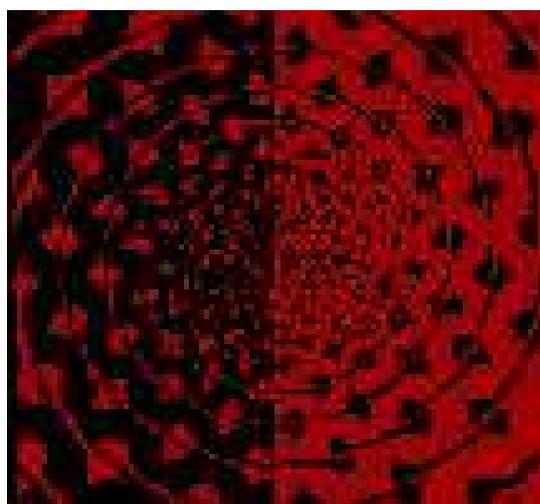


# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



**Titre:** *Religions et démocratie délibérative.  
Comment sortir de l'impasse ?*

Auteur: Marc Maesschalck (UCL/FUSL)

N° 120

Année : 2005

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2005

*This paper may be cited as: Marc Maesschalck, « Religions et démocratie délibérative. Comment sortir de l'impasse ? », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n° 120, 2005.*

*Ce Carnet est la version à paraître d'une contribution pour le numéro d'Éthique publique, printemps 2006, dirigé en collaboration avec Jean-Marc Larouche (UQAM) et Guy Jobin (U. Laval), qui ont apporté un précieux soutien à la réalisation de mon année sabbatique durant l'hiver 2005.*

## **Religions et démocratie délibérative. Comment sortir de l'impasse ?**

**Par Marc Maesschalck<sup>1</sup>**

Pour traiter de l'enjeu que représente la gouvernance des religions dans les espaces publics démocratiques contemporains, je voudrais y appliquer les réflexions que l'on trouve actuellement en philosophie politique sur une reformulation ou un élargissement du modèle délibératif, - modèle que nous nommerons désormais délibérativisme. Nous pensons en effet qu'une meilleure compréhension des limites inhérentes au modèle délibératif de la démocratie devrait nous éclairer sur les difficultés rencontrées par ce même modèle face aux nouveaux défis posés par la gouvernance des religions dans les espaces démocratiques. Il ne faudrait plus dès lors s'en tenir à l'idée que seule la nature des religions pose problème dans leur lien avec l'espace public, mais que certaines limites de ces espaces publics ont joué aussi un rôle, peut-être même déterminant, dans le manque actuel de créativité face à la gouvernance des religions.

Dans les termes de Jürgen Habermas, la spécificité du modèle délibératif était de compter sur la programmation sociale de processus d'entente se déroulant, comme un processus de communication sans sujet, « d'un côté, sous la forme institutionnalisée de délibérations menées dans les corps parlementaires et, de l'autre, dans le réseau des communications des espaces publics politiques »<sup>2</sup>. Le résultat attendu de ces processus était la constitution d'espaces participatifs soumis à l'assentiment de tous les concernés pour autant qu'ils s'engagent, de manière libre et égale à « une recherche coopérative de la vérité, au sein de

---

<sup>1</sup> Les recherches de Marc Maesschalck s'inscrivent dans le cadre d'un programme de recherche fédéral belge PAI (V/23), financé par les SSTC (accessible à l'adresse [www.cpd.ucl.ac.be/iap5/](http://www.cpd.ucl.ac.be/iap5/)).

<sup>2</sup> HABERMAS J., *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, p. 288 (trad. française, Fayard, Paris, 1998, p. 270).

laquelle seule a le droit de s'exprimer la force de l'argument meilleur »<sup>3</sup>. De ces espaces devait résulter « une formation plus ou moins rationnelle de l'opinion et de la volonté (...) à propos de thèmes significatifs pour la société dans son ensemble et en des matières qui demandent à être réglementées »<sup>4</sup>. La présupposition pragmatique de ce modèle était donc clairement que « tous ceux qui sont en principe concernés » par une situation ou un enjeu social « peuvent participer, libres et égaux »<sup>5</sup>, à un débat argumenté conduisant à l'élaboration de normes communes. Et c'est précisément sur cette présupposition qu'intervient la critique actuelle du modèle délibératif. Elle prend essentiellement deux orientations tournant autour de la capacité des acteurs à participer effectivement aux processus de prise de décision : l'une cherche à mettre en capacité les acteurs par une réforme des structures participatives procédant en général d'un principe de décentralisation et de mise en réseau ; l'autre cherche à obtenir cette mise en capacité en déterminant plus précisément des mécanismes d'apprentissage collectif susceptibles d'être intégrés dans les mécanismes existant de résolution de problème.

Deux raisons peuvent être avancées pour accorder une telle attention à la critique du délibérativisme dans le cadre spécifique d'une réflexion sur la gouvernance démocratique des religions. D'une part, le délibérativisme n'est pas parvenu à donner des propositions satisfaisantes pour une réforme de la gouvernance conventionnelle des religions basée sur le modèle de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. D'autre part, la critique du délibérativisme est elle-même porteuse de nouvelles orientations susceptibles peut-être de répondre à cet échec, mais aussi, pour le moins, d'intégrer, comme un facteur interne à la volonté de régulation démocratique, la panne de rationalité du délibérativisme.

Nous proposons, dans un premier temps, de développer ces deux raisons pour mieux cerner le sens que nous donnons à la panne de rationalité du modèle délibératif dans le cadre de la gouvernance des religions et, ensuite, pour indiquer plus précisément les perspectives ouvertes par les solutions proposées à cette panne. Dans un deuxième temps, nous passerons à l'exercice d'application proprement dit en procédant d'abord à une « critique de la critique » ayant pour objectif de mettre en évidence certaines impasses subsistant encore dans les solutions proposées et dont le risque pourrait être, dans le cadre de la gouvernance des religions, de reconduire une nouvelle fois la panne de rationalité pourtant déjà repérée.

---

<sup>3</sup> HABERMAS J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, pp. 154-155 (trad. française, Cerf, 1992, p. 146). Nous utiliserons le sigle "ED".

<sup>4</sup> HABERMAS J., *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 288 (trad. citée, p. 270).

<sup>5</sup> ED, pp. 154-155. (trad. citée, p. 146).

## 1. La « panne de rationalité » du délibérativisme

A travers les bouleversements géopolitiques de la fin du XXe siècle et du début du XXIe, les liens conventionnels établis dans les régimes démocratiques entre les religions modernisées et les structures politiques de l'autorité publique ont été remis en question au plan de leurs performances. Ces liens de soumission, de séparation et de tolérance mutuelle sont apparus incapables de fournir un encadrement adapté à de nouvelles formes d'expression des croyances religieuses. Cette question s'est posée dès le milieu des années 1990, indépendamment des mouvements au sein de l'Islam, face à la prolifération des nouvelles religions et des expériences sectaires, dont certaines ont conduit à des suicides collectifs. En France et en Belgique<sup>6</sup>, notamment, des commissions parlementaires ont rendu des recommandations face à ce type inédit de « dangerosité » ou de « nuisance sociale » des croyances religieuses. Depuis plusieurs années aussi, la radicalisation de certaines formes de fondamentalisme au sein du christianisme posait déjà problème pour l'ordre et la sécurité publique dans leurs appels à la désobéissance civile, voire à l'action terroriste. Les scandales liés à la révélation de pratiques sexuelles déviantes ont renforcé aussi la mise en question du lien conventionnel entre Eglise et Etat au sein des démocraties au vu des déficiences de certains mécanismes d'autorité face à la défense des victimes. C'est dans ce contexte d'incertitude rationnelle et de crise de légitimité du rapport conventionnel aux religions que la pénétration directe de l'extrémisme islamiste dans les régimes occidentaux a porté la crise latente sur l'avant-scène, lui donnant désormais les traits plus accusés d'un enjeu de gouvernance des religions dans les espaces publics démocratiques.

