

## « Souveraineté populaire et droits de l'homme : Rousseau, aux sources de l'autonomie démocratique »<sup>1</sup>

Résumé : Centrée sur *Droit et Démocratie*, cette contribution entend manifester l'ambivalence de Habermas à l'égard du républicanisme de Rousseau. D'un côté, l'auteur du *Contrat social* invente le concept moderne de souveraineté populaire associé à l'autolégitimation, et pense les droits de l'homme comme issus de l'autonomie démocratique. De l'autre, il esquisse une conception particulariste du républicanisme, qui ne peut s'accorder avec le principe d'une neutralité ethno-culturelle de l'Etat. L'unanimité du processus politique est garantie par un consensus moral substantiel. En dernière instance, Rousseau sert donc, de même que Kant, de jalon d'une histoire qu'il faut désormais dépasser : ni Kant ni Rousseau n'ont accédé à l'idée d'une conciliation entre autonomie privée et autonomie publique – ce qui témoigne, dans les deux cas, des difficultés inhérentes à une philosophie de la conscience.

“Popular sovereignty and human rights: Rousseau, forerunner of democratic autonomy”

Abstract : This paper, focused on *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, will highlight Habermas' ambivalence towards Rousseau. On the one hand, the author of the *Social Contract* invented the modern concept of popular sovereignty, grounded on autolegitimation. He deduced human rights from democratic autonomy. On the other hand, Rousseau advocated a particularistic vision of republicanism, which cannot match the political principle of ethno-cultural neutrality. The unanimity of the political process is supposed to be secured in advance by a substantive ethical consensus. Thus Rousseau stands, like Kant, as a moment of political philosophy which should be overcome: neither Kant nor Rousseau have attained the conciliation between private and public autonomy. This testifies, in both cases, of the shortcomings of a philosophy of consciousness.

Au deuxième chapitre de *Droit et démocratie*, Habermas présente la théorie fonctionnaliste du droit ou « théorie des systèmes » afin d'exposer les effets du désenchantement objectiviste du droit. Son intention est d'emblée annoncée : face à cette objectivation qui dissout la portée normative et volontariste du droit, Habermas n'optera pas pour une solution de type rawlsienne, celle d'une théorie purement normative de la justice ; bien plutôt, dans le sillage de Max Weber et Talcott Parsons, le philosophe entend prendre au sérieux le contenu normatif du système juridique tout en le décrivant en tant que composante de la réalité sociale<sup>2</sup>.

Dans un survol historique, Habermas invoque d'abord le modèle du contrat social depuis Hobbes, puis rend manifeste la subversion introduite par l'économie politique et les Lumières écossaises dans la tradition du droit rationnel : chez Adam Smith et ses disciples, la société civile est

---

<sup>1</sup> « Souveraineté populaire et droits de l'homme : Rousseau, aux sources de l'autonomie démocratique », in *Les Lumières de Jürgen Habermas*, T. Coignart et M. Roudaut éd., n°19, Premier semestre 2012, p. 49-61.

<sup>2</sup> J. Habermas, *Droit et Démocratie. Entre faits et normes* (désormais *DD*), trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1992, p. 57.

conçue comme dominée par des lois anonymes, sans que le législateur puisse la diriger de façon volontariste ; puis Marx effectue un pas supplémentaire en réduisant toute forme d'intégration sociale liée aux normes à une pure illusion, à un épiphénomène des rapports de domination, à une superstructure. Mais le risque, face au triomphe du marché et de la raison instrumentale, est bien celui d'un monde de relations sociales réifié. Habermas évoque la mélancolie qui habite la théorie des systèmes en raison de notre impuissance face aux rapports anonymes de domination. Nicolas Luhman n'a fait que renforcer l'objectivisme marxien : désormais, « le droit n'est compris que sous l'angle fonctionnel privilégiant la stabilisation des attentes de comportement »<sup>3</sup>. Dès lors, l'idée d'une théorie normative du droit agissant sur la société de manière efficace perd tout pouvoir de conviction : « Au terme d'un long processus de désenchantement sociologique, la théorie des systèmes a jeté par-dessus bord les derniers restes de normativisme qui étaient encore inhérents au droit rationnel »<sup>4</sup>. Par là même, le droit est ramené à un système auto-poïétique, incapable au fond de traiter les problèmes de la société dans son ensemble.

