

LES ATELIERS DE L'ÉTHIQUE

VOLUME 4 NUMÉRO 2
ÉTÉ/SUMMER 2009

LA REVUE DU CREUM



CENTRE DE RECHERCHE EN ÉTHIQUE
DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

UNE REVUE MULTI-
DISCIPLINAIRE SUR LES
ENJEUX NORMATIFS DES
POLITIQUES PUBLIQUES ET
DES PRATIQUES SOCIALES.

2

VOLUME 4 NUMÉRO 2
ÉTÉ/SUMMER 2009

A MULTIDISCIPLINARY
JOURNAL ON THE
NORMATIVE CHALLENGES
OF PUBLIC POLICIES
AND SOCIAL PRACTICES.

ISSN 1718-9977

COMITÉ ÉDITORIAL/EDITORIAL COMMITTEE

Rédacteur en chef/Editor: Daniel Marc Weinstock, CRÉUM

Coordonnateur de rédaction/Administrative Editor: Martin Blanchard, CRÉUM (martin.blanchard@umontreal.ca)

COMITÉ EXÉCUTIF DE RÉDACTEURS / EXECUTIVE EDITORS

Éthique fondamentale : Christine Tappolet, CRÉUM

Éthique et santé : Bryn Williams-Jones, CRÉUM

Éthique et politique : Daniel Marc Weinstock, CRÉUM

Éthique et économie : Peter Dietsch, CRÉUM

COMITÉ D'EXPERTS / BOARD OF REFEREES:

Charles Blattberg, CRÉUM

Joseph Heath, Université de Toronto

Rabah Bousbaci, CRÉUM

Mira Johri, CRÉUM

Ryoa Chung, CRÉUM

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Robert Leckey, Université McGill

Geneviève Fuji Johnson, Université Simon Fraser

Christian Nadeau, CRÉUM

Axel Gosseries, Université de Louvain-la-Neuve

Wayne Norman, CRÉUM

Béatrice Godard, CRÉUM

Luc Tremblay, CRÉUM

NOTE AUX AUTEURS

Un article doit compter de 10 à 20 pages environ, simple interligne (Times New Roman 12). Les notes doivent être placées en fin de texte. L'article doit inclure un résumé d'au plus 200 mots en français et en anglais. Les articles seront évalués de manière anonyme par deux pairs du comité éditorial.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Papers should be between 10 and 20 pages, single spaced (Times New Roman 12). Notes should be placed at the end of the text. An abstract in English and French of no more than 200 words must be inserted at the beginning of the text. Articles are anonymously peer-reviewed by members of the editorial committee.

Les consignes aux auteurs se retrouvent sur le site de la revue (www.creum.umontreal.ca/ateliers). Tout article ne s'y conformant pas sera automatiquement refusé.

Instructions to authors are available on the journal website (www.creum.umontreal.ca/ateliers). Papers not following these will be automatically rejected.



Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les textes de cette revue au public selon les conditions suivantes :

You are free to copy and distribute all texts of this journal under the following conditions:

- Vous devez citer le nom de l'auteur et de la revue
- Vous ne pouvez pas utiliser les textes à des fins commerciales
- Vous ne pouvez pas modifier, transformer ou adapter les textes

- You must cite the author of the text and the name of the journal
- You may not use this work for commercial purposes
- You may not alter, transform, or build upon this work

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

For all details please refer to the following address:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