Cette remise en contexte nous semble particulièrement importante pour détacher l'enjeu de gouvernance démocratique des religions du seul paradigme sécuritaire, parfois encore restreint à la lutte contre le terrorisme. La panne de rationalité à l'égard de l'intégration démocratique des religions est plus ancienne et constitue une faiblesse préalable à ce nouveau défi. De plus, cette panne de rationalité ne se limite pas au secteur des religions, mais elle relève plus largement d'un problème d'interaction entre les formes de vie développées par les citoyens dans leur milieu quotidien – où se joue la satisfaction de leurs attentes de bien-être – et les formes de régulation généralistes développées par le système hiérarchique d'encadrement de la société civile – où se joue la politique de l'intérêt public. En réponse à ce problème d'interaction, les philosophies politiques ont préconisé et inspiré depuis le début des années 80 un large mouvement de réflexion favorable à l'émergence d'un modèle délibératif, mieux

---

<sup>6</sup> En France, il s'agit des rapports n° 2468 (Gest-Guyard) de décembre 1995 ([http://www.assemblee-nationale.fr/cr/leg11/html/20010189/css/20010189\\_31.asp](http://www.assemblee-nationale.fr/cr/leg11/html/20010189/css/20010189_31.asp)) et n° 1687 (Guyard-Brard) de juin 1999 (<http://www.assemblee-nationale.fr/dossiers/sectes/r1687p1.asp>). En Belgique, il s'agit du rapport de la Commission d'Enquête Parlementaire (Duquesnes-Willems) d'avril 1997 (<http://www.dekamer.be/FLWB/pdf/49/0313/49K0313007.pdf>).

adapté que la politique des groupes d'intérêt à une prise en compte du point de vue de tous les concernés.

Mais cette réforme procédurale de la vie démocratique s'est progressivement heurtée à un écueil majeur qui a mis en évidence des limites indéniables de ces nouvelles propositions rationnelles. Cet écueil est celui de la mise en capacité des acteurs concernés à assumer leur rôle discursif au sein de cette programmation délibérative de la société. Les nouvelles formes de délibération sociale entendaient en effet jouer sur deux tableaux : assurer une éducation des acteurs pour qu'ils apprennent à viser des expressions plus universelles de leurs intérêts particuliers et de leurs préférences ; constituer des espaces de délibérations rendant possible une mise à égalité de ces différentes expressions pour qu'un point d'équilibre puisse se détacher sur la seule base de l'accroissement collectif de la rationalité des arguments échangés et d'une définition plus optimale de l'intérêt commun. Cependant, la volonté de jouer sur ces deux tableaux était sous-tendue par une certaine ambiguïté : l'idée que la stimulation de nouvelles structures délibératives couplée avec la mise en place de mécanismes de convocation suffiraient à provoquer chez les acteurs de nouvelles routines de comportement et les rendraient ainsi capables de s'adapter au nouveau jeu.

Il est certain, comme le note des auteurs comme Callon, Lascoumes et Labarthe<sup>7</sup>, que l'on a pu voir se former, grâce à cette orientation délibérativiste, de nouveaux mécanismes de négociation sociale, à travers des lieux de débat hybrides. Ces auteurs insistent sur le fait que de tels mécanismes favorisent l'implication effective des non-spécialistes dans l'exploration des solutions possibles, l'ouverture quant à la diversité des groupes consultés, leur indépendance et leur représentativité ainsi que la qualité quant au sérieux des prises de parole et leur continuité dans le suivi des dossiers<sup>8</sup>. L'avantage de ce modèle délibérativiste est de mettre en évidence deux critères qui sont l'égalité des conditions d'accès aux débats et l'exigence de traçabilité des débats<sup>9</sup>. A ces critères formels s'en ajoutent d'autres qui concernent aussi directement l'intensité, l'ouverture et la qualité des débats. L'intensité renvoie à l'implication effective des non-spécialistes dans l'exploration des solutions possibles ; l'ouverture fait référence à la diversité des groupes consultés, leur indépendance et leur représentativité ; la qualité prend en compte le sérieux des prises de parole et leur continuité dans le suivi des dossiers<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. CALLON M., LASCOUMES P. et BARTHE Y., *Agir dans un monde incertain, Essai sur la démocratie technique*, Seuil, Paris, 2001.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.* p. 219.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 223.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 219. Il est ainsi possible de proposer un tableau d'évaluation des procédures, en fonction des exigences d'engagement en réseau, qui est assez précis.

Cette conception de la délibération démocratique permet de mieux mettre en évidence, dans le champ des interactions sociales, le rôle joué par une délibération décentralisée sur des enjeux de société. La multiplication des tests liés à des intérêts différents, localisés aussi à des endroits particuliers dans l'ordre social, favorise une production de savoirs inédits et une redéfinition progressive de l'intérêt commun que ne permet pas une gestion descendante de l'ordre social. Il en résulte la reconnaissance de la nécessité de plus en plus marquée de « politiques de proximité » (*sub-politics*) plus à même de rencontrer les demandes spécifiques de groupes cibles (comme les malades chroniques dans un système de santé).

Mais cette innovation institutionnelle dans les modes de régulation sociale de certains sous-secteurs de la vie politique n'apporte pas comme telle de réponse au défi de la mise en capacité des acteurs eux-mêmes. Elle compte au contraire sur la capacité spontanée des acteurs concernés en première ligne de recourir à des formes d'organisation en réseau pour gagner des compétences nouvelles et construire un savoir spécifique capable de justifier leurs préférences. L'accroissement des performances participatives est ainsi considéré comme une conséquence résultant de l'incitation à user de ressources supposées disponibles chez les acteurs. C'est pourquoi la mise en évidence de ces réussites locales occulte un autre phénomène favorisé par l'option délibérativiste qui est le recours à l'expertise pour combler les déficits de compétences des concernés et tenter de pondérer les différents intérêts en présence. Le processus d'apprentissage social se réduit alors à l'agrégation des expertises et renforce les conflits de frontières entre disciplines, quand il ne concourt pas, comme le souligne Olivier Godard, à la simplification des enjeux<sup>11</sup>.