Face à ce travail de sape opéré par la sociologie, la philosophie a connu une réaction par détachement : c'est le cas dans la théorie purement normative du droit de Rawls qui renoue purement et simplement avec les « théorèmes du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles en affirmant « vouloir porter à son plus haut point d'abstraction » la théorie du contrat social. Or Habermas entend éviter cet écueil : sa théorie du droit intégrera bien la leçon donnée par le désenchantement de la sociologie objectivante. La leçon a été comprise : le droit n'est pas un empire dans un empire, la volonté libre ne peut être à l'origine d'un système de droit rationnel, *a fortiori* universel. Il faut donc en revenir, par delà les critiques systémiques, aux leçons weberiennes sur la rationalisation du droit. C'est une nouvelle analyse de la modernité qui va permettre à Habermas de faire retour aux Lumières, et à la théorie de l'autonomie. Mais ce retour, médiatisé par le regard lucide de la sociologie contemporaine, ne pourra en aucun cas être un retour naïf, sur le mode de la reprise non réflexive de l'ambition fondatrice du droit rationnel ; il s'agira d'intégrer les Lumières, ou du moins certaines de ces figures majeures, à une histoire dont le travail de l'entendement sociologique nous fait aussi percevoir les limites.

La question de l'articulation entre *facticité* et *validité* sera donc posée dans les termes que Weber nous offre : la validité d'un ordre n'est pas seulement la régularité de son effectuation sociale (garantie par l'intérêt ou par la coutume) ; il faut aussi prendre en compte l'attente de légitimité, et l'orientation consciente qu'elle suppose, moyennant un processus « d'entente »<sup>5</sup>. C'est en retravaillant l'idée d'une modernité dominée par la rationalisation du droit que Habermas va revenir aux Lumières en évitant la « tentation dangereuse » déjà dénoncée par Foucault, celle d'un pur et simple « retour »<sup>6</sup>.

Ma thèse sera la suivante : dans *Droit et Démocratie*, Habermas entend sortir de la *mélancolie* qui hante la philosophie du droit en évitant la voie hobbesienne, jugée « masochiste » dans la mesure où elle fait intervenir le désir d'une contrainte supérieure et non l'autonomie. Il s'agira donc de montrer comment Rousseau nous permet de sortir de l'impasse d'une objectivation pure et simple du droit et de mesurer les limites de cette revalorisation de l'autonomie au fondement de la modernité démocratique. Quel rôle Rousseau peut-il jouer dans la reformulation de la démocratie radicale, sachant que l'auteur du *Contrat social* est le théoricien d'une démocratie non délibérative ? Le paradoxe mérite d'être creusé : Habermas n'entend pas exclure une théorie de la volonté générale qui omet la délibération collective, mais plutôt en surmonter les apories<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>6</sup> Je me permets de renvoyer à mon article, « Foucault, les Lumières et l'histoire : l'émergence de la société civile », dans « Foucault et les Lumières », F. Brugère, G. Le Blanc, C. Spector et J. Terrel éd., *Lumières*, n° 8, 2006, p. 169-191.

<sup>7</sup> Voir I. Aubert, « Rousseau dans la reformulation du projet critique », in « Modernités de Rousseau », C. Spector éd., *Lumières*, n° 15, premier semestre 2010, p. 153-180. Et sur la confrontation avec la première génération de la théorie

## I. Le refus de la voie hobbesienne

Dans la généalogie de la théorie moderne du droit, il faut écarter d'abord une voie possible : la solution rationaliste hobbesienne. Hobbes est perçu par Habermas non comme le soutien de la monarchie absolutiste, mais comme le véritable théoricien de l'État de droit bourgeois<sup>8</sup>. Dans le *Léviathan*, le souverain ne peut donner ses ordres que dans le langage du droit ; il garantit aussi les droits, c'est-à-dire les libertés subjectives. Mais chez Hobbes, la tension entre factualité et légitimité se dissout : le droit fait partie du système de domination institué par la seule raison instrumentale ou égoïste. Les actions régies par l'intérêt suffisent à rendre raison de l'émergence du droit ; la fondation utilitariste de l'ordre civil s'opère sous la forme privilégiée du droit privé – le contrat.

