Document généré le 8 mai 2025 14:04

Bulletin d'histoire politique

Compromis, religion et démocratie

Daniel Weinstock

Volume 13, numéro 3, printemps 2005

La laïcité au Québec et en France

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1055061ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1055061ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
Lux Éditeur

ISSN

1201-0421 (imprimé)
1929-7653 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Weinstock, D. (2005). Compromis, religion et démocratie. *Bulletin d'histoire politique*, *13*(3), 41–53. https://doi.org/10.7202/1055061ar

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique, VLB Éditeur, 2005

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Compromis, religion et démocratie

Daniel Weinstock
Chaire de recherche du Canada en éthique et philosophie politique
Département de philosophie Université de Montréal

Selon les représentants du courant dominant de la philosophie politique anglo-saxonne de l'après-guerre, le tribunal, plutôt que l'arène démocratique, est le lieu privilégié de la raison publique. Les citoyens d'une démocratie seraient, selon cette vision des choses, principalement motivés par leurs intérêts et par leurs passions, plutôt que par une vision du bien commun et des droits de leurs concitoyens. Le mode d'élection des représentants en démocratie ferait en sorte que ces derniers ne puissent faire autrement que de refléter ces intérêts et passions. Resteraient les tribunaux et les cours de justice, chargés de faire respecter les valeurs et les normes enchâssées dans les constitutions et les chartes de droits, comme seules instances capables de faire valoir une raison qui serait véritablement *publique*. N'étant pas élus directement, les juges disposeraient de la marge de manœuvre adéquate pour adopter le recul nécessaire face aux passions populaires. Ils seraient les purs véhicules des principes abstraits et rationnels qu'incarneraient les constitutions des démocraties libérales. En rendant toute législation sujette à la révision juridique, les citoyens d'une démocratie libérale exprimeraient leur volonté d'être gouvernés en ultime mesure par la raison plutôt que par la passion[1]

Cette conception de la division du travail moral, caractéristique des démocraties libérales, a été, depuis une vingtaine d'années, assez sévèrement mise à l'épreuve par un ensemble de critiques largement convergentes. De nombreux théoriciens, que l'on pourrait qualifier de « républicains », déplorent la vision anémique et amorale de la démocratie qui s'en dégage. Les citoyens d'une démocratie libérale se verraient, selon cette critique, capables de faire preuve de vertu civique et de solidarité, pour autant que les institutions auxquelles ils participent leur permettent d'en faire preuve. Plus encore, certains philosophes prétendent que la stabilité des institutions juridiques, qui sont censées incarner la raison publique, dépend de la présence

d'une sphère publique composée de citoyens engagés et actifs, mus par une vision partagée du bien commun[2].

D'autres penseurs, que l'on pourrait qualifier de « pluralistes », doutent de la prétention à la « Rationalité » et à la « Neutralité » qui, à leur avis, fonde la légitimité d'institutions telles que la Cour Suprême et la révision juridique. Les constitutions et les chartes incarnent, selon cette critique, une conception plausible mais contestable de la « vie bonne ». Elles privilégient le plus souvent l'individualisme et l'autonomie, qui sont à n'en pas douter des valeurs parfaitement légitimes, mais qui ne peuvent rendre compte de toutes les conceptions de la vie bonne digne d'être vécue. Selon les pluralistes, lorsque les tribunaux jugent de la validité de lois en s'appuyant sur les principes supposés neutres et rationnels d'une Charte libérale, ils reconduisent en fait insidieusement les valeurs partisanes d'un sous-ensemble des membres (d'habitude dominants) de la société. Ces critiques contestent également la position selon laquelle les processus de nomination des juges assureraient leur position morale et « épistémique » privilégiée. Ils ont, eux aussi, leurs intérêts de classe et leurs conceptions partisanes du bien, et leur immunité par rapport aux pressions électorales ferait que ces biais peuvent jouer sans obstacle dans leurs décisions[3].

