affronter de façon innovante les défis actuels ». Certes, Habermas [2006a, p. 42] se veut rassurant en soulignant qu'« un tel *ethos* n'a plus rien de spontané et de naturel » ; il est « le résultat de processus démocratiques au cours desquels la communauté a réfléchi et débattu de façon transparente sur son identité », et il est perçu « comme le résultat d'une construction ».

Mais, au juste, de quoi est fait ce mode de vie en péril ? Sans surprise, la Charte européenne des droits fondamentaux est tenue par Habermas [2005a, p. 250] pour « une admirable expression » de « cette nouvelle conscience de ce que les Européens ont en commun ». Reste qu'au-delà de *commonalities* juridico-politiques, des éléments plus substantiels viennent charger cet *ethos*. D'abord, la « substance » du projet politique de l'UE serait à rechercher dans un modèle de protection sociale que Habermas [2005a, p. 237] incite à défendre contre les injustices et inégalités induites par « le régime économique dominant à l'échelle mondiale ». Ensuite, l'Europe aurait acquis, au fil de son histoire, la capacité de « surmonter des conflits structurels, des confrontations aiguës et des tensions persistantes », favorisant ainsi le développement d'une disposition particulière à la réflexion critique et au décentrement. Il faut encore ajouter à cela la liste des « traits d'une mentalité politique commune » que nous dresse Habermas [2005b, p. 160-3] dans le manifeste cosigné avec Derrida, à savoir : une « privation sociale de la foi » plus poussée qu'ailleurs ; une « évaluation différente de la politique et du marché » allant dans le sens d'une relative confiance dans les capacités d'organisation et de régulation de l'État ; une « sensibilité des citoyens aux paradoxes du progrès ; un « *ethos* de la lutte pour "plus de justice sociale" » ; « une sensibilité plus grande aux atteintes portées à l'intégrité personnelle et physique » ; un niveau plutôt bas d'acceptation du « recours à la violence étatique » contre les personnes ; une « distance réflexive » consolidée par l'expérience du déclin et la perte des empires coloniaux.

Outre la perspective d'un euro-nationalisme dont nombre de commentateurs ont pu s'inquiéter [Ash & Darendorf, 2005 ; Lacroix & Magnette, 2006], une telle argumentation a de quoi susciter des interrogations quant à la vulnérabilité du républicanisme habermassien face au perfectionnisme. Car elle semble tracer les contours de ce qu'est, ou devrait être la bonne vie européenne. Pour faire obstacle à cette crainte, on peut bien sûr "penser avec Habermas contre Habermas", ainsi que le fait Justine Lacroix [2009] en affirmant la nécessité de résister à une « logique de l'identification ». En ce sens, on notera les propos de Habermas [2006b] sur les risques d'exclusion que comporte « l'appel hystérique à la défense de nos "valeurs" ». On se rappellera également qu'il s'oppose à la conception (communautarienne) du "nous" en tant que « sujet en grand format » ou « macro-sujet (un nous unifié) » [1998, p. 309]. Et, pour

finir, on retiendra les mises en garde formulées par Habermas lui-même [2003, p. 165] contre une « substantialisation rampante » de la culture publique, laquelle risquerait de placer l'intégration politique sous l'emprise d'un mode de vie hégémonique.

Ce qui nous ramène à la formule proposée par Taylor. Malgré la tonalité perfectionniste de sa théorie républicaine, il se montre attentif aux dangers que représenterait, en pratique, la monopolisation de la culture publique par un *ethos* coutumier dominant ; de surcroît, il est pleinement conscient que les tendances combinées à l'uniformisation et au conservatisme menacent pareillement le groupe majoritaire et les minorités ethnoculturelles. Dans les deux cas, le risque provient d'une éradication de la diversité interne à l'identité collective. Interrogé sur la tendance des droits collectifs à « réduire l'identité individuelle à un simple dérivé d'une communauté », voici ce que répond Taylor [1997c, p. 27] : « C'est effectivement le grand danger. D'ailleurs une société vraiment libre est une société dans laquelle les identités complexes peuvent s'épanouir ». Ce qui implique non seulement « que l'identité politique n'essaie pas de réprimer la différence et d'en limiter la présence sur la place publique » mais également « que ces communautés particulières n'essaient pas de monopoliser la vie de leurs membres. » C'est pourquoi Taylor [1996b, p. 361] plaide pour le développement d'« une identité complexe à plusieurs facettes ». Cette posture le place dans l'obligation de combiner trois exigences normatives – i.e. l'obligation d'appartenance, la reconnaissance des différences, le respect des libertés individuelles – qui se rattachent respectivement à la « thèse républicaine », à la mouvance multiculturaliste et au modèle libéral.