Une autre conséquence de la réponse incomplète apportée par le délibérativisme à la panne de rationalité des régimes démocratiques réside dans le recours aux « officiels ». Cette option consiste à réduire formellement la question de la participation des acteurs concernés à une règle de reconnaissance définissant les exigences à remplir pour que des acteurs puissent être crédibles comme supporters d'un consensus social sur des normes communes<sup>12</sup>. Plutôt que de chercher à atteindre les acteurs anonymes de la société civile, il faudrait revoir les mécanismes de reconnaissance qui ont amené à fixer, dans la société industrielle, les formes de représentations sociales des groupes d'intérêt et favoriser la prise en compte de nouvelles situations sociales à travers la reconnaissance de nouveaux « officiels ». Il revient alors à ces officiels de se comporter comme des « praticiens réflexifs », c'est-à-dire d'adapter leurs

---

<sup>11</sup> Cf. GODARD O., "De l'usage du principe de précaution en univers controversé", in *Futuribles*, 1999, n° 239/240, pp. 37-60, p. 58.

<sup>12</sup> Sur ce rôle spécifique des officiels dans une conception positiviste du droit, COLEMAN J., *The Practice of Principle*, Oxford UP, Oxford, New York, 2001, pp. 100-101.

langages et leurs régimes de justification selon les groupes auxquels ils s'adressent. Certains raisonnements justifiés par des croyances religieuses pourraient ainsi avoir libre cours dans le cadre de communautés restreintes habituées à user de ces langages pour donner sens aux événements du monde environnant. Mais, dans des débats publics, d'autres principes argumentatifs devraient être utilisés pour faire entendre la légitimité de tels points de vue. Ainsi, « certaines de nos croyances devraient être justifiées en fonction de certaines communautés, de certains segments de la population, et d'autres croyances en fonction d'autres communautés. Nous employons différentes raisons selon les personnes avec lesquelles nous raisonnons »<sup>13</sup>.

Cette réduction formelle de la participation et de l'apprentissage social à la question des officiels est particulièrement sensible dans le domaine des religions. L'impression de perdre pied face à une société civile inextricable et elle-même potentiellement aliénée amène à chercher des stratégies d'encadrement hiérarchique qui devraient favoriser la responsabilité dans l'interaction avec l'autorité publique. Mais, cette fois, c'est une forte capacité d'autorégulation qui est supposée disponible du côté des sous-groupes concernés, sans autre médiation d'apprentissage que l'incitation à participer indirectement (via les officiels) à des mécanismes de délibération en vue d'une meilleure prise en compte de l'intérêt commun. La mise en capacité des acteurs est dès lors de nouveau mise de côté, en étant supposée réalisable par les seuls dispositifs de délégation encadrant la délibération.

Une manière de lire cette impasse du délibérativisme consiste déjà minimalement, comme Joshua Cohen<sup>14</sup>, à distinguer la mise en œuvre d'un droit égal à la participation pour tous (l'extension des mécanismes délibératifs existants) et la recherche de chances égales pour tous d'exercer une influence politique effective, c'est-à-dire de pouvoir effectivement agir comme des agents participants, capables de redéfinir éventuellement les termes du débat politique et ses résultats. Mais, les interprétations pragmatistes de l'impasse du délibérativisme vont plus loin encore dans la mesure où elles mettent en cause jusqu'à l'idée que des formes adéquates de participation pourraient être établies à l'avance, indépendamment des expérimentations sociales et de la formation des identités d'acteur rendue possible par ces expérimentations. Ainsi, selon Cheryl Misak, « le type de délibération approprié est quelque chose qui va résulter uniquement de la réflexion et de la délibération. Car le soi se forme uniquement à travers la réflexion et la prise de décision. C'est seulement au sein de l'expérimentation que nous découvrons qui et ce que nous sommes, ce que

---

<sup>13</sup> REECE G. L., "Religious faith and intellectual responsibility: Richard Rorty and the public/private distinction", in *American Journal of Theology & Philosophy*, 22 (2001), n°3, pp. 206-219, p. 216.

<sup>14</sup> Cf. COHEN J., « A Human Right to Democracy? », Paper to the Harvard-MIT Joint Seminar on Political Development (JOSPOD), 2004.

nous désirons et ce qui accorde au mieux l'évidence et l'argument »<sup>15</sup>. Sans un tel processus de « mise en capacité » des acteurs où s'expérimentent aussi d'autres vertus de la vie en commun, le seul engagement supposé à même de déterminer l'adhésion de tous les participants est celui qui concerne l'acceptabilité rationnelle des règles de la délibération majoritaire. Les préférences minoritaires susceptibles pourtant de composer des identités d'acteurs et leur motivation collective peuvent alors être séparées des motifs d'un engagement à l'égard des résultats du processus délibératif de justification publique des décisions qui n'est plus dès lors qu'un mécanisme coercitif<sup>16</sup>. C'est dans ce sens que le délibérativisme peut être non seulement considéré comme insuffisant dans sa prise en compte des conditions de participation des acteurs concernés, mais peut même être considéré comme un facteur de démotivation de cette participation.

## 2. La critique du délibérativisme : participation et expérimentation sociale

Cette inconséquence de la philosophie politique délibérativiste est aujourd'hui bien identifiée par tous les auteurs qui, en cherchant leur inspiration du côté, notamment, des théories pragmatistes de l'éducation à la démocratie, tentent de proposer de nouveaux cadres de participation pour débloquent l'innovation démocratique. Un point commun entre ces auteurs est de chercher à asseoir ces processus participatifs sur des formes de décentralisation du pouvoir dans la recherche de solutions aux enjeux d'intérêt public. Il peut s'agir tout autant de réflexions en terme de gestion de ressources énergétiques communes, de biens publics, de développement régional durable, de contrat d'environnement que de re-régulation des exigences de service universel dans le domaine de la santé, de l'éducation, des transports, de l'énergie ou des télécommunications. L'essentiel dans toutes ces recherches est de déterminer de nouvelles manières de créer de la coopération sociale, du savoir commun et des échelles de comparaison pour être en mesure d'évaluer les résultats de la participation et d'accompagner ses exigences. C'est la manière de pouvoir collectivement s'approprier la construction politique d'une destination commune qui devient l'enjeu central de la gouvernance démocratique.

Cette tendance actuelle de la philosophie politique contemporaine nous semble particulièrement importante à prendre en compte dans le domaine de la gouvernance démocratique des religions. Son avantage est en effet de partir de la *panne de rationalité* qui détermine le contexte dans lequel la question de la gouvernance des religions se pose. Plutôt que de se fixer sur une contrainte

---

<sup>15</sup> MISAK Ch., *Truth, Politics, Morality, Pragmatism and Deliberation*, Routledge, London/New York, 2000, p. 108.

<sup>16</sup> Cf. FESTENSTEIN M., *Pragmatism and Political Theory, From Dewey to Rorty*, The University of Chicago Press/Polity Press, Cambridge, 1997, pp. 168-169.

externe constituée par un risque nouveau, l'enjeu est alors de se concentrer d'abord sur une variable interne qui est dépendante de la capacité effective des systèmes démocratiques à susciter des capacités de coopération face à la redéfinition des préférences des acteurs du monde vécu.

Cette orientation nous semble particulièrement bien exprimée actuellement dans les recherches actuelles de Marcel Gauchet<sup>17</sup>. Dans ses termes, une chose est de reconnaître la victoire progressive des grands principes de l'ordre démocratique dans les sociétés libérales et sociales-démocrates depuis la fin de la guerre froide. Mais une autre est de sortir de cette logique de guerre et d'éviter de la réorienter vers de nouveaux ennemis intérieurs ou extérieurs, pour aborder la question plus radicale des conditions sociales par lesquelles la démocratie peut continuer de devenir.