TABLE DES MATIÈRES

}

VOLUME 4 NUMÉRO 2
ÉTÉ/SUMMER 2009

TABLE OF CONTENTS

4-15	DOING JUSTICE TO RECOGNITION	Will Colish
DOSSIER LE NÉO-RÉPUBLICANISME		
16-24	INTRODUCTION	Alice Le Goff et Dave Anctil
25-42	LE CARE ENTRE DÉPENDANCE ET DOMINATION : L'INTERÊT DE LA THÉORIE NÉORÉPUBLICAINE POUR PENSER UNE « <i>CARING SOCIETY</i> »	Marie Garrau
43-54	LE MULTICULTURALISME, UN PROJET RÉPUBLICAIN?	Sophie Guérard de Latour
55-64	PRÉFÉRENCES DÉCISIVES ET PRÉCARITÉ	Vincent Bourdeau
65-80	LA LIBERTÉ RÉPUBLICAINE ET LA DÉMOCRATISATION DU RÉGIME INTERNATIONAL	Dave Anctil
81-101	LA RECONNAISSANCE ENTRE ÉCHANGE, POUVOIRS ET INSTITUTIONS LE RÉPUBLICANISME DE PHILIP PETTIT	Christian Lazzeri
102-110	RÉPUBLICANISME ET DISTRIBUTION DE L'ESTIME SOCIALE: LECTURES CROISÉES	Alice Le Goff
111-129	ENTRETIENS AVEC CÉCILE LABORDE	Alice Le Goff et Dave Anctil
DOSSIER SUR LA NEUTRALITÉ LIBÉRALE / ON LIBERAL NEUTRALITY		
130-133	INTRODUCTION	Roberto Merrill et Geneviève Rousselière
134-150	NEUTRALITY AND THE SOCIAL CONTRACT	Ian J. Carroll
151-158	LIBERAL NEUTRALITY: CONSTRUCTIVIST, NOT FOUNDATIONALIST	Lendell Horne
159-174	NEUTRALITY AS A TWOFOLD CONCEPT	Alexa Zellentin
175-186	TOLÉRANCE ET NEUTRALITÉ: INCOMPATIBLES OU COMPLÉMENTAIRES?	Marc Rügger
187-201	AN EPISTEMIC ARGUMENT IN SUPPORT OF LIBERAL NEUTRALITY	Mariano Garreta Leclercq
202-213	ARE CITIES ILLIBERAL? MUNICIPAL JURISDICTIONS AND THE SCOPE OF LIBERAL NEUTRALITY	Patrick Turmel
214-225	PERFECTIONISM, ECONOMIC (DIS)INCENTIVES, AND POLITICAL COERCION	Oran Moked
226-235	BEYOND EQUALITY OF WHAT: SEN AND NEUTRALITY	Christopher Robert Lowry

ABSTRACT

The traditional role of justice is to arbitrate where the good will of people is not enough, if even present, to settle a dispute between the concerned parties. It is a procedural approach that assumes a fractured relationship between those involved. Recognition, at first glance, would not seem to mirror these aspects of justice. Yet recognition is very much a subject of justice these days. The aim of this paper is to question the applicability of justice to the practice of recognition. The methodological orientation of this paper is a Kantian-style critique of the institution of justice, highlighting the limits of its reach and the dangers of overextension. The critique unfolds in the following three steps: 1) There is an immediate appeal to justice as a practice of recognition through its commitment to universality. This allure is shown to be deceptive in providing no prescription for the actual practice of this universality. 2) The interventionist character of justice is designed to address divided relationships. If recognition is only given expression through this channel, then we can only assume division as our starting ground. 3) The outcome of justice in respect to recognition is identification. This identification is left vulnerable to misrecognition itself, creating a cycle of injustice that demands recognition from anew. It seems to be well accepted that recognition is essential to justice, but less clear how to do justice to recognition. This paper is an effort in clarification.

RÉSUMÉ

Le rôle traditionnel de la justice est celui d'arbitrer des situations où la bonne volonté ne suffit pas à régler un différend entre les parties concernées. Il s'agit d'une approche procédurale qui suppose une relation brisée entre les personnes impliquées. La reconnaissance, à première vue, ne semble pas refléter ces caractéristiques de la justice. Pourtant, elle est souvent présentée comme rétablissant une justice entre les parties concernées. Le but de cet article est de s'interroger sur l'applicabilité de la justice à la pratique de la reconnaissance. L'orientation méthodologique de ce papier est inspirée d'une critique kantienne de l'institution de la justice : il s'agit surtout d'en souligner les limites, ainsi que les dangers d'une extension trop large de sa portée. Ma critique se déploie en trois étapes : 1) Certains comprennent la justice en tant que pratique de la reconnaissance, à travers son engagement à l'universalité. Cette perspective est cependant trompeuse car elle ne fournit aucune prescription pour la pratique effective de cette universalité. 2) Le caractère interventionniste de la justice est conçu pour s'appliquer aux rapports antagonistes. Si la reconnaissance est théorisée uniquement à travers ce prisme, le point de départ demeure celui d'une division antagonique. 3) Le but de la justice à l'égard de la reconnaissance est d'obtenir une visibilité. Cette visibilité demeure cependant vulnérable à l'égard du déni de reconnaissance, créant un nouveau cycle d'injustice. Il appert ainsi que si la reconnaissance est essentielle à la justice, il est moins facile de rendre justice à la reconnaissance. Cet article vise à éclairer la relation entre ces deux termes.