Ainsi, les prises de position qu'avance Taylor au sujet de problèmes politiques agitant les sociétés canadienne et québécoise consistent, pour l'essentiel, à arbitrer entre les biens constitutifs de l'identité collective, et cela, en fonction de leur « importance relative ». Selon le modèle d'une éthique « proportionnaliste » d'inspiration aristotélicienne [Taylor, 1988, p. 44], il s'agit de réussir l'exercice – extrêmement périlleux – de « dissocier ce qui est d'une part inconditionnel et ne se négocie pas, et d'autre part ce qui se discute et se modifie dans le courant de la délibération sociale ». Dans le cas du Québec, « il est clair » – tranche Taylor [1996b, p. 363] – que « les droits fondamentaux et la prédominance de la langue française appartiennent à la première catégorie ». Et de justifier cet avis à partir de l'objectif de « survivance » : « Si ces éléments venaient à disparaître, la société perdrait tout caractère défini ». Cependant, en guise d'avertissement, il ajoute que « si la première catégorie s'étend trop loin, elle coupe court à la discussion entre partenaires, la rendant ainsi fictive ».

Cette formule d'arbitrage imprègne très fortement le Rapport remis par Taylor et Bouchard, à l'issue des travaux de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* [Bouchard & Taylor, 2008]. Dans une section consacrée à la définition de l'« interculturelisme québécois », on peut lire [p. 42] que ce modèle d'intégration « s'efforce de concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social. Il assure ainsi une sécurité aux Québécois d'origine canadienne-française comme aux minorités ethnoculturelles, tout en protégeant les droits de tous, suivant la tradition libérale. » Des textes antérieurs, en particulier ceux consacrés à la question linguistique et aux « droits collectifs » au Québec [Taylor 1992a], énoncent des formules du même type. Si Taylor y maintient son opposition à l'idée d'une « priorité inconditionnelle » des droits individuels, son attitude à l'égard du libéralisme politique semble toutefois moins hostile qu'elle ne l'est dans ses écrits proprement philosophiques. Cela n'empêche pas l'existence de zones grises, ni la possibilité de dérapages vers le relativisme. Reste que la nature communautarienne de la pensée de Taylor, celle qui ressort de son éthique des biens pluriels et de son républicanisme expressiviste, s'en trouve quelque peu tempérée.

Au vu de cette brève confrontation entre volet théorique et volet pratique, on pourrait se risquer à formuler deux conclusions inverses. Chez Habermas, ce sont les principes philosophiques qui permettent de réfréner certaines dérives « euro-patriotiques » susceptibles de jaillir dans les écrits politiques. Par contraste, les prises de position avancées par Taylor sur un terrain politique viennent atténuer les retombées perfectionnistes de sa théorie républicaine. C'est dire que – même si, dorénavant, « théorie et

pratique n'habitent plus sous le même toit » [Habermas, 2001c] – il n'est pas inutile d'apporter une attention similaire à ces deux volets d'analyse, et de s'attacher à les mettre en relation.

Références

- ACKERMAN, Bruce (1983) « What is Neutral about Neutrality? », *Ethics*, vol. 93, pp. 372-390.
- ASH, Timothy Garton & DAHRENDORF, Ralf (2005) « The renewal of Europe: Response to Habermas », in D. Levy, M. Pensky and J. Torpey (dir.), *Old Europe, New Europe, Core Europe*, London, Verso, pp. 141-145.
- BOUCHARD, Gérard & TAYLOR, Charles (2008) *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation* (Rapport abrégé), Gouvernement du Québec.
- BUCHANAN, Allen E. (1989) « Assessing the Communitarian Critique of Liberalism », *Ethics*, vol. 99, pp. 852-882.
- CUSSET, Yves (2001) *Habermas. L'espoir de la discussion*, Paris, Éditions Michalon, coll. "Le bien commun".
- DWORKIN, Ronald (1997) « Le libéralisme » [1978], in A. Berten, P. da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, coll. "Philosophie morale", pp. 51-86.
- HABERMAS, Jürgen (1987) *Théorie de l'agir communicationnel* [1981], Tome I, trad. par J.-M. Ferry, et Tome II, trad. par J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, coll. "L'espace du politique".
- HABERMAS, Jürgen (1992) *De l'éthique de la discussion* [1991], trad. par M. Hunyadi, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. "Passages".
- HABERMAS, Jürgen (1997a) *Droit et démocratie. Entre faits et normes* [1992], trad. par R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard.
- HABERMAS, Jürgen (1997b) « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison », in J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique* [1995], trad. par R. Rochlitz (avec le concours de C. Audard), Paris, Éd. du Cerf, coll. "Humanités", pp. 9-48 ; ainsi que, dans le même volume, « La morale des visions du monde. "Raison" et "vérité" dans le libéralisme politique de Rawls », pp. 143-187.
- HABERMAS, Jürgen (1998) *L'intégration républicaine* [1996], trad. par R. Rochlitz, Paris, Fayard.
- HABERMAS, Jürgen (2000) *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique* [1998-1999], trad. par R. Rochlitz, Paris, Fayard.
- HABERMAS, Jürgen (2001a) *Vérité et justification* [1999], trad. par R. Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. "nrf essais".
- HABERMAS, Jürgen (2001b) « Débat » (réponses à D. Schnapper et A. Touraine), *Cahiers de l'Urmis*, n° 7, pp. 32-38.
- HABERMAS, Jürgen (2001c) « Un référendum pour une Constitution européenne », propos recueillis par Nicolas Truong, *Le Monde de l'éducation*, n° 290, pp. 14-21.
- HABERMAS, Jürgen (2003) « De la tolérance religieuse aux droits culturels », trad. et présentation par R. Rochlitz, *Cités*, n° 13, pp. 151-170.
- HABERMAS Jürgen (2005a), *De l'usage public des idées. Écrits politiques 1990-2000*, trad. par Ch. Bouchindhomme, Paris, Fayard.
- HABERMAS, Jürgen (2005b) *Une époque de transitions. Écrits politiques 1998-2003*, trad. par Ch. Bouchindhomme, Paris, Fayard.
- HABERMAS, Jürgen (2006a) *Sur l'Europe*, trad. par Ch. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Bayard.
- HABERMAS, Jürgen (2006b), « Construire une Europe politique », *Le Monde*, jeudi 28 décembre, p. 17.
- KYMLICKA, Will (1999) *Les théories de la justice* [1990], trad. par M. Saint-Upéry, Paris & Québec, Éditions La Découverte & Boréal.
- LACROIX, Justine (2009) « Does Europe Need Common Values? Habermas vs Habermas », *European Journal of Political Theory*, vol.8, n°2, pp. 141-156.

