

Université de Montréal

2m11. 28 44.8

**« LE PROBLÈME DE L'IDENTITÉ DANS
L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION »**

Par

Marie-Eveline Belinga

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A .)
en philosophie

Août 2000

© Marie-Eveline Belinga , 2000



B
29
U34
2001
V.005

Université de Montréal

LE PROBLÈME DE L'ÉPÉRITE DANS
L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION

Faculté de philosophie
Département de philosophie
Montréal, Québec H3T 1J4

Édition présentée à l'occasion de la 10^{ème} conférence
de la Société de philosophie de la langue
française (S.P.L.F.)
à Montréal



© Université de Montréal, 2001

PAGE D'IDENTIFICATION DU JURY

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**« LE PROBLÈME DE L'IDENTITÉ DANS
L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION »**

présenté par :

Marie-Eveline Belinga

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Madame Christine Tappolet, présidente rapporteure

M. Lukas K. Sosoe, directeur de recherche

M. Michel Seymour, membre

Mémoire accepté le19 décembre 2000.....

Sommaire

Nous ne sommes ni les premiers ni les derniers à nous interroger sur le problème de l'identité culturelle, surtout à une époque où le pluralisme culturel devient un enjeu social non négligeable dans la plupart des États démocratiques. Pourquoi alors nous intéresser à une telle question lorsque nous savons pertinemment qu'elle est à l'ordre du jour dans nombre d'universités et de conférences ? Parce que justement la perspective à partir de laquelle nous aborderons le problème de l'identité culturelle nous semble sortir quelque peu des sentiers battus. Notre recherche sera axée sur une conception intersubjectiviste des rapports sociaux. Comment résumer en quelques mots l'incidence d'une théorie éthique fondée sur le potentiel de rationalité contenu dans les actes communicationnels, sur la définition de l'identité culturelle, sur son mode d'acquisition, de protection et de transmission ?

Le fil conducteur de notre mémoire est celui du langage en tant que vecteur d'individuation et de socialisation. Comme Habermas, nous défendons la thèse d'une formation cooriginaire de l'identité individuelle et collective. Nous aborderons l'identité culturelle non pas comme un état, mais plutôt comme un phénomène mouvant qui tire sa concrétude des actes communicationnels et à travers des manifestations significatives aux yeux d'un groupe ou d'un individu. L'éthique de la discussion sur laquelle se fonde notre problématique de l'identité culturelle épouse plusieurs points que l'on retrouve également chez Karl O. Apel. Il ne faut pas toutefois les confondre. Contrairement à ce dernier, Habermas se refuse de mettre l'éthique de la discussion au service d'une fondation ultime de la raison, par l'entremise de l'argumentation. Ce projet, affirme-t-il sans ambages, n'est ni possible, ni nécessaire. L'éthique de la discussion défendue par Habermas a le mérite

d'imprimer une orientation du fait qu'elle réunit toutes les conditions propices à la réalisation d'un consensus autour de tous les concernés, en respectant la liberté de tout un chacun et en prenant en compte les différentes interprétations des besoins.

L'introduction du présent mémoire placera la problématique de l'identité culturelle dans un contexte qui nous est familier, pour ensuite l'intégrer à celui l'éthique de la discussion.

Dans notre premier chapitre, nous aborderons le concept d'identité communicationnelle. Nous nous évertuerons à présenter les concepts fondamentaux de l'éthique de la discussion, la compréhension déontologique de la liberté, de la morale ainsi que la compréhension intersubjectiviste de l'individuation comme socialisation.

Dans le deuxième chapitre, nous traiterons explicitement de l'identité culturelle après l'avoir définie. Nous verrons à cet égard comment les actes communicationnels participent à son élaboration, pour ensuite déterminer l'usage qu'en fait Habermas dans son œuvre.

Notre dernier chapitre s'articulera autour de l'identité nationale. Nous tenterons de démontrer dans quelle mesure une conception intersubjectiviste de l'identité influence le droit et le concept de citoyenneté. Nous expliquerons comment la discussion pratique peut, en certaines circonstances, améliorer les conditions de vie des citoyens, harmoniser les relations sociales et favoriser l'acquisition d'une identité à la fois collective et individuelle. Nous terminerons sur la théorie de la démocratie délibérative et le projet de culture politique commune développés par Habermas et qui se veulent une application socio-politique des principes universalistes et pragmatiques défendus dans sa théorie morale.

Notre conclusion portera sur les limites auxquelles se heurte inéluctablement la théorie de la démocratie délibérative. Malgré ses prétentions universalistes, elle ne convient pas à la

plupart des contextes sociaux. Nous irons même jusqu'à affirmer qu'en raison des acquis économiques, politiques, culturels et juridiques qu'elle présuppose, elle exclut la plus grande partie de l'humanité. Nous en profiterons pour résumer la position des principaux détracteurs de Habermas.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	1
Chapitre 1 : L'identité communicationnelle.....	6
A- Langage et processus identitaire.....	12
B- Individuation et socialisation.....	18
C- Identité et éthique de la discussion.....	25
Chapitre 2 : L'identité culturelle.....	39
A- Qu'est ce que l'identité culturelle.....	42
B- L'identité culturelle et les actes communicationnels.....	48
C- Identité culturelle et ordre social.....	57
Chapitre 3 : L'identité nationale.....	68
A- Droit et théorie de la communication.....	70
B- Discussion et raison pratique.....	82
C- Citoyenneté et démocratie délibérative.....	86
Conclusion	98
Bibliographie.....	x

À mes parents

Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier mes parents pour leur soutien inconditionnel, auxquels je dois la réalisation de ce projet et plus encore. Je tiens également à témoigner ma reconnaissance à ma sœur et meilleure amie Chantal qui a toujours cru en moi. Je pense avec affection à mon cher frère Jérôme-Philippe et à ma belle-sœur Sandrine qui m'apportent en tout temps, chaleur et réconfort. Je ne saurais oublier Sami qui a admirablement pris soin de mes rêves. Je salue les familles Belinga et Bellemare qui sont mes principales sources d'inspiration, mes amies Adja, Nafy et Sandra qui savent être là et mon professeur de terminale M. Philippe Gouët qui m'a initiée avec passion à la philosophie.

Je ne sais comment exprimer ma reconnaissance à mon directeur M. Lukas Sosoe. Je tiens avant tout à le remercier pour ses encouragements et l'intérêt soutenu qu'il a manifesté pour ce travail. L'acuité de ses commentaires, la finesse de ses critiques et la richesse de nos discussions m'ont été d'un précieux secours. Je suis honorée par la qualité de cet encadrement et la délicatesse avec laquelle M. Sosoe a su tirer le meilleur de moi. J'aimerais avec humilité lui témoigner ma gratitude.

Enfin, j'ai une pensée toute particulière pour Mme Jocelyne Doyon du département de philosophie pour ce magnifique sourire qu'elle distribue généreusement et la gentillesse dont elle fait preuve envers ses étudiants.

Préface

Dans le présent mémoire nous tentons de reconstruire la théorie de l'identité telle qu'elle se présente dans l'éthique de la discussion. Nous nous intéresserons ainsi plus particulièrement à l'identité culturelle. Par identité culturelle, et contrairement aux défenseurs du droit des groupes, Habermas désigne le jeu du conditionnement mutuel entre l'identité individuelle et l'identité collective.

La reconstruction que nous entreprenons est d'autant plus difficile à réaliser qu'elle requiert une explicitation des différents concepts empruntés à des théories empiriques et philosophiques disséminés à travers l'imposante œuvre de Habermas. Dans la mesure où nous sommes familiers au débat opposant Habermas à W. Kymlica et C. Taylor, les communautariens et les défenseurs de l'identité culturelle, nous sommes conscients qu'un volet critique aurait certes enrichi ce travail. Toutefois, il nous est impossible de développer le-dit volet critique pour des raisons évidentes, liées à la complexité même de l'œuvre de Habermas. Comme ce volet s'avérait plus que nécessaire, nous avons décidé d'en résumer les grandes lignes dans notre conclusion.

La position de Habermas se présente de façon fragmentaire dans son souci de réfuter les divers arguments avancés par les auteurs sus mentionnés. Cependant, et telle a été notre tentative dans le présent mémoire, nous pouvons en proposer une interprétation qui s'esquisse comme suit : d'une part en réplique aux défenseurs d'un multiculturalisme libéral, tel que Kymlica, J. Habermas corrobore le lien cooriginaire existant entre l'identité individuelle et

l'identité collective. D'autre part, contre des positions défendues comme celle de C. Taylor sur le concept de «libéralisme à double vitesse », et partant du libéralisme I et du libéralisme II, J. Habermas développe la thèse d'une «sensibilité à la différence », fondée sur un concept moderne d'État de droit et de démocratie insistant sur la thèse de la neutralité face aux diverses conceptions du monde englobantes ou aux différentes cultures des citoyens. Malgré son importance pour la vie individuelle, Habermas soutient qu'il n'appartient pas à l'État de développer une politique de protection juridique des identités culturelles, mais plutôt de constituer un espace public démocratique où les groupes chercheront à s'orienter eux-mêmes.

Auteur prolifique et controversé, l'implication politique de J. Habermas et son goût pour l'argumentation, le confrontent inévitablement à des positions divergentes, voire concurrentes. Jeu auquel il se prête volontiers puisque le fondement même de l'éthique de la discussion exige la constitution d'un espace critique, ouvert et pluraliste.

D'aucuns pourraient trouver ce mémoire trop descriptif, dans la mesure où nous n'insistons pas assez sur le débat de fond que suscite le thème de l'identité culturelle. En fait, il nous aurait fallu dans ce cas, avec toute la subtilité que cela suppose, rendre compte des contextes dans lesquels sont articulées les critiques à l'égard de la théorie de la modernité développée par Habermas. Nous avons donc préféré, eu égard aux limites imparties à ce travail, axer nos efforts sur une explication du phénomène de l'identité à partir de la socialisation individuelle et collective, tel qu'il se déploie dans l'œuvre de Habermas. Il est à ce jour impossible de dresser une liste exhaustive des études sur la socialisation, car il n'existe pas une représentation, mais plutôt des représentations de la socialisation, tout comme il n'existe pas une représentation, mais bien des représentations de l'identité culturelle.

Il nous a fallu naviguer à travers ce labyrinthe tout en demeurant fidèles à l'initiative habermassienne. Le paradigme de l'intercompréhension à partir duquel notre auteur développe sa théorie philosophique des relations humaines dans les sociétés contemporaines, comporte en lui-même des ramifications avec diverses théories que nous avons dû expliciter afin de mettre en évidence la problématique de l'identité culturelle dans l'éthique de la discussion, objet du présent mémoire.

Introduction

La société québécoise possède des expressions bien à elle pour identifier les membres de sa communauté. Les « Québécois de souche ou pure laine » partagent la même origine ethnique, possèdent un passé historique similaire et sont enracinés dans une tradition qui leur est propre. Ces qualificatifs renvoient à une conception homogène de la culture et du peuple ainsi qu'à un idéal de pureté. Avant la révolution tranquille, les Québécois de tradition française se reconnaissaient comme tels à partir de traits culturels se référant à l'organisation familiale, à l'esprit d'indépendance, à l'attachement à la terre et à la religion catholique. En affirmant concrètement la spécificité de leur culture, ils se protégeaient de l'influence de la culture anglo-protestante. Les Québécois ont très tôt pris conscience de la fragilité de leur identité à cause du contexte qui faisait d'eux un groupe minoritaire. Le premier nationalisme québécois a défini l'identité collective de façon défensive, magnifiant les caractéristiques ethniques, encensant tout ce qui pouvait distinguer le peuple québécois des peuples anglophones. La fierté d'être Québécois s'accompagnait d'une volonté d'affirmation, mais aussi d'une attitude de repli sur soi. Le sentiment d'appartenance fut lié à un projet politique nationaliste. Le « culturel » prit des accents politiques, de telle sorte que la quête d'indépendance est devenue une composante essentielle de l'identité collective. La question nationale constitua très vite la principale préoccupation des intellectuels. Les années 50 et 60 confirmèrent la vocation du Québec en tant que terre d'accueil. Les vagues successives d'immigrants obligèrent la population francophone à se départir de sa conception homogène de la société. Le nouvel enjeu auquel elle était confrontée était de taille, d'autant plus qu'elle prit conscience de sa faible capacité d'intégration des nouveaux arrivants comparativement à

la communauté anglophone. La césure entre anglophones et francophones se fit une fois de plus sentir, leur rappelant le combat auquel s'étaient livrés leurs pères et leurs mères pour acquérir un territoire de référence sur lequel ils n'étaient plus minoritaires.

L'identité culturelle québécoise a pendant longtemps utilisé les voies du politique pour s'affirmer, au point qu'on assiste aujourd'hui à un désenchantement vis-à-vis des valeurs véhiculées par le nationalisme. L'engagement social et politique a cédé le pas à des préoccupations plus individualistes, notamment celle d'une conduite de vie propre, différente du modèle social des premiers temps. Cette nouvelle réalité s'est accentuée au contact de communautés ethniques de plus en plus nombreuses et diversifiées. Les Québécois sont plus que jamais interpellés à se prononcer sur le contenu de la culture québécoise. Les jeunes n'ont plus les repères culturels sur lesquels pouvaient s'appuyer leurs parents. Les références historiques qui alimentaient leur sentiment d'appartenance ne s'accommodent plus avec la réalité pluriethnique québécoise. Les rapports de force auxquels se sont livrés les Québécois pour acquérir une certaine autonomie et protéger leur identité transparaissent inévitablement sur la manière dont est abordée la problématique de l'intégration des communautés culturelles.

Le défi de l'intégration s'avère d'autant plus complexe que le statut de la nation québécoise est lui-même ambigu. Il n'y a pas de doute quant à l'existence d'un peuple québécois. Si on se réfère au Petit Larousse, un peuple est : « un ensemble d'hommes habitant ou non sur un même territoire et constituant une communauté sociale ou culturelle ». Par contre la nation québécoise peut être définie de plusieurs manières. Parmi les définitions les plus répandues, nous pouvons citer entre autres celle qui insiste sur une origine ethnique commune, celle qui se rapporte à la nation civique et celle qui renvoie au concept d'État-nation. Cette atmosphère de confusion rejaillit sur le sentiment d'appartenance essentiel à

l'élaboration d'une identité culturelle québécoise. Le débat est ouvert, certains estimant qu'une vision culturelle de la nation apporterait sans doute un second souffle à la société québécoise.

À une époque où tout semble déjà avoir été dit et que les débats autour du multiculturalisme deviennent caricaturaux à force d'être exploités, l'alternative que propose Habermas pour comprendre comment se constituent les identités individuelles et collectives retient notre attention. Cet auteur tente de réexaminer les principales problématiques de la théorie sociale à partir du paradigme de l'intercompréhension. Il revisite les concepts d'identité, d'individualité, de socialité dans une perspective intersubjectiviste. La thèse de Habermas s'énonce comme suit : « **L'individuation n'est que le revers de la socialisation** ». Il reconstruit les concepts de la théorie sociale à partir d'autres prémisses que celles de la philosophie de la conscience. Il considère l'intersubjectivité des acteurs sociaux comme une composante essentielle de leur identité. Il nous invite à la découverte de la rationalité qui se déploie dans les actes communicationnels. Le langage occupe une place prépondérante dans l'élaboration des identités. Vecteur constitutif des relations interpersonnelles, c'est par lui et avec lui que nous parviendrons à une rationalisation des acquis traditionnels. La modernité comme « projet inachevé », demande à renaître ; c'est ce à quoi travaille Habermas, en développant une éthique qui moralise les rapports sociaux. Les êtres sociaux confrontés à la pluralité des formes de vie et des visions du monde inhérentes à nos contextes sociaux, n'ont d'autres choix que de devenir toujours plus rationnels. La sauvegarde des identités individuelles et collectives réside dans cette nouvelle définition de la socialité où l'idée de société est associée à celle d'éthicité.

Dans notre premier chapitre, nous essayerons de montrer comment une exploitation du potentiel rationnel contenu dans les actes communicationnels permet la constitution d'une identité communicationnelle. Le sujet communicationnel à partir d'une formation discursive de la volonté et de l'opinion apprend à porter des jugements moraux autonomes qui trouvent en eux-mêmes une validité qui leur est propre. Ledit sujet se comprend non plus de façon égocentrique comme membre d'une communauté particulière, mais plutôt comme membre d'une communauté de communication élargie englobant tous les individus capables de parler et d'agir. La morale à laquelle il se réfère pour conduire ses actions ne tire plus son pouvoir d'un arrière-plan métaphysique ou religieux. Elle protège simultanément le caractère unique des individus et le tissu des relations sociales à l'intérieur duquel se constituent les identités individuelles et collectives. L'éthique de la discussion est consciente de l'extrême vulnérabilité des êtres individués par la socialisation, elle propose à cet effet une méthode tendant à développer l'autonomie des individus socialisés afin de parvenir à une compréhension de soi et du monde authentique, libérée de l'autorité de la tradition et de l'habitude.

Notre deuxième chapitre sera axé sur la signification de l'identité culturelle dans une perspective communicationnelle. Quelles valeurs pour quelle identité ? Voilà ce sur quoi portera principalement notre réflexion. Nous verrons ce qui différencie une identité individuelle d'une identité collective, mais aussi comment toutes deux participent à l'élaboration de l'identité culturelle et de l'identité communicationnelle.

Le troisième chapitre tentera de mettre en exergue la nouvelle compréhension de la philosophie politique qui prend forme à la lumière du paradigme de l'intersubjectivité et de la rationalité communicationnelle. Nous expliquerons comment l'acquisition d'une identité communicationnelle peut favoriser la participation effective des acteurs sociaux aux projets

de société. Notre époque est aux prises avec une déliquescence des liens sociaux, un désintéressement marqué pour la chose politique. Le fossé qui se creuse entre l'individu et le citoyen, remet en cause le principe même de la démocratie. Habermas aspire à une rationalisation, au moyen de la discussion, des décisions prises par le Gouvernement et les Administrations. Pour ce faire, les populations doivent être sensibilisées à la liberté, à la justice et à la tolérance. Ces principes doivent être perçus comme une seconde nature. Le concept de démocratie fondé sur la théorie de la discussion est tiré de la tradition libérale et républicaine. Il redéfinit les termes du compromis social dont la légitimité ne réside plus dans la valeur qu'on lui reconnaît en tant qu'institution, mais plutôt dans la réalisation des attentes que nourrissent envers lui les citoyens dont la volonté et l'opinion sont formées discursivement.

Nous pensons que l'application d'une procédure permettant de décloisonner la perspective égocentrique de chacun comme le propose l'éthique de la discussion peut sembler menaçante pour les formes de vie concrètes, pourtant cette dernière n'ignore pas les luttes d'intérêts, les conflits de pouvoir et les distorsions auxquelles sont inévitablement soumises les discussions réelles. De l'éthique de la discussion s'emploie principalement à répondre aux objections formulées à l'endroit de cet idéal de l'argumentation qui risque d'en dérouter plus d'un. Nous proposons donc d'aborder ce mémoire dans l'esprit de l'éthique de la discussion ; détachés de nos contextes de socialisation et de nos penchants pour les catégories de la philosophie de la conscience. Nous sommes toutefois conscients des limites d'une telle théorie sociale, c'est ce que nous aurons l'occasion de souligner dans notre conclusion. Nous soutenons par ailleurs, en accord avec Mead, que : « **Nous sommes ce que nous sommes par nos relations à autrui** ». Ce mémoire s'inscrit dans cet esprit. Et puisse cet objectif être atteint.

Chapitre 1 : L'IDENTITÉ COMMUNICATIONNELLE

Si l'on nous demandait un jour de mettre entre parenthèses notre identité le temps d'une discussion, comme l'exige l'éthique de la discussion de J. Habermas, le ferions-nous spontanément ? Nous sommes tous jaloux de notre identité. Quel que soit notre sexe, notre environnement et notre condition sociale, le simple fait d'avoir faim ou soif, nous rappelle que ces sensations sont vécues au sein de notre propre corps. Dès les premiers jours de notre vie, nous avons découvert que la faim et la soif étaient préjudiciables à notre mieux-être. Nous avons appris à manifester notre malaise à notre entourage immédiat pour être soulagé. Plus tard, nous nous sommes aperçus, que tous les êtres humains ressentent la faim et la soif et qu'ils utilisaient des moyens similaires aux nôtres pour satisfaire leurs besoins. Rassurés, nous avons intégré ces phénomènes à nos vies, sans plus nous inquiéter de leurs manifestations. La faim et la soif furent banalisées. Nous ne nous en étonnions plus. Et surtout, nous n'en avons plus peur car nous savions qu'elles étaient naturelles et avons le pouvoir de les contrôler. Notre identité, comme la faim et la soif, fait partie de notre vécu quotidien. Nous n'y prêtons guère attention, tellement elle nous semble évidente. Il suffit de remarquer l'étonnement que suscite une question sur l'identité, dans un contexte où les individus n'ont jamais été confrontés à des valeurs différentes. Le concept d'identité est intégré au vocabulaire des individus et des groupes lorsqu'il perd son caractère d'évidence. Tant que l'identité est vécue spontanément, sans entrave, personne ne s'inquiète de savoir comment elle se manifeste. Dans la vie de tous les jours, l'identité se vit, plus qu'elle ne s'analyse. C'est lorsque l'autre est perçu dans son altérité et dans sa différence, que nous prenons conscience de notre propre différence. L'image que nous renvoie l'autre est celle d'un

miroir déformant qui amplifie dans certains cas nos comportements au point d'en faire des caricatures. Nous vivions jusqu'alors une vie qui avait un sens simplement parce que c'était notre vie. Nous nous retrouvons soudainement dédoublés au contact de l'autre. Notre image rivalise avec celle de l'étranger. Nous scrutons, examinons, détaillons sous toutes les coutures cet être qui ressent comme nous la faim et la soif et bien d'autres choses encore, mais ne partage pas pour autant des convictions que nous pensions universelles. Lorsque le jeu des similitudes et des différences envahit notre quotidien, nous ressentons instinctivement le besoin d'affirmer ce que nous sommes. C'est comme si nous disions aux autres : « Voyez ce que nous avons et que vous n'avez pas ! ». Et les autres de nous répondre : « Voyez ce que nous avons et que vous n'avez pas ! ». Dans le meilleur des cas, cela ouvre la voie à un dialogue constructif. Les remarques des uns enrichissent la perspective des autres. Mais le plus souvent c'est un dialogue de sourds. Les convictions culturelles ne sont pas des sujets de discussion privilégiés, car elles engagent directement la crédulité des individus. Personne ne souhaite découvrir que ses croyances se fondent sur des illusions. N'est-il pas plus facile de prétendre que l'erreur vient de l'autre, de l'inculte ? De se fermer à toute réflexion parce que la présence de l'autre comme vis-à-vis interpelle les moindres parcelles de notre être ?

L'identité est un thème qui connaît une recrudescence dans nos sociétés actuelles. Malgré les nombreuses études consacrées à ce sujet, nous demeurons perplexes quant aux conclusions que nous pouvons tirer des analyses savantes. Parler de l'identité, n'est-ce-pas déjà sacrifier sur l'autel de nos hypothèses, une réalité qui se vit plutôt qu'elle ne s'écrit ? En essayant de la délimiter par des mots et des concepts, nous avons, de propos délibéré, choisi de n'aborder qu'une facette de l'identité. Une identité couchée sur papier peut-elle rivaliser avec l'expérience identitaire d'un individu ou d'une collectivité ? Comprendre comment fonctionne

le processus identitaire peut sans nul doute transformer la confrontation culturelle en expérience positive. Mais l'histoire a prouvé que nous n'avons pas entre les mains une recette miracle qui résoudrait la problématique complexe du pluralisme ethnoculturel. Le danger ne réside pas tant dans la première forme d'incompréhension à laquelle sont inéluctablement confrontés les individus qui ne partagent pas les mêmes valeurs. Il provient plutôt de l'utilisation du processus identitaire par des techniciens et fonctionnaires qui prennent les décisions à la place des responsables politiques. L'erreur a été de croire que nous pouvions en consultant des ouvrages et des spécialistes, maîtriser un phénomène aussi mouvant. Dans leur empressement, plusieurs politiciens ont oublié de s'interroger sur la pertinence de politiques culturelles qui occultent le tissu social où se négocie à travers des relations interpersonnelles, une représentation de l'univers social satisfaisante pour tous les acteurs sociaux, et ce, malgré leurs différentes allégeances culturelles. La société moderne accorde une place privilégiée au principe d'égalité. Les gouvernements des démocraties reconnaissent à toutes les cultures la même valeur. Ils refusent de privilégier une forme de vie plutôt qu'une autre. Mais pour qu'une société plurielle parvienne à la cohésion sociale, il est important que la protection des cultures particulières ne soit pas érigée en principe premier de gouvernement. Nous sommes les héritiers d'une « culture hétérogène » structurée à partir de nombreuses visions du monde parfois incompatibles, voire contradictoires. Nos identités sont multiples. Certaines s'entrechoquent, d'autres se complètent. Cette situation nous est imposée par le contexte dans lequel nous vivons et auquel nous ne pouvons déroger. Les individus de nos sociétés ont à s'acclimater à des milieux qui possèdent leurs propres exigences, sans pour autant perdre leur sentiment d'unité. Ils ne peuvent plus se référer à une seule et même tradition pour déterminer les critères de leurs décisions. On attend d'eux la capacité d'intégrer les multiples codes

culturels reliés aux différentes traditions constitutives de leur identité. Et de s'approprier de façon réfléchie ces différentes traditions afin de produire des jugements moraux autonomes.