Or Habermas perçoit dans l'ordre d'apparence si rigoureux du *Léviathan* une aporie logique et juridique : Hobbes serait au fond incapable de montrer non seulement pourquoi un tel ordre satisfait les intérêts des participants de manière équitable *a posteriori*, c'est-à-dire du point de vue des individus qui ont atteint l'état civil, mais aussi pourquoi il satisfait les individus *a priori*, dès l'état de nature. La conception même de la rationalité comme rationalité instrumentale, action stratégique orientée vers le succès, est mise en défaut : cette conception trop pauvre de la rationalité ne suffit pas à justifier le contrat qui donne naissance à la souveraineté comme pouvoir de faire obéir au droit.

Selon Habermas, la perspective hobbesienne est atomique, selon le paradigme que privilégiera plus tard un certain libéralisme politique : les sujets ne se définissent que par leurs préférences ; ils sont incapables de sortir de l'optique de la première personne, du *je*, pour parvenir au point de vue du *nous*. Le raisonnement est le suivant : pour que des sujets égoïstes acceptent de renoncer à leur liberté naturelle, il faudrait qu'ils puissent avoir accès au principe de réciprocité ; or des sujets avant la socialisation ne peuvent se mettre à la place d'autrui ou envisager l'échange de place nécessaire à la compréhension de ce principe ; ils n'ont pas encore les facultés cognitives qui la rendent possible. Le contrat de renoncement suppose en réalité que les parties puissent accéder au *point de vue du nous* afin de juger si les contraintes réciproques appelées à limiter leurs libertés sont réellement dans l'intérêt équitable de tous<sup>9</sup>.

La critique habermasienne est donc une nouvelle version de la critique rousseauiste du second *Discours* : Hobbes aurait projeté l'homme civil sur l'homme de la nature. C'est cette critique de la description cognitive et affective de l'homme primitif qui est rejouée par Habermas dans des termes nouveaux : il ne s'agit plus de dire que Hobbes a présupposé le déploiement du désir de distinction et de domination qui ne peut apparaître que dans l'état social, mais qu'il n'a pas suffisamment justifié le passage de la raison instrumentale à l'acceptation d'un système juridique contraignant. Cette objection est évidemment discutable, mais mon propos n'est pas d'entrer ici dans le passionnant débat auquel il pourrait donner lieu, en opposant à Habermas les arguments d'un David Gauthier, parfaitement convaincu par le contractualisme hobbesien et désireux de justifier l'émergence des normes morales à partir de la seule rationalité instrumentale au sein d'une théorie du choix rationnel<sup>10</sup>. Je me contenterai de prendre acte de la critique habermasienne de Hobbes afin de faire surgir la nécessité interne d'un retour aux Lumières, et en particulier aux figures qui ont tenté de penser la spécificité du contrat social, irréductible à un contrat de droit privé. Dans *Droit et Démocratie*, l'enjeu est d'aller puiser certaines ressources théoriques chez ceux qui ont pensé l'autonomie comme faculté de se donner soi-même ses lois, d'être à la fois auteur et destinataire du droit, à savoir Rousseau et Kant.

---

critique, F. Nicodème, « “Corruption”, “mutilation”, “pathologie” : réflexions sur le statut de Rousseau dans la Théorie critique (Horkheimer, Adorno, Honneth) », *ibid.*, p. 131-151.

<sup>8</sup> *DD*, p. 105.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>10</sup> Voir D. Gauthier, *Morale et contrat*, trad. S. Champeau, Mardaga, 2000.

## II. Souveraineté populaire et droits de l'homme : les deux piliers du droit moderne

Habermas ancre d'abord son analyse dans le constat d'une mutation historique intervenue au siècle des Lumières : l'émergence de l'individualisme et le déclin des traditions. La fin du XVIII<sup>e</sup> siècle voit apparaître un nouveau besoin de justification des normes, qui ne peut se satisfaire que par des débats moraux visant au règlement impartial des conflits. Désormais, les orientations pratiques ne sont plus déterminées à partir de visions religieuses ou métaphysiques du monde, mais à l'issue d'argumentations ; elles se placent du point de vue moral d'un respect égal pour chacun et d'une prise en compte équitable des intérêts en présence<sup>11</sup>. Habermas affirme, après de nombreux sociologues, l'existence d'un processus de rationalisation du droit. Les institutions sont créées dans le but de réguler les attentes et de régler les conflits dans l'intérêt de tous.