Il a découlé de cette double conceptualisation une revalorisation du moment proprement démocratique des processus de prise de décision des démocraties libérales et un renouveau d'intérêt pour l'exploration des normes et des principes qui doivent caractériser l'arène démocratique pour que celle-ci réalise pleinement son potentiel normatif. Si les républicains ont raison de dire que même les institutions que privilégient les libéraux dépendent, pour assurer leur stabilité, de la présence d'une sphère démocratique riche et active, il en découle qu'il faut que cette sphère soit institutionnalisée de manière à faire autre chose que simplement confronter les intérêts pré-politiquement formés des individus. Elle doit aussi permettre une véritable participation des citoyens à la découverte et à la définition du bien commun. Par ailleurs, si les pluralistes ont raison de prétendre que les chartes et les processus de révision juridique qui y sont associés sont trop partiaux pour servir de base à des consensus sociaux par recoupement chez des citoyens aux visions de la vie bonne par ailleurs fort différentes, la seule manière de formuler des compromis capables d'orienter la politique publique est le dialogue démocratique entre citoyens aux conceptions différentes du bien.

À quoi doit ressembler la pratique du dialogue démocratique pour qu'il atteigne cette finalité ? On le sait, la vie démocratique telle que nous la connaissons dans nos démocraties imparfaites n'a souvent rien de bien admirable sur le plan moral. L'argent mène souvent le bal, les forums démocratiques sont marqués par l'invective, les attaques personnelles et la stratégie

bassement partisane plutôt que par le débat rationnel. Les chantres contemporains de la démocratie pensent-ils vraiment que le débat démocratique possède les vertus escomptées ?

La vaste majorité des théoriciens de la démocratie adoptent une conception fort idéalisée de la pratique et des institutions démocratiques. Celles-ci sont trop souvent le lieu d'affrontement d'intérêts sectoriels. La démocratie pourrait, au contraire, être le site de l'échange de raisons. Elle donne une place trop importante à l'argent, alors qu'elle pourrait n'avoir comme seule loi que celle du triomphe du meilleur argument. Il s'agit donc, pour les démocrates modernes, de tenter de définir les normes d'une démocratie qui serait véritablement *délibérative* et d'essayer de réformer nos pratiques et nos institutions actuelles pour qu'elles se rapprochent de cet idéal.

Les objectifs possibles d'un débat démocratique

Quelles contraintes conviendrait-il alors d'imposer au débat public dans une démocratie délibérative ? Distinguons, pour répondre à cette question, trois objectifs que l'on pourrait fixer au débat démocratique.

On peut, premièrement, espérer qu'il donne lieu à des résultats maximalement *justifiés.* Ceux qui estiment que le *telos* de la démocratie constitue la véritable justification philosophique jugent que si l'univers moral des participants au débat démocratique semble à première vue étonnamment pluriel et divergent, se cacherait derrière cette apparente diversité *la* vérité morale à laquelle on ne peut accéder que par l'argumentation.

Le *consensus* constitue le second objectif que l'on pourrait vouloir associer à la démocratie. Les tenants de cette voie estiment que la légitimation des lois et des institutions politiques dépend de ce qu'elles fassent l'objet d'accords profonds entre les divers membres de la société. Il conviendrait donc d'organiser le débat démocratique de manière à permettre l'émergence de tels accords.

Enfin, un troisième objectif pourrait être de favoriser l'identification de *compromis* raisonnables entre tenants de conceptions différentes de la vie bonne. En quoi un compromis diffère-t-il d'un consensus ? Il y a consensus lorsque les participants, lors d'une délibération, estiment que la position à laquelle ils sont parvenus au terme du débat est *au moins aussi bonne* que celle qui leur avait servi de point de départ. Un consensus peut aussi se créer lorsque tous les participants découvrent une position qui leur semble *supérieure* à leur position antérieure, ou bien lorsque tous se rallient sans coercition à la position de départ de l'un des interlocuteurs.