The aim of Rawls' political philosophy is plain and clearly stated: to establish principles for a just, well-ordered society in an age of reasonable and yet irreducible pluralism. In *Political Liberalism*, this is the task posed to political philosophy and he takes great pains not to exceed its bounds. It is readily apparent, however, that the impact of Rawls' work has taken certain elements previously outside of its scope along in its wake. While Rawls' main concern is redistribution, recognition is certainly a familiar addition to the justice paradigm that his work inaugurated. Many philosophers have rightly taken up this cause to see that liberalism more broadly can attend to the multifarious social injustices that a purely redistributive response cannot.²

This would only seem to be a positive step forward. That First Nations in Canada are given due respect for their distinct cultural heritage rather than merely sensationalized tax differentials may appear to some to be a logical extension of Rawls' *primary goods*, which are needed in order for citizens to maintain their status as such. Others, however, may argue that such recognition conflicts with the role of the state in establishing a neutral ground ripe for individual political adhesion. Either way the interpretation is sliced, there is little doubt that Rawls' aim for justice raises difficult questions that he himself had not explicitly asked. What is rather more debatable is whether or not the responses to these questions must themselves be posed within a justice framework. Although this framework does seem to carry the momentum of current discourse, "just recognition," the aim of this paper is to gain a critical foothold on the reach of justice into spheres for which it actually may not be entirely appropriate - and this is importantly to say that it might still be partially appropriate.

The success of this critique will depend in part on what is meant by recognition. Given the debatable character of recognition, this critique is made all the more precarious. I do not intend to work toward settling this disputable nature of the term. There are, however, some competing understandings of recognition that have gained more momentum in the literature and perhaps serve more plausibly as initial premises in the argument here, even if they aren't entirely firm premises. The view of recognition on which I will be relying runs back to the Hegelian and Fichtian origins of the term as a process of intersubjective, mutual affirmation, but has been significantly updated in Axel Honneth's work, and complemented by studies in developmental psychology. As much as I will rely on this view here,

I will not defend it here. As a result, the critique advanced here maintains an experimental character. Put this way, it asks what is the relationship between justice and recognition, were this view of recognition vindicated.

The thrust of this critique is three-fold:

1. In the first instance, there is an immediate attraction to justice as a principle of recognition, but which is ultimately unfulfilling. Its commitment to equality - be it of opportunity, resources, welfare, etc. - offers an appealing site of recognition that would seem to skirt dangers of discrimination. But it offers no prescription for the actual practice of recognition. The fallacy in this argument derives from substituting the principle for the practice;
2. justice is an intervention of the state that assumes a fractured relationship between the parties involved. The responsibility for recognition is then shifted to governments as an intermediary when recognition is sought and needed inter-subjectively among citizens as well;
3. recognition in its justice form establishes a cycle of injustice for which it provides no adequate solution. In their response to recognize, institutions of justice must identify, and in doing so cultural images are reified, leaving them prone to perverted forms of discrimination, thus requiring recognition from anew.

To better conceptualize the intent and approach of this paper, it is perhaps best seen as a critique in a modestly Kantian sense of the term. That is, an *exposé* of the limits and pitfalls of justice, and perhaps more pointedly, of the dangers it presents to itself, if left unchecked to freely answer for all the social ills that might confront political philosophy. From this the hope is to be able to chart out a safer path for justice while provoking an awareness of the peril associated with deviation. While this paper will rest within the focused aim of bringing this critique to the fore, the ultimate purpose of this research more broadly is to ask *how we may better do justice to recognition*.

1. THE LURE OF JUSTICE

Before taking up our critical stance in the matter, it is helpful first to sketch out the notion of justice employed here. For this I do not wish to offer anything new, but simply to focus our attention on the subject of this critique, which is for Rawls the subject of justice or

the “basic structure” (and this remained constant throughout his work from *A Theory of Justice* to *Political Liberalism*).³ It is thus a fairly statist view of justice that is being targeted here; “social” as it was put in *Theory*, “political” in *PL*. This view goes back to Hobbes (there is no justice in the state of nature, but only once a sovereign is in place to adjudicate intersubjective differences) and applies equally to Rawls. The basic structure of society enables and encourages fair cooperation among its citizens. Just as a referee ensures a fair game of soccer, so too is a third party required in society to oversee the fair exchanges of its citizens, hence the state and its extended institutions. We are very much talking about the law, democratic institutions, but also about identifying race on university applications, state sponsored pride parades and mixed gender hockey leagues; all of which pose important questions that seek a response from such institutions and practices of the state.