Si « il est entendu que la démocratie est et doit être la gestion juridique de la coexistence et du pluralisme, (...) elle est et doit être autre chose. (...) Elle est et doit être autogouvernement de la communauté politique comme telle, sauf de quoi les prérogatives du droit des membres et des composantes de cette communauté se révèlent à terme illusoires »<sup>18</sup>.

La tâche d'une théorie du politique aujourd'hui serait donc, selon Gauchet, de déterminer à quelles conditions les processus de décisions sont *appropriables* par les différentes communautés qui sont concernées par eux. Au-delà d'une opposition formelle entre le droit et la politique, ce qui est en cause, c'est plutôt une fracture entre, d'un côté, l'État de droit et les élites politiques qui l'incarnent et, de l'autre côté, la communauté politique comme telle et l'expérience, pour elle, du caractère effectivement *appropriable* du pouvoir. La politique démocratique devrait être la *mise en œuvre des principes de gouvernement par l'autogouvernement de la communauté politique comme telle*. Cette formule signifie que l'enjeu d'une politique démocratique est de viser la formation d'un « pouvoir en lequel la collectivité peut se projeter et se reconnaître »<sup>19</sup>, parce qu'il ne suspend pas, par ses modes de gestion, les capacités de sujet politique du collectif. Le rôle d'un tel pouvoir est de mettre en capacité de participation les relais qu'engendre son institution du collectif plutôt que d'en assumer le contrôle et la détermination particulière<sup>20</sup>. La voie qui s'impose dès lors est celle de l'interaction de communautés autonomes qui s'organisent et se régulent elles-mêmes dans leurs relations et leur pouvoir interne, « non de manière délibérée et consciente, mais de manière processuelle »<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. GAUCHET M., *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002.

<sup>18</sup> GAUCHET M., « Les tâches de la philosophie politique », in *Revue du MAUSS*, 19 (2002), pp. 275-303, p. 297.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 301.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 302.

Cette exigence « processuelle » d'une démocratie appropriable nous semble être le nœud des préoccupations exprimées par la critique du délibérativisme renouant avec les fondateurs du pragmatisme, en particulier Dewey et Peirce. Ces auteurs mettent l'accent sur les apprentissages et les mécanismes d'engagement nécessaires pour une telle appropriation, en particulier dans le courant dit d'expérimentalisme démocratique, rassemblant des rawlsiens comme Joshua Cohen ou des procéduralistes comme Charles Sabel<sup>22</sup>. Par « expérimentalisme démocratique »<sup>23</sup>, ces auteurs désignent « le système de résolution de problèmes publics qui combine un apprentissage fédéral avec la protection des intérêts des juridictions fédérées et les droits des individus »<sup>24</sup>. Leur réflexion se construit dans le champ des théories du gouvernement politique. Elles intègrent leur théorie du gouvernement à un modèle d'apprentissage et mettent en évidence les deux niveaux d'apprentissage qui doivent être combinés pour permettre à des entités fédérées d'expérimenter des solutions : il s'agit de l'expérimentation au niveau local de nouvelles solutions et de l'expérimentation au niveau fédéral rendue possible par la comparaison des différentes solutions locales.

L'intérêt de ces réflexions est qu'elles tentent de dépasser, grâce à l'apprentissage social, certaines limites de la démocratie représentative (dite « indirectement délibérative ») sans pour autant se contenter de la fiction d'une démocratie directe. L'expérimentalisme démocratique et la polyarchie directement délibérative introduisent immédiatement à une nouvelle forme de délibération. Comme Chuck Sabel et Michael Dorf l'ont déjà expliqué en 1998, un système de collaboration où les personnes apprennent mutuellement des succès et des échecs de chaque participant est capable de réduire la vulnérabilité engendrée par la recherche décentralisée de solutions.<sup>25</sup>

Une telle idée était déjà développée par des auteurs comme Vincent Ostrom, notamment dans son ouvrage sur la vulnérabilité de la démocratie en tant que système polycentrique de coopération. Selon Ostrom, « les ordres polycentriques sont des systèmes ouverts qui manifestent assez de spontanéité pour être auto-organisant (self-organizing) et auto-gouvernant (self-governing). Mais l'entretien de ces ordres dépend d'un niveau suffisant de délibération intelligente pour corriger les erreurs et se réformer eux-mêmes »<sup>26</sup>. C'est

---

<sup>22</sup> Cf. COHEN J. et SABEL C.F., « Directly-Deliberative Polyarchy », in *European Law Journal*, 3/4 (1997), pp. 313-342.

<sup>23</sup> Sur les enjeux plus théoriques de ce genre d'approche, cf. LENOBLE J. et MAESSCHALCK M., *Towards a Theory of Governance*, Kluwer Law International, The Hague, 2003.

<sup>24</sup> Cf. DORF M.C. et SABEL C.F., « A Constitution of Democratic Experimentalism », in *Columbia Law Review*, 98 (1998), pp. 267-473, p. 288.

<sup>25</sup> DORF M.C. et SABEL C.F., *op. cit.*, pp. 287-288.

<sup>26</sup> OSTROM V., *The Meaning of American Federalism, Constituting a Self-Governing Society*, ICS Press, San Francisco, 1991, p. 243.

pourquoi, écrit Ostrom, « le défi dans les sociétés démocratiques est d'étendre les horizons de connaissances et de compétences en apprenant à travailler avec d'autres en vue d'augmenter les capacités de correction des erreurs, plutôt que de produire des modèles de déception et d'auto-déception pour tranquilliser, voire tourmenter ou terroriser l'esprit par des états d'impuissance ou de désarroi »<sup>27</sup>. Toutefois, comme toute la tendance délibérativiste, Ostrom en reste à une conception restreinte de l'apprentissage nécessaire pour participer à cette « veille délibérative » dans la société démocratique. Il fonde sa position sur une interprétation des potentialités inhérentes au modèle fédéraliste américain appuyée sur Montesquieu, Rousseau, l'Enlightenment écossais et Tocqueville. Dans cette perspective, toute l'idée d'une démocratie polycentrique peut se résumer par une coupure intellectuelle et culturelle amenant à passer du « pouvoir sur » (the 'power over') au « pouvoir avec » (the 'power with'), selon une formule qu'il reprend à Jefferson. Cette coupure est supposée ouvrir d'elle-même un nouvel horizon pour les sciences politiques caractérisé par un art de l'association et de l'auto-gouvernement (« self-governance »)<sup>28</sup>.

Par contre, l'élément réellement neuf dans la perspective de Dorf et de Sabel réside dans le recours au pragmatisme pour rencontrer la question cruciale de la participation aux mécanismes de délibération intelligente. Selon Dorf et de Sabel, l'apport du pragmatisme réside dans un modèle d'apprentissage par contrôle où la gouvernance publique exige des incitants pratiques comme l'évaluation comparative, le co-design et la correction des erreurs pour favoriser l'échange des savoirs et des expériences dans l'expérimentation de solutions réalisables<sup>29</sup>. Selon un tel modèle de gouvernance, au niveau national, les objectifs, les contenus des politiques publiques doivent être peu définis, flous et généraux pour permettre, au niveau des unités locales fédérées, d'expérimenter des solutions. Un double apprentissage social est ainsi attendu : celui qui résulte des choix nécessaires à la mise en œuvre de solutions par les expérimentations locales et celui qui résulte au plan fédéral de l'évaluation et de la comparaison des différentes solutions locales. Ce genre d'approche repose donc à la fois sur les capacités d'autorégulation des groupes d'acteurs concernés au plan local, mais aussi sur la capacité du pouvoir régulateur de garantir l'égalité de statut et la liberté dans chaque expérimentation et entre les expérimentations elles-mêmes.