Nous comprenons pourquoi plusieurs choisissent de se réfugier derrière une autorité légitimée par la tradition ou par la science. Face à la pluralité des formes de vie, les modèles identitaires qui convenaient à nos pères et à nos mères, ne sont plus suffisamment adaptés aux nouvelles exigences de la vie sociale. La perspective subjective à partir de laquelle a été abordée l'identité sociale ne répond plus aux attentes de la société post-moderne. La tradition occidentale a profondément été marquée par la philosophie de la conscience. Aujourd'hui, elle est incapable de répondre adéquatement aux nouvelles questions concernant l'identité plurielle. Les sujets connaissant ont toujours été considérés, dans cette ligne de pensée, comme des êtres solitaires qui abordent le monde de façon monologique. Le concept d'objectivité élaboré par la civilisation moderne a brouillé notre rapport au monde. Il a occulté la richesse des relations communicationnelles entre les individus en présentant l'attitude objective comme la seule attitude valable face au monde.

Habermas croit en la modernité, et si cette dernière s'est essoufflée, remarque-t-il, c'est parce qu'elle a refusé de faire le deuil de la rationalité objective qui s'est montrée inopérante par rapport aux nouveaux enjeux sociaux. Or, pour survivre, toute tradition a besoin d'évoluer en accord avec son temps. Elle est condamnée à dépérir si elle ne parvient pas à trouver un compromis entre les impératifs du passé et ceux du présent. Le culte voué à la modernité a réduit l'esprit critique des modernes. De sorte que le paradigme de la subjectivité n'a jamais été dépassé. Même les critiques post-métaphysiques de la modernité sont restées tributaires des catégories de la philosophie de la conscience. Les modernes se sont intéressés

au potentiel cognitif du langage, sans s'interroger sur le véritable usage qu'en font les individus dans la vie quotidienne. Le potentiel cognitif du langage est exploité dans des situations bien précises. Dans leur vie de tous les jours, les acteurs sociaux utilisent généralement le langage pour exprimer leurs intentions ou pour établir des relations interpersonnelles. Cette constatation a servi de point de départ à la théorie de l'agir communicationnel développée par Habermas et présentée en 1981 dans un ouvrage intitulé « Theorie der kommunikativen Handelns ».

Cette théorie accorde une place prépondérante au langage et met en exergue le potentiel de rationalité contenu dans tous les actes communicationnels. Elle s'imprègne des exigences de la vie quotidienne et propose d'analyser les relations interpersonnelles à partir d'un nouveau paradigme : celui de l'intercompréhension. De ce point de vue, il n'y a pas de réalité en soi, cette dernière est toujours le fait d'une interprétation. Les traditions dans lesquelles ont grandi les individus conditionnent la compréhension qu'ils ont du monde. La connaissance qu'ils ont de leur environnement est médiatisée par le langage. Sa validité peut être évaluée suivant le critère de la vérité objective, mais aussi à partir du critère de la justesse et de l'authenticité. Car une interprétation du monde s'avère bonne non seulement parce qu'elle est vraie mais aussi parce qu'elle est conforme aux normes sociales en vigueur et fidèle à la personnalité de l'individu qui la propose. La théorie de l'agir communicationnel réhabilite les actions communicationnelles orientées vers l'intercompréhension. Elle s'emploie à dévoiler les racines de l'agir communicationnel contenues dans le discours grammatical. Elle montre que les actes de langage sont divisés en trois catégories. Les éléments propositionnels représentent les états de choses : « je te raconte que p ». Les éléments illocutionaires ou appellatifs impliquent une situation d'engagement par rapport à une autre personne : « je te promets que p ». Les éléments expressifs expriment l'intention du locuteur : « je t'accorde que

r ». Le locuteur qui s'exprime au moyen d'un énoncé propositionnel dit comment les choses sont dans le monde. La validité de son énoncé dépend de l'adéquation entre la chose telle qu'exprimée et la chose telle qu'elle se présente dans le monde. Ces actes de langage ont une prétention cognitive et s'appliquent à des objets. Le locuteur qui utilise un énoncé illocutoire accompagne son acte de parole d'un engagement par rapport à une promesse, un ordre ou un aveu. La validité de son énoncé dépend de la conformité entre son action et son engagement. Le locuteur qui emploie un énoncé expressif expose ses intentions. La validité de son énoncé s'évalue à partir de l'authenticité de ses propos. Cette analyse du discours grammatical prouve que les actes de langage ne sont pas utilisés uniquement pour transmettre de l'information. Les exigences de validité contenues dans les actes de langage doivent être satisfaites par les sujets communicationnels eux-mêmes. Ils doivent savoir quand est-il nécessaire d'employer un énoncé propositionnel, illocutoire ou expressif et suivant quel critère de validité les autres évalueront cet énoncé. Ils se portent garants de leurs actes communicationnels et acceptent d'être critiqués par les autres si ces derniers constatent que l'énoncé proposé ne respecte pas le critère de validité auquel il devrait correspondre. Au cours d'une discussion, le locuteur et l'auditeur entreprennent une démarche herméneutique.

Nous pensons que tout interprète a la capacité de saisir la signification d'un texte ou d'un énoncé parce qu'il a appris à le faire. La tradition nous fournit des stratégies d'interprétation fidèles aux valeurs qu'elle véhicule, nos relations interpersonnelles nous permettent de nous familiariser avec les règles qui régissent la vie sociale, tandis que notre processus identitaire nous informe sur la forme que doit revêtir un énoncé pour correspondre au mieux à notre personnalité. Nous utilisons ces connaissances intuitivement. La culture, par exemple, est considérée d'un point de vue communicationnel comme un fond de savoir d'où

les participants tirent leurs modèles d'interprétation lorsqu'ils s'efforcent de s'entendre sur quelque chose. Grâce à cette réserve de savoir, même une situation nouvelle a un sens car l'individu appréhende toujours le monde à partir de la compréhension qu'il en a déjà. La théorie de l'agir communicationnel suppose que les sujets communicationnels qui entreprennent une discussion cherchent à s'entendre sur l'un de ces trois thèmes : un état-de-chose existant, l'aspect normatif des relations sociales ou la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes. Le langage protège les milieux à l'intérieur desquels se constituent les identités individuelles et collectives. La pratique quotidienne de la communication permet aux traditions culturelles de se reproduire et de se perpétuer au-delà des frontières. Elle favorise la légitimation des ordres institutionnels et rend possible la définition d'identités individuelles et collectives.

Nous tenterons de montrer comment le langage participe à l'élaboration des identités individuelles et collectives. Nous nous interrogerons ensuite sur la signification que prend l'identité dans la perspective de l'agir communicationnel. Et nous verrons enfin dans quelle mesure une identité élaborée communicationnellement demeure consciente du contexte de la modernité.

A- Langage et processus identitaire

L'identité d'une personne ou d'une collectivité s'attribue par le langage. C'est seulement lorsqu'une personne est capable de s'exprimer à la première personne du singulier et que les membres d'une communauté parviennent à parler d'eux à la première personne du

pluriel que nous pouvons reconnaître à une personne ou à une communauté une identité propre. Car en employant ces pronoms personnels, les individus et les groupes attestent qu'ils se comprennent eux-mêmes comme personne ou comme collectivité.

La thèse défendue par la théorie de l'agir communicationnel s'exprime comme suit :

L'identification prédicative de soi, entreprise par quelqu'un est dans une certaine mesure, le présupposé pour que cette personne puisse être identifiée génériquement et numériquement par d'autres.¹

Une personne qui s'exprime à la première personne du singulier, comprend et assume son rôle de locuteur. Le pronom personnel « Je » est un mot de nature déictique. Il ne se contente pas de désigner des objets extérieurs. En employant le pronom personnel « Je », le locuteur se désigne lui-même en tant que personne identifiable. Le pronom personnel « Je » confère à l'individu qui l'utilise un sentiment d'identité. Il l'oblige à se porter garant de ses actes communicationnels et à en assumer les conséquences. L'autre à qui je m'adresse en prenant la parole par le simple fait que je dise « Je » me reconnaît en tant que personne insubstituable et irremplaçable. Il me considère comme un individu responsable capable de prendre position par « oui » ou par « non » face à une situation donnée. Le langage possède une structure intersubjective puisqu'il nous permet non seulement d'affirmer notre individualité, mais aussi d'être reconnu par les autres dans notre individualité.

L'agir communicationnel encourage les rapports de reconnaissance réciproque. Les individus qui s'engagent à discuter les uns avec les autres se reconnaissent mutuellement comme des sujets autonomes capables de parler et d'agir. Une discussion ne pourrait pas avoir lieu si les individus ne s'attribuaient pas réciproquement la capacité d'initier des actes communicationnels

¹ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, tome 1, p.115.

originaux et de comprendre ceux des autres sujets communicationnels. Mais pour comprendre ce que dit l'autre, il faut avoir une maîtrise parfaite des différents rôles communicationnels. Ce n'est qu'à cette condition que la description des besoins de chacun est accessible à la critique de tous les autres. Chaque pronom personnel, s'accompagne d'une perspective particulière face au monde. La théorie de l'agir communicationnel incite les sujets communicationnels à s'identifier aux autres participants à la discussion, afin d'interpréter adéquatement leurs actes de langage et d'évaluer leur respect des exigences de validité.

George Herbert Mead, philosophe et sociologue américain reconnu pour ses recherches à propos de l'incidence de la communication sur le comportement individuel, a étudié d'un point de vue linguistique la réversibilité des perspectives communicationnelles. Il en est venu à la conclusion que ce processus garantit le respect de l'autonomie de chacun puisqu'en adoptant la perspective des autres participants à la discussion, les sujets communicationnels apprennent que ce qui semble important pour eux ne l'est pas nécessairement pour les autres. Ils parviennent à réviser leurs intérêts particuliers en fonction des intérêts des autres. Dans la vie quotidienne, ceux qui agissent en communiquant se meuvent toujours dans le cadre de l'horizon de leur monde vécu. Les valeurs qui nous sont transmises au cours de notre socialisation, sont comparables à des œillères qui nous empêchent de comprendre la réalité des autres tant que nous analysons leur énoncé selon notre propre perspective. Mead nous propose donc de quitter notre monde des évidences, pour un monde idéal dans lequel toutes les discussions auraient une portée universelle et aboutiraient à un consensus traduisant la volonté de tous les concernés.

Cet auteur passionné par les relations sociales, s'est penché sur le processus d'acquisition des compétences communicationnelles. Dans son ouvrage L'esprit, le soi et la société², il s'est intéressé aux conditions socio-cognitives de l'intériorisation des rôles sociaux pour expliquer comment au cours de sa socialisation, l'enfant acquiert des compétences communicationnelles. Jürgen Habermas intègre dans sa théorie de l'agir communicationnel, les conclusions que Mead tire de ses observations de l'univers social. Elles lui permettent d'affirmer que les symétries d'attentes et de perspectives contenues dans les actes communicationnels sont constitutives de l'identité individuelle et collective. Le développement des compétences socio-cognitives de l'enfant connaît trois âges que Mead qualifie littéralement de : *play, game et generalized other*. Sans nous engager dans une description exhaustive de ces étapes, nous montrerons quelles fonctions identitaires elles remplissent dans la vie d'un enfant.

Au stade du *play*, l'enfant s'en remet à l'autorité de ses éducateurs. Il considère que ses besoins ne peuvent être comblés que s'il répond positivement aux attentes de ses parents. L'enfant perçoit la satisfaction de ses besoins comme une récompense à laquelle il ne peut aspirer que s'il s'est montré conciliant envers les exigences de ses parents. Il est déjà, à ce niveau, en mesure de faire une distinction entre son monde intérieur et le monde extérieur. Il intériorise donc les demandes de ses parents comme celles d'êtres extérieurs à lui. Et dans une perspective instrumentale, les utilise pour parvenir à ses fins.

Au stade du *game*, le modèle de comportement que l'enfant s'est approprié, devient plus abstrait. Il découvre que les règles de conduite imposées par ses parents et qu'il doit respecter pour satisfaire ses besoins s'appliquent à l'ensemble des relations parent-enfant de sa communauté. Il appréhende ses relations sociales sous un nouveau jour. Il comprend qu'il

² George Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société* (trad. J. Cazeneuve, E. Kaelin et G. Thibault), Paris, Presses universitaires de France, 1963.

existe une autorité supérieure à celle de ses parents et que les normes d'action sont le fait d'un consensus social auquel il doit se plier s'il souhaite satisfaire ses propres besoins. L'enfant apprend à ajuster ses comportements en fonction des attentes de la collectivité. Il intériorise la puissance du groupe. Il est conscient que les punitions ou les récompenses qui sanctionneront ses actions, seront attribuées par cette autorité supérieure. Il sait qu'en refusant de se conformer à une norme, il ne défie pas seulement l'autorité de ses parents, mais aussi celle de sa communauté. Les efforts d'ajustement que requiert le second stade sont plus complexes car plus généraux. L'enfant à ce niveau maîtrise les rôles communicationnels de la première, deuxième et troisième personne.

Au stade du *generalized other*, l'autorité du groupe est remplacée par celle d'un « autrui généralisé », qui incarne la volonté que tous pourraient former ensemble, chaque fois dans leur propre intérêt. L'individu n'intériorise plus les règles de conduite qui tirent leur légitimité de la tradition, mais celles que se sont données en commun, de manière rationnelle, les membres de la société. Il accède à une compréhension postconventionnelle de la légalité.

Ainsi, l'enfant n'est jamais seul lorsqu'il prend une décision. Il intègre, selon son niveau de maturité, la perspective de ses parents, de sa communauté et de l'« autrui généralisé ». Son identité se forme à partir de rapports symétriques d'attentes de comportements médiatisés par le langage. L'être individué par la socialisation assume dans sa conduite les institutions de la communauté à laquelle il appartient. Les aptitudes communicationnelles qui lui permettent de s'engager avec succès dans des relations interpersonnelles, lui sont transmises par son milieu. L'individu est le produit d'une forme de vie socioculturelle. La compréhension de soi-même comme personne est imbriquée dans l'identité sociale. Un être humain ne peut s'affirmer en

tant qu'individu qu'à condition d'être membre d'une communauté. C'est elle qui lui apprend à s'exprimer à la première personne du singulier et à assumer les obligations inhérentes à cette perspective :

Tous ceux qui ont été socialisés dans une forme de vie fondée sur la communication -quelle qu'elle soit- font partie de cette communauté. Comme ils ne peuvent stabiliser leur identité que dans des conditions de reconnaissance réciproque, les individus socialisés ont une intégrité particulièrement vulnérable qui, pour cette raison même dépend d'une protection spécifique.³

Un individu est toujours enraciné dans une forme de vie intersubjectivement partagée. Il est de ce fait culturellement dépendant de la communauté dans laquelle il a été socialisé. Un individu n'est identifiable comme tel que s'il accepte d'être reconnu par ses pairs comme un être capable d'initiatives personnelles malgré le poids de la tradition. Pour ce faire, le fils de la collectivité doit s'interroger sur le genre d'homme qu'il est et qu'il aimerait être en dehors de son groupe. Nous sommes tous les héritiers d'une histoire de vie intersubjectivement partagée. Toutefois, l'individu est en mesure, à partir de ses propres expériences, de se constituer une biographie personnelle qui ne se confond pas au récit collectif. C'est dans cette compréhension qu'il a de lui-même, en tant que source autonome d'action, que les autres le reconnaissent comme une personne donnée. La reconstruction consciente de notre vie à partir de l'histoire de notre communauté s'élabore à partir d'une saisie descriptive de genèses biographiques et par une sélection critique des éléments de la tradition. De ce fait, les décisions que prend un individu au sujet de l'orientation de sa vie n'appartiennent qu'à lui. Personne ne peut le remplacer dans ce processus herméneutique. Les questions existentielles surviennent lorsque nous ressentons une inadéquation entre l'image que nous avons de nous et celle que nous impose la société. L'individu cherche à harmoniser son moi intérieur avec son moi extérieur.

Les périodes de crises identitaires qu'il traverse par moments prouvent que l'un ne peut pas s'épanouir sans l'autre. L'authenticité d'une vie se traduit dans la manière dont une

personne se comprend à partir de ses origines et de ses projets de vie. Elle doit avoir conscience de la tradition qui l'habite. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourra faire le tri entre les valeurs qui lui conviennent et celles qui l'empêchent d'évoluer en accord avec elle-même. Mener une vie authentique signifie opter pour une conduite de vie autarcique recelant sa valeur en elle-même. Pour y parvenir, l'individu doit faire le deuil de ce qu'il a été et de ce qu'il ne sera jamais au regard des capacités et des faiblesses qu'il se reconnaît et du contexte de vie à l'intérieur duquel il a été socialisé. Il s'agit d'abandonner nos illusions en les confrontant à une réalité crue, parfois violente, débarrassée de l'autorité de la tradition, de la science, des idéologies, des instincts vitaux ou simplement de l'habitude.

La théorie de l'agir communicationnel opte pour une forme d'individualité affranchie des barrières sociales et culturelles. Paradoxalement, elle soutient que l'identité individuelle et l'identité collective se forment et se maintiennent cooriginaires. Comment doit-on interpréter une telle affirmation lorsque plusieurs thèses défendent une position diamétralement opposée ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre à partir du concept d'appartenance sociale.

B-Individuation et socialisation

La théorie de l'agir communicationnel confirme son point de vue en montrant que toute personne capable de parler et d'agir prouve par ce fait même qu'elle est membre d'une communauté. Le respect que nous inspire une personne n'est pas seulement imputable à ses qualités individuelles, il vient également de son appartenance sociale. Nous ne respectons pas

³ J. Habermas, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998, p.43.

une personne uniquement à cause des caractéristiques qui fondent son individualité. Nous estimons sa qualité de personne parce que nous lui reconnaissons aussi la capacité de s'engager dans des relations interpersonnelles et sociales à partir des compétences qu'elle a acquises dans sa communauté d'origine. Or, ces aptitudes qui confèrent aux êtres humains la qualité de personne se développent et se maintiennent à travers des rapports de reconnaissance réciproque. C'est dans la reconnaissance que les autres nous témoignent que se trouve l'essence de notre identité. Aucune interaction ne serait possible, si nous ne reconnaissions pas aux autres des compétences communicationnelles et si eux, à leur tour, ne nous considéraient pas capable de parler et d'agir.

La dignité d'une personne d'un point de vue intersubjectif, ne réside pas dans la valeur qu'elle attribue à sa vie. Nous nous respectons lorsque nous pensons mériter le respect d'autrui. Même quand nous affirmons que l'opinion des autres nous importe peu, nous nous référons tout de même aux valeurs de notre communauté. Nous choisissons d'ignorer la pression de notre entourage, mais il reste que nous ne pourrions agir de la sorte si nous n'appartenions pas à une communauté. Nous sommes capables d'adopter des comportements qui ne respectent pas les usages de notre tradition parce que cette dernière nous offre une référence concrète sur ce qui est acceptable et ce qui est proscrit. Les initiatives que nous prenons par rapport à notre tradition sont envisageables parce que nous possédons des repères culturels concrets. Nous ne choisissons pas la tradition dans laquelle nous naissons, ni les valeurs que nous ont inculquées notre famille, notre communauté et notre pays. La seule possibilité qui s'offre à nous, une fois notre genèse biographique reconstituée de façon consciente, est de remplacer les valeurs qui ne s'intègrent plus à notre projet de vie par des valeurs qui répondent mieux à nos attentes.

Comme l'individu évalue toujours ses besoins personnels en fonction des normes culturelles en vigueur, Habermas en conclut qu'une personne doit son identité individuelle exclusivement à l'identification avec des marques de l'identité collective ou à leur intériorisation. En d'autres termes, nous nous comprenons comme des individus ayant des aspirations propres parce que nous avons appris à cerner nos besoins et à exprimer nos intérêts à partir des idéaux véhiculés par la communauté à l'intérieur de laquelle nous avons été socialisés. C'est pourquoi il considère que c'est une illusion de croire que nous sommes d'autant plus personnels que nous sommes plus individualistes. La morale à laquelle adhère la théorie de l'agir communicationnel respecte la relation étroite entre l'identité individuelle et l'identité collective. Elle s'emploie à protéger simultanément les identités individuelles et les identités collectives. Si les formes de vie socioculturelles sont constitutives des identités individuelles, une atteinte au contexte de vie des individus affecte irrémédiablement la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes.

La théorie de l'agir communicationnel est sensible à la vulnérabilité des êtres individués par la socialisation. Elle sait que l'identité est avant tout symbolique. C'est pourquoi elle s'évertue à démontrer que l'intégrité d'un individu est maintenue à travers les interactions sociales qu'il entretient avec les membres de sa communauté et dans l'esprit de sa tradition. Les relations interpersonnelles dans lesquelles s'engage un individu lui confirment son identité puisqu'elles sont fondées sur des rapports de reconnaissance réciproque. Nous aurions tort de négliger le contexte des interactions sociales à l'intérieur duquel la communauté transmet à l'individu un patrimoine socioculturel. Il permet à l'individu d'accorder la compréhension qu'il a de lui-même en tant que personne insubstituable avec celle qu'il a de lui en tant que membre d'une communauté. La vulnérabilité de l'individu est

d'autant plus grande que son intégrité dépend presque exclusivement du milieu à l'intérieur duquel il a été socialisé. Le caractère arbitraire des normes morales qui encadrent les interactions sociales des individus n'est pas pour améliorer la situation de précarité dans laquelle se retrouve l'identité individuelle. Nous verrons comment la morale stabilise les identités individuelles et collectives en légitimant l'ordre social établi.

La morale assure une constance dans les conduites sociales. Elle peut être comparée à un instrument de contrôle social. Son rôle est de maintenir la cohésion sociale, de satisfaire les besoins de la collectivité et de protéger l'identité du groupe. Elle propose aux individus un modèle de conduite qui leur permet d'agir en accord avec les principes de la collectivité. Elle leur indique ce qui est bon pour eux en tant que membres d'une collectivité et développe chez eux le désir de préserver en commun le bien de leur communauté. La morale est une disposition protectrice qui assure la reproduction de l'ordre établi. Les normes morales sont intériorisées par les membres de la collectivité. Ces derniers apprennent au cours de leur socialisation à se comporter en être moral et à s'autodiscipliner à partir d'exigences normatives. Le sentiment de culpabilité que nous ressentons lorsque nous transgressons une loi morale, prouve qu'elle nous habite intérieurement et qu'elle influence nos décisions. La force contraignante qu'elle exerce sur les individus n'est toutefois pas vécue par ces derniers comme une violence physique ou psychologique. Ils respectent volontairement les règles qui régissent les relations interpersonnelles à l'intérieur de leur communauté parce qu'ils estiment qu'elles sont légitimes au regard de l'autorité de la tradition. Les membres de la collectivité se plient aux normes en vigueur sans coercition. Ils reproduisent de la sorte les structures de la société.

Le sujet qui agit moralement est soumis à une autorité qui lui est à la fois intérieure et transcendentante. Une norme morale ne peut orienter la conduite d'un individu que si ce dernier en ressent le désir. Ainsi, une action morale avant d'être contraignante doit être souhaitable. Pour que des individus acceptent de satisfaire les exigences normatives de leur communauté, il faut qu'ils en tirent profit. La satisfaction personnelle qu'ils éprouvent pour avoir sacrifié leur intérêt propre pour le bien de leur communauté, n'est pas matérielle. Pourtant, elle leur suffit parce que leur décision les rend estimables aux yeux de leur communauté. Leur dévouement est récompensé par des gratifications symboliques. La collectivité s'engage à protéger les individus qui décident d'agir moralement. Elle se porte garante de leur intégrité physique et psychologique si ces derniers confirment dans leurs actions qu'ils font partie d'un tout.

L'identité collective dans ce cadre est comprise comme la résultante d'un consensus implicite. Durkheim, sociologue français fortement intéressé par les questions d'intégration sociale, a montré à travers une analyse de la religion comment cette dernière participe à l'élaboration de l'identité collective et légitime l'ordre social. L'identité collective d'un groupe se développe à partir d'un savoir conjointement partagé. Les membres d'un groupe religieux ont appris à dissocier le sacré du profane et savent adapter leur comportement en fonction des exigences de ces domaines. Cette distinction est pour le moins arbitraire. Elle relève d'un consensus implicite au cours duquel les membres de la collectivité ont, d'un commun accord, déterminé ce qui relevait du sacré et ce qui relevait du profane. Il n'y a que les membres d'un même groupe qui détiennent ce savoir acquis par la socialisation. Ils se reconnaissent mutuellement une appartenance commune et s'évertuent à sauvegarder cet héritage culturel qui fait d'eux des êtres privilégiés. Leurs relations interpersonnelles sont

réglées par des normes morales qui tirent leur légitimité de convictions religieuses. Le rapport des individus vis-à-vis du sacré est médiatisé par la pratique rituelle. Elle procède à une mise en forme des sentiments religieux et des représentations collectives. Elle donne aux individus les moyens de reproduire concrètement leur identité dans la vie quotidienne par des gestes, des paroles et par la manipulation d'objets. La pratique rituelle permet d'entretenir la foi des membres de la collectivité. Par ce fait même, elle maintient chez les individus un sentiment d'appartenance sociale et leur rappelle les raisons pour lesquelles ils doivent parler d'eux à la première personne du pluriel. C'est dans les actions rituelles que les consciences individuelles entrent en communion et se rejoignent en une conscience collective. La puissance du sacré, grâce à la pratique rituelle, est perçue dans toutes les sphères de la vie. Cette caractéristique est accentuée dans les sociétés archaïques.