Un compromis se produit lorsque tous les participants à la délibération se rallient à une position qu'ils estiment *inférieure* à celle qu'ils adoptaient au départ. Ils s'y résignent à cause du poids indépendant qu'ils accordent à la résolution pacifique du conflit. Un compromis émerge ainsi lorsque tous estiment que le sacrifice qu'ils effectuent par rapport à leur position idéale est justifié par l'avantage que représentent le règlement du conflit et le maintien de relations pacifiques avec leurs partenaires.

À l'évidence, les idéalisations des pratiques démocratiques auxquelles on se livrera dépendront du type d'objectif que l'on fixe pour la démocratie. Ceux qui estiment que la vérité morale demeure le but ultime auquel doit aspirer la démocratie ont été attirés par la conception pragmatique de la vérité, associée à des philosophes américains du siècle dernier comme Dewey et Peirce. Selon cette conception, la vérité morale d'un énoncé tiendrait non pas en une mystérieuse relation de correspondance entre l'énoncé et les faits, mais en ceci qu'une communauté d'enquêteurs n'ayant comme motivation que la découverte de la vérité convergerait à la limite idéale de l'enquête sur l'énoncé en question. Pour dire la chose de manière plus simple, la vérité résulterait d'un processus de découverte et de discussion qui serait dénué de tout motif autre que celui de la vérité.

Une conception de la démocratie délibérative se fixant comme objectif la vérité chercherait donc à mettre en place des contraintes de l'ordre de la procédure visant à éliminer dans les délibérations démocratiques toute considération extrinsèque à la recherche de la vérité. Il s'agirait notamment de trouver des moyens de neutraliser l'impact des différences de richesse et de pouvoir entre les participants, de manière à ôter la force de coercition dont disposeraient certains interlocuteurs dans des conditions non-idéales. Il faudrait également identifier des mécanismes assurant une certaine égalité dans la prise de parole. Nul ne devrait par exemple avoir le droit de dicter le contenu de l'ordre du jour des délibérations. Bref, le théoricien de la démocratie délibérative qui verrait la justification morale comme principale visée du processus démocratique chercherait non pas à normer *le contenu* des interventions des interlocuteurs, mais plutôt les règles institutionnelles à l'intérieur desquelles ils pourront dire ce qu'ils ont à dire.

Dans la littérature philosophique contemporaine, ce type de position a surtout été défendu par des philosophes comme Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas, qui fondent tous les deux leur conception de la démocratie sur des positions philosophiques concernant la nature de la justification morale[4]. Il en va tout autrement pour celui qui estime que le but de la délibération devrait être le consensus. La recherche du consensus diffère de la quête de la justification en ce que, pour le partisan du consensus, le fait de parvenir à un

accord importe plus que le contenu de celui-ci. Mieux vaut à la limite s'entendre sur une position imparfaite mais acceptable pour tous que de faillir dans la quête de l'accord par un trop grand souci de vérité. L'organisation de la démocratie visera donc à identifier et à neutraliser les obstacles les plus évidents au consensus.

Quels sont ces obstacles ? Le fait que les membres d'une société pluraliste moderne adhèrent à des conceptions souvent radicalement différentes constitue sûrement un obstacle de taille. Les partisans du consensus estiment donc que la délibération démocratique devrait pratiquer la méthode de l'évitement. Par souci de consensus, les participants devraient s'abstenir de mettre de l'avant des arguments puisant dans les ressources morales propres à leurs conceptions particulières du bien. Ils savent à l'avance que leurs concitoyens ne pourront pas accepter des arguments qui s'inscrivent dans une vision de la vie bonne profondément différente de la leur. La recherche du consensus dicte donc qu'ils s'en tiennent, dans leurs délibérations, à des arguments dont les sources normatives seraient en quelque sorte « neutres » par rapport aux différentes conceptions de la vie bonne. Ce type de position a, ces dernières années, été défendu avec force par des théoriciens comme John Rawls, Amy Gutmann et Dennis Thompson, qui ont une vision résolument plus politique du rôle de la démocratie que les penseurs de la démocratie-justification dont j'ai fait état plus haut[5].