Cet ajustement continu des significations dans les processus d'action collective n'est pas un simple élargissement du modèle délibérativiste. Il entraîne un dépassement du paradigme délibérativiste, tel que développé notamment par

---

<sup>27</sup> OSTROM V., *The Meaning of Democracy and the Vulnerability of Democracies, A Response to Tocqueville's Challenge*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1997, p. 271

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 276-277.

<sup>29</sup> DORF M.C. et SABEL C.F., *op. cit.*, pp. 286-287.

Rawls et Habermas, pour tenter de déterminer les arrangements institutionnels nécessaires pour mettre les acteurs concernés en capacité de participer aux processus de prise de décision. Un exemple de ce type de dispositif peut être trouvé dans les analyses de la “Public Law Litigation”, telles que présentées par Charles Sabel dans un article rédigé en commun avec Bill Simon<sup>30</sup>. L’idée pragmatique d’une évaluation mutuelle et d’expérimentations conjointes conduit à déterminer la nature pratique de la sphère publique d’une manière très différente de celle conduite par le modèle de délibération, qui se concentre sur les principes équitables et sur les arguments rationnels. Le point crucial ne réside plus dans la mise en évidence de la contrainte rationnelle d’une discussion juste, mais dans les conditions rendant possible un apprentissage à partir de la confrontation réelle entre différents acteurs engagés, en fonction de leurs intérêts spécifiques, dans un domaine de gouvernance à niveaux multiples. Pour reprendre la formule de Cheryl Misak, « c’est seulement au sein de l’expérimentation que nous découvrons qui et ce que nous sommes, ce que nous désirons et ce qui accorde au mieux l’évidence et l’argument »<sup>31</sup>.

### 3. La question de l’apprentissage social dans la critique du délibérativisme

La critique du délibérativisme nous amène donc à faire un pas important dans la direction d’une action sur les conditions rendant possible la participation des acteurs concernés au sein des processus structurant les prises de décision sociales. La nature pratique de la sphère publique est mieux prise en compte que dans le délibérativisme parce que les mécanismes d’apprentissage par contrôle d’expérimentations conjointes mises en réseau ouvrent un espace d’action collective correspondant aux exigences de délibération directe. Cependant, les propositions avancées par cette critique semblent à nouveau superposer la recherche de nouveaux arrangements institutionnels caractérisés par la décentralisation supportée par la mise en réseau et l’appropriation de cette nouvelle culture de la gouvernance par les acteurs concernés. Ainsi, de manière analogue au délibérativisme, tout se passe comme si le simple fait de passer à des formes incitant la délibération directe suffisait à développer les nouveaux comportements performants dans ce cadre participatif. Il n’y aurait donc pas spécifiquement d’apprentissage collectif d’une nouvelle culture de la gouvernance. Pourtant, au même moment, il est attendu de cette culture qu’elle exerce une forme de vigilance par rapport à la vulnérabilité des modèles décentralisés et donc, selon les termes de Joshua Cohen, qu’elle puisse être attentive aux équilibres de pouvoir qui se jouent à l’arrière-plan des processus de décision...

---

<sup>30</sup> Cf. SABEL C. F. et SIMON W., “Destablization Rights: How Public Law Litigation Succeeds”, In *Harvard Law Review*, 117 (2004), pp. 1015 ss.

<sup>31</sup> MISAK Ch., *op. cit.*, p. 108.

Face à ce défi, la conception pragmatiste des processus d'apprentissage social mise en avant par la critique du modèle délibératif nous semble encore insuffisante et peut-être encore trop dépendante d'une conception routinière des apprentissages sociaux. Lorsque le psychologue du développement moral, Kohlberg renvoyait à Dewey, c'était dans le contexte bien spécifique de projets éducatifs de petite taille et non immédiatement pour réformer la pratique de la sphère publique. Kohlberg était à la recherche d'une culture intermédiaire où la communauté est capable d'inciter et de renforcer les capacités individuelles d'apprentissage en introduisant au sens commun d'une nouvelle identité, à la signification d'une destination commune, à un « nous explicite ». Dans ses études sur l'école, Kohlberg précise les conditions qui, selon lui, « constituent l'atmosphère morale d'une école »<sup>32</sup> :

« Prises ensemble, les conditions suivantes peuvent être considérées comme ayant le plus d'influence sur le jugement moral et le comportement :

1. discussion libre avec une attention particulière à la justice et à la moralité ;
2. conflit cognitif stimulé par la confrontation à des points de vue différents et à des stades de raisonnement supérieurs ;
3. participation à l'élaboration des règles et à l'exercice du pouvoir et de la responsabilité ;
4. développement de la communauté à un stade élevé »<sup>33</sup>.

Ce sont les résultats d'études longitudinales qui ont amené Kohlberg à donner au modèle de la pratique de groupe un rôle toujours plus important. Son intuition de départ était de tester des principes de développement moral dans un cadre d'éducation collective, c'est-à-dire, en particulier, d'utiliser un contexte de groupe pour la discussion de dilemmes moraux<sup>34</sup>. Après son séjour dans les Kibboutz, Kohlberg a pris conscience du rôle normatif de l'expérience du groupe en soi dans le développement de l'autonomie morale. Tout en suivant le pragmatiste américain Dewey, Kohlberg s'est ainsi rapproché d'une thèse importante défendue par Vygotsky selon laquelle certains environnements sociaux particuliers exercent, à titre de « méso-culture », une influence spécifique sur le développement cognitif des individus grâce à leur capacité à produire leurs propres valeurs<sup>35</sup>. Le groupe apparaît dès lors, avec sa logique de

---

<sup>32</sup> Cf. POWER F.C., HIGGINS A. et KOHLBERG L., « Assessing the Moral Culture of Schools », in POWER F.C., HIGGINS A. et KOHLBERG L., *Lawrence Kohlberg's Approach to Moral Education*, Columbia University Press, New York, 1989, pp. 99-145, p. 102.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Cf. POWER F.C., HIGGINS A., KOHLBERG L. et REIMER J., « The Just Community Approach: Democracy in a Communitarian Mode », in *op. cit.*, pp. 33-62, p. 45.