Ce qui doit dès lors être justifié, ce sont les deux piliers du droit démocratique moderne : la souveraineté du peuple et les droits de l'homme. Une fois passés au crible de la critique les fondements religieux, moraux et métaphysiques du droit, deux conceptions de la justification s'affrontent. La conception *libérale* conçoit les droits de l'homme comme l'expression d'une forme d'autodétermination morale ; la tradition *républicaine* insiste plutôt sur la souveraineté du peuple comme l'expression d'une réalisation éthique. Or selon Habermas, il existe une relation de concurrence entre ces deux principes. Là où les libéraux postulent la préséance des droits de l'homme qui garantissent les libertés pré-politiques de l'individu et posent des limites à la volonté souveraine du législateur, les républicains insistent sur la valeur propre, non instrumentalisable, de l'auto-organisation des citoyens. Habermas résume ainsi l'opposition entre les deux positions : selon la conception libérale, les droits de l'homme s'imposent à l'intuition morale comme quelque chose de donné et d'ancré dans un état de nature fictif ; selon la conception républicaine, ce qui prime est la volonté éthico-politique de la communauté, qui ne reconnaît que ce qui est conforme à sa conception de la vie bonne. On peut faire remonter à Kant et à Rousseau ces deux conceptions qui structurent aujourd'hui notre approche des rapports entre droit et société : « Globalement, Kant propose plutôt une version libérale de l'autonomie politique et Rousseau une version républicaine »<sup>12</sup>.

Selon Kant, le « principe universel du droit » s'obtient à partir du principe moral appliqué aux relations externes et commence par ce dont dispose tout homme « en vertu de son humanité », à savoir le droit à des libertés subjectives<sup>13</sup>. Dans la *Doctrina du droit*, les principes du droit privé relatifs à la propriété apparaissent dès l'état de nature, où ils reçoivent la validité de droits moraux. Par conséquent, les « droits naturels » protégeant l'autonomie privée de l'homme précèdent la volonté de l'Etat ou du législateur souverain. Il existe un système de droits inaliénables qui se légitime à partir de principes moraux et donc indépendamment de l'autonomie politique du citoyen, qui ne se constitue qu'avec l'apparition du contrat social. Dans cette perspective, la souveraineté de la volonté générale est limitée par les droits de l'homme moralement fondés. Sans doute Kant n'a-t-il pas interprété la dépendance de la souveraineté populaire par rapport aux droits de l'homme comme une limitation : il soutient que personne, dans l'exercice de son autonomie publique, ne pourrait être en accord avec les lois qui iraient à l'encontre de son autonomie privée, garantie par le droit naturel. Mais selon Habermas, sa théorie s'inscrit néanmoins en continuité avec celle qui limite le pouvoir par les droits inaliénables et sacrés de l'individu. Le contrat social n'occupe pas chez lui la même place que chez Rousseau.

---

<sup>11</sup> *DD*, p. 113.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>13</sup> Kant, *Doctrina du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2011.

Rousseau, en revanche, part de la constitution de l'autonomie civile et produit une cohérence interne entre souveraineté populaire et droits de l'homme<sup>14</sup>. Non seulement l'auteur du *Contrat social* invente donc le concept moderne de souveraineté populaire associé à l'autodétermination et à l'autolégislation, mais il pense les droits comme issus de ce processus souverain. Les droits ne sont pas naturels, moraux et innés, antérieurs à la formation de la volonté politique ; ils sont le résultat de son exercice. C'est l'autonomie politique elle-même qui donne naissance aux droits :

Puisque la volonté souveraine du peuple ne peut s'exprimer que dans la langue des lois universelles et abstraites, ce droit à d'égales libertés subjectives que Kant posait en préalable en tant que droit moralement fondé pour tout homme à prendre part à la formation de la volonté politique, est dès le départ inscrit en elle. C'est pourquoi chez Rousseau l'exercice de l'autonomie politique n'est plus sous réserve de droits innés ; le contenu normatif des droits de l'homme entre au contraire dans le mode d'accomplissement de la souveraineté populaire elle-même<sup>15</sup>.