Dans ces sociétés, la conception que les hommes ont du temps et de l'espace n'est pas homogène. Le passé est imbriqué dans le présent et l'espace est non seulement habité par les vivants, mais aussi par l'esprit des morts, des sorciers et par des puissances surnaturelles. Les structures sociales ne sont pas différenciées. Il n'existe pas d'individu au sens moderne du terme. La conscience collective englobe toute la structure de leur personnalité. Les membres du groupe empruntent leur propre identité à l'identité collective. Lorsque naît de la conscience collective un sentiment de transcendance, la nature commence progressivement à se dissocier du divin. Les hommes considèrent le monde dans lequel ils vivent comme la pâle copie d'un monde idéal. Ils espèrent se rapprocher de la perfection en réglementant leur société à partir des principes qui prévalent dans le monde idéal. Le christianisme illustre parfaitement cette conception du monde. L'immatérialité du royaume de Dieu confirme la césure entre le divin et le profane. Les images religieuses justifient l'ordre social. Les lois morales s'inspirent des lois

divines et les institutions sont légitimées par la religion. Le monde n'est plus conçu comme un tout unifié, mais il n'existe pas encore une différenciation nette entre la culture religieuse, la société et la personnalité. Dans ce contexte, les membres de la collectivité se comprennent à partir des marques d'identification que leur fournit la religion. L'identité collective se fonde à partir d'un consensus religieux qui fixe les critères d'identification à partir desquels un individu peut être reconnu comme tel parce qu'il est membre d'une collectivité. Par le baptême, un enfant devient membre d'une communauté religieuse et fils de Dieu. On lui reconnaît une personnalité propre en tant que « fils » de Dieu, parce qu'il a acquis une identité religieuse. Tout se fonde à partir d'un consensus religieux :

Le consensus normatif qui se déploie dans la sémantique du sacré est présent aux membres dans la forme d'un accord idéalisé, transcendant les métamorphoses de l'espace temps. Cet accord offre le modèle pour tous les concepts de valeurs, et avant tout pour l'idée de vérité.⁴

Dans les sociétés complexes, les institutions comme les individus se comprennent à partir de la religion. Nous remarquons que ce n'est que lorsque les interactions médiatisées par des symboles, comme c'était le cas dans les sociétés primitives, sont remplacées par des interactions régies par des normes que se développe un système d'institutions et se forment des identités individuelles. Le consensus religieux de base s'effrite quand les images du monde se rationalisent et que les normes morales et juridiques s'universalisent. Dès lors, la valeur sociale des normes et des institutions n'est plus synonyme de validité. L'autorité de la religion ne suffit plus à légitimer l'ordre social établi. Les règles du droit et de la morale, étaient jusqu'alors dépendantes de circonstances particulières comme la religion et l'origine ethnique. À présent, elles se généralisent et deviennent plus abstraites :

Plus la généralisation des motivations et des valeurs progresse, plus l'agir communicationnel se détache des modèles concrets de comportement normatif, venus de la tradition. Avec cette disjonction, le poids de l'intégration sociale passe de plus en plus d'un consensus enraciné dans la religion aux processus

⁴ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p.82.

consensuels liés au langage. C'est pourquoi la généralisation des valeurs est une condition nécessaire pour libérer le potentiel de rationalité présent dans l'agir communicationnel.⁵

Les sociétés doivent réviser le consensus à partir duquel s'élabore l'identité de leurs membres. La théorie de l'agir communicationnel propose à cet effet un consensus orienté vers l'intercompréhension, qui s'adapterait à l'évolution des sociétés modernes et remplacerait les fondements sacraux de la légitimation par les fondements d'une volonté générale issue de la communication.

C-Identité et éthique de la discussion

Nous sommes à présent familiers avec les théories qui ont inspiré les concepts d'identité individuelle et collective défendus par la théorie de l'agir communicationnel. Le langage dispose d'une contrainte à l'individuation et d'une intersubjectivité socialisante. Cela se dénote clairement au cours de l'utilisation du pronom personnel de la première personne qui se rapporte tantôt à Ego comme locuteur qui exprime des événements vécus dans des dispositions expressives, tantôt à Ego comme membre d'un groupe social, qui engage une relation interpersonnelle, dans des dispositions performatives avec (au moins) un autre membre du groupe. Ce sont ces deux caractéristiques individuelles que la morale de l'agir communicationnel tente de protéger.

Cette morale postconventionnelle est indépendante d'hypothèses d'arrière-plan métaphysiques ou religieuses. Elle se limite à proposer une procédure qui réunit toutes les conditions nécessaires à la réalisation d'une action juste, laissant le soin aux concernés de

⁵ Ibid., p.197.

prendre leur propre décision concernant le sens et la conduite d'une vie bonne. Elle se défend de promouvoir une conception particulière du bien. Envisagé d'un point de vue moral, le bien doit être compris comme ce qui, dans le cadre de la justice, est également bon pour tous. La morale universaliste de l'éthique de la discussion s'applique donc à protéger le caractère insubstituable des individus en exigeant le respect équitable de la dignité de tout un chacun et à sauvegarder les rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque qui permettent aux individus de se maintenir comme membres d'une communauté. Contrairement aux éthiques du devoir qui se concentrent sur le principe de la justice et les éthiques du bien qui ne portent que sur le bien commun, l'éthique de la discussion préfère envisager le phénomène moral fondamental dans son ensemble, sans le scinder en deux réalités distinctes.

Dans Le discours philosophique de la modernité, Habermas soutient que la théorie de l'agir communicationnel dispose des moyens nécessaires, indépendants des prémisses de la philosophie de la conscience, pour reconstruire la conception hégélienne de la totalité morale. Delruelle ⁶, pense toutefois que bien que l'éthique habermassienne de la communication hérite du schéma de pensée hégélien, elle s'accorde tout de même avec certains motifs de la faculté de juger de Kant. Il soutient que la théorie habermassienne de la communication répond à la même visée théorique que l'ouvrage de Kant ; celle de concilier, au sein d'un même modèle, l'exigence critique par rapport au monde d'une part, et le désir d'unification des liens communautaires qui se trouvent scindés sous l'effet de la modernisation d'autre part. L'un et l'autre, d'après son analyse, cherchent à fonder, sous un même principe, réflexivité et intersubjectivité. Kant, remarque-t-il, a opéré un déplacement interne de sa pensée en passant de la deuxième à la troisième critique, en passant de la maxime monologique de la pensée

conséquente (« penser en accord avec soi-même ») à la maxime intersubjective propre à la pensée du *sensus communis* (« penser en se mettant à la place de tout autre »). Or, le modèle habermassien d'une communauté de communication sans contrainte repose précisément sur la reconnaissance réciproque des individus impliqués dans une relation intersubjective, ce qui semble s'accorder avec l'idée kantienne de « mentalité élargie ». Delruelle conclut en affirmant que l'éthique de la discussion intériorise l'intention fondamentale de Hegel et s'en acquitte par des moyens kantien.

L'éthique de la discussion a la prétention de fonder une morale universaliste sans s'appuyer sur les intuitions politiques et sociales qui prévalent à une époque et dans une société donnée. À ceux qui lui reprochent d'enfermer les jugements moraux dans un universalisme abstrait, elle répond en accord avec le point de vue de Mead, que c'est précisément leur caractère social qui donne aux jugements moraux leur universalité. Les normes morales fondent leur autorité sur le fait qu'elles incarnent un intérêt général. Porter atteinte à cet intérêt, c'est mettre en danger l'unité du groupe :

Dans la valeur d'obligation des normes morales, est conjuré implicitement le danger qui naît de même pour tous les membres d'un groupe en raison des dommages causés à la socialité, le danger de l'anomie de la destruction de l'identité du groupe, d'une désintégration du lien vécu commun à tous les membres.⁷

La régulation éthique du comportement existe non pas à cause des faiblesses biologiques de l'homme, mais plutôt à cause de la vulnérabilité qu'il doit à sa condition d'être individué par socialisation. La conscience morale requise pour agir en tant qu'individu socialisé ne se donne pas naturellement. L'enfant se transforme en être moral au cours de son éducation. À la fin de son apprentissage il parvient à poser des jugements moraux autonomes qui ne se réfèrent pas

⁶ Edouard Delruelle, *Le consensus impossible*, Bruxelles, Ousia, 1993, p.71-72.

⁷ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., tome 1, p.106.

aux critères moraux d'une culture particulière, mais aux critères moraux d'une communauté de communication élargie composée de tous les êtres capables de parler et d'agir.

L'éthique de la discussion par ce fait même bat en brèche l'hypothèse de base du relativisme éthique selon laquelle la validité des jugements moraux ne pourrait se mesurer qu'à partir des valeurs culturelles et des critères de rationalité qui font autorité dans la forme de vie à laquelle appartient le sujet qui juge. Habermas entend prouver l'universalité des jugements moraux en s'appuyant sur la théorie du développement moral de Kohlberg et celle du développement cognitif de Piaget. Le point commun de ces théories réside dans l'intérêt qu'elles portent au processus d'acquisition des compétences morales. Elles expliquent l'une et l'autre l'acquisition des compétences universelles en terme de modèles de développement culturellement invariants, développement au cours duquel les modèles sont déterminés par ce qui est conçu comme étant la logique interne du processus d'apprentissage.

Dans ce cadre, lorsqu'un individu socialisé est confronté à un problème d'ordre moral, il fait appel aux compétences comportementales qu'il a acquises au cours de sa socialisation. Son apprentissage des aptitudes morales se fait en plusieurs temps. Kohlberg affirme que les niveaux d'apprentissage sont hiérarchisés en six stades suivant la complexité des jugements moraux et des opérations cognitives qui s'y rattachent. Il considère que ces différentes étapes de la formation morale se retrouvent dans toutes les cultures et sous la même forme. La perspective de Kohlberg est originale dans la mesure où sa théorie du développement moral s'inspire à la fois de concepts philosophiques et psychologiques. Il montre comment la philosophie morale participe à la fondation d'une théorie de développement moral sans s'y substituer. L'évolution des structures cognitives de l'individu est analysée au plan psychologique, mais la nature de ses jugements moraux se rapporte à des catégories morales

qui appartiennent à la philosophie de la morale. La théorie du développement moral de Kohlberg peut être définie comme une théorie du développement psychologique qui reconstruit à partir d'un travail empirique, des intuitions morales ayant une prétention universaliste :

Alors que les critères moraux qui permettent de déterminer la pertinence du jugement moral contribuent à définir un modèle de conformité ou de développement psychologique, l'étude du développement psychologique en contribuant à clarifier ces critères, a, sur eux un effet rétroactif. Notre théorie philosophique qui vise à savoir pourquoi les individus progressent d'un stade à l'autre, se fonde sur une théorie philosophique de la morale qui précise que le dernier stade est moralement le meilleur et plus pertinent que le premier stade.⁸

Le concept d'apprentissage dans la théorie du développement moral est constructiviste. Le passage à un nouveau stade s'accompagne d'une réorganisation des structures cognitives de l'individu. Il perfectionne sa capacité à agir moralement et à justifier ses jugements moraux à partir de raisons toujours plus générales. Un sujet qui passe à un stade d'apprentissage supérieur est capable d'expliquer pourquoi les jugements qu'il émet à ce stade supérieur sont plus pertinents que ceux qu'il émettait au stade inférieur. Les motivations qui poussent les acteurs sociaux à agir moralement diffèrent selon les stades.

Les deux premiers stades hiérarchiques sont préconventionnels ; les jugements moraux dépendent d'un contexte concret. La crainte des représailles et la poursuite d'intérêts particuliers motivent les individus à agir moralement. Aux stades conventionnels, les acteurs sociaux développent un sentiment d'appartenance sociale et apprennent à juger moralement pour se conformer aux attentes de leur groupe. Ils atteignent un niveau de motivation morale plus abstrait. Ils prennent conscience que la rectitude de leurs jugements moraux s'évalue à partir de critères élaborés dans le monde social et qu'elle leur assure des relations sociales non conflictuelles. Les deux derniers stades sont postconventionnels. Les individus deviennent

moralement matures. Leurs jugements moraux sont guidés par des principes universels. Ils parviennent à se distancer de la société concrète et dans un rapport réflexif, apprennent à s'interroger sur la validité des normes existantes.

La théorie de l'agir communicationnel est en mesure d'explicitier le rapport qui existe entre la cognition sociale et la morale. Habermas, dans Morale et Communication⁹, considère qu'il est possible de rattacher l'attitude réflexive sur le « monde social » (ce qui s'appelle chez Kohlberg : le point de vue « prééminent-à-la-société ») à l'attitude hypothétique d'un participant à une argumentation qui thématise des exigences de validité normatives correspondantes. Nous verrons dans le prochain point comment les perspectives socio-morales des individus s'élaborent à partir d'une vision décentrée du monde et de quelle façon ce nouveau rapport au monde influence la compréhension des identités individuelles et collectives.

Dans la pratique communicationnelle quotidienne, les individus qui communiquent entre eux sont enracinés dans une forme de vie particulière. Ils appartiennent à des groupes solidaires et partagent en commun un horizon d'intercompréhension ; celui à partir duquel s'est constitué leur identité. Cet héritage les renseigne sur ce qu'ils sont et par conséquent, sur la manière dont ils doivent appréhender le monde. Il se donne à eux de façon implicite sous la forme de certitudes qui ont le caractère cognitif de traditions culturelles éprouvées, le caractère psychique de compétences acquises et éprouvées ainsi que le caractère davantage social de solidarités avérées. Un sujet communicationnel se comprend toujours comme une personne

⁸ L. Kohlberg, « The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement », *Journal of Philosophy*, LXX (18), 1973, p. 633, J. Habermas fait allusion à ce passage dans *Morale et Communication*, Paris, Cerf, 1986, p. 60.

⁹ J. Habermas, *Morale et Communication*, op. cit., p.146.

déterminée qui a grandi comme fils ou fille d'une certaine famille, qui a été élevé dans tel pays précis, éduqué dans l'esprit de telle confession. Il y a dans la pratique quotidienne du langage une propension à reproduire le monde dans lequel nous avons été socialisés.

La théorie de l'agir communicationnel qualifie le monde de nos habitudes, de monde vécu. Il est comparable à une réserve de savoir qui contient pêle-mêle des connaissances indispensables à notre condition d'être social et qui sont relatives à notre culture, à notre société et à notre personnalité. La validité de ce savoir se fonde sur la conviction naïve que le monde tel qu'il nous est connu jusqu'à présent continuera de rester comme tel. La réserve de savoir du monde vécu est constituée à partir de nos propres expériences et celles que nous transmettent les membres de notre communauté. Elle nous semble intarissable et infaillible. Jusqu'au jour où confrontée à une situation inattendue, elle est incapable de nous fournir des informations pertinentes pour agir en conformité avec les us et coutumes de notre société. L'activité communicationnelle est comprise comme un processus circulaire dans lequel l'acteur est perçu simultanément sous deux aspects, comme l'initiateur qui, par des actions responsables surmonte des situations, et en même temps aussi comme le produit des traditions qui ont cours, des groupes solidaires auxquels il appartient et des processus de socialisation au milieu desquels il a grandi.

Pour Habermas, la pratique communicationnelle des individus qui jugent de manière postconventionnelle, devient idéale. Elle quitte l'horizon des évidences pour celui des hypothèses. Une différenciation s'instaure entre le monde vécu ; lieu de prédilection des certitudes morales et le monde tel qu'il se présente aux individus lorsqu'ils manipulent des objets, respectent des normes ou vivent des expériences. Les acteurs sociaux découvrent que les connaissances qu'ils ont acquises de manière intuitive n'ont pas la même valeur que celles

qui sont explicitement connues. Les intuitions ne sont pas justifiables à partir d'argumentaires contrairement aux contenus communiqués qui se réclament d'une validité. Notre auteur postule au stade postconventionnel une séparation de l'éthique et de la moralité. Cela se traduit concrètement par un détachement de l'intelligence morale des mobiles empiriques inhérents aux habitudes culturelles. À ce niveau, ce n'est pas tant la correspondance des jugements et des actions qui importe, mais plutôt le respect de la procédure qui conduit à un jugement moral conséquent. Un sujet jugeant moralement ne peut vérifier par lui tout seul, mais avec tous les concernés, si une manière d'agir litigieuse serait en tant que praxis universelle dans l'intérêt commun. La discussion pratique donne la possibilité aux acteurs sociaux de vérifier en commun, à l'aide d'hypothèses, si une norme d'action, qu'elle soit ou non factuellement reconnue, peut être justifiée à partir de bonnes raisons.

L'argumentation est le niveau le plus élaboré de l'activité communicationnelle. Elle exige de la part des participants une opération d'abstraction qui fait exploser tout l'horizon du monde de la vie culturellement spécifique au sein duquel s'opèrent les processus d'autocompréhension éthique. Elle garantit l'impartialité des jugements moraux en assurant une distanciation par rapport aux contextes de vie dans lesquels l'identité est indissolublement intriquée. En tant que participant à une argumentation, chacun n'est renvoyé qu'à lui-même, tout en restant cependant enchâssé dans un contexte universel. L'argumentation devient le critère d'appartenance à une communauté de communication spatialement, temporellement et socialement illimitée, rejoignant tous les sujets capables de parler et d'agir. Chaque participant à l'argumentation est perçu comme celui qui prend position à l'égard de prétentions à la validité critiquables et comme membre d'une communauté de communication élargie relié aux autres par le sentiment d'une coappartenance fraternelle à un contexte de vie commun. Dans

toutes les actions communicationnelles consciemment accomplies, comme c'est le cas au stade postconventionnel, il se produit une différenciation des facultés de parler et d'agir. Les locuteurs apprennent à thématiser les exigences de validité contenues dans le langage, puis à adopter l'attitude qui convient selon qu'elle se rapporte à la culture, à la société ou à la personnalité.

Mead, à ce sujet, a établi un lien entre, d'une part la différenciation de la structure de rôle et de l'autre, la formation de la conscience morale et le développement de l'autonomie chez les individus dont la socialisation se déroule dans des conditions de plus en plus différenciées. L'individu qui a achevé son processus de socialisation s'engage dans des relations interpersonnelles à partir d'un point de vue moral. Il renonce par cela même à la position privilégiée de l'observateur en s'impliquant personnellement dans les débats et en partageant les horizons d'interprétation des parties prenantes. Il accède herméneutiquement à un monde moral intersubjectivement partagé qui ne s'ouvre que de l'intérieur. Dans l'argumentation, opposants et proposant tentent par des arguments de se convaincre afin de parvenir à un consensus. Les acteurs acceptent que leur relation soit réversible par rapport à tous les autres participants. Ce qui donne la possibilité aux participants à la communication de parvenir à une compréhension mutuelle, rationnellement motivée. La participation à une argumentation se caractérise par l'adoption d'une attitude performative, c'est-à-dire par l'attitude de celui qui prend part à une interaction. Elle permet aux sujets communicationnels d'adopter vis à vis de la nature externe, non seulement une attitude objectivante mais aussi une attitude conforme aux normes ou une attitude expressive ; vis-à-vis de la société, non seulement une attitude conforme aux normes, mais aussi une attitude objectivante ou une

attitude expressive et vis-à-vis de la nature interne, non seulement une attitude expressive, mais aussi une attitude objectivante ou une attitude conforme aux normes.

Ainsi, le locuteur compétent a le choix entre trois attitudes fondamentales et entre les perspectives sur le monde qui leur correspondent. Au cours de l'argumentation, le système des perspectives sur le monde (objective, normative ou subjective) est relié au système des perspectives du locuteur (rattachées aux rôles communicationnels). Pour parvenir à la coordination des projets d'action des participants à la discussion, il faut que l'orientation d'action exprimée par la première personne s'entrecroise à celle exprimée par la seconde personne et que toutes les deux soient comprises à partir de la perspective de la troisième personne. C'est alors seulement qu'on peut reconnaître aux participants une maîtrise de l'attitude performative. Dès lors, ils assument réciproquement leurs perspectives d'action, savent échanger leurs perspectives de participants contre celle de l'observateur et alterner de l'une à l'autre. La structure des perspectives devient extrêmement complexe. Les sujets communicationnels qui prennent part à une discussion parviennent à un niveau de métacommunication. Ils se départissent de la naïveté dont est empreinte la pratique quotidienne. Le consensus engendré par la discussion détermine ce qui vaudra comme fait ou norme. Les interactions s'émancipent des conventions locales. Habermas parle d'une moralisation des rapports institutionnellement ordonnés et d'une théorisation des états-de-choses existants. Les systèmes normatifs ne sont plus légitimés par la tradition ou l'habitude.

Au stade postconventionnel, les normes d'action auxquelles se réfèrent les individus qui agissent ne fondent plus leur validité sur une quelconque valeur sociale, mais plutôt dans un assentiment rationnellement motivé de toutes les personnes concernées. Ainsi, les normes d'action comportent quant à leur domaine de validité spécifique, la prétention d'exprimer par

rapport à un matériel qui a besoin de régulation, un intérêt commun à toutes les personnes concernées et de mériter pour cela une reconnaissance universelle. La valeur des normes morales se situe dans le processus de reconnaissance intersubjective de leur validité. Le principe moral est conçu de telle sorte que les normes qui ne pourraient pas rencontrer l'adhésion qualifiée de toutes les personnes concernées sont considérées comme non valides. Somme toute, les normes acceptées comme valides sont celles, et seulement celles, qui expriment une volonté générale. Les destinataires des normes considèrent que le choix de ces dernières peut être rationnellement justifié, qu'elles peuvent à tout moment faire l'objet de critiques et de ce fait être sujettes à révision. Le processus intersubjectif de compréhension qui participe à l'édification des normes conduit à une entente de nature réflexive qui admet le point de vue de tous les concernés. Habermas le nomme principe d'universalisation. Il contraint quiconque à adopter, suite à une délibération sur les intérêts, la perspective de tous les autres. Ce qui permet de prévenir la déformation de perspective qu'introduit l'interprétation d'intérêt chaque fois personnel. Toutefois, le caractère formel des normes ne les coupe pas pour autant des formes de vie concrètes. Ce dont il est fait abstraction au cours d'une argumentation, ce ne sont pas les contextes de discussions particulières, bien au contraire :

Il faut donc que les discussions pratiques reçoivent leurs contenus de l'extérieur. Sans l'horizon propre au monde vécu d'un certain groupe social, et sans conflits d'action inhérents à une situation donnée dans laquelle les participants estiment devoir régler par le consensus une querelle portant sur un problème de société, vouloir mener une discussion pratique ne présenterait aucun intérêt. C'est la situation initiale concrète qui se donne, selon le cas, comme l'antécédent auquel se réfère la discussion pratique, qui détermine dans la négociation, l'« émergence » d'objets et de problèmes. Par conséquent, cette procédure est formelle mais non au sens où il y aurait abstraction des contenus.¹⁰

L'éthique de la discussion soumet le monde vécu à une argumentation rationnelle. Nous appréhendons le monde vécu de la pratique communicationnelle quotidienne de manière

¹⁰ J. Habermas, *Morale et Communication*, op. cit., p.125.

réflexive. Lors d'un débat litigieux, les participants à la discussion traitent les exigences de validité comme des hypothèses, et du coup, la validité de fait inhérente à la pratique communicationnelle quotidienne se trouve suspendue, le temps de parvenir à un accord. C'est ensuite seulement que les participants peuvent savoir s'ils sont parvenus à une définition commune de la norme. La force de la normativité inhérente à la factualité perd son caractère contraignant. Ce qui ne veut pas dire pour autant que les orientations axiologiques inhérentes aux modes de vie individuels et collectifs sont évincées. Elles sont simplement mises entre parenthèses. En cela la discussion n'affecte point la compréhension que les individus et les collectivités ont d'eux-même.

Elle n'est employée que pour ce qui peut être soumis aux exigences d'une justification purement morale. En ce sens, elle est respectueuse de l'intégrité identitaire personnelle et collective puisqu'elle ne se prononce pas sur la forme que devrait revêtir une vie bonne. Or, nous savons que les idées qui ont trait à la vie bonne imprègnent l'identité des groupes et des individus.

Le principe moral auquel se réfère l'éthique de la discussion trouve son contenu dans la vie. Habermas remarque que le principe de l'éthique de la discussion ne peut valoir que si l'on met à contribution une faculté qui le rattache aux conventions locales inhérentes à la situation herméneutique de départ et le ramène dans la provincialité d'un horizon historique donné. Les conflits d'action naissent de la pratique communicationnelle quotidienne et sont découverts par la raison testant les normes. Les proposant et les opposants discutent des normes en avançant des arguments. Certes, les valeurs culturelles ne peuvent prétendre à une validité normative, mais elles fournissent aux participants un matériel à partir duquel ils peuvent développer une attitude critique. Tout sujet communicationnel est conscient qu'il est intégré en tant qu'individu à une forme de vie socioculturelle et qu'il a grandi dans un contexte où

s'exerçait une activité communicationnelle. Sa capacité à argumenter résulte directement de cette réalité. Ces hypothèses sont issues de l'arrière-plan du monde vécu et accompagnent le sujet communicationnel au cours de son activité communicationnelle. Elles servent de ressources à l'activité orientée vers l'intercompréhension. On peut les considérer comme un contexte de précompréhension intuitive qui permet de situer l'action. Grâce aux informations fournies par le savoir d'arrière-plan, les participants parviennent à délimiter en commun le problème qui provient du monde vécu. Les normes se distinguent des valeurs parce que contrairement à ces dernières, elles peuvent être détachées du contexte social vécu. Ce qui donne la possibilité aux participants de pouvoir adopter vis-à-vis de ces normes un point de vue hypothétique. Chose impossible pour les valeurs qui renvoient directement à l'identité.