<sup>35</sup> Cf. « Assessing the Moral Culture of Schools », *op. cit.*, p. 134. La notion de « méso-culture » renvoie à la « tentative de définir un groupe intermédiaire entre la connaissance individuelle spontanément construite et l'internalisation individuelle de la culture ».

développement propre, comme une « entité collective intermédiaire », comme un milieu de référence où est vécue l'interaction morale. En développant sa propre réflexivité, le groupe peut atteindre un stade de moralité plus élevé que celui de chacun de ses membres pris individuellement<sup>36</sup>. Le primat du groupe ne signifie donc pas nécessairement l'imposition d'un dispositif arbitraire de contraintes pour suivre des règles de conduite, mais peut se traduire dans un processus d'accord entre membres d'une communauté éducative<sup>37</sup> où chacun cherche à trouver un équilibre entre le développement de son autonomie de jugement et sa responsabilité à l'égard du groupe<sup>38</sup>. Face à la capacité réflexive d'une personne se pose alors sa capacité participative à une communauté orientée vers la discussion rationnelle<sup>39</sup>, c'est-à-dire la capacité à anticiper la possibilité de nouvelles responsabilités et de nouveaux engagements par rapport au collectif.

Dans le cadre de la critique du délibérativisme, ce rôle particulier de la culture intermédiaire de groupe nécessaire à l'apprentissage de comportements participatifs performants semble en quelque sorte présupposé ou, plus exactement, prédonné, dans la mesure où il ne fait pas l'objet d'une prise en compte spécifique. Il s'agit plutôt d'une sorte de postulat pratique, neutralisant la question fondamentale de la mise en capacité d'apprentissage de comportements nouveaux. Pourtant, si l'on tente de dépasser les limites d'un modèle délibérativiste se basant trop facilement – du point de vue des performances de participation des acteurs concernés – sur les effets attendus d'une communauté rationnelle de discussion, il serait paradoxal d'en revenir à se baser sur les effets attendus d'une communauté pratique d'apprentissage suscitée par d'autres mécanismes institutionnels. On manque alors l'exigence spécifique d'une prise en compte de l'appartenance à une communauté de destination comme une dimension inhérente au processus d'apprentissage dans le champ de la gouvernance. Dans ce cas, des aspects pratiques comme la formation d'un nous explicite, le sens de la réciprocité ou l'incorporation d'une règle de reconnaissance ne sont encore que des résultats qui dépendent d'abord des conditions de « développement soutenable » d'un processus d'apprentissage comme tel, c'est-à-dire de conditions comme la confiance, la responsabilité partagée dans les activités conjointes et l'évaluation mutuelle en vue d'assurer la solidarité entre les rôles dans l'action collective.

Il y a donc une insuffisance dans la critique actuelle du délibérativisme en philosophie politique. Certes, cette critique surmonte l'impasse du délibérativisme en prenant en considération directement les exigences

---

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, pp. 140-141.

<sup>37</sup> Cf. « The Just Community Approach: Democracy in a Communitarian Mode », p. 55.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, pp. 51 et 59.

<sup>39</sup> Cf. POWER F.C., HIGGINS A., KOHLBERG L. et REIMER J., « A Week in the Life of Cluster », in *op. cit.*, pp. 63-98, pp. 68-69.

d'apprentissage social à travers des mécanismes de participation et construction de savoir intégrés à la prise de décision. Mais elle laisse en suspens la médiation collective par laquelle une structure d'incitation à la participation peut garantir d'elle-même un accroissement de rationalité de la part des acteurs qu'elle engage. Il s'agit plus en définitive d'inciter des capacités que de former celles-ci comme si l'on devait nécessairement opter entre l'action sur les propriétés individuelles des acteurs et la stimulation collective d'une prolifération de comportements (éventuellement moins adaptés ou sous-optimaux) susceptibles de s'auto-corriger.

Or, entre ces deux options, il y a une construction possible d'apprentissages spécifiques qui permet de déterminer la manière dont peut progressivement se constituer un nous explicite doté d'une culture intermédiaire de son action et dès lors capable de donner aux individus de nouvelles compétences en fonction de leur interconnexion dans cette structure d'échange particulière. Dans le domaine de la théorie des systèmes organisationnels, les approches menées en termes de « communautés de pratiques » fournissent un bon exemple de ce type de processus d'apprentissage intermédiaire. Elles sont en effet soucieuses de considérer la participation à des processus collectifs comme une « collaboration active aux pratiques d'une communauté sociale et une construction d'identité en lien avec elle »<sup>40</sup>. De leur point de vue, la force des dispositifs de réseau est de pouvoir encadrer et accompagner la « réification » des apprentissages réalisés par la mise en contact de pratiques concernant des expériences-frontières différentes, de favoriser une responsabilité partagée par rapport à la poursuite de l'engagement mutuel (participation, échanges), enfin de donner sa place à la négociation d'une culture commune des avancées réalisées par rapport à des objectifs communs. On peut donc affirmer que le dispositif de réseau « procure un contexte qui nous permet de reconnaître les apprentissages significatifs »<sup>41</sup>. Avec le temps, le réseau d'échange devient une histoire commune pour les participants, ce qui implique que des relations se constituent, que le maintien de celles-ci devient une part de l'entreprise et qu'une nouvelle culture de l'action peut prendre consistance en fournissant un répertoire d'action nouveau<sup>42</sup>. C'est ce répertoire nouveau qui a le « pouvoir de créer plus d'engagement dans la pratique »<sup>43</sup>. Un tel répertoire « comprend des routines, des mots, des outils, des procédures, des histoires, des gestes, des symboles, des styles, des actions ou des concepts créés par la communauté, adoptés au cours de son existence et devenus partie intégrante de la pratique »<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> E. WENGER, *La théorie des communautés de pratique, Apprentissage, sens et identité*, trad. par F. Gervais, Presses de l'Université de Laval, Québec, 2005, p. 2.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, p. 126.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>44</sup> *Ibid.*

Ce type d'approche montre qu'il est possible de déterminer des stades de transformation des compétences d'acteur en fonction du développement de leur implication dans un processus d'action collective. Le vecteur de l'apprentissage devient alors la construction des processus d'action collective susceptibles de remplir les mécanismes participatifs orientés vers la résolution de problème.

#### 4. Application de cette « critique de la critique » à la gouvernance des religions : la double neutralisation des apprentissages démocratiques

L'impasse qui demeure, dans les critiques du délibérativisme, en termes de conception des apprentissages collectifs et dès lors en termes de transformation des performances participatives des acteurs concernés nous semble plus dommageable dans le cas de la gouvernance des religions, et ceci alors même que les orientations proposées par l'expérimentalisme démocratique ouvrent une voie novatrice importante. Si l'on considère en effet, dans les termes de Callon, que le degré d'apprentissage inscrit dans les procédures (plutôt que le seul degré de dialogisme) rend les dispositifs collectifs plus sensibles « aux signaux faibles qui permettent de détecter l'émergence d'identités en mal de reconnaissance », à la « réhabilitation des compétences des non-spécialistes et plus précisément des groupes concernés », ainsi qu'à la « nécessaire relativisation des principes et des standards généraux »<sup>45</sup>, on comprendra le rôle possible de tels dispositifs d'apprentissage collectif pour la gouvernance des religions.