Habermas restitue ainsi le processus en vertu duquel la volonté générale, s'exprimant seulement par des lois générales et abstraites, produit les droits individuels et ne saurait leur nuire. La théorie procédurale du droit fournit un prisme à travers lequel la théorie rousseauiste se trouve réinterprétée : la volonté des citoyens est dite « liée à travers le médium de lois universelles et abstraites à une procédure de législation démocratique qui exclut *per se* tous les intérêts non universalisables pour tous ». Dans cette interprétation procédurale de Rousseau, c'est « l'exercice conforme à la procédure de la souveraineté populaire » qui garantit la substance des droits de l'homme. Le contenu de la justice apparaît comme l'effet d'une procédure de rationalisation des intérêts particuliers, par laquelle ils deviennent, sous l'égide de la loi, conforme à la visée de l'intérêt commun. La lecture habermassienne prend par là même ses distances à l'égard de la lecture anti-totalitaire de Rousseau : le mécanisme de la volonté générale rationalise des intérêts ; tout ce qui n'est pas généralisable (ou, selon les termes de Habermas, « universalisable ») est exclu du processus d'autolégislation<sup>16</sup>. Décidant pour lui-même au même titre que pour les autres, selon le principe de l'égalité devant la loi, nul n'a intérêt de voter des lois qui feraient supporter des charges excessives à tous. De la même façon, la souveraineté, bien qu'absolue et sans limites extérieures, n'est pas censée outrepasser les bornes de son objet – l'intérêt général.

### III. Le fondement moral de l'autonomie politique

Cependant, Habermas reproche à Rousseau de n'avoir pas poussé cette idée à son terme. Certes, la volonté générale ne peut vouloir que ce qui est également valable pour tous les citoyens : partant de tous, elle s'applique à tous, sans acception de personne. Cette procédure garantit la protection des libertés subjectives égales de tous les hommes. Mais selon Habermas, cette garantie procédurale demeure insatisfaisante : « Il est manifeste que le contenu normatif du droit originel de l'homme ne peut pas seulement se loger dans la grammaire de lois universelles et abstraites, comme Rousseau en fait l'hypothèse »<sup>17</sup>. La procédure de la volonté générale serait insuffisante pour déterminer la validité des normes de justice, du point de vue de leur contenu. Rousseau a également besoin d'un fondement moral à l'autonomie du citoyen.

Habermas réinterprète ainsi le *Contrat social* en lui insufflant l'esprit hégélien de la *Sittlichkeit*. Plus que Kant, Rousseau donnerait à l'idée d'autolégislation une interprétation éthique, concevant l'autonomie comme réalisation de la forme de vie dont un peuple concret se dote. La cité du contrat

---

<sup>14</sup> Rousseau, *Du contrat social*, B. Bernardi éd., Paris, GF-Flammarion, 2000, en partic. II, 4.

<sup>15</sup> *DD*, p. 117.

<sup>16</sup> Je me permets de renvoyer sur ce point à mon ouvrage, *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011, chap. 7 (et chapitre 2 sur la lecture anti-totalitaire). Cet article est une réélaboration d'une partie de ce chapitre.

<sup>17</sup> *DD*, p. 118.

n'est pas utopique, elle est la réalisation d'une certaine conception de la vie bonne ancrée dans les mœurs : « Rousseau se représente la constitution de la souveraineté populaire par la voie du contrat social comme un acte, pour ainsi dire, existentiel de socialisation, à travers lequel les individus isolés et agissant en vue de la réussite de leur projet se transforment en citoyens dédiés au bien commun et donc en éléments d'une communauté éthique »<sup>18</sup>. A juste titre, Habermas prend la mesure du rôle de la « nation » dotée d'une communauté de mœurs, qui précède pour Rousseau la formation du peuple proprement dit ; il est conscient de l'importance de la convenance de la législation à cette entité qui représente une forme de vie ou de culture particulière, en dehors de laquelle l'individu autonome ne peut prendre sens<sup>19</sup>.