Des individus socialisés ne peuvent avoir par rapport à la forme de vie et à l'histoire vécue dans laquelle ils se sont forgés leur identité, une attitude hypothétique. En fait, ce qui intéresse l'éthique de la discussion, c'est principalement la valeur prescriptive des normes pratiques, le choix préférentiel des valeurs lui importe peu. En distinguant la moralité de l'éthique, l'éthique de la discussion aspire à un surcroît de rationalité. Elle libère les jugements moraux des contextes historiques particuliers et des horizons provinciaux et favorise le déploiement d'une morale universaliste sensible à la vulnérabilité d'êtres individués par socialisation. L'éthique de la discussion concourt à traduire les principes moraux dans les formes de vie concrète. La formation discursive de la volonté et la formation impartiale des jugements moraux rendent une telle entreprise réalisable. Habermas reconnaît toutefois que les objectifs nobles d'une morale universaliste se heurtent aux tristes réalités existantes. Trop souvent, les questions morales sont motivées par des structures sociales et des conditions de vie qui annihilent l'intégrité des individus et des collectivités.

Les problématiques morales prennent la forme de problématiques politiques qui se fixent comme but, la transformation de formes de vie sous l'égide de points de vue moraux. La traduction des principes moraux renvoie à la collectivité et aux victimes de mouvements sociaux et politiques. Nous verrons donc dans notre prochain chapitre comment le besoin de reconnaissance participe à l'élaboration de l'identité culturelle et quelles solutions propose l'éthique de la discussion face à cette problématique éminemment politique.

CHAPITRE 2 : L'IDENTITÉ CULTURELLE

Traiter du thème de l'identité culturelle n'est pas chose aisée, bien qu'il soit d'actualité. Les luttes et les revendications à propos de l'identité culturelle sont multiples et aucun continent n'en est épargné. La manière dont l'identité culturelle a été abordée à la fin du 20^e siècle est révélatrice de ce fait. La question de l'identité culturelle est trop souvent reprise par la voix de minorités opprimées qui dénoncent l'échec du processus d'intégration de l'État-nation. Les images violentes qui accompagnent les commentaires des médias, les débats, les conférences et les ouvrages traitant explicitement de questions d'identité culturelle prouvent que c'est une préoccupation générale. Cela est d'autant plus alarmant que nous entrons de plain-pied dans l'ère de la mondialisation qui entend faire du monde un village planétaire.

Une question se pose à nous, à savoir comment peut-on défendre un tel projet lorsque les États, aujourd'hui plus que jamais, connaissent une résurgence d'identités ethniques qui remettent en question l'identité nationale ? N'y a-t-il pas là une volonté délibérée d'ignorer les cultures qui ne se moulent pas à l'aune de la culture dominante ? Les réactions violentes de certains Gouvernements à l'égard des « moutons noirs » de leur société se passent de commentaires, tandis que l'indifférence témoignée à l'égard des populations culturellement différentes traduit également un comportement profondément ethnocentrique. Dans un élan de solidarité, des organisations tentent de donner la parole aux opprimés, elles informent et sensibilisent l'opinion publique afin qu'elle manifeste son mécontentement. Mais son pouvoir se limite à des actions symboliques. Tout se passe comme si les problèmes autour de l'identité

États concernés. Il suffit d'observer la gymnastique à laquelle se livrent les hommes politiques pour contourner les « poudrières » de l'identité culturelle, pour en être convaincu. Afin de sauvegarder des relations convenables avec leurs homologues, certaines évidences sont à dessein tuées, le règne du silence est de mise dans un contexte politiquement instable.

Nous n'avons pas la prétention d'indiquer ici la marche à suivre, mais nous pensons qu'une définition claire de l'identité culturelle, telle que proposée dans l'éthique de la discussion, nous permettra d'éviter les confusions conceptuelles en partie responsables des comportements réfractaires et des attitudes passives par rapport à ce sujet fortement politisé. Nous ne comprenons pas le retour à l'ethnicité comme une régression pathologique. Même si les contextes à l'intérieur desquels s'exprime le besoin de reconnaissance ne sont pas identiques, les démarches entreprises par les principaux concernés expriment une atteinte à leur intégrité en tant qu'homme et membre d'une communauté et un profond sentiment d'injustice. La question de l'identité ne se pose que lorsque qu'elle est menacée. Ces mouvements sociaux qui revendiquent leur droit à une culture propre et qui exigent le respect de leurs différences sont autant de sonnettes d'alarme qui méritent notre attention. Habermas s'est penché sur cette problématique dans L'intégration républicaine. Il nous propose un projet politique qui permettrait, aux différentes cultures, sous certaines conditions, de vivre en harmonie et de mériter une protection égale de l'État de droit.

L'identité individuelle et l'identité collective doivent leur existence à une identité culturelle globale qui fixe les repères biographiques des individus et des communautés. L'identité culturelle est l'expression de notre humanité et de nos rapports sociaux. En ce sens, nous ne pouvons la traiter comme une entité autonome. Elle se rapporte toujours aux individus et à leurs collectivités. Elle leur apporte un sentiment de sécurité en leur garantissant la

et à leurs collectivités. Elle leur apporte un sentiment de sécurité en leur garantissant la reconnaissance de leur existence en tant que membre d'une communauté et en tant que groupe particulier. L'identité culturelle est rarement abordée directement, elle apparaît plutôt au détour d'autres problématiques concernant l'ethnicité, la revendication collective d'une identité particulière, l'intégration d'un groupe dans la nation.

Le problème de l'identité culturelle est perçu comme un phénomène collectif. Il n'y a pas d'identité individuelle sans identité collective. L'histoire de vie d'un groupe sert de point de départ pour la constitution d'une biographie personnelle. La culture est inhérente à la condition humaine collective. L'une de ses caractéristiques fondamentales est sa transmissibilité. L'individu est toujours l'héritier de coutumes spécifiques à la communauté à l'intérieur de laquelle il a vu le jour. Il porte en lui les souches d'une identité sociale concrète qui s'est transformée avec le temps en un mythe qui influence sa conception du monde et que sa communauté continue de perpétuer. Même si l'individu est profondément conditionné par son milieu, il n'est jamais prisonnier de la tradition à laquelle il appartient. Les individus et les collectivités ne vivent pas en vase clos, l'apport des autres cultures influe sur leur identité culturelle. Cette identité est sujette à des variations de nature externe (rapports entre groupes sociaux distincts) mais aussi de nature interne (rapports entre des individus avec des expériences de vie différentes).

Comme toutes les identités, l'identité culturelle se construit par la confrontation des similitudes et des différences. Elle se développe pendant les périodes critiques et se maintient par l'intégration de nouvelles identifications. Il ne faut pas oublier que la culture est mouvante, elle est le témoin de son temps. Pour survivre, il lui faut s'adapter aux nouvelles données. L'analyse d'une identité culturelle ne se limite pas aux traits distinctifs qui

permettent aux membres d'un groupe de conserver un sentiment d'unité et de continuité malgré les diverses allégeances culturelles qui modifient la composition des signes sur lesquels repose leur identité commune. Nous verrons comment se constitue une identité culturelle et le rapport qu'elle entretient avec l'identité individuelle et l'identité collective. Nous montrerons ensuite de quelle manière l'identité culturelle intervient dans la constitution de l'identité communicationnelle.

A - Qu'est-ce-que l'identité culturelle ?

L'identité culturelle entretient un rapport étroit avec l'identité ethnique. Ces deux identités partagent ensemble les mêmes critères d'identification. La race, la religion, la langue, le territoire, les institutions et les traits culturels communs sont les principales caractéristiques qui marquent l'appartenance à un groupe ethnique. Les membres de ces groupes se reconnaissent une identité distincte ancrée dans une histoire signifiante. Parce qu'ils ont le sentiment d'une origine et d'un destin communs, ils entretiennent des liens de solidarité qui les protègent des agressions extérieures. Ils développent des mécanismes d'autodéfense et d'affirmation qui assurent la protection de leur mode de vie particulier. En fait, l'identité culturelle, tout comme l'identité ethnique, est acquise au cours d'un processus de socialisation. Le processus de formation des identités est le même avec cette différence que la tradition à laquelle se réfère l'identité culturelle est élargie et enrichie. C'est pourquoi l'identité culturelle d'une personne dans une société pluriethnique est composée de critères d'identification qui se rapportent à diverses instances culturelles. L'histoire collective, à partir de laquelle se construit l'identité individuelle, a un pouvoir mobilisateur et unificateur. Elle

met en valeur des éléments culturels partagés par tous les groupes ethniques en présence. Elle écarte les traits distinctifs et les manifestations concrètes d'une origine ethnique particulière en développant chez les membres de chaque groupe une conscience collective qui transcende les horizons provinciaux.

Mais il arrive que cette même histoire collective à la puissance unificatrice soit une pomme de discorde et d'affrontement entre différents groupes ethniques. Elle peut être sujette à des interprétations concurrentes qui n'accordent pas la même signification à certains événements de l'histoire sociale. Dans ce cas, les groupes ethniques ne veulent pas abandonner les héritages culturels sur lesquels se fonde leur identité propre. L'autoaffirmation de leur différence devient une question vitale. Ils refusent d'endosser un projet culturel commun qui ne tient pas compte de leurs allégeances culturelles et traite les éléments fondamentaux de leur identité comme des constructions mentales qui ne reflètent pas la réalité.

L'identité ethnique, comme toutes les identités produites par la socialisation, est extrêmement vulnérable parce qu'elle n'existe pas en soi. Elle ne peut être observée qu'à partir de comportements sociaux, de pratiques culturelles et de productions symboliques. Les membres d'un groupe ethnique fonctionnent comme les écrans de leur culture. C'est dans leur vie de tous les jours qu'ils manifestent l'originalité de leur groupe ethnique. L'identité ethnique est intacte tant que les individus qui la représentent, expriment le désir de vivre ensemble suivant les principes de la tradition qui leur ont été transmis. Pour ce faire, il est essentiel qu'ils se reconnaissent les uns les autres une appartenance commune en fonction d'une langue, d'une religion et d'une histoire identiques. Si ces conditions ne sont pas réunies, une ethnie perd sa crédibilité auprès des autres groupes et devient encore plus vulnérable.

Ainsi, le processus d'autoreconnaissance est primordial. Un groupe ethnique ne peut pas affirmer son identité si ses membres sont incapables de parler d'eux à la première personne du pluriel et s'ils ne comprennent pas pourquoi ils devraient le faire. La cohésion du groupe et la stabilité de son identité dépend d'un consensus normatif auquel ont adhéré tous les individus de la collectivité. Il est essentiel que chacun manifeste son assentiment par rapport à la tradition, aux coutumes, aux institutions et aux principes qui règlent la vie du groupe. Par cette pratique, les membres s'engagent à respecter les obligations qu'ils ont les uns envers les autres. Ils acceptent aussi de défendre l'identité de leur collectivité chaque fois qu'elle sera menacée, de la valoriser et de la chérir en toute circonstance. En retour, le groupe assure à chacun de ses membres protection et sécurité. Un sentiment de profonde communion anime tous ceux qui partagent une vision du monde similaire. L'harmonie que les membres du groupe ressentent lorsque leurs croyances et leurs actions sont parfaitement coordonnées les convainc de l'avantage de vivre en communauté. Unis, ils se sentent plus forts et plus puissants, capables d'affronter tous les dangers. Ils acceptent de se plier aux contraintes d'une vie de groupe, non seulement parce qu'ils sont conscients des risques qu'ils encourent à vivre seuls, déconnectés de toute forme de solidarité, mais aussi parce que plusieurs estiment par expérience ou par intuition que vivre dans un anonymat dépersonnalisant est plus pénible que de faire passer les intérêts de la communauté avant ses intérêts propres.

On ne peut circonscrire une identité ethnique à partir de frontières matérielles. Il est vrai que dans certains cas, la situation géographique est un critère d'identification ethnique convaincant. Mais cette caractéristique peut être démentie par des groupes éloignés de leur terre d'origine à cause de l'exode ou de l'immigration qui ont tout de même conservé une identité ethnique commune qui s'appuie sur des institutions solides et se maintient à travers de

profonds liens de solidarité. Les critères d'identification ethnique comme nous avons pu le constater, sont multiples. Cela ne signifie pas pour autant qu'un groupe qui n'intègre pas l'ensemble de ces symboles d'appartenance, ne peut pas être reconnu en tant qu'ethnie. L'identité ethnique est le fait d'une conscience collective. Elle échappe aux définitions substantielles dans la mesure où chaque identité ethnique possède sa propre forme d'expression et résulte d'une interprétation subjective d'une histoire et d'un héritage culturel. L'accord sur lequel se fonde l'identité collective doit être protégé et régénéré, car il est le cœur de la conscience collective.

Nous comprenons pourquoi la plupart des groupes ethniques cherchent à travers des symboles concrets à matérialiser leur identité. Certains objets et certaines pratiques sont investis de propriétés sacrées qui n'ont de sens qu'à l'intérieur de la conscience collective. Par ce fait même, ces représentations du groupe ont un pouvoir mobilisateur car elles représentent l'unité de la collectivité. Dans la Théorie de l'agir communicationnel, Habermas se réfère aux observations de Durkheim concernant la puissance unificatrice des emblèmes :

Qu'un emblème soit, pour toute espèce de groupe un utile centre de ralliement, c'est ce qui est inutile de démontrer. En exprimant l'unité sociale sous une forme matérielle, il la rend plus sensible à tous et, pour cette raison déjà, l'emploi des symboles emblématiques dut vite se généraliser, une fois que l'idée en fut née. Mais de plus cette idée dut jaillir spontanément de la vie commune ; car l'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment ; il a en lui-même un élément constitutif. En effet, par elles-mêmes, les consciences individuelles sont fermées les unes aux autres : elles ne peuvent communiquer qu'au moyen de signes où viennent se traduire leurs états intérieurs. Pour que le commerce qui s'établit entre elles puisse aboutir à une communion, c'est-à-dire à une fusion de tous les éléments particuliers en un sentiment commun, il faut donc que les signes qui les manifestent viennent eux-mêmes se fondre en une seule et unique résultante. C'est l'apparition de cette résultante qui avertit les individus qu'ils sont à l'unisson et qui leur fait prendre conscience de leur unité morale. C'est en poussant un même cri, en prononçant un même geste concernant un même objet qu'ils se mettent et se sentent d'accord.¹

Nous en venons à la conclusion que la survie d'une identité ethnique dépend en grande partie du sort que lui réservent les membres du groupe. Ce sont eux, à partir d'un consensus normatif, qui donnent à l'identité collective son contenu. Cette dernière est donc à la merci

des nouvelles générations auxquelles est transmis le flambeau de la tradition. À tout moment, une nouvelle interprétation de l'histoire collective peut voir le jour et modifier le visage de l'identité et son mode d'expression (certains comportements et pratiques sociales). Les changements que subit une identité ethnique au cours de son évolution ne sont pas radicaux, ils s'échelonnent sur une longue période, mais ils l'influencent à jamais. Il faut être conscient que l'histoire d'une ethnie continue de s'écrire tant que ses membres acceptent de transmettre l'héritage culturel qui leur a été légué.

L'identité d'un groupe puise ses racines dans une histoire sociale concrète, les mythes fondateurs ne sont pas les seuls éléments intégrés au récit de vie. Une ethnie ne peut survivre que si la tradition constitutive de son identité s'acclimate à l'évolution des repères spatio-temporels. Les pratiques transmises ne sont pas immuables. La tradition n'est pas une simple reproduction, aucune société ne pourrait survivre sans adapter les objets, les croyances et les modèles transmis par le passé. En ce sens, les membres d'un groupe expriment leur ethnicité dans un langage qui s'adapte au contexte social. Mais il arrive (le cas du fondamentalisme) que des groupes ethniques surinvestissent l'histoire de leur origine au point de refuser de remodeler l'identité de leur groupe en fonction des nouveaux enjeux auxquels ils sont confrontés. La transformation des coutumes, des croyances et des pratiques est vécue comme un sacrilège. Selon cette conception, la valeur d'une communauté est tributaire de l'ordre social idéal établi par les ancêtres. S'écarter de ce modèle de vie, c'est perdre à tout jamais sa dignité humaine. Au sens large, l'ethnie est une collectivité, un groupe ou une communauté relativement homogène dont les membres partagent une culture particulière. On ne peut prendre conscience de l'existence d'une ethnie et lui conférer une identité qu'à partir de ses manifestations culturelles, politiques et sociales. L'expression ethnique, c'est-à-dire

¹ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p.65.

l'ethnicité est la condition nécessaire pour la constitution et la sauvegarde de l'identité d'un groupe ethnique.

L'autoreconnaissance des individus en tant que membres d'un groupe est primordiale pour qu'ils puissent être identifiés comme tels par d'autres personnes. Le regard de l'autre participe au processus identitaire. Il ne faut pas assimiler l'identité ethnique à l'identité collective bien qu'elles partagent toutes deux certaines caractéristiques. Nous devons garder en mémoire la thèse de Habermas portant sur le fait que l'identité de l'individu et celle de la collectivité se forment et se maintiennent cooriginairement. L'identité ethnique a besoin pour exister d'individus qui, dans leur vie de tous les jours, la représentent et la reproduisent. Mais pour que ces mêmes individus puissent être en mesure d'affirmer une identité propre, ils doivent s'enraciner dans une histoire de vie collective qui retrace les origines et le destin de la communauté à laquelle ils appartiennent.

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, Habermas adhère à une conception élaborée par Durkheim selon laquelle la cohésion du groupe est assurée par une conscience collective qui rassemble les individus en un même mouvement de partage et de communion et leur donne l'envie de préserver les structures et les pratiques sociales, les institutions, les conceptions du monde constitutives pour l'identité du groupe, mais aussi pour l'identité individuelle. En effet, il n'y aurait pas de conscience collective sans conscience individuelle. Ce sont les individus qui, à travers un rituel, affirment leur appartenance au groupe, reconnaissent l'ordre social établi et acceptent d'y demeurer fidèles en toute circonstance. La conscience collective est donc le fait d'un consensus normatif complexe auquel adhèrent des populations qui ne sont pas culturellement homogènes. Ledit consensus, renvoie à différentes formes de vie, visions du monde, confessions et origines ethniques. La conscience collective n'existe que vécue par les individus qui composent l'ethnie. Le groupe est important dans la

vie de chaque personne car il est une source intarissable de modèles de comportements et d'actions. Il offre des réponses concrètes sur la vie et le monde en général.

Dans la Théorie de l'agir communicationnel, Habermas met en évidence ce thème², en expliquant à quel point il est indispensable pour l'identité d'un groupe que les représentations que se font ses membres du monde vécu se recouvrent suffisamment et se condensent en convictions profondes qui n'ont rien de problématiques. Ce sont les individus à travers leurs relations interpersonnelles et leurs interactions sociales qui maintiennent les structures indispensables à la survie du groupe. Ils rendent l'identité ethnique vivante et la défendent lorsqu'elle est menacée.

Habermas a choisi de ne pas intégrer à sa théorie l'analyse des rapports entre l'individu et la société présentée par Durkheim. Il déplore que ce dernier ne voie pas la formation de l'identité individuelle et collective comme la résultante d'un processus de socialisation simultanée. Le langage ne semble pas occuper une place prépondérante dans la constitution des identités dans la théorie durkheimienne de la religion. Il n'a accordé aucune signification proprement constructive au discours grammatical. Sans la dimension d'intercompréhension véhiculée par les actes communicationnels, le processus de formation de l'identité individuelle et celui de l'identité collective ne peuvent être intégrés l'un à l'autre.

B- L'identité culturelle et les actes communicationnels

Les rapports de reconnaissance réciproque qui permettent aux personnes de stabiliser leur identité et par lesquels l'identité du groupe se reproduit, se constituent essentiellement à travers la communication langagière. En plus de favoriser l'intercompréhension, les actes

communicationnels ont une fonction d'intégration sociale et de socialisation. Mead s'est intéressé aux propriétés du discours grammatical en tant que médium de communication. Il est parvenu à la conclusion qu'une identité produite à travers les échanges communicationnels émerge d'un processus de socialisation où se constituent simultanément l'identité individuelle et l'identité collective. Bien que Mead, tout comme Durkheim définissent l'identité de l'individu par rapport à l'identité du groupe auquel il appartient, ils le font en des termes différents. Durkheim conçoit la personnalité de chaque membre du groupe comme l'instance où se reproduit l'identité du groupe. Cette personnalité, remarque-t-il, se morcelle en une composante universelle qui répète comme un stéréotype les structures de la société, ainsi qu'en une composante individuelle, non socialisée, rattachée à l'organisme singulier. Pour Mead, l'identité individuelle résulte d'une identification avec des marques de l'identité collective ou à leur intériorisation. Contrairement à Durkheim, qui considère l'être individuel et l'être collectif comme deux entités hermétiques qui contrastent de par leur nature, Mead insiste sur l'entrecroisement de l'individuation et de la socialisation. Grâce à des rapports de reconnaissance réciproque médiatisés par le langage, l'individu se comprend à la fois comme personne et comme membre d'une communauté. C'est cette considération que Habermas intégrera à sa théorie, car elle illustre l'importance accordée au langage en tant que vecteur d'individuation et de socialisation et en tant que principe synthétique de toute société grâce à ses fonctions d'intégration sociale, de socialisation et de reproduction culturelle. L'identité ethnique ne résulte pas d'une identité collective mais d'un mouvement de va-et-vient entre l'identité individuelle et l'identité collective. Les valeurs culturelles incarnées dans les pratiques sociales imprègnent l'autocompréhension des individus et de la collectivité. C'est

² Ibid., p.150.

pourquoi la négation d'une identité ethnique symbolise à la fois le rejet d'une manière de vivre collective et individuelle :

Dans les cas flagrants de domination étrangère, l'injustice qui légitime la résistance ne provient pas de l'atteinte portée à un prétendu droit collectif à l'autodétermination nationale, mais de l'atteinte à des droits fondamentaux individuels.³

Ce qui confirme le point de vue de la théorie de la communication selon lequel les fragiles identités des individus ne peuvent être stabilisées que réciproquement en même temps que l'identité de leur groupe.

Une histoire de vie partagée collectivement est déterminante pour la constitution d'une identité collective et individuelle. La mise en récit de cette histoire de vie favorise l'intercompréhension des membres du groupe et permet à chaque individu d'accéder à une compréhension de soi. Habermas s'est intéressé aux propriétés particulières du récit qui renvoie à une conception profane du monde, c'est-à-dire un monde tel que les individus et les groupes le vivent quotidiennement. Dans les termes de la théorie de la communication, il s'agit du monde vécu qui s'étend à l'ensemble des faits socioculturels. Les individus et les groupes qui choisissent d'adhérer à une histoire vécue susceptible d'être mise en récit, conçoivent leur monde vécu comme un système de référence cognitif à la base de leurs présentations narratives :

Dans la grammaire du récit, on peut déchiffrer comment nous identifions et décrivons les situations et les événements qui apparaissent dans un monde vécu ; comment nous faisons entrer dans des réseaux d'unité complexes et dans des séquences les interactions de membres de groupes, interactions qui ont lieu dans des espaces sociaux et dans des temps historiques ; comment nous expliquons les actions d'individus et les événements qui leur arrivent, les réalisations des groupes et les destins qu'ils subissent, dans la perspective d'une maîtrise des situations.⁴

Selon cette conception, le récit apparaît comme une forme spécialisée du discours constatatif qui sert à décrire des événements et des objets socioculturels. Il raconte la destinée d'un groupe et le sort qui est réservé à ses membres. Le narrateur s'intéresse donc à l'identité des

³ J. Habermas, *L'intégration républicaine*, op. cit., p.136.

personnes mentionnées dans l'histoire et à leur contexte vécu. En ce sens, les présentations narratives se réfèrent à des processus de reproduction qui assurent la protection simultanée des identités individuelles et du tissu social dont elles dépendent.

Cependant, la manière dont ce processus de protection des identités personnelles et collectives est décrite n'est pas suffisamment explicite :

Néanmoins dans le récit, nous ne pouvons rendre visible qu'indirectement la mutilation d'une identité personnelle et la menace pesant sur l'intégration sociale. (.) La notion courante de monde vécu à la base des présentations narratives doit être d'abord élaborée pour des fins théoriques, et de telle sorte qu'elle rende possibles des énoncés sur la reproduction ou l'autoconservation des mondes vécus structurés par la communication.⁵

Dans le cadre d'une théorie de la communication, la présentation narrative n'est pas suffisante car elle ne décrit que des événements qui ont lieu à l'intérieur du monde vécu. Seule une présentation théorique rendrait parfaitement compte des processus de reproduction et d'autoconservation indispensables au maintien des composantes structurelles du monde vécu. Nous pourrions alors reconnaître à l'agir communicationnel une propriété synthétique qui favorise la coordination des actions des sujets communicationnels, l'interprétation culturelle de leurs besoins et la reproduction de leurs traditions.

Le concept courant de monde vécu, en tant que système de référence, recèle un potentiel théorique qui, lorsqu'il est convenablement exploité, met en évidence la rationalité formelle contenue dans les actes communicationnels. C'est sur cette base que la théorie de l'agir communicationnel parvient à développer une conception théorique du monde vécu dont les structures symboliques ne peuvent se reproduire que par le canal de l'activité communicationnelle. Le langage acquiert dès lors un statut privilégié. Il apparaît comme le

⁴ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p.150.

⁵ Ibid., p.151.

seul médium capable d'accomplir les différentes fonctions qui protègent les structures du monde vécu.