- LACROIX, Justine & MAGNETTE, Paul (2006) « Pourquoi nous ne sommes pas américains. Réflexions sur les principes de la Constitution européenne », *Raison publique*, n° 4, pp. 39-56.
- LARMORE, Charles (1993) *Modernité et morale*, Paris, PUF, coll. "Philosophie morale".
- MACINTYRE, Alasdair (1997a) *Après la vertu* [1981], trad. par L. Bury, Paris, PUF, coll. "Léviathan".
- MACINTYRE, Alasdair (1997b) « Le patriotisme est-il une vertu ? » [1984], in A. Berten, P. da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, coll. "Philosophie morale", pp. 287-309.
- PÉLABAY, Janie (2001) *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, St-Nicolas (Québec), Les Presses de l'Université Laval & L'Harmattan, coll. "Mercure du Nord".
- RAWLS, John (1993) *Justice et Démocratie* [1978-1989], trad. par C. Audard, Ph. de Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, Paris, Seuil.
- SANDEL, Michael (1999) *Le libéralisme et les limites de la justice* [1982], trad. par J.-F. Spitz, Paris, Seuil, coll. "La couleur des idées".
- TAYLOR, Charles (1988) « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1, janvier-mars, pp. 33-56.
- TAYLOR, Charles (1992a) *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, textes rassemblés et présentés par G. Laforest, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval.
- TAYLOR, Charles (1992b) « Quel principe d'identité collective ? », in J. Lenoble et N. Dewandre (dir.), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, pp. 59-66.
- TAYLOR, Charles (1993) « Quelle philosophie est encore possible ? » (entretien), *Le Banquet*, n° 3, pp. 166-169.
- TAYLOR, Charles (1994) *Multiculturalisme. Différence et démocratie* [1992], trad. par D.-A. Canal, Paris, Aubier.
- TAYLOR, Charles (1995) *Philosophical Arguments* [1987-1992], Cambridge, Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles (1996a) « De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance », entretien réalisé par Ph. de Lara, *Le débat*, n° 89, pp. 208-223.
- TAYLOR, Charles (1996b) « Les sources de l'identité moderne », in M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval & L'Harmattan, pp. 347-364.
- TAYLOR, Charles (1997a) *La liberté des modernes* [1964-1996], trad. par Ph. de Lara, Paris, PUF, coll. "Éthique et philosophie morale".
- TAYLOR, Charles (1997b) « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux » (1989), in A. Berten, P. da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, coll. "Philosophie morale", pp. 87-119.
- TAYLOR, Charles (1997c), « Entretien avec Charles Taylor », in M. Ancelovici et F. Dupuis-Déri (dir.), *L'archipel identitaire. Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle*, Montréal, Boréal, pp. 23-36.
- TAYLOR, Charles (1998a) *Les sources du moi* [1989], trad. par Ch. Melançon, Montréal & Paris, Boréal & Seuil.
- TAYLOR, Charles (1998b) *Hegel et la société moderne*, trad. par P. Desrosiers, Saint-Nicolas & Paris, Les Presses de l'Université Laval & Cerf.
- WALZER, Michael (1997) « La critique communautarienne du libéralisme », in A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois (dir.), *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, coll. "Philosophie morale", pp. 311-336.
- WEINSTOCK, Daniel (1998) « La citoyenneté comme "réponse" au problème du pluralisme des sociétés modernes », in *Les enjeux de la citoyenneté. Un bilan Interdisciplinaire* (inédit), Montréal, Université de Montréal, Immigration et Métropoles, pp. 73-95.