Le *Contrat social* aurait donc mis au cœur de la théorie de la volonté générale l'importance de l'éthique sociale qui doit souder les citoyens. *Droit et démocratie* évoque le « macro-sujet » constitué par le corps politique, où les citoyens, littéralement, se « fondent ». Ce sujet de la pratique législative a rompu avec les intérêts particuliers des personnes privées, puisque les hommes doivent faire prévaloir l'intérêt général sur leur intérêt particulier. En un sens, la communauté de mœurs pré-politique prépare la formation des mœurs civiques. L'accord sur les valeurs, le consensus axiologique et le patriotisme, sont envisagés ici comme une exigence éthique : « Rousseau pousse au plus loin la demande éthique qui pèse sur le citoyen en vertu même de la conception républicaine de la communauté. Il compte sur des vertus politiques qui seraient ancrées dans l'*ethos* d'une communauté susceptible de former un ensemble, une communauté plus ou moins homogène, intégrée par le biais de traditions culturelles communes »<sup>20</sup>.

L'auteur de *Droit et Démocratie* ne se contente donc pas d'associer Rousseau à une certaine figure, particulariste, du républicanisme. Il est conscient que « l'universalisme » de sa théorie de la loi ne se confond en rien avec la défense du cosmopolitisme et ne peut s'accorder avec le principe d'une neutralité ethno-culturelle de l'Etat. La communauté égalitaire et homogène du contrat ne peut fonctionner que si de bonnes mœurs, égalitaires, homogènes et frugales, soutiennent de bonnes lois. Le seul substitut possible des mœurs, en l'occurrence, serait la contrainte de l'Etat. Le *Contrat social* oppose l'art de gouverner à l'usage de la force et de la contrainte : « moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, c'est-à-dire les mœurs aux lois, plus la force réprimante doit augmenter. Donc le gouvernement, pour être bon, doit être relativement plus fort à mesure que le peuple est plus nombreux » (III, 1). A distance de la lecture anti-totalitaire de Rousseau, Habermas souligne ainsi que la dénaturation de l'homme en citoyen permet d'éviter la répression. Mais le prix à payer est conséquent : les citoyens doivent partager les mêmes représentations et les mêmes fins, une conception substantielle du bien qui fonde leur conception du juste. Sans cette fondation dans les bonnes mœurs, dans des traditions culturelles communes, les volontés particulières seraient forcées de se conformer à la volonté générale et le droit s'apparenterait à un instrument de coercition.

#### IV. La politique délibérative, une solution aux apories du rousseauisme

La critique de Habermas intervient précisément à ce point : la difficulté est celle de l'héritage du rousseauisme, conçu pour de petites communautés homogènes, capables de partager une même conception du bien, entretenue par une éducation publique et une socialisation puissante. Rousseau ne permet pas d'expliquer comment se produit l'orientation des citoyens vers le bien commun dans une grande société. Comment cette homogénéité des valeurs et des fins pourrait-elle valoir dans une société démocratique qui ne partage plus les mêmes intérêts, les mêmes croyances, les mêmes aspirations ? Comment trouver une voie non répressive entre l'orientation supposée des citoyens vers

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 117-118.

<sup>19</sup> Voir sur ce point F. Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Champion, 2004.

<sup>20</sup> *DD*, p. 118.

le bien commun et les centres d'intérêts socialement différenciés qu'entretiennent les personnes privées, entre la volonté générale et les volontés particulières ? Comment assurer dans une société multiculturelle les conditions morales du déploiement d'un sens de la justice, dès lors que l'accord des orientations axiologiques (le consensus sur les valeurs) n'est plus possible ?