Nous en venons à la conclusion qu'à l'instar des collectivités, les individus ne peuvent s'extraire de contextes d'activités orientées vers l'intercompréhension au cours de la formation de leur identité. La tradition, l'interprétation culturelle du monde et des besoins, les normes qui régissent la vie en communauté, sont profondément intégrées à la structure de leur personnalité et à leur conscience collective. Ils ne peuvent s'en séparer. Toute personne naît par le simple fait du hasard dans une famille, un groupe, en un lieu et en un temps déterminé. À l'aube comme à la fin de leur vie, les individus ne maîtrisent jamais totalement les processus de socialisation qui les constituent en être social. Ils demeurent profondément marqués par les valeurs et les pratiques sociales caractéristiques des groupes dans lesquels ils ont vu le jour. Et même lorsque après une longue période d'apprentissage, ils parviennent à adopter une attitude réflexive par rapport à leur contexte de socialisation, les décisions qu'ils prennent consciemment en vue d'une conduite de vie autonome, se réfèrent toujours aux modèles de comportement et d'interprétation prescrits par les groupes auxquels ils ont été intégrés et qu'ils ont intériorisés au cours de leur période de formation.

En résumé, l'individu ne peut affirmer son identité pour lui seul, même lorsqu'il s'agit d'une identité postconventionnelle qui acquiert une certaine autonomie en se libérant de l'influence d'autrui. La théorie de la communication contrairement à la théorie de la subjectivité défendue par Kant, ne relie les motifs et les buts d'une action ni à des états intérieurs, ni à des interprétations privées. Elle considère au contraire qu'ils sont toujours déjà interprétés à la lumière d'une tradition culturelle et de ce fait, ils possèdent un caractère intersubjectif :

Mais si les motifs et les buts de l'action ne sont accessibles qu'à travers des interprétations dépendant du passé, l'acteur singulier ne peut être l'instance ultime pour réviser et perfectionner l'interprétation de ses besoins. Au contraire, ses interprétations évoluent dans le contexte du monde vécu des groupes sociaux auxquels il appartient et là, progressivement, des discours pratiques peuvent également intervenir dans ce processus spontané. La tradition où l'individu a grandi n'est pas à sa disposition : tout aussi peu est-il maître des interprétations culturelles à la lumière desquelles il comprend ses motifs et les buts de son action, ses intérêts et sa ligne de conduite pour les valeurs.⁶

Cette réflexion nous permet d'introduire la différence fondamentale qui fait un distinguo entre l'éthique de la discussion et l'éthique kantienne. La principale source de divergences réside dans la formulation de l'impératif catégorique qui s'appuie sur le caractère formel et non contradictoire des normes dont la validité dépend de l'adhésion qualifiée de toutes les personnes concernées. Les sujets moraux qui veulent se conformer à l'impératif catégorique, règlent leur manière d'agir et leurs maximes à la lumière de leur propre compréhension de la situation d'action. Ils opèrent solitairement, sans tenir compte de la perspective des autres personnes concernées. Selon Habermas, une telle attitude empêche le sujet d'accéder à un monde moral intersubjectivement partagé. À la place de l'impératif catégorique qui ne peut être conduit que monologiquement, Habermas propose que la validité des normes soit fondée sur une procédure argumentative qui intégrerait le point de vue de tous les concernés :

Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun peut souhaiter faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle.⁷

D'ailleurs dans De l'éthique de la discussion, Habermas nous confie que la validité controversée de normes ne se laisse thématiser que dans la perspective de la première personne du pluriel, par « nous » ; car c'est à chaque fois à « notre » reconnaissance que sont renvoyées les prétentions à la validité normative. Le principe d'universalisation de l'éthique

⁶ Ibid., p.108.

de la discussion exige que chacune des parties prenantes se mette dans la perspective de toutes les autres et que chaque concerné préserve la possibilité de tester si lui peut vouloir dans la perspective à chaque fois sienne, telle norme litigieuse comme loi universelle.

Mead s'est lui aussi prononcé sur la question. Il remarque que l'universalité de nos jugements vient de ce que nous prenons l'attitude de la communauté tout entière, celle de tous les êtres rationnels. Nous sommes ce que nous sommes par nos relations à autrui. Notre fin alors doit inéluctablement être sociale tant dans son contenu (ce qui correspondrait aux impulsions primitives) que dans sa forme. C'est leur caractère social qui donne aux jugements moraux leur universalité et un fondement à ce dicton que le désir de tous est la volonté générale ; c'est-à-dire que tout homme qui est capable de comprendre rationnellement la situation donnée doit être du même avis que les autres. Il exprime clairement dans son ouvrage L'esprit, le soi et la société⁸ son point de vue concernant l'impératif catégorique de Kant. L'exigence d'universalisation imposée par l'impératif catégorique concerne la forme du jugement. Pour être valides, les normes morales doivent avoir l'aspect de propositions prescriptives, universelles et inconditionnées. Mead est en accord avec l'intuition fondamentale de l'impératif catégorique qui indique que les maximes qui sont universalisantes doivent emporter la reconnaissance de toutes les personnes concernées. Mais il regrette que Kant se soit limité à universaliser la forme ; en réalité, remarque-t-il, nous universalisons aussi la fin. Le caractère d'obligation des normes morales ne réside pas simplement dans leur forme mais aussi dans l'intérêt universaliste qu'elles représentent et qui incarne l'autonomie et le bien-être des individus ainsi que l'intégration et le bien de la

⁷ Th. A. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass & London, The MIT Press, 1978, p. 326, J. Habermas fait allusion à ce passage dans *Morale et Communication*, p. 68.

⁸ George Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société* (trad. J. Cazeneuve, E. Kaelin et G. Thibault), Paris, Presses universitaires de France, 1963.

collectivité sociale. Ces fins universelles et sociales permettent la construction d'un ordre social où les individus n'existent qu'en tant que membres d'une communauté. Elles écartent toute conception présociale de la personne.

L'identité ethnique apparaît comme le premier moment de l'identité culturelle. Dans les sociétés archaïques, la conscience collective qui la fonde repose sur un consensus normatif fondamental qui n'est pas visé de manière réfléchie par les acteurs sociaux, mais reproduit par l'entremise de rites. Les normes qui régissent les rapports sociaux, les institutions et les interprétations du monde forment un tout non différencié caractérisant à la fois l'identité individuelle et l'identité collective. De telle sorte que toutes les actions, qu'elles soient particulières ou collectives, sont orientées en fonction d'une culture commune non problématique :

Les structures de l'image du monde, des institutions et de la personnalité individuelle ne sont pas encore séparées, elles sont fondues dans la conscience collective, constitutive pour l'identité des groupes.⁹

Cette dernière englobe toutes les structures sociales et les structures de la personnalité. Dans un tel contexte, la remise en cause d'une règle par un individu est vécue comme un sacrilège. Ce type de société ne survit que parce que les orientations d'action des individus dépendent des valeurs concrètes et des rôles sociaux établis par la tradition, qui concourent au maintien de l'ordre social. Les rapports et les pratiques des individus sont réglés en fonction d'une autorité sacrée incarnée dans le groupe. Les exigences normatives exprimées par la collectivité se rapportent à une autorité supérieure. L'identité ethnique est considérée en ce sens par plusieurs auteurs comme une identité primordiale, car elle résulte d'une culture uniforme à laquelle adhèrent tous les membres d'un groupe. Dans la perspective d'une société primaire, l'ethnicité et la culture coïncident totalement. Les individus s'identifient

⁹ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p.99.

complètement à la forme de vie de leur collectivité, c'est pourquoi elle ne peut être sujette à des critiques. Une telle identité n'est effective que pour les groupes qui vivent repliés sur eux-mêmes, sans entretenir de relations avec des communautés qui possèdent des valeurs culturelles différentes.

La question de l'identité culturelle ne se pose que lorsque les membres d'une collectivité prennent conscience du caractère relatif de leur culture et que le consensus fondamental constitutif de leur identité perd son caractère sacré. Il doit alors être remplacé par un consensus plus abstrait qui s'adapte au phénomène de généralisation des valeurs instigué par la désagrégation de la couverture sacrale. Le processus de généralisation des valeurs a été analysé par Parson¹⁰. Il le définit comme une tendance suivant laquelle les orientations selon les valeurs suggérées institutionnellement à ceux qui agissent, deviennent de plus en plus universelles et formelles au cours de leur évolution. La généralisation des valeurs atteint son point culminant lorsque les modèles concrets de comportements normatifs qui tirent leur caractère d'obligation de la tradition, sont remplacés par des principes généraux et abstraits, dont la seule force de motivation repose sur la puissance du meilleur argument. Le consensus normatif de base qui portait sur des valeurs et des contenus concrets se trouve remplacé par un consensus intéressant essentiellement les procédures.

De nos jours, il est très rare que l'identité ethnique soit vécue au sens primaire du terme, en tant qu'identité d'un groupe isolé. Le concept d'identité ethnique actuel n'implique pas une homogénéité culturelle totale. Il fait plutôt appel à un profond sentiment d'appartenance partagé par tous les membres d'un groupe qui se reconnaissent une origine et un destin communs. Peu de groupes ethniques peuvent se suffire à eux seuls. Leur survie

dépend souvent des relations économiques et amicales qu'ils entretiennent avec les autres. Ces rapports d'échanges influent inéluctablement sur la constitution de leur identité.

C-Identité culturelle et ordre social

Dans son œuvre, Habermas utilise surtout le concept d'identité ethnique pour distinguer les communautés prépolitiques fondées sur l'ascendance et organisées en fonction des relations de parenté, des nations ayant une forme étatique. L'identité ethnique et l'identité culturelle ont plusieurs points communs. Le sentiment d'appartenance que partagent les membres d'un groupe ethnique ou les citoyens d'une même nation, se constitue à partir d'une conscience de dire « nous ». Cette conscience collective repose pour les uns sur la croyance en une consanguinité, pour les autres, elle est le fait d'une identité culturelle. Mais pour tous, elle symbolise une histoire commune qui se traduit en une communauté d'intérêts. L'ethnie est souvent considérée comme plus naturelle que la nation à cause de ses références concrètes à la descendance. Nous pensons que la conception romantique de nation s'apparente à celle d'ethnie, dans la mesure où elle est conçue comme le produit des traditions. Comme l'exprime Lukas Sosoe :

Ce qui la constitue essentiellement ce sont la langue, les pratiques transmises de générations en générations qui font de l'individu le maillon de la longue chaîne des héritiers du patrimoine. La nation devient une entité close, un univers fondé sur les liens de sang, indépendant de la volonté des individus.¹¹

Par contre, le concept constructiviste de nation proposé par les partisans de la Révolution française, se défait de tout fondement naturel. Pour ces derniers, la nation ne résulte pas d'un

¹⁰ Ibid., p.196.

¹¹ Lukas K. Sosoe, « Des deux logiques de la conscience nationale en Allemagne » in : Discours et mythes de l'ethnicité /sous la direction de Nadia Khouri , Acfas, 1992, p.56.

lignage ou d'un groupe de filiation dont l'unité repose sur un héritage historique, linguistique et culturel commun. Ils entendent par nation, « un peuple politique composé d'individus qui choisissent volontairement de se regrouper en une communauté régie par des lois et dotée d'une constitution démocratique ». Les sociétés n'ont pas toujours revêtu une forme politique. C'est-à-dire qu'elles n'ont pas toujours été organisées en fonction d'un pouvoir de sanction détenu par une instance supérieure. L'ordre social des sociétés archaïques et des sociétés tribales stratifiées repose essentiellement sur un système de parenté reconnu de tous. Ce dernier permet l'intégration sociale et assume des rôles de production. Les composantes structurelles du monde vécu (la société, la personnalité, la culture) et les processus qui contribuent à son maintien ne sont pas différenciés dans ces types de société. La validité des pratiques, des normes et des institutions repose sur des récits mythiques qui ont valeur de vérité absolue. La culture ne sert pas à légitimer l'ordre établi, elle ne fait que le reproduire. Habermas explique que la société consiste d'un seul tenant en base et superstructure : même la religion n'est pas différenciée par rapport aux institutions de parenté à un degré tel qu'on puisse y voir une superstructure ¹². Les membres de ces sociétés n'ont aucune distance réflexive par rapport à leur tradition :

Le mythe paralyse le potentiel critique de l'agir orienté vers l'intercompréhension, de même qu'il bouche pour ainsi dire la source des contingences internes, jaillissant de la communication elle-même. La marge pour des interventions novatrices est relativement étroite ; le culturel est transmis oralement et vécu pratiquement sans distance ; le mythe fonde dans presque tous ses contenus l'identité du clan et de ses membres.¹³

Habermas formule toutefois une réserve, bien que le monde vécu des sociétés tribales présente une grande homogénéité, il existe tout de même une forme de coopération où les rôles sont différenciés en fonction du sexe, de l'âge et de la descendance. Évidemment, ces

¹² J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p.184.

¹³ Ibid., p.174.

rôles ne peuvent être comparés à des activités fortement spécialisées comme celles menées dans les sociétés complexes. Il n'en demeure pas moins qu'elles requièrent une certaine organisation qui tient compte des fins recherchées et des moyens mis en œuvre pour les atteindre. Des personnages influents ont la responsabilité de diviser le travail selon les compétences de chacun afin d'atteindre des résultats optimaux, surtout lorsque l'économie en dépend. Cependant, le pouvoir d'organiser les différentes activités n'a pas encore une forme politique. Il revient aux personnes qui ont des origines illustres ou qui s'inscrivent dans une généalogie glorieuse. Les sociétés tribales stratifiées par rapport aux sociétés archaïques présentent une plus grande complexité, car les groupes de famille sont hiérarchisés en fonction du prestige de leur descendance. Le statut social de la famille devient le principal critère de différenciation, le sexe et l'âge, dans ce cas précis, n'ont plus autant d'importance.

La dimension de prestige permet l'intégration d'un plus grand nombre de tribus :

Elle introduit une marge d'organisation considérable aussi bien dans l'ordre culturel que dans les domaines profanes de la production, de la conduite de la guerre, de la jurisprudence, etc.¹⁴

Les sociétés tribales se transforment en sociétés politiques lorsque le pouvoir d'organisation et de commandement est centralisé par une autorité supérieure qui dispose de moyens de sanction efficaces pour faire respecter ses décisions. La capacité d'agir du groupe est alors concentrée dans une organisation institutionnalisée. Cette dernière s'approprie l'ensemble des fonctions de direction et répartit les tâches des individus suivant différents systèmes d'action. L'État détermine à la place du système de parenté la structure de la société. Les groupes sociaux sont différenciés en fonction de leur participation au pouvoir politique. La société est partagée entre ceux qui ont accès à des fonctions politiques de direction (administration,

¹⁴ Ibid., p.178.

armée, arbitrage des conflits juridiques) et ceux qui doivent se soumettre volontairement à l'ordre politique établi car :

L'appartenance à l'État présuppose une reconnaissance, volontaire dans son principe, de l'ordre politique ; car la souveraineté signifie que les citoyens reconnaissent au moins tacitement un devoir d'obéissance à l'égard des titulaires d'une fonction. De la sorte une multitude délègue à quelques-uns la compétence pour agir à la place de tous.¹⁵

Comme l'organisation sociale ne dépend plus des relations de parenté et que les domaines d'action profanes sont séparés des domaines d'action sacrés, le système institutionnel en vigueur ne trouve plus sa légitimité en lui-même. Pour justifier les rapports inégalitaires qui caractérisent l'ordre politique, l'État ne peut plus invoquer l'origine illustre des groupes sociaux dominants. Bien qu'il dispose de moyens de sanction rendant contraignantes les décisions qu'il prend, sa force repose avant tout sur l'adhésion volontaire des individus. La cohésion sociale n'est assurée que si la collectivité reconnaît de son plein gré l'autorité de l'État. C'est seulement à ce prix que la souveraineté politique acquiert un pouvoir d'intégration sociale. L'État a donc la responsabilité d'expliquer pourquoi l'ordre politique existant mérite d'être reconnu. Pour ce faire, il a recours à la religion :

Alors que les récits mythiques expliquent et rendent compréhensibles une pratique rituelle, les images religieuses et métaphysiques du monde, d'origine prophétique, ont la forme d'enseignement de type intellectuel, expliquant et justifiant l'ordre de souveraineté existant dans le cadre de l'ordre du monde explicité par eux.¹⁶

Les images religieuses et métaphysiques du monde assument des fonctions idéologiques. Elles maintiennent la cohésion sociale en offrant une couverture sacrale à l'État. Elles immunisent l'ordre social établi contre les objections qui pourraient être formulées à l'égard des inégalités criantes.

¹⁵ Ibid., p.186-187.

¹⁶ Ibid., p.206.

Dans les sociétés modernes, la légitimation de l'ordre politique ne repose plus sur des fondements sacraux, car la vie morale traditionnelle se divise en moralité et en légalité. Les règles morales et les règles de droit qui autrefois étaient imbriquées dans des images du monde, mythiques ou religieuses, s'affranchissent progressivement de leurs contenus concrets. Les principes de l'ordre juridique et de la morale se réfèrent de moins en moins à des formes de vie concrètes. De ce fait, la valeur sociale d'une norme ou d'une institution ne garantit plus sa validité. La fusion entre validité et autorité sociale qui caractérisait le monde vécu s'estompe. Les images métaphysiques et religieuses n'ont plus une fonction de légitimation. On a désormais affaire à une morale désinstitutionnalisée et à un droit positif. Dès lors, le respect de la loi n'est plus considéré comme un motif de moralité :

Alors que les motivations des acteurs étaient autrefois contrôlées par les orientations selon des valeurs concrètes, des rôles établis par la parenté, la généralisation des motivations et des valeurs est à la fin poussée si loin que l'obéissance abstraite au droit est la seule condition normative qui doit être remplie par l'acteur dans les domaines de l'action formellement organisée.¹⁷

La validité des systèmes normatifs est assurée par un consensus qui n'a aucun fondement religieux, mais qui résulte d'un assentiment rationnellement motivé de toutes les personnes concernées. L'universalisation des normes morales et juridiques présage une rationalisation du monde vécu. C'est de cette façon que Durkheim, Mead, Weber et Parsons ont interprété la modernisation des sociétés occidentales. La principale caractéristique des sociétés modernes, c'est leur disposition à la critique et à l'innovation. Le monde vécu n'échappe pas à cette réalité. Ses trois composantes différenciées (culture, société et personnalité) subissent une mise à distance réflexive. La tradition est vidée de ses contenus concrets, les principes universels s'émancipent des formes de vie concrètes et les structures cognitives des sujets moraux abandonnent le savoir culturel au profit d'un savoir lié à des prétentions à la validité. Les sphères du monde vécu subissent de grandes transformations au cours du processus de

rationalisation. Les traditions deviennent réflexives, la validité des ordres légitimes se fonde sur des procédures formelles tandis les identités personnelles atteignent un haut niveau d'abstraction. Une fois ces conditions réunies, les identités ethniques et les identités culturelles cèdent le pas à une identité communicationnelle « désubstantialisée ». Cette identité est profondément moderne, car elle suppose l'autonomie des sujets, leur capacité à s'engager dans des évaluations critiques, dans un processus de raisonnement et la capacité à porter des jugements étayés d'arguments. En raison des nombreuses présuppositions idéales qui la sous-tendent, l'identité communicationnelle se transmet aux individus à travers un processus de socialisation particulier qui diffère des processus de socialisation à partir desquels se constituent les identités culturelles et ethniques. C'est par un mode de socialisation communicationnel fondé sur la discussion que la volonté et l'opinion d'un individu sont formés rationnellement :

La discussion pratique est en effet en mesure, grâce à ses caractéristiques pragmatiques insoupçonnées, de garantir une formation de la volonté telle que les intérêts de tout un chacun puissent être mis en évidence sans que soit déchiré le tissu social qui lie objectivement chacun à tous.¹⁸

L'identité communicationnelle s'épanouit dans un contexte post-métaphysique caractérisé par une réflexivité par rapport à nos propres valeurs, nos propres traditions et une ouverture sur les autres cultures. Les interprétations rationnelles du monde prennent le pas sur les interprétations dogmatiques. Avec le pluralisme des formes de vie, les acteurs sociaux s'aperçoivent que leurs interprétations du monde entrent en concurrence avec d'autres conceptions de la vie qui partagent les mêmes prétentions à la validité :

Ce savoir réflexif sur la concurrence de « dieux et de démons » luttant simultanément produit une conscience de leur faillibilité, et brise la naïveté d'un monde de croyance dogmatique directement fondé sur une prétention à la vérité absolue.¹⁹

¹⁷ Ibid., p.197.

¹⁸ J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992, p.22.

¹⁹ Ibid., p.183.

Pour Habermas, c'est parce que nous entrons en relations avec d'autres cultures que nous sommes en mesure d'adopter une attitude réflexive envers nos propres modèles culturels et que nous parvenons à transcender la tradition dans laquelle s'est formée notre identité. La critique des autres nous oblige à réviser nos propres valeurs. Mais pour qu'un tel processus réflexif soit efficace, il est essentiel que la description des intérêts et des besoins de chacun soit accessible à tous. C'est pourquoi, comme le note Habermas ²⁰, les langues et les vocabulaires dans lesquels nous interprétons nos besoins et explicitons nos sentiments moraux doivent être perméables les uns aux autres ; ils ne doivent pas être enchâssés dans des contextes clos à la façon de monades et indépassables de l'intérieur au point d'emprisonner les sujets qui y sont nés et qui y sont socialisés. Dans la perspective de la théorie de l'intersubjectivité, les différences culturelles et les interprétations du monde divergentes ne sont pas un obstacle à l'intercompréhension. Puisque le temps d'une discussion, les participants ignorent les arguments que leur souffle la tradition dans laquelle s'est constituée leur identité. Ils ne se considèrent plus comme les membres d'une communauté particulière, mais comme les membres d'une communauté élargie qui intègre tous les sujets capables de parler et d'agir.

Nous concevons l'identité communicationnelle comme l'identité des membres d'une communauté de communication idéale, spatialement, temporellement et socialement illimitée. Théoriquement, parce qu'ils sont intégrés à une communauté linguistique, tous les hommes peuvent aspirer à une identité communicationnelle s'ils acceptent de se plier aux exigences d'une socialisation communicationnelle. Mais en réalité, aucune société complexe ne dispose

²⁰ Ibid., p.184.

de ressources nécessaires pour permettre la réalisation d'un modèle de socialisation communicationnelle pure :

Souvent manquent les institutions qui rendent socialement possible l'atteinte d'une formation discursive de la volonté en ce qui concerne certains thèmes et certains lieux ; souvent manquent les processus de socialisation dans lesquels sont acquises les dispositions et les facultés nécessaires à la participation à des argumentations morales -par exemple ce que Kohlberg nomme une conscience morale postconventionnelle. Plus souvent encore, les conditions de vie matérielles et les structures sociales sont ainsi faites que les questions morales existent au vu de tous, et ont depuis longtemps trouvé une réponse suffisante à travers les faits bruts de l'appauvrissement, de l'offense et du déshonneur.²¹

C'est après avoir soumis plusieurs formes d'organisation sociales et historiques à un examen critique que Habermas en vient à la conclusion que l'intercompréhension est un modèle d'action sociale à part entière sur lequel nous pouvons nous baser pour constituer une communauté rationnelle, éthique et démocratique. La rationalité communicationnelle fonde des pratiques sociales émancipées en libérant les interactions des individus des règles et conventions locales. La validité des normes n'est plus fixée à partir d'une conception particulière du « bien » mais par un processus créatif auquel participe tous les concernés, sur une base égalitaire. Dans la perspective de la théorie de l'agir communicationnel, les actions sociales sont calquées sur les actes de langage orientés vers l'intercompréhension dont le contenu normatif est universalisé, abstrait et décloisonné. C'est dans la perspective de la première personne du pluriel que les conséquences d'une action problématique ou d'une norme litigieuse sont évaluées par un individu. En dégageant de l'agir communicationnel un modèle de rationalité qui favorise les interactions coopératives entre les individus, Habermas développe une théorie de la société qui s'adapte au contexte de la modernité. Comme le remarque J. Yvon Thériault :

²¹ Ibid., p.29.

La théorie de l'agir communicationnel est contextualisée, c'est-à-dire que la théorie de la société reste consciente de son propre contexte de formation et de la place qu'elle occupe à notre époque. Pour être fortes, les catégories universalistes n'en possèdent pas moins un noyau temporel.²²

Le paradigme de l'intersubjectivité n'aurait pu se développer hors de la modernité, c'est-à-dire sans prendre appui sur une raison critique qui isole le caractère formel des structures du monde vécu et donne naissance à un individu "désubstantialisé". Toutefois, l'attitude d'un individu rationnel dans la théorie communicationnelle n'est pas monologique, mais performative. Il agit, juge et parle toujours au nom d'un « nous ». L'autonomie d'un sujet communicationnel ne réside pas dans sa capacité à adopter une attitude objective par rapport à une situation particulière, mais dans sa capacité à prendre part à une procédure intersubjective qui implique une reconnaissance réciproque de tous les participants. C'est essentiellement par cette caractéristique que la rationalité communicationnelle se distingue de la rationalité subjective. La théorie de la communication conçoit la compétence linguistique non pas comme une « capacité monologique », mais comme « une compétence communicative » orientée vers l'intercompréhension. Elle insiste sur l'issue limitée d'une relation sujet-objet :

Les catégories de la philosophie de la conscience imposent de comprendre le savoir comme étant exclusivement un savoir relatif à quelque chose d'existant dans le monde objectif, la rationalité se mesure à la manière dont le sujet isolé s'oriente en fonction du contenu de ses idées et de ses énoncés.²³

L'identité communicationnelle doit être abordée comme une idée régulative, car elle présuppose une « situation idéale de parole ». Mais comme le précise Habermas, cela ne signifie pas pour autant que les participants à une argumentation sont déconnectés des formes de vie concrètes à travers lesquelles ils donnent un sens à leur existence. L'idéal qui guide la pratique de la discussion et qui transparaît sur l'identité communicationnelle, permet justement de conserver l'identité propre de chaque acteur social et le tissu de ses relations

²² J Yvon Thériault , « Le défi de l'agir communicationnel : des interactions débarrassées de leurs contextes normatifs. » in : Rationalité, communication, modernité : Agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas / sous la direction de Koula Mellos , Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1991, p.99.

interpersonnelles, en exigeant un décloisonnement et une réversibilité de sa perspective. Les descriptions que les individus et que les groupes se font d'eux-mêmes ne sont pas prises en compte dans l'édification d'une identité communicationnelle. Cette identité est détachée de toute orientation éthique. Le sens de l'existence n'est pas constitutif de l'identité communicationnelle, car les raisons qui poussent les individus à adopter un style de vie particulier sont liées à une conception subjective du bien qui ne peut être critiquée sans porter atteinte à l'intégrité des identités personnelles et collectives. L'identité communicationnelle n'est aucunement influencée par des considérations d'ordre téléologique. Elle ne se confond pas à l'autocompréhension qu'une personne (ou qu'une collectivité) a d'elle-même, le type de conduite de vie, le caractère, en fait tout ce que Taylor nomme « préférences fortes ». Cette identité abstraite incarne un projet de vie universellement valable où ce qui est bon pour moi l'est également dans l'intérêt de tous (sous-entendu de tous les membres de la communauté de communication idéale). Ce qui la met à l'abri des revendications de nature culturelle. Les présuppositions idéales qui l'imprègnent et le contexte de sa constitution, la rendent disponible à une interprétation intersubjective de la société.