Cependant, si de tels processus ne peuvent s'appliquer qu'en supposant donnée d'emblée la transformation des performances participatives des acteurs concernés, cette avancée risque de rester inutile dans le cadre de la gouvernance des religions, parce qu'elle ramène directement aux impasses déjà rencontrées par le délibérativisme. L'idée que la participation est à elle seule en mesure de constituer de nouvelles médiations imaginaires pour former la capacité d'affirmer une identité dans un espace collectif a déjà été doublement neutralisée par les mécanismes délibératifs quand se pose la question de l'acceptabilité des communautés de croyance dans le débat public. Elle a été neutralisée par le recours aux officiels (ou aux experts déterminant des contenus sémantiques autorisés) ainsi que par un procès d'inadéquation adressé aux formes de rationalité régissant les sous-groupes religieux. Ainsi, l'expérimentation sociale était bloquée par une double restriction mentale : la nécessité pratique de se limiter aux officiels des religions et le devoir politique d'interdire au langage final de la religion de prétendre à la vérité dans la sphère publique. Dès lors, on se coupait des enjeux de participation directe des acteurs concernés et on limitait l'apprentissage à un rôle fonctionnel, là même où il

---

<sup>45</sup> CALLON M., LASCOUMES P. et BARTHE, *Agir dans un monde incertain, op. cit.*, pp. 342-343.

aurait dû renforcer le sens du politique à partir d'un processus qui le concrétise (action coopérative) au lieu de l'imaginer.

Ce double processus de neutralisation est particulièrement manifeste lorsqu'on le détecte chez des auteurs qui tentent d'utiliser Rawls pour le mettre en place. Cette opération nous semble assez évidente dans l'article déjà cité de G. L. Reece<sup>46</sup>. Dans un premier temps, l'officiel est conçu selon la psychologie de base qui vaut, chez Rawls<sup>47</sup>, pour tout citoyen se rapportant à une croyance dans une société démocratique, c'est-à-dire cherchant à concilier principes substantiels et raison publique. N'ayant qu'une adhésion partielle aux doctrines supposées définir leurs convictions privées, les officiels seraient susceptibles d'opérer eux-mêmes un tri en vue de jouer leur rôle d'intermédiaire dans le débat public. Tout en usant de langages adaptés en fonction de leurs auditoires, les officiels rendraient ainsi opérationnel, pour la formation de la raison publique, le soutien de certaines doctrines compréhensives à la tâche politique de recherche d'un accord équitable sur la structure de base d'une société donnée. Une telle interprétation suppose bien entendu une coupure entre langage privé et langage public qui ne provient pas de Rawls, mais qui permet d'asseoir la fonction des officiels.

Cette tentative de sédimentation des langages prépare involontairement le terrain à une autre restriction mentale, alors même qu'elle reproduit à sa manière la structure classique d'une démocratie « indirectement délibérative ». Une chose en effet est d'adapter son langage à des auditoires différents, une autre de procéder à un tri justifié par le déficit d'un jeu de langage spécifique, s'avérant non seulement intraductible (parce que trop particulier), mais aussi potentiellement dangereux (parce que trop universaliste dans ses prétentions). On pourrait alors s'imaginer que le recours aux officiels peut trouver une autre forme de justification, calquée sur celle que propose Rawls, au niveau du dialogue avec les sociétés hiérarchiques, pour instaurer un régime international des droits humains. Le dialogue avec les officiels constituerait, dans ce cas, une sorte d'étape intermédiaire dans un processus déjà orienté par une stratégie d'apprentissage. Face à certains sous-groupes dans les espaces publics démocratiques, il serait ainsi préférable de limiter les exigences participatives des membres concernés dans la mesure où leurs croyances ne les amèneraient pas à se considérer eux-mêmes comme des personnes libres et égales. Néanmoins, si malgré ces inégalités fondamentales, les membres de ces communautés de croyance sont bien traités et considérés comme dotés de droits qualifiant, « c'est-à-dire des droits qui qualifient les personnes pour accomplir

---

<sup>46</sup> REECE G.L., "Religious faith and intellectual responsibility: Richard Rorty and the public/private distinction", *op. cit.*

<sup>47</sup> Cf. RAWLS J., « L'idée d'un consensus par recoupement », in *Justice et démocratie*, trad. par C. Audard, Seuil, Paris, 1993, pp. 245-283, pp. 267 (note 23) et 274.

leurs devoirs au sein des groupes auxquels elles appartiennent »<sup>48</sup>, il sera utile d'établir le dialogue avec leurs *représentants officiels* sur la manière de garantir « les droits à la vie, à la sécurité, à la propriété personnelle et les éléments de la règle de droit, ainsi que le droit à une certaine forme de liberté de conscience et de liberté d'association »<sup>49</sup> des membres de ces communautés. Il sera alors possible d'agir en fonction d'un intérêt commun lié à la paix et à la sécurité entre les peuples<sup>50</sup>.

L'idée ainsi défendue est que par le biais du dialogue avec les représentants officiels de sous-groupes religieux une véritable construction commune devrait se réaliser qui dépasse le cadre d'un simple *modus vivendi*. Mais l'amalgame proposé entre la fonction d'officiels au plan des relations internationales et au plan d'un espace public démocratique ne peut se justifier en dernier ressort qu'en fonction d'un préjugé consistant à assimiler les sous-groupes religieux à des sociétés fondamentalement inégalitaires, extérieures au consensus démocratique, alors même qu'elles sont légitimement présente dans l'espace social des démocraties. Ce genre d'assimilation se base sur un jugement visant le type de rationalité structurant la vie des ces sous-groupes.

Nous sommes ainsi renvoyés à une deuxième restriction mentale propre au traitement délibérativiste des questions religieuses. La position de Habermas est sans doute la plus claire à cet égard. Sa réflexion sur les religions est constamment surdéterminée par une théorie des religions qui les inscrivent dans l'histoire des rationalités non seulement comme un stade dépassé de la raison pré-moderne, mais aussi comme un danger potentiel pour la formation d'une libre opinion susceptible de se laisser configurer par les exigences éthiques du débat rationnel. Les croyances religieuses apparaissent intrinsèquement déterminées par un type de prétention à la vérité qui les disqualifie à l'égard de la reconnaissance d'un arbitrage indépendant de la raison publique. Même réduites à l'état de simples consolations symboliques ou de réservoir de valeurs, les croyances religieuses continuent de représenter pour Habermas un mal nécessaire, mais provisoire, qu'une conscience éthique évoluée pourrait parvenir à remplacer avantageusement en donnant un nouveau sens à la transcendance qui détermine de l'intérieur les actions humaines. Mais « tant qu'elle ne trouve pas, dans le médium du discours argumenté, de paroles plus éloquentes pour ce que peut dire la religion, <la raison communicationnelle> coexistera avec celle-ci, en s'abstenant de la soutenir ou de la combattre »<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> RAWLS J., *Le droit des gens*, trad. par B. Guillarmé, Esprit, Paris, 1996, p. 76.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>51</sup> HABERMAS J., *La pensée postmétaphysique*, trad. par R. Rochlitz, A. Collin, Paris, 1993, p. 185.

Au-delà de cette fonction consolatrice, il faudrait donc absolument, comme le suggère aussi Amartya Sen, préserver les espaces démocratiques de toute « glorification irraisonnée des traditions héritées »<sup>52</sup> pour éviter que des sous-groupes, dans la société, soient soumis à la « tyrannie du conformisme »<sup>53</sup>, interdisant aux personnes de mieux connaître d'autres cultures ou modes de vie alternatifs et, éventuellement, de les préférer.