Selon Habermas, la formation démocratique de l'opinion et de la volonté ne doit pas être déterminée par des contraintes substantielles de nature éthique, relatives à la conduite d'une vie réussie : « La théorie de la discussion rompt avec une conception éthique de l'autonomie politique »<sup>21</sup>. Le danger serait de renouer avec une morale sociale substantielle, difficilement compatible avec les conditions du pluralisme culturel et social qui caractérisent les sociétés modernes. La doctrine communautarienne ou ses antécédents historiques ont tort de vouloir imposer le perfectionnisme : « ce modèle est trop idéaliste et fait dépendre le processus démocratique des vertus des citoyens orientés vers le salut public »<sup>22</sup>. En lieu et place de l'intégration éthique, Habermas propose donc un modèle d'intégration politique en insistant sur les conditions procédurales de formation de l'opinion et de la volonté. Son républicanisme, qui conserve le souci procédural du libéralisme politique, rompt avec toute version « éthico-substantielle » du républicanisme telle que celle de Rousseau. Plus généralement, c'est la tradition de l'humanisme civique, privilégiant le langage de l'éthique sur le langage du droit, qui paraît désormais caduque. Dans cette tradition, « la loi et la justice sont ici secondaires par rapport à la cohésion éthique de la vie d'une *polis* qui permet à la vertu de la participation active aux affaires publiques de se développer et de se stabiliser. Ce n'est que dans le cadre d'une telle pratique civique que l'homme est capable de réaliser le *telos* de son espèce »<sup>23</sup>. Même si Rousseau ne fait pas partie *stricto sensu* de cette tradition dans la mesure où il ne considère pas la vie politique comme l'accomplissement de l'essence de l'homme, son aspiration au bien commun associée à une forme de vie partagée et sa défense du patriotisme doivent, ici encore, être tenues à distance.

Telle est la réponse de Habermas aux traditions libérale et républicaine : la cohérence recherchée entre la souveraineté du peuple et les droits de l'homme, inaccessible tant à Kant qu'à Rousseau, « réside dans le contenu normatif d'un mode d'exercice de l'autonomie politique »<sup>24</sup>. Selon Habermas, il faut penser la formation conjointe de la raison et de la volonté, de l'autonomie privée et de l'autonomie publique. L'autonomie politique doit être comprise comme la réalisation consciente de soi d'une communauté concrète, en même temps que l'autonomie privée doit être protégée par des lois universelles. Or la force de légitimation ne peut ici résider que dans des discussions qui concourent à la formation de l'opinion et de la volonté : l'union de la raison et de la volonté se réalise dans un processus délibératif qui permet de parvenir à des convictions sur lesquelles tous les individus peuvent s'accorder sans contrainte<sup>25</sup>. Ainsi une norme ne pourra-t-elle être dite *dans l'intérêt équitable de tous* qu'à la condition d'avoir fait l'objet d'une procédure d'acceptabilité rationnelle ; toutes les personnes concernées d'une façon ou d'une autre devraient pouvoir être en accord avec cette norme pour de bonnes raisons. Il s'agit de mettre en œuvre une procédure où se forme une volonté raisonnable, volonté qui aura argumenté et négocié ses positions dans un processus démocratique. Selon Habermas, c'est un processus « communicationnel » qui permet de fonder la légitimité du droit : en tant que participant à des discussions rationnelles, les sociétaires doivent pouvoir examiner si une norme contestée peut trouver l'adhésion de toutes les personnes qui seraient concernées par

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>22</sup> J. Habermas, *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 265.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 291-292.

<sup>24</sup> *DD*, p. 119.

<sup>25</sup> *Ibid.*

l'adoption de cette norme<sup>26</sup>. Aussi doit-on rendre délibérative la théorie de la volonté générale, qui se concevait chez Rousseau comme visée du bien commun *in foro interno*<sup>27</sup>.

En dernière instance, Rousseau sert donc, de même que Kant, de jalon d'une histoire qu'il faut désormais dépasser : ni Kant ni Rousseau n'ont accédé à l'idée d'une conciliation entre autonomie privée et autonomie publique. Volonté et raison ne s'accordent ici dans le concept d'autonomie qu'à condition d'attribuer cette capacité d'autodétermination à un sujet – le moi intelligible de la *Critique de la raison pratique* ou le peuple du *Contrat social*. Or chez Kant, l'autonomie politique semble sacrifiée : la volonté raisonnable ne peut se former que dans les limites d'un sujet individuel ; l'union de l'autonomie privée et publique requiert le droit naturel. Inversement, dans l'œuvre de Rousseau, c'est l'autonomie du peuple qui est première, et qui se conçoit comme réalisation consciente de soi de la nature éthique d'une communauté concrète ; mais dès lors, l'autonomie privée est en péril : la liberté individuelle n'est protégée contre la force irrépessible de l'autonomie politique qu'à travers la forme de lois générales et abstraites. La philosophie de l'activité communicationnelle doit donc surmonter ces deux écueils : « aucune des deux conceptions ne perçoit la force de légitimation résidant dans des discussions qui concourent à la formation de l'opinion et de la volonté »<sup>28</sup>. Dans ces discussions, seules les forces d'obligation illocutoires sont mises à profit afin de parvenir à des convictions sur lesquelles tous les individus concernés peuvent s'accorder sans contrainte.