Les sociétés complexes sont le lieu où convergent des formes de vie concurrentes qui aspirent à un même droit à la coexistence. Et comme le note Habermas :

Plus cette multiplicité est grande, plus abstraite doit être la forme que doivent adopter les règles et les principes qui protègent l'intégrité et l'égal droit à la coexistence de sujets et d'êtres vivants devenant de plus en plus étrangers les uns des autres, et ne démordant pas de leur différence et altérité.²⁴

Nous ajouterons que cette remarque vaut aussi pour la compréhension éthico-politique d'un groupe. L'identité collective d'une communauté de citoyens doit se constituer à travers des rapports de reconnaissance réciproque. Il faut qu'elle découle d'un accord général qui intègre

²³ J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p.371.

²⁴ J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p.179.

le point de vue des différentes communautés d'interprétation. L'autocompréhension qu'une nation a d'elle-même ne doit pas se cristalliser autour d'une culture majoritaire, car cette dernière n'est pas nécessairement représentative des différences significatives d'une société multiculturelle et peut saper le principe d'égalité de traitement qui prévaut. C'est pourquoi il propose un concept formel de culture qui favoriserait l'intégration sociale sans porter atteinte aux cultures régionales. Dans la mesure où le projet d'une culture politique commune ne peut se réaliser qu'après une formation discursive de la volonté et de l'opinion et qu'il implique une abstraction des contextes de vie particuliers, nous avons acquis la conviction que la première étape d'un tel programme est l'acquisition d'une identité communicationnelle. Il est vrai que les contextes sociaux diffèrent des contextes politiques. Ces derniers sont pratiquement insensibles à l'autorité des normes morales. Pourtant Habermas élabore à partir de la théorie de la discussion la conception d'une démocratie délibérative qui suppose une compréhension décentrée de la société, une socialisation politique des acteurs sociaux et une culture formelle. Nous nous intéresserons particulièrement à cette thématique dans notre troisième chapitre et nous essaierons de montrer comment Habermas développe, à partir du paradigme de l'intercompréhension, une théorie de la démocratie qui puise ses fondements chez les libéraux et les républicains.

Chapitre 3 : L'IDENTITÉ NATIONALE

Le contexte de la mondialisation oblige les citoyens et les dirigeants à réviser leurs interprétations ethnocentriques de la nation. Le concept d'État-nation que nous ont légué les partisans de la Révolution française est à la dérive. L'époque contemporaine est marquée par l'avènement des sociétés capitalistes où les relations économiques se différencient des interactions sociales soumises aux contraintes normatives de l'ordre étatique. Les domaines de l'économie et de l'administration régulent des échanges apolitiques à travers le médium de la monnaie. Ils se départissent de la tutelle de l'État en obéissant à des impératifs propres. L'État qui jusqu'alors incarnait un ordre politique global est soudainement tributaire des systèmes économique et administratif à l'intérieur desquels se développent des organisations autonomes qui ont la forme d'entreprises et d'établissements publics.

L'ordre étatique se trouve modifié car les mécanismes d'intégration systémique et les mécanismes d'intégration sociale, de reproduction et de socialisation évoluent parallèlement. Les échanges entre système économique et système non économique se font essentiellement par les canaux monétaires. L'État n'a pratiquement plus d'emprise sur les processus de production, ces derniers sont assurés par des entreprises et des firmes multinationales qui contrôlent des unités de production à travers le monde. Progressivement, la logique d'un marché national passe à une logique axée sur le marché mondial. La globalisation affecte la santé de l'État moderne, car elle compromet le fondement de sa légitimité. En tant qu'agent de régulation sociale, il lui incombe de limiter les inégalités par la redistribution et la mise en œuvre de programmes économiques et sociaux qui corrigent certains écarts. Mais la croissance des services, l'extension des marchés, la gestion mondiale des capitaux, l'exportation des

connaissances obligent l'État à se départir de certaines compétences n'ayant plus les moyens d'assurer un contrôle effectif sur l'ensemble des systèmes. Des organisations non gouvernementales (ONG) conscientes de la dérive que peut occasionner une décentralisation du pouvoir, veillent aux intérêts de la population. L'indépendance et l'autonomie qu'elles affichent par rapport aux gouvernements et aux organisations intergouvernementales leur permettent d'intervenir dans des domaines où l'État est exclu ou qu'il néglige, faute de moyens. Elles dénoncent les violations des droits de l'homme et les injustices générées par le système. Elles jouent un rôle de « chien de garde » qu'elles ne se privent pas d'exploiter lorsque des décisions sont prises au nom de la collectivité. Leur caractère réflexif par rapport aux modèles politiques en vigueur leur permet de problématiser des thèmes sociaux qui touchent des pans de la vie privée et de les transformer en objet de débat public. Ce sont des intermédiaires efficaces entre les citoyens et l'État, dans la mesure où ils donnent aux individus l'opportunité d'avoir voix au chapitre. Par ailleurs, elles conscientisent l'opinion publique en gagnant la sympathie des médias de masse (presse, télévision, radio, Internet). Les ONG aménagent, grâce à ce support, un espace public où les citoyens réapprennent à exercer leur pouvoir démocratique, se familiarisent avec des questions d'intérêt public et influencent, par leurs prises de position, les orientations gouvernementales. Pour conserver leur autonomie et préserver leur influence, les ONG ont besoin d'un contexte propice, celui d'une démocratie où l'État respecte les droits fondamentaux des individus et reconnaît la liberté associative. Il est vrai que les rapports que les ONG entretiennent avec l'État sont ambigus puisque leur survie dépend, pour beaucoup, de subventions gouvernementales. Qui plus est, elles ne peuvent acquérir un statut juridique qu'à l'intérieur des frontières d'un État. Bien que leur influence et leur pouvoir soient incontestables, qu'elles contribuent à l'évolution des relations internationales, au mieux-être des citoyens et qu'elles militent activement en

faveur de valeurs démocratiques, il n'existe pas encore de conventions universelles qui leur accordent une reconnaissance juridique à l'échelle mondiale. C'est justement pour ce motif qu'il est urgent de repenser le politique dans une optique mondiale. Si nous souhaitons conserver nos « écoles de démocratie », remarque Habermas, nous devons travailler à la création d'une entité supérieure qui disposerait de moyens juridiques conséquents pour faire respecter, de par le monde, une politique des droits de l'homme et régler les relations entre les États, qui ne sont pas sortis de l'état de nature.

Habermas, à partir des principes de la théorie de la discussion a redéfini les fondements de la légitimité dans la société moderne. Nous tenterons de mettre en exergue ce thème en analysant la signification qu'il confère au droit, à la raison pratique, à la citoyenneté et à la délibération dans une perspective communicationnelle.

A- Droit et théorie de la communication

La judiciarisation de l'état de nature existant entre les États dessinerait les contours d'un droit cosmopolitique adapté au concept d'État de droit planétaire. Habermas entend par état de nature, l'état anarchique des rapports réciproques des États. Les seules lois pénales, note-t-il dans La paix perpétuelle, intervenant dans cet état anarchique, se rapportent aux comportements adoptés au cours de la guerre.

Le droit cosmopolitique, comme le spécifie Bjarne Melkevick, remplirait trois conditions : il serait avant tout procédural et s'adresserait essentiellement aux individus. Il participerait à la constitution de l'humanité en communauté juridique cosmopolite composée d'hommes et de femmes libres usant publiquement de leurs libertés démocratiques. En ce

sens, et c'est la deuxième condition, il détiendrait un pouvoir émancipateur. Le droit cosmopolitique se concrétiserait chaque fois qu'un individu exprimerait son opinion sur des problématiques auxquelles seraient confrontés tous les habitants de la planète qui partagent en commun un espace restreint. Ce droit juridique ne pourrait exister en dehors d'une communauté de droit et sans rapport de reconnaissance réciproque.

Le droit cosmopolitique devient conséquent dans un contexte d'échange et d'intercompréhension où les personnes ne sont pas reconnues en fonction de leur particularité culturelle, mais plutôt pour leur qualité d'être humain. La légitimité du droit cosmopolitique dépend en grande partie de la reconnaissance que les citoyens lui témoignent. Ce droit demeure effectif dans une communauté de citoyens qui acceptent volontairement d'être régis par des normes qu'ils tiennent pour fondées parce qu'ils estiment en être, dans une certaine mesure, les auteurs. Le droit cosmopolitique est au service non des « pouvoirs », mais plutôt des membres de la communauté juridique. Son statut est confirmé chaque fois qu'un citoyen au cours d'un débat public exprime librement son point de vue susceptible d'être critiqué par les autres. Habermas défend un concept communicationnel de droit qui s'appuie sur une procédure discursive semblable à celle élaborée dans la théorie de l'agir communicationnel :

Le droit est ancré dans la conception quasi transcendentale d'une communauté politique élargie et d'une universalité partagée et idéalisée, à cause de son intersubjectivité.¹

Dans le cadre de la théorie de l'agir communicationnel, le droit rationnel est soumis à de nouvelles prémisses, celles d'un principe de la discussion institutionnalisé juridiquement où les présuppositions communicationnelles et la procédure de formation discursive de la volonté et de l'opinion prennent la forme de droits de communication et de participation. Le principe de la discussion acquiert alors le pouvoir d'un principe démocratique où le contexte de

¹ Bjarne melkévick, « Le droit cosmopolitique : La reformulation habermasienne », Réseau européen Droit et Société, [En ligne] : [http:// sos-net.eu.org/red&s/communic/mel2.htm](http://sos-net.eu.org/red&s/communic/mel2.htm)

formation et l'usage public des libertés communicationnelles sont protégés par le droit. Le principe démocratique structure les pratiques communicationnelles des citoyens suivant des exigences de validité en accord avec les présuppositions de l'agir communicationnel. Il stabilise de la sorte les attentes de comportements et favorise les rapports de reconnaissance réciproque, car les personnes qui décident de se constituer en une communauté communicationnelle régie par le droit, acceptent de régler leur vie en commun de manière non violente à partir d'un code juridique édicté au moyen de discussions orientées vers l'intercompréhension.

Lorsque les citoyens cherchent à s'entendre sur la validité de normes juridiques au cours d'une procédure démocratique de législation, ils le font en vue du bien de la collectivité. Leurs droits de communication et de participation sont soumis au critère de la justesse, de telle sorte que leurs décisions doivent s'adapter aux intérêts de tous les citoyens malgré leurs diverses allégeances culturelles, confessionnelles ou politiques. Les sujets de droit parlent au nom d'un « nous » qui ne fait pas allusion à une identité collective particulière, mais à une identité collective reconstituée à partir d'un horizon élargi, affranchi des barrières locales. Les réglementations auxquelles sont soumis les membres de la communauté juridique sont également sensibles à la diversité. Elles obtiennent de ce fait la reconnaissance rationnellement motivée de toutes les communautés composant la société puisqu'elles accordent à tous les individus des droits identiques et qu'elles sont déterminées à partir d'un point de vue moral.

Ainsi la question éthique de savoir quelle réglementation est de « notre point de vue » la meilleure pour nous est détrônée par la question morale de savoir quelle réglementation est

également bonne pour tous compte tenu de l'exigence prioritaire d'une coexistence à droits égaux.²

La stabilité des sociétés multiculturelles est fragile dans la mesure où elle est constamment menacée par des conflits de valeurs nés par la confrontation entre des conceptions du monde divergentes. Elle peut également être ébranlée lorsque la promesse d'une coexistence à droits égaux des subcultures n'est pas réalisée par le droit qui devient l'instrument de propagande de la culture majoritaire. La tolérance est la principale qualité requise dans les sociétés pluralistes. Sans elle, les individus trop imbriqués dans leur vision particulière du monde ne parviendraient pas à s'entendre avec des personnes qui ne partagent pas les mêmes convictions. Dans les sociétés modernes, lorsque des individus choisissent de se constituer en une communauté juridique, la grammaire des formes de vie devient secondaire. Le droit doit avant tout garantir à tous les citoyens, quelles que soient leur origine, leur race ou leur religion le même traitement. C'est la raison pour laquelle le droit formule à l'endroit des membres de la communauté juridique une attente normative ; celle de tolérer les comportements et pratiques d'autres groupes aussi étranges que révoltants qu'elles puissent paraître de « leur » point de vue éthique. Mais cette requête n'affecte en rien la compréhension que les individus et les groupes ont d'eux-mêmes. Ce qui est autorisé d'un point de vue juridique l'est uniquement en vertu du but visé : une entente réussie qui prend en compte l'intérêt de toutes les personnes concernées.

En acceptant de supporter les différences éthiques de leurs concitoyens, les sujets de droits préservent leurs propres formes de vie, tandis qu'une réglementation des conflits de valeurs porterait directement atteinte à l'intégrité des identités. Les critères qui nous font

² J. Habermas, *L'intégration républicaine*, op. cit. , p.301.

préférer une forme de vie à une autre sont profondément subjectifs. Ils ne peuvent de ce fait être imposés à tous les individus. Le droit ne prend pas position sur le sens que les individus et les groupes donnent à leur existence. Il sortirait de son domaine de compétence s'il devait déterminer ce qu'est une vie bonne :

Mais les idées concernant la vie bonne ne sont pas des représentations qui apparaissent comme un devoir moral abstrait ; elles imprègnent l'identité de groupes et d'individus d'une manière telle qu'elles constituent un élément intégré de la culture ou de la personnalité respectives.³

En contrepartie, le droit demande aux individus de supporter les différences éthiques auxquelles ils seront inévitablement confrontés aux cours de leurs interactions sociales tant qu'elles ne font pas ombrage au principe démocratique et ne menacent pas la cohésion sociale. Seuls les problèmes pouvant être résolus à partir d'une réglementation conforme à l'intérêt équitable de tous sont traités par le droit.

Par ailleurs, parce qu'il accorde la primauté au « juste » plutôt qu'au « bien », le droit ne se prononce pas sur les questions évaluatives (questions concernant la vie bonne ou portant sur la réalisation de soi). Les critères d'une « vie bonne » ne sont significatifs que pour une catégorie précise d'individus qui ont été socialisés dans une forme de vie identique et à l'intérieur d'un horizon non problématique où la validité des normes et des valeurs semble naturelle. Dans la sphère éthique, les certitudes d'origine morale, expressive et cognitive sont imbriquées les unes dans les autres et entremêlées aux formes de vie de telle sorte qu'elles offrent aux individus et aux collectivités des réponses concrètes sur le sens de leur vie et sur la manière dont ils doivent la conduire pour qu'elle soit réussie. Lorsque leurs convictions sont ébranlées, que leurs repères s'effondrent et qu'ils ne trouvent plus de réponses dans leur

³ J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p.39.

réservoir de savoir culturel jusqu'alors infaillible, le processus qui s'en suit affecte irrémédiablement leur identité :

Quiconque remet en question les formes de vie dans lesquelles s'est formée sa propre identité doit remettre en question sa propre existence. La distance que l'on instaure lorsqu'on vit de telles crises, est d'un autre genre que le recul pris par rapport à la factualité des institutions existantes par celui qui, participant à la discussion, teste les normes.⁴

En fait, les valeurs directement constitutives de l'identité des individus (ou des groupes) et la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes ne sont jamais révisées par les principaux concernés parce qu'une loi l'exige ou qu'une récompense est promise en retour. Habermas souligne bien ce point lorsqu'il s'interroge sur la nature d'un compromis politique :

Au niveau politique, l'amour ou le respect ne sont pas échangeables contre de l'argent, ni la langue maternelle ou la confession religieuse contre un emploi. Ce qui affecte la définition des identités n'est pas susceptible de compromis. D'ailleurs, de tels empiètements seraient des atteintes à la dignité humaine et à cet égard inadmissibles ne serait-ce que pour des raisons juridiques.⁵

Le cheminement d'un individu qui abandonne certaines valeurs de sa tradition est par nature différent du cheminement du citoyen qui refuse d'adhérer à certaines normes juridiques. Nous ne devons pas confondre les points de vue à partir desquels sont conduits ces processus et les enjeux en présence dans les deux cas. C'est à partir de la question « Qui suis-je et qui aimerais-je être ? », qu'un individu responsable décide de demeurer fidèle à une forme de vie façonnée par la tradition ou de la réorienter en fonction de nouvelles valeurs. Le travail réflexif qu'implique une telle décision existentielle est toujours fait à la première personne du singulier. Sans que cette attitude soit totalement égocentrique, car une identité individuelle est toujours construite à partir d'un monde de la vie intersubjectivement partagé, elle l'est en partie puisque c'est toujours de sa perspective que les autres histoires de vie acquièrent une signification. Il est vrai qu'une vie autonome est conduite par une personne lucide qui s'est

⁴ J. Habermas, *Morale et Communication*, op. cit., p.193.

appropriée de manière réfléchie les traditions et les contextes de vie qui ont déterminé son processus de formation ; toutefois, il reste toujours un moment d'arbitraire dans le choix conscient d'un projet de vie authentique. Il est pratiquement impossible d'avoir une maîtrise parfaite de toutes les expériences vécues, afin de clarifier notre identité pour devenir la personne que l'on aimerait être et rester à l'avenir.

En fait, les questions : « Qui suis-je ? », « Qui aimerais-je être ? », n'ont pas de réponse rationnelle, c'est-à-dire purement morale. Une identité ne se constitue pas à partir d'arguments. Les individus n'acquièrent de distance réflexive à l'égard de leur propre histoire de vie que dans l'horizon des formes de vie d'autres personnes. Ils ne peuvent de ce fait adopter une attitude totalement impartiale lorsqu'ils sont confrontés à des conflits de valeurs. Dans le cadre d'une discussion éthico-existentielle, les individus échangent des conseils judicieux sur la conduite d'une vie authentique et parviennent à une entente lorsqu'ils demeurent fidèles à la procédure. Reste qu'ils ne pourront jamais justifier au cours d'une argumentation leurs décisions existentielles à partir de raisons qui passent le test d'universalisation. Les participants à la discussion éthico-existentielle n'ont pas rompu avec les formes de vie dans lesquelles ils sont enchâssés. Leur volonté est liée à leur mode de socialisation.

La discussion pratico-morale présuppose au contraire un comportement hypothétique envers toutes les prétentions à la validité normative surgissant dans le monde de la vie. En d'autres termes, toute institution ou pratique qui trouve sa légitimité dans l'autorité sociale ne vaut que comme hypothèse, avant de réacquiescer une validité par l'autorité de bonnes raisons. Ces dernières ont la forme d'intellections morales qui n'influencent pas l'agir autonome. S'agissant des formes de vie, une telle attitude n'est pas envisageable car les actions des

⁵ J. Habermas, *L'intégration républicaine*, op. cit., p. 359

personnes quel que soit leur degré d'individuation restent guidées par les principes « toujours déjà là » d'une morale sociale concrète propre à un monde vécu et dont elles ne peuvent s'extraire complètement :

Si fortement qu'une personne fasse dépendre de réflexions rationnelles de savoir qui il veut être, il ne se guide néanmoins pas sur des critères moraux, mais sur des critères du bonheur et de la réussite qu'intuitivement nous mettons aussi à la base des jugements sur les formes de vie. Car la conduite de la vie des individus est tissée dans la forme de vie des groupes auxquels ils appartiennent. Qu'une vie soit heureuse, voilà qui ne se juge pas sur des critères de justesse normative, bien que les critères de la vie réussie ne soient pas non plus totalement indépendants de critères moraux.⁶

Précisons toutefois que le savoir imprégné de tradition peut, au cours d'une problématisation, se transformer en un savoir réflexif. Les habitudes de vie concrètes et les rapports institutionnalisés gagnent alors la reconnaissance de la communauté de communication idéale. Les conflits interpersonnels ne sont plus abordés d'un point de vue ego-(ou ethno) centrique, mais dans la perspective de ce que tous pourraient, d'un commun accord, vouloir. La transition est réussie lorsque les participants à une discussion admettent qu'ils ne pourront jamais être certains que les énoncés qu'ils tiennent pour vrais ou justes résisteront à l'assaut des critiques futures. Il faut aussi qu'ils soient disposés à changer leur point de vue éthique pour un point de vue moral lorsque les questions auxquelles ils sont confrontés peuvent être résolues « justement » :

Pour le participant à une discussion testant des hypothèses, l'actualité du contexte d'expérience lié à son monde de la vie s'estompe ; la normativité des institutions existantes lui apparaît tout aussi rompue que l'objectivité des choses et des événements.⁷

Dans les sociétés pluralistes, la coexistence égalitaire entre les différentes formes de vie requiert une conception éthiquement neutre de justice, semblable à celle qui prévaut dans l'éthique de la discussion. Suivant cette orientation, les normes, les prescriptions et les obligations sont toujours jugées d'un point de vue moral. C'est la principale condition pour

⁶ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p.123-124

⁷ J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p.38.

assurer à l'ensemble des individus et groupes des droits et des traitements égaux. Selon l'approche intersubjectiviste, l'idéal de tolérance et la reconnaissance réciproque de personnes libres et égales font partie intégrante du droit. Les acteurs sociaux participent à l'élaboration des réglementations en utilisant leur liberté d'expression pour déterminer la forme qu'elles doivent prendre afin d'être « également bonnes pour tous ».

Le droit a un caractère artificiel, il est l'objet d'une décision originelle au cours de laquelle un groupe de personnes localisées dans l'espace et dans le temps ont choisi de se constituer en association volontaire de sujets de droit, de vivre dans une société juste et de réglementer leurs rapports sociaux à partir des lois. Il est contextuel, dans la mesure où il prend une forme concrète dans le cadre d'une constitution historiquement significative.

Les membres d'une communauté de droit bénéficient de sa protection seulement s'ils sont reconnus comme les titulaires de droits subjectifs. Ainsi, le statut juridique du citoyen est défini à partir des droits subjectifs qu'il possède par rapport à l'État et aux concitoyens. Les droits subjectifs sont des droits négatifs qui concèdent une place au libre arbitre des individus. Ils libèrent les sujets de droit des commandements moraux en accordant aux acteurs les marges légales d'une action fondée sur les préférences de chacun. Ils tirent leur légitimité d'une conception moderne du droit suivant laquelle tout ce qui n'est pas explicitement interdit par les lois générales qui garantissent les libertés, est permis. La principale fonction qui leur incombe est la protection de l'autonomie juridique des individus.

À la différence de l'autonomie morale qui se manifeste dans la capacité d'une personne à respecter des obligations à partir d'intellections morales, l'autonomie juridique d'un sujet de droit s'évalue par rapport à son aptitude à prendre des décisions rationnelles à

partir de son propre arbitre et à prendre des décisions éthiques dans la perspective de son propre projet de vie. Les affaires publiques ne sont pas fondues aux affaires privées, l'exercice de l'autonomie juridique se divise en usage public des libertés communicationnelles et en usage privé des libertés subjectives. Il n'y a pas que les conflits moraux qui sont résolus à partir d'une réglementation juridique, certains problèmes de nature empirique, pragmatique ou éthique bénéficient également d'un support juridique. Les raisons que les législateurs invoquent pour justifier une réglementation juridique ne sont pas toujours morales. En protégeant le libre arbitre des individus, le droit accepte que tout un chacun oriente ses actions en fonction de valeurs et d'intérêts chaque fois propres. Par cela même, il contribue à la réalisation de desseins collectifs. Le droit positif sert à régler des dissensions entre des personnes réelles qui sont enracinées dans des traditions concrètes. Les sujets de droit ne sont pas considérés comme des individus abstraits séparés de leurs contextes d'origine, mais comme les membres de communautés aux conceptions éthico-politiques divergentes qui attendent du droit, une reconnaissance formelle de leur caractère singulier. Ces prétentions à la validité sont pertinentes pour le droit si elles sont abordées à partir du principe de la coexistence égalitaire. Ce n'est pas parce que des questions ont une forte coloration éthique qu'elles ne sont pas envisageables d'un point de vue juridique. Le droit s'applique aussi à des matières ayant un contenu culturel tel que la langue, l'éducation, la santé et la religion. Cet exercice est, toutefois, extrêmement délicat puisqu'en réglementant certaines pratiques sociales, on pénètre au cœur de la compréhension que les individus et les groupes ont d'eux-mêmes. Le droit doit veiller à ne heurter aucune sensibilité. L'intégrité identitaire des destinataires des lois en dépend. Dans un tel contexte, le fil qui sépare une question strictement normative d'une question liée à une description de soi est très mince.