Le partisan du compromis, qui estime celui-ci comme principal objectif de la démocratie délibérative, voit les choses différemment. Ce sont les obstacles aux compromis plutôt qu'au consensus qui l'intéresseront. Quels sont ces obstacles ? Pour répondre à cette question, rappelons-nous les grands contours de la notion de compromis que j'ai esquissés. Il y a compromis lorsque les individus préfèrent une position qu'ils jugent, toutes choses étant égales, inférieure, à condition que cette position puisse faire l'objet d'une entente permettant la continuation de relations pacifiques avec leurs concitoyens. Une première condition du compromis est par conséquent que tous les citoyens et les groupes de citoyens accordent une importance suffisante au maintien du lien social. Si la préservation d'une certaine cohésion sociale est vue de manière indifférente par un ou plusieurs participants, ou si la volonté de préservation n'est pas également distribuée au sein de la société, le compromis devient impossible.

J'ai parlé dans d'autres textes de l'importance de la *confiance* sociale[6]. J'entends, par là, la qualité des rapports sociaux qui s'expriment lorsque les membres de la société sentent que leurs concitoyens sont favorablement disposés à la réalisation de leurs intérêts et au maintien de relations pacifiques. La confiance sociale est à mon sens une condition de possibilité de l'atteinte

de compromis. Il s'agit d'une condition complexe. Elle comporte des dimensions épistémiques, en ce sens qu'elle exige des participants aux dialogues qu'ils soient aptes à percevoir les actions et les paroles de leurs concitoyens qui les rendent dignes de confiance. Certaines conditions morales s'y rattachent également. En effet, la confiance sociale est facilitée par la disposition morale qui consiste à interpréter charitablement les agissements et les paroles des autres, de manière à ce que les citoyens ne soient pas disposés à adopter les uns par rapport aux autres une attitude conflictuelle au moindre signe de manquement de la part des autres.

L'atteinte de compromis requiert également un certain nombre de *vertus* de caractère de la part des citoyens impliqués dans la délibération démocratique. Ils doivent posséder une attitude suffisamment réflexive par rapport à leurs conceptions de la vie bonne pour pouvoir y distinguer le fondamental de l'accessoire, le central du périphérique, et par conséquent, ce qui ne peut pas être concédé dans la discussion de ce qui peut l'être sans perte d'intégrité. Ils doivent également posséder certaines aptitudes proprement « conversationnelles », une disposition leur permettant de sentir, dans des situations précises, ce qui est requis pour que le dialogue n'aboutisse pas en impasse.

Le compromis comme objectif souhaitable

Des trois objectifs que nous avons esquissés, et dont nous avons vu qu'ils pouvaient tous être considérés comme des objectifs plausibles d'une démocratie délibérative, lequel devrait attirer notre adhésion ? Il me semble clair que c'est le compromis, plutôt que la justification morale ou le consensus, qui devrait orienter nos efforts de réforme tant théorique qu'institutionnelle de la démocratie. Brièvement, il y a une extrapolation abusive à passer d'une conception abstraite de la connaissance justifiée à un idéal d'organisation de la vie démocratique. Les théoriciens de la conception pragmatiste de la vérité estimaient en effet que la vérité peut être vue comme le résultat d'une délibération idéale, illimitée notamment pour ce qui est du temps requis pour atteindre la limite idéale de l'enquête. À l'évidence, la démocratie comme institution politique doit donner lieu à des décisions ici et maintenant et non pas à la limite idéale du processus d'enquête. En quoi une conception idéale de l'enquête nous oriente-t-elle quant aux structures et aux modes de délibération que nous devons mettre en place lorsque les contraintes pratiques se font sentir ?[7]