The initial question to pose in this analysis is: *what is the point of justice?* It is of course an all-too-familiar thought that it would be nice if people could just get along. This initial reaction to conflict will even sometimes turn to a more fundamental reflection on how to coordinate this, expressed in the idea that it would be nice if people would do the right thing. Indeed, where this is the case, justice seems to be of little need.⁴ But alas we lie, cheat, fight and steal, and all of this even when sometimes we think we are doing the right thing, that is, even when we think we are justified. Of course, to leave justification subjective is to leave the concept entirely void. The *Leviathan* is a famous witness to this sort of problem, and it is of no small consequence that its resonance is felt even in the work of Rawls.⁵ Now it is precisely to this type of subjective dissonance - call it in contemporary terms, irreducible pluralism - that justice is intended to respond.

Here we may note a lexical ordering of action:

1. we aim to do the right thing⁶;
2. where this is disputed or not at all present, an impartial intervention will cut and choose our half of the cake for us. Despite the compelling simplicity of this ordering, it would seem rather abused, all too often lost in a theoretical sleight of hand that places institutional justice ahead of intersubjective exchange among citizens; recognition is taken along in with this reordering of the lexical hierarchy, remaking it into an object of the impartial adjudicator rather than the ethical practice of ordinary

citizens. For in the larger ideal of society, justice is something that we would have to resort to very little, but when we do, the ideal of justice itself is to be grounded in principles of fairness that respect the dignity that citizens are accorded as subjects of justice. We may even say that through the principle of fairness there is a certain recognition inherent in the very idea of justice.

Christian Lazerri, for example, pursues just that line of reasoning, pointing out that for Rawls himself “self-respect is the most important of all primary goods, that is, the primary of all primary goods...recognition is the first condition.”⁷ But to conflate self-respect with recognition just misses the point on two levels. *First*, it is true that claims of recognition are often aimed at a politics of inclusion, that is, a sincere commitment to the universal, which can very well be grounded in the idea of self-respect as a primary good to which all are entitled. But left in this abstraction, it provides no prescriptive programme to remedy the historically entrenched abuses of the universal that we still struggle with today. “If the theory is truly universal and independent, presupposing no particular social situations, institutions, or practices, then it is simply too abstract to be useful in evaluating actual institutions and practices.”⁸ It may seem silly to us now that a term as encompassing as ‘person’ was interpreted under the Constitution of Canada to apply exclusively to men until 1929. Yet today we are equally perplexed by the application of universal precepts that, in themselves, offer no such directions. The campaign for gay marriage in Canada followed precisely this line of reasoning and remains a contested issue.

This is not some surface-level platitude that history plays on loop-track. Rather, the objection raised here is that appealing to abstraction is a red herring. The universality of self-respect is relevant for Rawls only as a consequence of purely hypothetical negotiation that need not tarry with the complications of empirical context.⁹ It is a matter of philosophical thriftiness, far from a sufficient response to demands for recognition. We need only look to colonial history to see how blind adherence to compelling yet *necessarily* void abstractions engendered some of the most perverse consequences for so-called humanist or civilising agendas. A more contemporary example can be found in the undiscerning application of Structural Adjustment Programs that have resulted in disastrous economic fallout for many developing countries. Lazerri is right to point out that due consideration is given to the necessity of healthy social esteem

in working out a theory of justice, which is to attend to the conditions of modern pluralism. In order for individuals to be able meaningfully to set and pursue life goals and plans, they must possess a certain degree of self-respect and -confidence, without which such goals and plans would never attain any value in the first place.¹⁰ But none of this speaks to the actual manifestation of this as a principle of justice; it tells us nothing about how it is to come about, nor how it corresponds to actual demands for recognition in their own historicity. It deliberately skirts the technical questions of institutionalization or historical and cultural pertinence. It substitutes principles for practices, drawing on the former's allure of simplicity.¹¹