Prenons l'exemple d'un problème comme l'avortement. Dans une perspective morale, cette question est extraite du monde social où les convictions ont une valeur de vérité absolue. Ce qui importe ce n'est pas comment les individus en fonction de leurs valeurs culturelles prennent position par rapport à cette question, mais plutôt comment d'un point de vue moral ils s'accordent à trouver un compromis qui répond aux exigences d'une communauté de droit et préserve sans parti pris tous les idéaux de vie :

Le point de vue moral exige un décloisonnement et une réversibilité des perspectives d'interprétation pour que les points de vue et les situations d'intérêts alternatifs, les différences respectives chez les acteurs de compréhension de soi et du monde ne soient précisément pas effacés, mais au contraire mis en valeur.⁸

Le droit ne doit en aucune manière forcer les citoyens à décider à partir de bonnes raisons de l'avenir d'une question litigieuse, si de tels choix compromettent leur sentiment d'identité et le sens de leur vie. C'est uniquement les comportements extérieurs susceptibles d'être obtenus par la force qui intéressent les réglementations juridiques. La principale qualité du droit est de traiter pareillement ce qui est pareil et différemment ce qui est différent. Les débats sur la légitimité d'une norme n'obtiennent pas toujours l'accord rationnellement motivé de tous les participants. Il se peut que les partis en présence n'arrivent pas à trouver un terrain d'entente, ni une base de convictions communes. Ce cas de figure est envisageable lorsque des individus sont incapables de déterminer s'ils sont confrontés à un conflit d'intérêts susceptible de compromis ou un conflit de valeurs qui n'en supporte aucun. Il est alors important de réévaluer les thèmes du débat et de s'interroger sur la perspective à partir de laquelle ils peuvent être judicieusement résolus sans être vécus par les principaux concernés comme une intrusion dans leurs conceptions du monde. Cette tâche incombe aux procédures juridiquement institutionnalisées. Elles ont les moyens de réguler les conflits sur la nature des discussions

parce qu'elles ne s'inquiètent pas de savoir si les réflexions autour d'un problème sont faites dans les contextes qui leur correspondent.

⁸ Ibid., p.147

B- Discussion et raison pratique

La question « Que dois-je faire ? » n'a pas la même signification suivant qu'elle est posée au cours d'une discussion éthico-existentielle, pragmatique ou pratico-morale⁹. Dans le premier cas, elle s'inscrit dans un processus de clarification herméneutique de l'autocompréhension d'un individu. Dans le second cas, elle touche essentiellement la clarification de questions empiriques tandis que dans le dernier cas, elle participe à un mécanisme de clarification d'attentes de comportement légitimes au regard de conflits interpersonnels. Les individus doivent à partir des indices fournis par le problème, tenter de la rendre conforme à un but, au bien ou au juste. Lorsque vient le moment de justifier le choix des aspects sous lesquels une matière litigieuse doit être abordée, les concernés doivent pouvoir le faire à partir de raisons qui conviennent à la situation. Cela peut paraître fastidieux ; toutefois Habermas précise que :

En cas de conflits, les raisons morales l'emportent sur les raisons éthiques, tandis que les raisons éthiques l'emportent sur les raisons pragmatiques, parce que la question chaque fois posée, dès qu'elle devient problématique en fonction de ses propres présuppositions, indique elle-même la direction dans laquelle il faut la contourner rationnellement.¹⁰

Dans L'intégration républicaine, il est fait état d'« autosélectivité » des problématiques. Elle favorise le déploiement d'une logique propre à tout discours et indique à quel moment les individus sont censés faire un usage de leur raison pratique dans une optique pragmatique, éthique ou morale. Dans une société complexe caractérisée par une pluralité de projets de vie, la question « Que dois-je faire ? » a une toute autre résonance. Elle se déplace de la première personne du singulier à la première personne du pluriel, modifiant par cela même la structure de l'interrogation et la nature des problèmes auxquels sera confrontée la raison pratique. Les

⁹ Ibid., p.102.

impératifs fondés rationnellement ne déterminent plus la volonté d'un individu qui oriente ses actions suivant une orientation propre à sa personne, mais celle d'individus qui ont choisi de parler et d'agir au nom d'un « nous » dans des circonstances précises. Les participants à une discussion sont alors les représentants d'une volonté collective.

Chaque décision prise au cours d'une discussion, l'est en vue de la réalisation de desseins collectifs. En plus de maîtriser les perspectives qui conviennent à la logique propre de chaque problématique, il faut que l'observation commune des buts collectifs l'emporte sur celle d'intérêts privés. Cette nécessité s'exprime plus ou moins vigoureusement selon le type de discussion et contraint les acteurs sociaux à comprendre que leur individualité ne survivrait pas à l'extérieur d'une communauté. L'équilibre d'une société multiculturelle réside en grande partie dans la volonté qu'ont les individus de construire en commun un projet de vie et une identité collective qui transcendent les préoccupations particularistes tout en demeurant respectueux des aspirations individuelles. L'exigence d'une coexistence réussie déteint sur les différentes formes d'argumentation.

Les discussions pragmatiques s'animent autour d'intérêts négociables susceptibles de compromis tandis que les discussions éthico-politiques se donnent pour mission de régénérer et de mettre à jour le contenu de l'identité collective à partir des nouvelles valeurs de la société. Bien que les discussions pratico-morales attendent des participants une rupture complète avec les évidences de la vie éthique concrète, l'individu qui conduit seul cette procédure n'a pas encore atteint le degré d'ouverture qu'implique une relation avec un vis-à-vis réel :

¹⁰ J. Habermas, *L'intégration républicaine*, op. cit., p.350.

La formation d'une volonté individuelle elle-même, conformément à sa propre idée, suit le cours d'une argumentation publique, que simplement elle accomplit *foro interno*.¹¹

La confrontation entre deux participants à une discussion, non substituables, assumant la responsabilité de leurs actes de langage, les oblige à se départir de leur perspective subjective pour écouter ce que l'autre a à dire afin de s'entendre sur ce qui les préoccupe.

D'après la théorie de la discussion, une entente de nature réflexive est atteinte par l'entremise d'un processus d'intercompréhension qui assigne à tous les participants en même temps, une adoption idéale de rôle. Mais l'entrecroisement de la perspective de tout un chacun avec celle de tous les autres n'est réalisable que sous l'égide d'une discussion universellement élargie. Dans les sociétés complexes à composante ethnique l'État, par l'intermédiaire du droit, veille à la réalisation des buts et des programmes collectifs. En raison du caractère culturellement hétérogène des nations actuelles, le secours que s'apportaient spontanément les membres appartenant à une même communauté ethnique ne peut pas être reproduit à l'échelle nationale. Les individus ne se sentent plus directement responsables les uns des autres. L'État prend le relais de la communauté ethnique en organisant un réseau de solidarité suffisamment abstrait pour motiver l'adhésion de tous les citoyens. Il institue à cet effet des réglementations qui les obligent à se porter garants les uns des autres même si le milieu dans lequel ils ont été socialisés diffère. Ces obligations normatives ne valent cependant qu'à l'intérieur d'un État. En cas de coups durs, il n'y a que les individus qui ont acquis le statut de citoyen qui bénéficieront de la solidarité nationale.

¹¹ J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p.108.

L'éthique de la discussion supprime ce principe restrictif, en exigeant le dépassement de toute perspective égocentrique. Être solidaire signifie être capable de se mettre à la place de tous les membres d'une communauté de communication idéale pour pouvoir parvenir à une entente intersubjectivement partagée :

Sans la liberté illimitée de la prise de position individuelle à l'égard de prétentions à la validité criticables, un consentement effectivement obtenu ne peut pas être réellement universel ; sans la solidarité requise pour que chacun puisse se mettre dans la position de l'autre, on ne pourra même pas s'engager dans une solution méritant un consentement universel.¹²

Les sujets de droit acceptent de répondre juridiquement les uns des autres parce qu'ils partagent en commun un contexte d'entente possible. L'unité d'une nation de citoyens repose précisément sur le respect des responsabilités communes qu'ils s'attribuent réciproquement après délibération. Une communauté de droit est harmonieuse lorsqu'il existe un équilibre entre la liberté des individus et le bien de la collectivité. L'éthique de la discussion met ce point en valeur quand elle postule la complémentarité des principes de justice et de solidarité :

Alors que l'un postule l'égal respect et l'égalité des droits pour chaque individu, l'autre exige empathie et assistance pour le bien-être du prochain. La justice au sens moderne se rapporte à la liberté subjective d'individus insubstituables ; en revanche, la solidarité se rapporte au bien de consorts, reliés au sein d'un monde de la vie intersubjectivement partagé.¹³

Les présuppositions de l'agir communicationnel, de même que les rapports de reconnaissance réciproque indispensables à l'individu qui désire s'engager dans une discussion, sont les fondements de la relation interne entre justice et bien commun. La qualité de vie d'une communauté est proportionnelle au degré d'autonomie accordée à ses membres et au sentiment de solidarité qui les unit. Malgré les apparences, cela n'a rien de contradictoire puisque l'autonomie des individus comme nous l'avons démontré auparavant, se construit à partir de rapports de reconnaissance réciproque.

¹² Ibid., p.21.

¹³ Ibid., p.23

C- Citoyenneté et démocratie délibérative

Dans les sociétés démocratiques, la citoyenneté est une chose, l'identité nationale en est une autre. Depuis la Révolution française, le concept de nation a connu une évolution remarquable. Il ne désigne plus les peuples dont le mode d'organisation sociale n'est pas encore politiquement mature. Il se rapporte plutôt à l'identité politique d'une communauté de citoyens régie par des principes démocratiques. Il faudra attendre la fin du 19^e siècle pour que le concept de « citoyenneté » devienne distinct de celui d' « identité nationale ». Un individu était reconnu comme citoyen pour des raisons historiques et culturelles. Ce statut ne valait que s'il abandonnait son identité particulière pour endosser comme une seconde peau celle façonnée à la gloire de la nation. Les citoyens de ces nations devaient se contenter de suivre les règles imposées par la tradition et croire dur comme fer au récit de leur provenance commune. Si l'identité nationale a eu le mérite de transcender certains liens particularistes, elle a également été la cause de nombreuses dérives totalitaires, notamment au sein de l'État-nation.

Lorsqu'une nation est érigée au rang de « super-ethnie », la prétendue homogénéité culturelle de sa population a tôt fait de devenir un symbole d'unité. Malheureusement, l'histoire prouve que c'est bien souvent par la force qu'un État maintient ce vœu pieux :

Mais, en règle générale, les États-nations ne se développent pas de façon pacifique à partir de différentes ethnies vivant isolément, mais empiètent sur des régions, des tribus, des subcultures, des communautés linguistiques et religieuses voisines. Placée sous le signe ethno-national, la formation de l'État-nation a presque toujours été accompagnée de rituels sanglants de purification et n'a cessé d'assujettir de nouvelles minorités à de nouvelles répressions.¹⁴

¹⁴ J. Habermas, *L'intégration républicaine*, op. cit., p.136.

Les comportements oppressifs des États-nations sont conditionnés par leur croyance en une identité collective inaliénable. Tant que cette dernière est conçue comme un substrat préalablement donné sur lequel les individus n'ont aucun pouvoir, la violence devient le principal mode de persuasion. La protection de l'identité nationale est vitale pour la survie de l'État-nation. Tous les moyens sont bons pour aviver le sentiment d'appartenance collective. Le nationalisme est l'expression de cette illusion préfabriquée. En propageant le mythe d'une population homogène caractérisée par une culture unique, il transpose le fantasme de la pureté dans le quotidien. Cet idéal supranational est extrêmement teigneux par rapport aux identités régionales. On ne peut impunément afficher une double identité. Le nationalisme échoue à intégrer les nations migrantes à la société. Tout ce qui de son point de vue menace l'uniformité de la culture nationale, doit être éradiqué. Lorsque la puissance d'un État repose sur une construction mentale, toute forme d'altérité ouvertement affirmée apparaît comme une menace potentielle. Elle risque d'ébranler les fondations de la société en affectant le caractère incorruptible de l'identité nationale.

La conscience historique sur laquelle se fonde le nationalisme est problématique d'un point de vue normatif. Contrairement à l'image véhiculée, les principes nationalistes ne sont pas naturels. Ils sont montés de toutes pièces. L'universalisme qu'ils défendent est purement instrumental. Les principes nationalistes s'appuient sur une conception substantielle et statique de la culture. L'identité nationale est l'affirmation d'une forme de vie particulière. Il n'y a pas de place pour d'autres formes de vie ni pour une appropriation réflexive de la tradition nationale. Les points litigieux concernant le passé historique de la nation sont réfutés ou ignorés. L'engagement de la population ne vaut que s'il est professé comme un acte de foi. La nation est au-dessus de tout, même de la valeur sacrée de la vie. Lorsque la nation est érigée en valeur suprême, la politique et les institutions publiques sont au service de son pouvoir et de sa

grandeur. Entre les mains des nationalistes, ce sont des instruments efficaces de propagande et d'exclusion. La sphère publique, à l'intérieur de laquelle devrait se former de manière informelle à partir de discussion l'opinion et la volonté des citoyens, est uniforme. Dans un tel cadre idéologique, les citoyens n'ont pas la considération qu'ils méritent. Ils sont relégués à une fonction d'exécutants. L'État, dans une attitude paternaliste, les prend en charge et choisit ce qu'il estime être le mieux pour eux. Il a une confiance réduite en leur autonomie et leur responsabilité. Il préfère donc motiver leurs actions en faveur de la nation grâce à des principes moraux racoleurs tels que la fidélité, l'honneur et le dévouement. L'esprit critique des individus est soudoyé par ces valeurs apparemment nobles. L'État cherche à contrôler les représentations que les individus ont du bien en affirmant à travers l'idéologie nationale qu'il n'existe qu'une civilisation, qu'une culture et qu'une identité.

Mais, de notre point de vue, tant que pour être citoyen il faudra faire fi de nos propres allégeances culturelles, au risque d'anéantir notre propre intégrité, il y aura toujours des groupes qui refuseront de se lier à une histoire collective orientée vers la destruction de leur raison d'être. Les identités ethniques deviennent virulentes lorsqu'on ne leur apporte pas la reconnaissance qu'elles estiment mériter. Une « histoire officielle de la nation » pensée et conçue en résonance à la culture dominante porte en elle les germes de l'injustice et de l'inégalité. Tant que les cultures minoritaires se sentiront lésées par le modèle identitaire imposé par l'État, l'intégration sociale des citoyens ne sera que partielle. Comment un régime politique qui cautionne la domination des groupes minoritaires par un groupe majoritaire espère-t-il maintenir la cohésion sociale ? Lorsque l'État n'est plus au service de la nation, mais plutôt d'un groupe dominant, la question de l'identité devient un problème éminemment politique.

L'auteur de L'intégration républicaine est allergique au nationalisme malhonnête qui encourage le sacrifice pour le bien de la collectivité, mais occulte sans scrupule le problème des minorités natives. Le visage multiculturel de nos sociétés sonne le glas à ce nationalisme réducteur qui perpétue inlassablement un idéal d'homogénéité dont plus personne n'est dupe. Habermas apporte un utile correctif à la confusion faite entre le nationalisme dont la disparition est souhaitable et la nation qui demeure, d'un point de vue démocratique, plus importante que jamais. Cependant, il ne s'agit pas de n'importe quelle nation, mais d'une nation dont les termes de l'identité ne sont pas fixés préalablement à partir d'une consanguinité imaginaire ou d'un destin commun. La nation que Habermas estime plus que toute autre est celle où le statut du citoyen est défini par rapport à ses droits civiques et son intégration à une communauté politique.

D'un point de vue identitaire, ce n'est pas tant l'origine ethnique qui importe mais plutôt la place occupée dans la société et la reconnaissance qu'on en retire. Si elle veut survivre, une société multiculturelle doit absolument renoncer à l'idéal nationaliste d'homogénéité. C'est surtout en cultivant un horizon d'entente commun entre les représentants de cultures diverses qu'elle parviendra à développer un sentiment d'appartenance collective. Pour éviter que les individus se cantonnent à leur groupe ethnique, il faut qu'ils se sentent exister en dehors de leur communauté. S'ils ont le sentiment d'être traités comme des citoyens de second ordre, leur préférence ira naturellement au milieu où ils ont de l'influence. Ce qui est également vrai pour l'ensemble de la population. Pour que les individus remplissent leurs devoirs de citoyens au lieu de simplement s'enquérir de leurs droits et libertés, leurs interventions politiques doivent trouver un écho favorable. Celui de contribuer concrètement à un projet collectif. La légitimité des citoyens dans ce modèle de société réside dans leur capacité à participer à la vie de la société sans que leurs caractéristiques personnelles

distinctes y fassent ombrage. La force unificatrice de l'État dans les sociétés pluralistes doit s'exprimer à travers le fonctionnement des institutions et un espace public favorisant les échanges constructifs. Habermas affirme avec vigueur que le modèle de société le plus à même de prendre en compte le pluralisme, est la démocratie. C'est le meilleur instrument pour favoriser les décisions conscientes et éclairées concernant la société tout en respectant son caractère hétérogène.

La démocratie semble être pour notre auteur plus qu'un simple régime politique. Elle a tout d'une philosophie de vie à en juger ses effets. La participation démocratique transforme la compréhension que les citoyens ont d'eux-mêmes et de la société. Les effets bénéfiques s'accroissent avec l'usage qu'en font les individus, les rendant toujours plus tolérants et plus aptes à s'engager dans des discussions et des jugements moraux. La logique démocratique radicale offre la possibilité aux individus de devenir autonomes dans leur vie respective et leur société. Elle ne se limite plus aux rapports formels entre la société et les institutions, mais imprègne directement les relations entre les individus. L'idéal d'intercompréhension inhérent à la démocratie transparaît dans toutes les sphères de la vie, modifiant la forme et le contenu des communications. La discussion étant le meilleur moyen de développer chez les individus les dispositions requises pour orienter leurs actions vers l'intercompréhension, elle doit être intégrée à la politique. Les relations sociales et communicationnelles valorisent naturellement des valeurs de sincérité, de justesse, de rectitude défendues par la discussion, ce qui n'est pas évident au sein des relations politiques plus enclines à fonctionner suivant le principe du pouvoir. En fait, au sein même des institutions, les règles établies ne favorisent en rien une activité communicationnelle orientée vers l'intercompréhension.

C'est pourquoi le maintien d'un consensus dans le monde politique moderne implique la rationalisation et la démocratisation de débats publics mûs par un intérêt mutuel d'intercompréhension. Lorsqu'on pense au niveau de complexité qu'ont atteint les sociétés modernes, il peut paraître utopique de vouloir instituer à l'échelle de la société, un modèle de discussion similaire à celui qui est utilisé par un nombre réduit d'individus.

Les conventionalistes insistent beaucoup sur ce point. À leur avis, la seule alternative sensée serait celle où les décisions collectives seraient prises par des experts et des élites politiques représentant les intérêts de groupes particuliers. La théorie de la démocratie élaborée à partir des principes de l'éthique de la discussion est plus ambitieuse. La procédure démocratique qu'elle propose ne se confine pas à une conception libérale ou républicaine. Elle établit plutôt un lien interne entre le compromis réalisé entre différents intérêts, la discussion d'entente portant sur l'identité collective, la discussion relative à la justice et la réflexion pragmatique. Ce qui importe surtout dans cette procédure qui s'inspire à la fois de l'école libérale et de l'école républicaine, c'est l'obtention de résultats raisonnables ou équitables pour tous ceux qui choisissent d'orienter leurs activités vers l'entente. Nous sommes en présence d'une conception procéduraliste du processus démocratique. Un tel modèle de décision suppose une image décentrée de la société :

La conception de la démocratie que développe la théorie de la discussion rejoint l'approche distanciée des sciences sociales, pour laquelle le système politique n'est ni le sommet, ni le centre, ni même le modèle structurant de la société mais un système d'actions parmi d'autres.¹⁵

Le système politique devient un système partiel spécialisé dans les décisions engageant la collectivité. Il traduit la volonté collective formée dans un espace public qui ne tolère aucune intervention de l'appareil politique dans un vocabulaire juridique.

La politique a une structure juridique. Les décisions qu'elle génère doivent pouvoir être interprétées comme une réalisation des droits. Ce lien direct avec le droit lui confère un pouvoir social important. En plus de poursuivre des fins collectives, elle s'applique à régler des conflits sociaux. Elle devient l'instance désignée pour résoudre les problèmes qui concernent la société dans son ensemble. Elle en vient à oublier que son influence se limite à un cadre déterminé, s'introduit dans des sphères où sa présence n'est pas requise.

La théorie de la démocratie délibérative redonne aux citoyens la place qui leur revient dans le processus de décision. Elle ne les traite pas comme des variables dépendantes de la politique, mais comme des acteurs sociaux capables d'actions autonomes. Elle insiste pour que soit clairement distinguées les arènes de décision et d'organisation d'action, des arènes de décision qui guident et justifient des actions collectives. Dans la sphère publique, les individus discutent de questions qui les concernent librement et sans violence. Habermas la compare à l'institution de la démocratie. La structure de la communication dans l'espace public suppose l'honnêteté et l'autonomie des individus par rapport à leur propre identité, aux institutions et aux normes sociales. Les discussions qui ne servent qu'à confirmer les valeurs préférentielles de l'État, sans égard pour les citoyens qui ont d'autres orientations axiologiques, sont exclues. La règle de la majorité n'est pas à l'honneur en ces lieux.

Il suffit qu'un individu énonce ses réticences sur un sujet apparemment non problématique, pour l'ensemble des participants, pour qu'il accapare l'attention de tous. Toutes les problématiques surgissant du monde vécu y sont discutées suivant les mêmes critères et avec le même respect. C'est ensuite, seulement, que les participants à la discussion évalueront leur pertinence dans un débat public. La politique n'a pas à réguler les échanges qui

¹⁵ J. Habermas, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, p.327.

ont lieu au sein de la sphère publique. Ils obéissent à leurs propres lois. Dans l'espace public, il n'y a pas de restriction quant aux thèmes qui méritent d'être discutés par les citoyens. Les questions éthiques de la vie bonne, de l'identité collective et de l'interprétation des besoins sont abordées avec autant d'intérêt que les questions purement morales. Ceci s'explique en partie par le fait que les thèmes qu'on qualifie traditionnellement de privés, peuvent tout de même, à la suite d'un long processus de reconnaissance mené dans l'espace public, être pris en charge par les instances politiques et dans le meilleur des cas, acquérir un statut juridique. L'impartialité de la procédure législative ne doit pas pour autant être remise en question car l'intégrité personnelle de l'individu est tout de même préservée même quand une affaire « privée », en se transformant en problématique politique, nécessite une motion ou une décision ayant force d'obligation. Les relations auxquelles fait référence le droit sont toujours anonymes. Il ne cherche jamais à influencer le comportement d'une personne en particulier, mais celui d'un sujet abstrait.

L'aménagement d'un espace public à l'intérieur duquel les citoyens prennent position sur des problèmes d'ordre pratique est déterminant pour le projet habermassien de démocratie délibérative. Il se constitue et se reproduit à partir de ses propres moyens et suivant sa propre logique, celle de l'activité communicationnelle. Il n'est la propriété de personne et n'est séparé du monde extérieur, que par des frontières poreuses et mobiles. L'espace public n'est pas un système, mais un phénomène. Sa survie dépend des ressources qu'il tire du monde vécu. Elles lui permettent de mobiliser l'opinion et de la modeler en fonction de thèmes généraux. Loin d'être élitiste, le public sur lequel s'appuie l'espace public est composé de citoyens de tous les milieux qui communiquent entre eux dans un langage ordinaire. Puisque sa principale fonction est de percevoir et de formuler les problèmes qui affectent la société dans son

ensemble, son réseau de communication est relié aux sphères de la vie privée. En tant que lieu de médiation entre la société civile et l'État, il doit veiller à ce que le potentiel critique des débats publics ne soit pas récupéré dans une perspective idéologique.

Nous sommes conscients que la sauvegarde de l'autonomie de cette sphère publique est un combat de tous les instants, dans la mesure où dans nos sociétés modernes tous les citoyens ne disposent pas également des facultés leur permettant de participer librement aux communications politiques et de prendre position chaque fois qu'ils se sentent concernés par une question d'intérêt public. De plus, Habermas fait remarquer que les chances sont inégales pour accéder à la génération, à la validation, à la régulation et à la présentation des messages. Mais comme le précise avec honnêteté notre auteur, ce modèle n'est qu'une fiction méthodologique. Il a toutefois le mérite de mettre en exergue les inévitables obstacles que dresse la complexité sociale sur le chemin de la Communication. Conscients des revers de la socialisation communicationnelle, nous devons redoubler d'efforts pour améliorer les méthodes et les conditions des débats et des discussions indispensables à la démocratie.

Vouloir d'une structure de communication grâce à laquelle tous les citoyens pourraient participer aux décisions affectant la collectivité n'a rien d'utopique pour celui qui croit à la force rationnellement motivante de la discussion. Habermas aspire au développement d'une société réellement émancipée où les institutions de la culture et de la communication rendraient effectives les présuppositions idéalisantes de l'activité communicationnelle en travaillant dans le sens d'une socialisation communicationnelle. C'est par la formation rationnelle de la volonté et de l'opinion des individus qu'il compte prévenir la destruction des conditions de vie solidaire et la paralysie de l'activité autonome. La solution réside dans une éducation des citoyens à la tolérance et à la liberté. Le défi est de maintenir vivace la société

civile, mariée à la liberté d'opinion, de rassemblement et associative, pour endiguer à la base les risques de domination ou de colonisation de l'espace public. Les associations, organisations et mouvements qui composent une société civile en pleine forme se battent contre l'anéantissement du tissu associatif, la dissolution des identités sociales, l'endoctrinement des masses et le « court-circuitage » de la communication publique spontanée. Ils refusent de céder à l'État l'initiative de décider de l'orientation que doit prendre la société. Les institutions publiques doivent avant tout protéger l'autonomie de la société civile contre l'étatisation de la société et la déformation de l'espace public.