Une conception de la démocratie orientée vers l'atteinte de consensus représente donc, de ce point de vue, une amélioration. Elle se donne comme tâche pratique d'ôter les obstacles aux consensus réels, qu'elle voit comme

condition nécessaire de la légitimité des décisions politiques. Son erreur consiste, à mon sens, à voir le consensus comme l'idéal régulateur de la pratique démocratique vers lequel nous devons tendre même lorsque nous savons que nous n'y arriverons pas. Tout d'abord, elle sous-estime le pluralisme qui lui sert par ailleurs de principal justificatif. En effet, comme nous l'avons vu, les tenants de la démocratie délibérative militent pour une réhabilitation du moment proprement démocratique dans le processus de prise de décision qui caractérise les démocraties libérales, sous prétexte que les processus paradigmatiquement libéraux ignorent le pluralisme raisonnable des sociétés modernes. Il est ironique de voir que les tenants d'une vision de la démocratie délibérative orientée vers l'atteinte de consensus reconduisent la même erreur qu'ils avaient identifiée chez les penseurs libéraux. Les tenants de ce courant prétendent qu'il existerait une « raison publique » dont les termes seraient neutres entre les différentes conceptions raisonnables de la vie bonne présentes dans la société. Cette prétention à la neutralité semble tout aussi illusoire que celle qu'ils avaient eux-mêmes dénoncée chez les libéraux[8].

Par conséquent, l'exigence qu'impose la méthode de l'évitement aux interlocuteurs impliqués dans le débat démocratique ne pèse pas de manière égale sur les différentes conceptions raisonnables du bien. En effet, la non-neutralité de la conception de la raison publique sur laquelle ils insistent fait en sorte que certains membres de la société s'accommoderont beaucoup plus facilement que d'autres de la discipline qu'elle impose.

Les conceptions religieuses dans le processus de délibération

La condition voulant que les interlocuteurs dans un processus de délibération démocratique ne fassent pas appel dans leurs arguments à leurs conceptions particulières du bien impose un fardeau difficile à justifier à certains citoyens, notamment à ceux qui puisent leurs arguments dans des traditions religieuses. En effet, elle leur interdit en quelque sorte de pouvoir présenter leurs arguments de manière sincère et transparente à leurs concitoyens. Ils se trouvent à devoir adopter un langage d'emprunt pour exprimer leurs préoccupations.

Pire encore, il est permis de penser que cette exigence sera contre-productive. Les prises de position des citoyens véritablement motivés par des conceptions religieuses seront invariablement informées par leurs convictions profondes, mais l'effet causal de ces convictions sur les arguments qu'ils présentent explicitement sur la place publique sera refoulé, relégué à l'invisibilité. L'imposition d'une telle condition risque donc de violer une exigence

de transparence et de sincérité que nous sommes en droit d'imposer aux participants au débat démocratique. En effet, des agents qui se trouvent forcés à employer les termes d'une conception de la raison publique trop restrictive feront un usage stratégique des ressources de cette raison. Ils choisiront des arguments auxquels ils ne croient pas vraiment, mais qui leur permettent de militer pour les positions vers lesquelles leurs convictions religieuses leur font tendre. Mieux vaut pouvoir dialoguer avec des concitoyens aux croyances différentes en fonction de leurs véritables convictions, plutôt que d'une adhésion feinte aux termes de la raison publique.

Il me semble donc que le compromis, plutôt que le consensus ou la justification, représente l'objectif le plus approprié pour la délibération démocratique. La recherche du compromis est basée sur une meilleure appréciation du pluralisme des valeurs que ne l'est la recherche du consensus. Et elle reconnaît, plus que ne le fait la recherche de la justification, la nécessité d'en arriver ici et maintenant à des décisions sur des questions litigieuses et controversées. Pour revenir à la question qui a servi de point de départ à cette comparaison des différentes finalités que l'on pourrait vouloir attribuer à la délibération, celle qui consistait à se demander quelles normes et contraintes doivent être imposées à la démocratie pour qu'elle serve son principal objectif moral, il s'ensuit que les concepteurs de la démocratie délibérative doivent trouver des moyens de faciliter le compromis en identifiant les obstacles qui s'y opposent, et les conditions qui le favorisent.