Le dispositif historique de *Droit et Démocratie* s'avère ainsi précieux dans la compréhension du concept d'autonomie : Rousseau, au même titre que Kant, n'a fait qu'un premier pas dans la compréhension du système juridique, politique et moral de la modernité. A l'issue de ce parcours, le système des droits envisagé par Habermas ne pourra être reconduit ni à une lecture morale des droits de l'homme, ni à une lecture éthique de la souveraineté populaire, puisque l'autonomie privée des citoyens ne doit pas dominer leur autonomie politique ni être dominée par elle. Les deux piliers de la modernité juridique doivent être tenus ensemble : les droits de l'homme comme droits à d'égales libertés subjectives d'action ne doivent pas être imposés comme des droits moraux, comme des limites extérieures au législateur souverain, ni instrumentalisés à des fins qui ne sont pas les siennes. Théorisant à nouveaux frais l'auto-législation, Habermas affirme la co-originarité de la liberté négative et de la liberté positive, de l'autonomie privée et de l'autonomie publique.

\*

L'analyse critique de l'histoire de la philosophie politique et de la philosophie du droit permet donc d'envisager un usage instrumental de Rousseau autant que de Kant : les ressources puisées chez ces grandes figures permettent, comme chez Rawls ou Walzer, de s'émanciper du modèle anthropologique et politique hobbesien<sup>29</sup>. Comme Rawls, Habermas soutient que la rationalité pratique comporte une dimension qui échappe à la logique de l'intérêt égoïste et qui outrepassa la rationalité instrumentale ou stratégique. L'égoïsme rationnel ne suffit pas à produire la normativité ; la société ne se réduit pas à un compromis d'intérêts – ce pourquoi le modèle de la volonté générale conserve sa pertinence. Néanmoins, si le *Contrat social* fournit une théorie précieuse de l'autodétermination démocratique, celle-ci est incapable de garantir suffisamment la liberté individuelle. Dans les démocraties contemporaines, la procédure politique ne peut supposer de communauté homogène ni se donner pour objet de promouvoir la vertu.

---

<sup>26</sup> Notre objet n'est pas d'entrer ici dans les difficultés de cette théorie, qui a suscité une littérature très abondante.

<sup>27</sup> Nous n'entrerons pas ici dans le débat sur le statut de la délibération chez Rousseau. Voir notamment B. Bernardi, « Souveraineté, citoyenneté, délibération » : d'une tension constitutive de la pensée de Rousseau », *Cahiers philosophiques*, n° 84, octobre 2000 ; *La Fabrication des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006.

<sup>28</sup> *DD*, p. 119.

<sup>29</sup> Voir C. Spector, *Au prisme de Rousseau, op. cit.*, chap. 4 et 5.



L'interprétation procédurale de Rousseau doit ici être comprise dans le cadre d'une redéfinition du républicanisme. Valorisant à outrance les « libertés des modernes », Rawls aurait ignoré la co-originarité de l'autonomie privée et de l'autonomie publique et n'aurait accordé qu'une importance moindre à la seconde. La *Théorie de la justice* aurait négligé la solidarité entre souveraineté populaire et droits de l'homme<sup>30</sup>. Mais l'auteur de *Droit et démocratie* ne revient pas pour autant à un modèle rousseauiste du politique : l'intégration sociale suppose l'exclusion d'une conception ethnocentrique de la nation. Rousseau n'a pas su ou pas voulu penser les conditions d'une société pluraliste, où l'autonomie individuelle devait être préservée au même titre que l'autonomie publique, où l'Etat devait faire abstraction des déterminations culturelles et éthiques du citoyen. En dernière instance, Rousseau sert donc, de même que Kant, de jalon d'une histoire qu'il faut désormais dépasser : ni Kant ni Rousseau n'ont accédé à l'idée d'une conciliation entre autonomie privée et autonomie publique – ce qui témoigne, dans les deux cas, des difficultés inhérentes à une philosophie de la conscience.

---

<sup>30</sup> J. Habermas, « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls », in J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1997, p. 41.