La plupart des thèmes sociaux concernant le désarmement nucléaire, l'écologie, l'appauvrissement du tiers-monde, le féminisme, l'immigration n'ont pas été introduits par les représentants de l'appareil d'État ou des grandes organisations. Le mérite revient aux mouvements sociaux, aux spécialistes et aux personnes concernées. La force de la société civile par rapport aux organisations étatiques réside dans sa capacité de percevoir avec sensibilité les nouveaux problèmes qui surgissent de la sphère privée. C'est pourquoi les paramètres de la constitution de la volonté politique doivent être modifiés afin que les décisions engageant la collectivité soient prises en fonction de l'apport de la société civile. La politique délibérative semble être le remède tout indiqué contre l'hermétisme des centres politiques. En institutionnalisant la formation de l'opinion et de la volonté et en encourageant l'aménagement d'un espace public ayant sa base dans la société civile, elle s'adapte aux exigences de la modernité culturelle qui ne s'encombre pas de modèles identitaires imposés ni de cycles communicationnels conventionnels.

Dans L'État de droit conçu dans les termes d'une théorie de la discussion, la souveraineté du peuple s'affirme à travers une circulation de consultations et de décisions

rationnellement motivées. Nous en venons à la conclusion que l'identité d'un peuple se façonne à partir de cycles communicationnels orientés vers l'intercompréhension. L'appartenance physique à une communauté est remplacée par une appartenance plus abstraite à une communauté communicationnelle. L'espace public est mis à la disposition des citoyens qui souhaitent réfléchir sur l'identité de la collectivité. Rien n'est définitif dans la sphère publique et c'est justement en cela qu'elle tire son acuité par rapport aux enjeux qui sous-tendent la vie en société. Elle s'adapte aux contextes sociaux et enregistre leurs moindres évolutions. L'espace de neutralité qu'elle met à la disposition de tous ceux qui souhaitent réfléchir sur la signification qu'ils veulent donner à leur vie personnelle et collective, favorise l'autonomie et la responsabilité des citoyens par rapport à leurs décisions d'action.

La démocratie délibérative tente de se prémunir contre la dispersion du potentiel critique contenu dans la communication en réunissant les conditions gagnantes pour que le pouvoir d'action des citoyens sur l'orientation de leur société ne se limite pas à quelques moments institutionnalisés tel le vote. Elle souhaite faire de la délibération, un outil efficace pour inverser les cycles de communication conventionnels et améliorer les modes de légitimation en vigueur. En donnant aux citoyens le pouvoir de légitimer en tout temps les règles de la société et de considérer la Constitution comme un projet inachevé, elle empêche que le pouvoir investisse l'espace public et gangrène les décisions engageant la collectivité :

Considéré d'un tel point de vue à long terme, l'État de droit démocratique ne se présente pas comme une configuration achevée, mais fragile, mais comme une entreprise fragile, délicate et surtout faillible et sujette à révision, pour, dans des conditions variables, réaliser à nouveaux frais le système des droits, autrement dit pour mieux l'interpréter, pour l'institutionnaliser de façon plus adéquate et puiser plus radicalement dans ses ressources.¹⁶

Dans la démocratie délibérative, il y a toujours place à l'amélioration, c'est ce qui empêche la société et la culture nationale de se sédimenter. En donnant aux citoyens la possibilité

¹⁶ Ibid., p.411.

d'organiser leur société comme ils l'entendent, sans que la légitimité des institutions soit identifiée à la légalité, ce type de démocratie leur offre les moyens de matérialiser leurs propres aspirations, en les coordonnant avec celles des autres. La vision qu'une communauté historique a d'elle-même en termes de culture politique doit servir de catalyseur aux actions collectives. Il est de ce fait essentiel que la culture majoritaire soit dissociée de la culture politique générale afin de permettre l'intégration des différentes communautés. L'identité culturelle d'une nation de citoyens trouve son contenu dans l'identification politique avec laquelle la population s'accorde et qu'elle souhaite préserver en tout temps. L'attachement qu'un citoyen d'un État de droit devrait manifester pour sa patrie est celui qu'il éprouve pour sa Constitution démocratique. En tant que projet d'une société juste, une Constitution rappelle l'acte fondateur à l'origine d'un État de droit. Parce qu'elle est particulière à chaque État en raison de son caractère historique, elle illustre l'interprétation que les citoyens font des systèmes de droit suivant l'époque, le contexte et le lieu. En se familiarisant avec l'histoire de leur Constitution, les citoyens possèdent de meilleurs outils pour la défendre et faire valoir les principes universalistes auxquels leurs sociétés adhèrent. L'identification patriotique à laquelle aspire la théorie de la discussion n'est que formelle. Elle doit résister à intégrer des caractéristiques substantielles. Les identités particulières sont sauvegardées. Les citoyens affirment à travers une culture politique commune leur appartenance à une communauté politique dont l'identité ne dépend pas d'une forme de vie ethno-culturelle particulière. On ne demande pas aux immigrants d'abandonner la forme de vie culturelle de leur pays d'origine. Toutefois, pour se faire accepter comme membres de la communauté politique, ils doivent être disposés à s'intégrer à la culture politique de leur nouvelle patrie. C'est la condition préalable pour être reconnu comme citoyen d'un État de droit.

Conclusion

Le projet de culture politique commune et de démocratie délibérative que Habermas propose comme alternative à la pluriethnicité de nos sociétés contemporaines, nous incite à réfléchir sur la viabilité de son modèle politique.

D'abord dans les pays développés, ensuite dans les pays du tiers-monde et surtout face aux problèmes de revendication d'identité culturelle tels qu'ils s'expriment au Québec.

Nous convenons avec Habermas que le patriotisme constitutionnel apporte un utile correctif aux nationalismes à connotation ethnique, mais nous faisons remarquer qu'il ne convient pas pour autant à toutes les sociétés. Il ne s'applique qu'aux États qui ont à leur actif une puissante tradition de la liberté et de la tolérance. Éprouver une affection pour la Constitution de son pays et avoir le désir de la protéger et de l'enrichir suppose que les citoyens, toutes origines confondues, se sentent à l'aise par rapport aux valeurs qu'elle véhicule et que l'exercice de la démocratie est considéré comme une pratique commune à tous les citoyens. Les femmes et les hommes qui adhèrent à cet idéal de société doivent accepter de vivre dans les conditions de liberté politique et travailler quotidiennement à la réalisation d'un ordre juridique intersubjectivement reconnu. Dans ce contexte, il est essentiel que le processus d'instauration du droit et de prise de décisions politiques soit structuré par des discussions et que les réglementations soient élaborées à partir d'intérêts généralisés, d'orientations axiologiques partagées et de principes fondés. L'intégration sociale doit être assumée par la formation de la volonté politique et par la communication publique. La communauté politique est comprise comme un lieu d'entente où les citoyens se reconnaissent réciproquement comme sujets libres et égaux. Toutes ces conditions supposent l'existence

d'un environnement politique extrêmement évolué où pourrait être aménagé un espace public politique fondé sur une culture politique commune et exploité par une société civile composée de groupements d'intérêts, d'organisations non étatiques, d'initiatives et des mouvements civiques. La tolérance à l'égard d'un pluralisme intérieur requiert des structures sociales et politiques fonctionnelles, une situation économique convenable et un lien étroit entre l'État de droit et la démocratie.

C'est une lapalissade que d'affirmer que notre monde est stratifié, pourtant cette évidence semble avoir été négligée par Habermas. Si le concept de culture politique commune est, dans nos sociétés occidentales, parfaitement envisageable ; elle apparaît illusoire dans beaucoup d'autres sociétés. Alors que le tiers-monde est affaibli par des luttes fratricides ou des conflits civils qu'il a du mal à contenir en raison de la désintégration des infrastructures de l'État, le second monde, pour reprendre la subdivision proposée par la science politique, assure un semblant de stabilité politique de façon autoritaire, au moyen de la force militaire et de structures autocratiques. Comment Habermas peut-il développer une théorie aux accents universalistes et pragmatiques, sachant qu'en pratique, elle ne peut s'appliquer qu'à un nombre restreint de sociétés ? Pourtant, il en est parfaitement conscient puisque dans L'intégration républicaine, il écrit que :

Seuls les États du *premier monde* peuvent jusqu'à un certain point, s'offrir le luxe de mettre leurs intérêts nationaux en accord avec les critères normatifs qui définissent le niveau d'exigence à peu près cosmopolite des Nations Unies.¹⁷

En fait, malgré l'universalité de sa théorie, Habermas postule un réquisit fonctionnel et structurel à l'application. En ce sens, il s'inscrit dans une certaine tradition kantienne.

¹⁷ J. Habermas, *L'intégration républicaine*, essais de théorie politique, *ibid.*, p184

Le processus de mondialisation favorise l'exacerbation des phénomènes identitaires. Les identités enracinées ne sont nullement enrayées par l'ouverture des frontières. Même les sociétés qui affichent une intégration économique et politique assez réussie, ne sont pas à l'abri de revendications identitaires. La communication interethnique est encore perçue dans beaucoup de milieux dans une perspective instrumentale. Les relations sociales extérieures au groupe sont trop souvent conduites suivant la dialectique : bon/mauvais ; ami/ennemi, tel que le défendait Carl Schmitt au début de ce siècle. Or, à la guerre tous les coups sont permis ; même l'atteinte à la dignité humaine. L'autre dans son altérité est « deshumanisé ».

L'erreur serait de croire que les sociétés démocratiques sont protégées contre ce type de comportement. La violation des droits de l'homme en cette fin de siècle est monnaie courante. Et d'après les rapports d'Amnistie Internationale, elle ne concerne pas que les pays ayant des régimes totalitaires. La peine de mort est encore en vigueur dans plusieurs États américains, sans parler du mauvais traitement infligé aux prisonniers dans les prisons des pays occidentaux. Faut-il s'en étonner ? Doit-on se résoudre à concevoir les droits de l'homme comme un idéal utopique qu'on peut défendre pour faire bonne figure tout en fermant les yeux sur les réalités criantes qui nous rappellent que ces principes ne valent qu'en théorie ?

Notre universalisme a conçu ses propres monstres, et nous payons le prix de cette croyance démesurée des modernes en la raison. Est-ce par naïveté ou par indifférence que Habermas omet, dans son projet social et politique, de prendre en considération les contextes déformés dans lesquels évoluent quotidiennement les ressortissants des États ayant un douloureux passé colonial ou aux prises avec une culture majoritaire imposant une forme de vie qui ne sied pas à tous ? Et l'histoire nous apprend que les minorités ethniques qui accèdent à un statut

majoritaire, reproduisent les comportements de leur « dominateur » lorsqu'elles se retrouvent confrontées à des problèmes du même ordre. La « socialisation politique » comme les autres formes de socialisation, marque la conscience collective des peuples.

Habermas, à notre avis, n'a pas suffisamment tenu compte dans l'élaboration de sa théorie, de la réalité des pays marqués au fer rouge par la violence, la dictature, la corruption, la pauvreté, les problèmes d'analphabétisme, somme toute, de tous ces pays où les conditions économiques et sociales font des droits fondamentaux, un luxe ! Même si à maintes reprises, notre auteur nous a rappelé qu'aucune société complexe ne saurait réaliser le modèle d'une socialisation communicationnelle pure, nous constatons que les principaux obstacles envisagés par Habermas se limitent à des restrictions systémiques telles que les asymétries auxquelles sont inévitablement confrontés les acteurs sociaux qui communiquent. Le temps, la répartition inégale des facultés, les limites de la volonté, voilà ce qui empêche le déploiement de la socialisation communicationnelle dans toute sa puissance.

Habermas, contrairement à Karl. O. Apel qui s'intéresse de près aux conditions d'application de l'éthique de la discussion dans les sociétés du tiers-monde, notamment dans les États latino-américains, ne fait pas état des sociétés où la communication est impossible, mutilée ou ne peut servir que d'instrument de propagande. Nous avons la douloureuse impression que plutôt que de réduire l'écart entre le « Nord » et le « Sud », la théorie de Habermas ne fait que l'accentuer. La démocratie délibérative, la culture politique commune, le patriotisme constitutionnel ne peuvent se développer qu'à partir de certains acquis économiques et politiques que ne possèdent pas les pays du Sud. Qui donc a le temps d'attendre que des pays, qui d'un point de vue démocratique en sont encore à leurs premiers balbutiements, atteignent ce niveau politique ? Personne ! Du moins pas ceux qui ont déjà

plusieurs longueurs d'avance. C'est malheureusement la réponse que semble nous donner Habermas en contournant cette réalité qu'on ne peut pourtant pas ignorer. Nous souhaiterions partager l'optimisme d'Aimé Césaire qui affirmait par exemple que la chance de l'Afrique contemporaine était d'avoir hérité d'un stade de l'histoire où tout est à refaire. Mais en occultant la question des pays « démocratiquement pauvres », la théorie de Habermas malgré ses prétentions universalistes, laisse sous-entendre qu'il n'y a plus rien à espérer de ces nations. En ce sens Habermas n'apporte aucune solution pour niveler le déséquilibre entre le « Nord » et le « Sud », qui pourtant constitue le leitmotiv de ses écrits.

Même en Amérique du Nord, les aspirations de Habermas en faveur d'un patriotisme constitutionnel, se heurtent à la conception qu'ont les Québécois de la nation. Plusieurs penseurs, dont C. Taylor et M. Seymour, souhaitent faire du nationalisme québécois un programme de philosophie politique. Ce dernier tente de combattre l'idée que tout nationalisme se fonde nécessairement sur l'ethnicité. Selon lui, le nationalisme québécois, contrairement à ce que laissent entendre ses détracteurs, ne privilégie aucun groupe ethnique particulier. Au contraire, son point d'ancrage se situe dans la langue française et dans la promotion de la culture québécoise. À cet effet, cette langue et cette culture sont devenues la langue et la culture publiques communes de tous les Québécois. La définition de la nation québécoise que par exemple M. Seymour propose, n'est pas issue d'une conception ethnique, purement culturelle ou exclusivement civique parce qu'il pense que la complexité de la réalité fait appel à un concept de la nation qui témoignerait de la variété du nationalisme. La dichotomie ethnique/civique est souvent utilisée à des fins stratégiques par certains États multinationaux confrontés aux revendications identitaires de communautés minoritaires. C'est pourquoi il faudrait avant de condamner les nationalismes, apprendre à les comprendre et à ne

point les confondre. Car tous les nationalismes ne sont pas exclusifs. Au lieu d'une conception exclusivement civique de la nation québécoise, Seymour suggère une conception sociopolitique qui détermine une communauté politique ayant des traits sociologiques précis, composée d'une majorité nationale, de minorités nationales et d'individus ayant différentes origines nationales. Un tel concept suppose l'existence d'une majorité nationale partageant une langue, une culture et une histoire de la représentation que la population se fait d'elle-même lorsqu'elle se décrit comme nation.

La position de Habermas, par rapport au cas québécois, est plus tranchée. Il considère qu'une décentralisation des pouvoirs de l'État souverain en faveur de la minorité francophone la transformerait en majorité relative. Ce qui générerait de nouvelles minorités avec de nouvelles revendications. Seymour croit que la reconnaissance des nationalismes est un bon moyen d'intégration :

On peut en effet supposer que si les États souverains multinationaux étaient davantage enclins à reconnaître leur caractère multinational et à avoir une compréhension adéquate de leurs nations constitutives, cela permettrait de traduire la multination dans les institutions de ces États, et cela favoriserait du même coup le maintien de l'État multinational, conçu comme modèle d'organisation politique.¹⁸

Will Kymlicka pour sa part considère, à l'opposé de Habermas, que l'État doit protéger les contextes politiques et culturels à l'intérieur desquels les membres de communautés minoritaires ont été socialisés, ce n'est qu'à ce prix qu'on peut espérer atteindre une véritable harmonie sociale. Tant que la coexistence à droits égaux entre différents groupes ethniques et que leurs formes de vie culturelles ne sont pas protégées par des droits collectifs, la culture

¹⁸ Michel Seymour « Plaidoyer pour la nation sociopolitique », in : Nationalité, citoyenneté et solidarité / sous la direction de Michel Seymour, Montréal, Liber, 1999

majoritaire profitera toujours de ces atouts pour neutraliser les formes de vie minoritaire même si ces dernières sont indispensables au développement de l'autonomie individuelle.

Habermas pense que la coexistence à égalité de droits entre différents groupes ethniques et leurs formes de vie n'a pas besoin d'être assurée par un type de droits collectifs. De son point de vue, de telles mesures seraient comparables à une protection administrative des espèces menacées. Or, les traditions culturelles comme les formes de vie particulières se reproduisent à travers des opérations herméneutiques menées par les individus. Il n'est pas dit que les caractéristiques fondamentales d'une culture se transforment ou disparaissent parce que les individus qui sont responsables de sa transmission et de sa protection choisissent de lui donner une nouvelle orientation. La délimiter par des lois porterait directement atteinte au processus de reproduction culturelle. Ce serait là refuser aux principaux concernés la possibilité de définir en leurs propres termes, suivant leurs propres expériences et leurs propres préoccupations, une identité qui est toujours en devenir.

Autant sommes-nous sensibles au point de vue de Habermas, autant nous ne sommes pas indifférents à celui de ses adversaires. Car malgré l'apparente neutralité de l'État dans les sociétés libérales, nous constatons qu'à bien des égards, même les États les plus démocratiques privilégient certaines conceptions de la vie bonne. Les subventions accordées pour certains événements culturels et refusés à d'autres par l'État de même que les réticences que soulèvent le mariage entre conjoints du même sexe, trahissent cette évidence. Lorsque Habermas prétend qu'une théorie du droit bien comprise n'est pas aveugle aux différences culturelles et qu'il ajoute que les États de droit doivent favoriser un idéal d'inclusion « sensible aux différences », nous nous demandons ce que signifie concrètement ces affirmations.

Certaines abstractions deviennent parfois lourdes de conséquences, surtout lorsque les enjeux concernent directement les identités. En fin de compte, la théorie habermassienne apporte une réponse mitigée aux questions sociales dans la mesure où elle ne couvre que partiellement la réalité. Par moments, nous restons sur notre faim, mais n'est-ce pas là le prix à payer lorsqu'on s'évertue à défendre des prétentions universalistes dans un monde où l'idéal n'a pas très bonne réputation !

Bibliographie

Principaux ouvrages

J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques* (trad. F. Dastur, J.R Lamiral et M.B de Launay) , Paris, Gallimard, 1974.

_____, *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle* (trad. C. Bouchindhomme), Paris, Cerf, 1986.

_____, *Théorie de l'agir communicationnel* (trad. J.-M Ferry et J.-L Schlegel), 2 vol., tome I : Rationalité de l'action et rationalisation de la société; tome II : Pour une critique de la raison fonctionnaliste, Paris, Fayard 1987.

_____, *Le discours philosophique de la modernité* (trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz), Paris, Gallimard, 1988.

_____, *Écrits politiques : culture, droit, histoire* (trad. C Bouchindhomme et R. Rochlitz), Paris, Cerf, 1990.

_____, *De l'éthique de la discussion* (trad. M. Hunyadi), Paris, Cerf, 1992.

_____, *La pensée postmétaphysique : essais philosophiques* (trad. R. Rochlitz), Paris, A. Colin, 1993.

_____, *Justification and Application : Remarks on Discourse Ethics* (trad. C. Cronin), Cambridge Mass., MIT Press, 1993.

_____, *Droit et démocratie : entre faits et normes* (trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz), Paris, Gallimard, 1997.

_____, *L'intégration républicaine : Essais de théorie politique* (trad. R. Rochlitz), Paris, Fayard, 1998.

Littérature secondaire

Karl O. Appel, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science : l'à priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1987.

Karl O. Appel, *Éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1994.

Democracy and Difference : Contesting Boundaries of The Political/édité par Seyla Benhabib, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Habermas and Modernity/ édité par Richard J. Bernstein, Cambridge Mass., MIT Press, 1985.

Habermas, la raison, la critique/ sous la direction de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 1996.

Edouard Delruelle, *Le consensus impossible : Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Bruxelles, Ousia, 1993.

Peter Dews, *Autonomy and Solidarity : interviews with Jürgen Habermas*, London, Verso, 1992.

Jean-Marc Ferry, *Habermas : l'éthique de la communication*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée?, Qu'est ce que les lumières? et autres textes*, Paris, GF Flammarion, 1991.

Martin J. Matustik, *Postnational Identity : Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*, New York, The Guilford Press, 1993.

George Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société* (trad. J. Cazeneuve, E. Kaelin et G. Thibault), Paris, Presses universitaires de France, 1963.

Rationalité, communication, modernité : Agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas / sous la direction de Koula Mellos, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1991.

William Regh, *Insight and Solidarity : A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1994.

Lukas K. Sosoe, *La vie des normes et l'esprit des lois*, Montréal, Harmattan, 1998.

Onora O' Neil, *Constructions of Reasons : Explorations of Kant's Pratical Philosophy*, Cambridge, University Press, 1990.

Articles

J. Habermas, « Three Models of Democracy », in *Constellations : an International Journal of Critical and Democratic Theory*, 1(1), avril 1994, p. 132-140.

J. Haes, « Problem of Cultural Relativism : Habermas and the Curriculum », in *Sociological Review*, 28, Novembre 1980, p.717-743.

Peter U. Hohendahl « Critical Theory, Public Sphere and Culture : Jürgen Habermas and his Critics » in *The Institution of Criticism*, New York, Cornell University Press, 1982, p.242-280.

Dick Howard, « Moral Development and Ego Identity : a Clarification » in *Telos*, 27, 1976, p.176-182.

Paul Ricoeur, « Ethics and Culture : Habermas and Gadamer in dialogue », *Philosophy Today*, 2, 1973, p.153-165.

Lukas K. Sosoe, « L'identité entre l'évolution et la différence culturelle : le cas du discours philosophique en Afrique noire », in *Identité : évolution ou différence? Mélanges en l'honneur du professeur Hugo Huber*, Suisse, Éditions universitaires Fribourg, 1989, p.119-136.

_____, « Des deux langages de la conscience nationale en Allemagne », in *Discours et mythes de l'ethnicité*, Montréal, Acfas, 1992, p. 54-68.

Bjarne Melkevik, « *Le droit cosmopolitique : La reformulation habermasienne* », Réseau européen Droit et Société, [En ligne] : [http:// sos-net.eu.org/red&s/communic/mel2.htm](http://sos-net.eu.org/red&s/communic/mel2.htm).

Sur l'identité culturelle

Selim Abou, *L'identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981, p.12-45.

L'ethnicité à l'heure de la mondialisation / sous la direction Catherine Andrew, Ottawa, ACFAS-Outaouais, 1992.

Migration, interculturalité et démocratie / sous la direction de Jean-Marie Breuvert et Francis Danvers, Villeneuve-d'Ascq Nord, Presse universitaire du Septentrion, 1998.

Roland Breton, *Les ethnies*, Paris, Presse universitaire de France, 1981.

Universalisme et relativisme, contribution à un débat d'actualité / édité par G. Berthoud .et [et al.], Suisse, Éditions universitaires Fribourg, 1993.

Michael A. Burayidi, *Multiculturalism in Across-National Perspective*, Laham Md. , University Press of America, 1997.

Michel Cahen, *Ethnicité politique : Pour une lecture réaliste de l'identité*, Paris, L'Harmattan, 1994.

Multiculturalism and « The politics of Recognition » / Charles Taylor, édité par Amy Gutmann , Princeton, Princeton University Press, 1994.

Discours et mythes de l'ethnicité / sous la direction de Nadia Khouri , Montréal, Acfas, 1992.

Patrice Meyer-Bisch, *Les droits culturels, une catégorie sous développée de droits de l'homme*, Suisse, Éditions universitaires Fribourg, 1993.

L'identité/ Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, [par] Jean Marie Benoist.[et al.], Paris, Presse universitaire de France, 1987.

Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne* (trad. C. Melançon) , Montréal, Boréal, 1998.

Sur l'identité nationale

Sociologie des nationalismes / sous la direction de Pierre Birnbaum, Paris, Presse universitaire de France, 1997.

Le pays de tous les Québécois : diversité culturelle et souveraineté / sous la direction de Michel Sarra-Bournet, Montréal, vlb Éditeur, 1998.

Michel Seymour, *La nation en question ?*, Montréal, Hexagone, 1999.

Nationalité, citoyenneté et solidarité / sous la direction de Michel Seymour, Montréal, Liber, 1999.

Will Kymlica, *Multicultural Citizenship : a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press , 1995.

Maurizio Passerin d'Entrèves, *Multiculturalism and Deliberative Democracy*, Barcelone, Institut de Ciències polítiques i socials, 1999.

Sur l'égalité

Pluralisme et équité : la justice sociale dans les démocraties/ sous la direction de Joëlle Affichard et Jean-Baptiste de Faucauld, Paris, Éditions Esprit, 1995.

Alain Touraine, *Pourrons nous vivre ensemble? Égaux et différents?*, Paris, Fayard, 1997.

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Éditions sociales, 1983.

Michael Walzer, *Spheres of Justice : a Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.