Conditions et vertus nécessaires

J'ai esquissé plus haut certains types de conditions sur lesquelles une pratique de délibération démocratique orientée vers le compromis devra pouvoir compter. Certaines d'entre elles ne sont pas tant des conditions *institutionnelles* que des traits de caractère que devront posséder dans une mesure suffisante les citoyens d'une démocratie délibérative. Certaines vertus « conversationnelles » facilitent le compromis. Il est difficile de spécifier avec précision en quoi consistent ces vertus. Les vertus diffèrent justement des principes en ce qu'il s'agit de dispositions intériorisées par les agents plutôt que d'algorithmes pleinement articulés. Néanmoins, quiconque a déjà pris part à une négociation sait qu'il existe une multitude de manières par lesquelles la recherche d'un compromis peut être inhibée ou facilitée par des dimensions parfois extrêmement subtiles de la pratique conversationnelle des agents. Un exemple permettra d'illustrer la différence entre une pratique démocratique visant le compromis et une autre qui aurait le consensus comme objectif.

Les théoriciens de la démocratie qui mettent l'accent sur l'importance du consensus affirment que les interlocuteurs ne devraient pas faire intervenir dans leurs interventions des arguments ou des considérations émanant de leurs conceptions particulières de la vie bonne, car cela rendrait l'atteinte du consensus plus difficile. Le partisan d'une conception de la délibération démocratique axée sur le compromis adoptera une attitude moins univoque et plus pragmatique sur cette question : il reconnaîtra que, au cours de la délibération, il y a des situations qui se présentent lors desquelles le fait de déclarer avec sincérité et ouverture les sources profondes des prises de position fera avancer le débat, en rendant plus sensée une position qui pouvait sembler déraisonnable à prime abord. En d'autres termes, il y a des moments dans le débat où il importe que les interlocuteurs comprennent, pour reprendre une expression anglaise, *where each other are coming from*. Dans d'autres circonstances, le fait d'invoquer des arguments issus de conceptions particulières du bien se soldera par une impasse. De telles interventions peuvent parfois signaler des refus de tout compromis. Il est difficile de spécifier avec précision quelles sont les conditions qui feront qu'un argument issu d'une conception partisane de la vie bonne profitera à la recherche du compromis. Une partie importante de la compétence conversationnelle consiste justement à pouvoir distinguer les utilisations fécondes et contre-productives d'interventions renvoyant à des conceptions partisanes.

La confiance comme disposition à la délibération

D'autres conditions propices au compromis ont trait au niveau de confiance qui caractérise les relations entre les citoyens. Pour dire les choses brièvement, il importe que tous les participants au débat démocratique accordent une importance suffisante au maintien de relations d'amitié civique pour les disposer au compromis, c'est-à-dire, pour faire en sorte qu'ils préfèrent une solution au débat qui, quoique non optimale du point de vue de leurs intérêts et de leurs valeurs, permettra néanmoins le maintien du lien civique.

Comment de telles dispositions s'acquièrent-elles ? Il me semble que le système public d'éducation doit dans ce contexte remplir un rôle important. Toute autre chose étant égale, il s'agit là d'un argument relativement fort contre l'existence, au sein du système public, d'écoles regroupant les enfants par religion ou par groupe ethnique, et contre le financement public d'écoles privées. La disposition au compromis, dans des contextes où les valeurs fondamentales des citoyens sont en jeu, exige que les enfants soient exposés dès

un jeune âge à la diversité et qu'ils aient l'habitude du dialogue au-delà des murs religieux, économiques ou ethniques.