Mais fondamentalement, ces positions ne font que reproduire un faux procès contre les traditions de sens auquel un auteur comme Paul Ricoeur s'était opposé, dès 1973, face au délibérativisme naissant de Habermas<sup>54</sup>. Ce faux procès se poursuit aujourd'hui dans le libéralisme politique quand il s'en prend aux contenus de croyance et à leur supposée dangerosité à l'égard d'une rationalité individuelle qui deviendrait plus libre de ses choix et de ses préférences en réduisant les contraintes externes véhiculées par les milieux d'appartenance à forte détermination sémantique. Ce débat avait commencé au milieu des années 60 par la critique habermassienne de l'herméneutique des profondeurs de Gadamer<sup>55</sup>. La réponse de Ricoeur consiste à montrer que la position qui prétend s'opposer aux traditions suppose toujours la relation à un monde de vérités présumées<sup>56</sup> à partir duquel peut se constituer la motivation éthique d'un monde plus juste, comme monde possible pour tous les interlocuteurs concernés. Sans cet arrière-monde de motivations et de ressentir à l'égard d'un bien vivre ensemble possible, il n'y aurait aucun sens à vouloir poursuivre un idéal régulateur en comptant sur la participation à des processus d'intercompréhension. « Si nous n'avons aucune expérience de la communication, si réduite et mutilée fût-elle, pourrions-nous la désirer pour tous les hommes et à tous les niveaux d'institutionnalisation du lien social ? »<sup>57</sup>. Il faut au contraire supposer la téléologie des traditions qui ont fini par se recouper avec un tel point de vue formel pour comprendre la cohérence interne du point de vue déontologique en lien à la réalisation d'une destination éthique commune. « Qui n'est pas capable de réinterpréter son passé n'est peut-être pas capable non plus de projeter concrètement son intérêt pour l'émancipation »<sup>58</sup>.

Se couper de la fonction téléologique des traditions de sens, ce serait prétendre fonder une participation détachée de toute appartenance et donc toute capacité

---

<sup>52</sup> Cf. PORTNOFF A.-Y., « Conservatisme contre libertés, L'apport d'Amartya Sen », in *Futuribles*, 2005, n° 312, pp. 61-64, p. 62.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Cf. l'article repris dans *Du texte à l'action* (Seuil, Paris, 1986, pp. 333-377) : RICOEUR P., « Herméneutique et critique des idéologies », in *Démythisation et Idéologie*, E. Castelli (ed.) Aubier-Montaigne, Paris, 1973, pp. 25-64.

<sup>55</sup> On retrouve les éléments principaux de ce débat dans *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Apel K.O. u. Alii (ed.), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971. Jean Grondin en a repris les enjeux dans son livre *L'universalité de l'herméneutique*, P.U.F., Paris, 1993, pp. 204-212.

<sup>56</sup> Cf. RICOEUR P., *Temps et récit III, Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985, p. 329.

<sup>57</sup> RICOEUR P., *Du texte à l'action*, op. cit., p. 373.

<sup>58</sup> *Ibid.*

de présomption de vérité ou, encore, de toute réception confiante à l'égard d'un sens en devenir. De plus, ce faux procès à l'égard de la productivité sémantique des traditions réduit encore d'une autre manière les capacités de participation en renforçant le rôle des officiels comme « praticiens réflexifs » de ces traditions dans le tri des propositions de sens éventuellement recevables d'un point de vue déontologique. La mise en question déontologique des traditions entraîne ainsi une surenchère sur la portée déontologique possible des traditions qui occulte la réponse en termes de performances participatives des acteurs concernés et réduit la fonction de porte-parole à un rôle d'interprète autorisé. La participation finit alors par se réduire à un débat vers la prise de parole dans l'espace public via des officiels réduisant un ensemble de croyances à une forme d'adaptation principielle limitée, elle-même supposée porteuse d'une certaine force identitaire ou, pour le moins, heuristique. C'est alors la prise de parole publique et indirecte qui est survalorisée selon le modèle représentatif que Sabel et Dorf caractérisaient bien comme indirectement délibératif.

5. Comment dépasser cette double neutralisation des apprentissages démocratiques ?

La double restriction mentale héritée du délibérativisme met ainsi en échec les chances d'un expérimentalisme démocratique qui se concentrerait, grâce à des apprentissages adaptés, sur la transformation des performances participatives des acteurs concernés. C'est pourtant la voie qu'il est nécessaire d'emprunter pour dépasser la panne de rationalité du délibérativisme et rendre la démocratie effectivement appropriable comme destination commune. Sans cette voie, un processus de gouvernance démocratique ne peut plus compter que sur ses capacités coercitives, au risque d'être lui-même vecteur de démotivation et de désengagement.

Or pour rejoindre les acteurs concernés et initier avec eux des processus d'apprentissage, certaines conditions doivent être remplies de manière à constituer des cultures intermédiaires d'action collective. Ces conditions sont généralement manquées quand elles sont purement et simplement confondues avec les dispositifs supposés inciter la participation. Pour rendre appropriable une destination commune, il est nécessaire que les membres des sous-groupes religieux concernés puissent expérimenter la confiance dans un projet conçu comme une *action conjointe*<sup>59</sup>, l'engagement au soutien mutuel dans la réalisation de ce projet et, à terme, l'émergence de nouveaux porte-parole intervenant dans les processus de décision et rendant la politique toujours plus

---

<sup>59</sup> Nous pensons en particulier au modèle de la « Shared Cooperative Activity » de M. Bratman (« Shared Cooperative Activity », in *Philosophical Review*, 101/2 (1992), pp. 327-341), repris par Jules Coleman dans le cadre de l'attractivité de la gouvernance d'un système juridique (*The practice of Principle, op.cit.*)

appropriable. Et ceci d'abord à l'échelle locale, pour trouver des solutions en termes d'organisation collective et de gestion des problèmes communs.

On ne peut donc poser aujourd'hui la question de la gouvernance démocratique des religions sans dépasser les restrictions mentales qui dominaient la stratégie du soupçon à leur égard et la nécessaire émancipation des sociétés face à leur emprise idéologique, pour envisager sous un angle nouveau la nécessité, pour tous les acteurs concernés dans l'espace social, de modes *d'appropriation du politique* pour en assurer la création continuée. Une telle exigence ne peut être rencontrée exclusivement par l'attitude coopérative de « praticiens réflexifs » garantissant le respect de la règle de droit dans l'espace public. Elle ne peut pas plus être satisfaite par des mécanismes d'éducation dont la visée serait d'agir sur la révision des contenus de croyance sans lien direct avec une pratique démocratique de participation aux décisions collectives. L'enjeu est plutôt de mettre les acteurs concernés en capacité d'expérimenter la participation à des processus de prise de décision et de résolution de problème, de manière à leur fournir aussi concrètement des éléments de comparaison possible et d'auto-évaluation face à des situations d'intérêt commun. C'est uniquement quand il est question de santé, d'école, de mobilité, de qualité de vie, de logement, etc. que la capacité à construire collectivement des réponses dans des processus décisionnels complexes peut être positivement incitée et donner lieu à l'appropriation d'une communauté effective de destin entre acteurs concernés. C'est dès lors en se référant à de tels contextes d'échanges dans l'espace public qu'il faut poser les conditions d'un nouvel apprentissage de la participation démocratique, c'est-à-dire organiser ces échanges de manière à rendre possible la réflexivité nécessaire à l'apprentissage.