Quelles conditions institutionnelles favorisent une telle relation de confiance ? Il est impossible de répondre de manière unilatérale à cette question puisque la réponse dépendra du type de société. Par exemple, dans les sociétés multinationales et multiculturelles, la neutralité étatique m'apparaît comme une condition importante de confiance entre groupes minoritaires et majoritaires, car elle signale à ces derniers un engagement de la part de la majorité à ne pas profiter de son statut de majorité pour agir comme si l'État lui appartenait[9] Dans les sociétés multinationales, il est possible que la présence dans la constitution d'une clause permettant la sécession dans des conditions relativement bien identifiées augmente la confiance des groupes nationaux minoritaires, car elle indique aux minorités qu'elles ne sont pas constitutionnellement emprisonnées[10]. Chaque société doit, en fonction de son histoire, de sa composition ethno-culturelle et de ses clivages socio-économiques, déterminer les aménagements institutionnels qui favoriseront la confiance, cet ingrédient essentiel de la recherche du compromis.

Conclusion

Je voudrais, en guise de conclusion, anticiper un certain nombre d'objections auxquelles la vision de la démocratie que je viens d'esquisser peut sembler prêter flanc. Une première question que l'on pourrait poser a trait aux incitatifs pervers qu'une telle conception risque d'engendrer. Si la délibération démocratique se caractérise avant tout par la recherche du compromis, est-ce que cela ne risque pas de donner lieu à la formulation, de part et d'autre, de positions extrêmes ? Il pourrait en effet sembler rationnel pour un interlocuteur de demander plus que ce qu'il veut véritablement. Le compromis déboucherait alors sur une solution beaucoup plus favorable que si sa prise de position initiale avait été sincère.

Deux remarques s'imposent pour répondre à cette question. Tout d'abord, une telle motivation peut exister chez tous les interlocuteurs. Il est donc possible que les exagérations de leurs positions respectives finissent par se neutraliser. Deuxièmement, il ne faut pas oublier que la délibération démocratique n'est pas, pour reprendre le terme des théoriciens du jeu, un jeu à itération simple. Le processus de délibération démocratique a plutôt l'allure d'une succession de délibérations autour de points particuliers, qui se recoupent souvent dans le temps. Dans un tel contexte, un participant (qui, ne l'oublions pas, est également motivé par le désir de maintenir le lien social avec ses concitoyens) n'a pas grand-chose à gagner d'être perçu comme

négociant de mauvaise foi. Cette perception risque de faire en sorte que ses concitoyens manifesteront de la méfiance à son endroit lors de délibérations ultérieures. Des pressions poussant à la sincérité dans la présentation d'arguments se feront sentir dans le contexte d'un processus de délibération démocratique étendu dans le temps et contrecarreront, dans une certaine mesure, la tendance à la formulation de positions extrêmes qui caractériserait des interactions plus ponctuelles et isolées.

Une deuxième question a trait au risque qu'une démocratie délibérative qui n'exclurait pas *a priori* la formulation de prises de positions renvoyant à des conceptions particulières du bien, notamment religieuses, finisse par donner trop d'importance à des considérations controversées dans la formulation de la politique publique. De là, elle devrait renforcer l'emploi du pouvoir coercitif de l'État, souvent nécessaire pour assurer l'efficacité des lois et des politiques. Après tout, si l'idéal visé par la démocratie délibérative est celui du compromis, le résultat de tels compromis ne risque-t-il pas parfois de permettre à des considérations religieuses, même édulcorées, de dicter le cours des choses ?

Plusieurs remarques s'imposent pour répondre à cette préoccupation. Premièrement, il est implicite dans toute cette discussion que la délibération démocratique s'effectuera dans le contexte d'institutions juridiques, appuyées sur des chartes de droits, et dont le rôle sera de voir à ce que soient toujours respectés les droits fondamentaux des individus. La démocratie délibérative est née de la croyance que les droits ne peuvent pas régler d'eux-mêmes tous les conflits sociaux. Cependant, ses partisans n'ont jamais affirmé qu'une société pouvait entièrement se passer de telles institutions libérales. Ils nous invitent à repenser la division du travail moral entre démocratie et droit. Ils ne cherchent aucunement à nier le droit au profit de la démocratie. Dans la mesure où certaines prises de position issues de conceptions particulières de la vie bonne (qu'elles soient religieuses ou non) pourraient poser problème du point de vue du respect des droits fondamentaux, elles seront exclues d'emblée du débat démocratique.

Deuxièmement, il ne faut pas exagérer la discontinuité entre les arguments moraux séculiers et ceux de type religieux. D'une part, les principaux concepts de la conscience morale ordinaire ont leur source dans des traditions religieuses. D'autre part, nous avons tort de nous représenter l'argumentation religieuse comme prenant avant tout la forme d'arguments d'autorité. La vision selon laquelle l'expression paradigmatique de l'argument religieux prend la forme « il faut faire ceci ou cela parce que c'est ce que le prêtre (ou le rabbin ou l'imam) a dit », m'apparaît de l'ordre de la caricature. Les citoyens religieux emploient plutôt un vocabulaire et un mode d'argumentation moraux largement analogues à ceux de leurs concitoyens non-religieux.

Ils emploient les mêmes concepts et adhèrent aux mêmes valeurs que leurs concitoyens non-religieux ; ils leur accordent simplement un poids différent dans la réflexion morale. Lorsqu'ils emploient des concepts qui ne font pas partie du répertoire habituel de la conscience morale athée, comme ceux de péché, de mal ou du caractère sacré de la vie, ceux-ci peuvent parfaitement être compris par leurs concitoyens et traduits, de manière imparfaite, dans des termes qui ne présupposent aucune croyance religieuse.

Enfin, il convient de faire remarquer que les traditions religieuses ne sont jamais univoques. Elles sont complexes et traversées par des tensions et des clivages, tout comme les traditions morales non-religieuses le sont. Il y a lieu de se demander ce que l'État est en mesure de faire pour favoriser l'émergence au sein de communautés religieuses d'interlocuteurs modérés, disposés au dialogue et au compromis. Il faut éviter l'erreur qui consiste à prendre les identités religieuses et les arguments religieux comme un donné intangible. Ces arguments et ces identités sont souvent des réactions stratégiques rationnelles, notamment à un contexte de minoritaire et d'oppression, que l'État peut contrecarrer par de multiples mesures et diverses politiques.

Ainsi, nous n'avons rien à craindre à ce que la religion soit incluse à titre de participant dans le débat démocratique, à condition que sa participation se fasse, comme celle de tous les autres interlocuteurs d'ailleurs, dans le respect des droits fondamentaux. L'argument moral dont la source est religieuse présente finalement beaucoup plus de continuité avec le discours moral « ordinaire » que nous avons tendance à le penser. Enfin, nous disposons d'une panoplie de mesures qui pourrait amener les interlocuteurs religieux à manifester une plus grande ouverture et une plus grande aptitude au compromis.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Pour une formulation particulièrement claire de cette conception, voir Ronald Dworkin, « Liberalisme », dans *A Matter of Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

2. Voir par exemple Charles Taylor, « Cross-Purposes. The Liberal-Communitarian Debate », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995.

3. Voir Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

4. Karl-Otto Appel, *Éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 1994 (trad. : Mark Hunyadi) ; Jürgen Habermas, *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, Parls, Éditions du Cerf 1986 (trad. : Christian Bouchindhomme).

5. John Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », dans *Collected Papers*, Cambridge, Cambridge University Press 1999 ; Amy Gutmann et Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996.

6. Voir mon article « Building Trust in Divided Societies », dans *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, no. 3, 1999.

7. Sur ce point voir Simone Chambers, *Reasonable Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

8. J'ai élaboré ce point dans « Le « raisonnable » dans la démocratie délibérative », dans A. Duhamel, L. Tremblay et D. Weinstock (dir.), *La démocratie délibérative : droit et philosophie*, Montréal, Éditions Thémis, 2001.

9. J'ai développé ce point dans « La neutralité de l'État en matière culturelle est-elle possible ? », dans R. Le Coadic (dir.), *Identités et Démocratie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

10. Voir mon article, « Constitutionalizing the Right to Secede », dans *The Journal of Political Philosophy*, vol. 9 (2001).