The second objection we can raise against leaving recognition in the abstract is that it quite simply offers no response to claims of difference. Historically, the politics of inclusion has been at the core of recognition where marginalised groups would seek to enfranchise the privileges of the dominant class. It was - and still is - very much an appeal to this kind of universalisation predicated on the basic principle of human dignity. Particularly present in multicultural societies, however, fears of overbearing, unjust or simply disrespectful assimilationalist agendas manifest themselves in a politics of difference. The response may be offered here that such a politics can only gain traction through the same appeal to universal respect for one's culturally given horizons, which are so integral to the fabric of one's existence that to neglect them is to commit a serious harm.¹² There is some logic here in that even in a politics of difference it is hard to conceive of how this could theoretically be acceded to on anything other than equal terms. Yet here we confront a similar problem to the first objection: it is another red herring that diverts our attention away from the real meat of the issue by reducing its categorical foundation to a matter of justice. On the one hand, this foundation is important to acknowledge. Justice is about fairness in a straightforward Rawlsian sense of the term and we should not wish to depart from this ideal. There is a large difference between 'recognize which day of the week I take my rest', and 'recognize the superiority of my religion'. On the other, slightly more substantive hand, there still remains the question of how to respect equally people's preferences for their day of rest, and not simply in a way that reduces them to a matter

of calculation and economics, nor saddles claimants with excessive difference baggage. For this, the undiscerning application of universal precepts of justice seems ill-equipped. As a result, we find greater traction in the process of recognition as an intersubjective phenomenon. We shall return to this idea later.

Let us now take a brief interlude to consider where all of this stands in relation to the Kantian critique that we are working through. (Recall that this critique is merely to rest within the spirit of Kant's critique of reason; its value is thus derived from conceptual analogy and not rigorous parallelism.) At the beginning of the *Transcendental Doctrine of Elements*, Kant famously lays out the two constitutive elements of knowledge: "Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind."¹³ The Understanding has nothing to process without the material data of the Intuition, such is the composition of our grasp of the phenomenal world. Reason deludes itself when it bypasses this first step in claiming to speak of objects in themselves, to which we have no access, as all phenomena are given through the manifold of knowledge as described above. We may draw analogy here in juxtaposing ethics and justice in similar fashion to knowledge and reason.¹⁴

Think of the lexical order of action mentioned above: 1) we aim to do the right thing; 2) justice intervenes when we don't. Justice here applies to the first aim where it fails at the intersubjective level, and it makes little sense to proceed otherwise. The argument that we will develop in the following two sections is that where this condition is not met - that 1) should fail - justice does not obtain, and the consequences of thinking that it does will be shown to be problematic. Thus, as reasoned understanding of objects only obtains where the manifold of knowledge has been presented, so too does justice only obtain where a failed ethical relationship has presented itself. Rawls states, "one can say, in brief, that the circumstances of justice obtain whenever persons put forward conflicting claims to the division of social advantages under conditions of moderate scarcity."¹⁵ But why bother making the laborious appeal to an intervention of justice in this sort of situation when the conflict might very well be resolved by the parties concerned on their own?

2. MISRECOGNIZING JUSTICE: AN UNJUST INTERVENTION

The definition of justice offered above is precisely one of intervention. It would then seem quite paradoxical to speak of justice being an unjust intervention. Though here I refer simply to the abuse of the institutional application of justice, where it has failed to meet the conditions described above. The opposition is not between the just and unjust in ideal form, but the just and unjust uses of institutional justice. To add one more caveat, this opposition does not apply to particular laws, that is, the material manifestation of justice.¹⁶ With these restrictions in place, we may set the discussion in motion by asking the following question: *in principle, can justice recognize?* My answer is a qualified no.

No, because justice is not the appropriate site where recognition takes place; qualified for reasons that we will deal with later. Recall that its role is to intervene where social cooperation and cohesion are absent or have been undermined. To this end, it is an objective stance towards conflict, one that must abstract itself from the situation to assess it impartially. The parties in turn shift their gaze from each other, in deference, to the disinterested observer. Now if this were the primary site through which citizens come to understand one another - through governmental decrees, such as the recognition of the Québécois nation; or court rulings, such as the carrying of kirpans in schools - then there is left little room to assume anything but the fractured relationships to which justice is meant to respond. Recognition, it will be argued, occurs on the level of contextualized intersubjectivity, that is, where ethics becomes possible. An over-consuming justice discourse calls on us to look elsewhere, away from one another, conferring responsibility for recognition to that which is deliberately alien to the very site where it is supposed to take place.

I now want to move to a discussion of the distinction that these two domains bear in relation to one another with respect to recognition, and in doing so, we must add one more condition to justice obtaining. In the last section we said that ethics must fail in order for justice to be applied. To this we add that in order for justice to be applied, *it must also be possible for it to provide a solution to the problem.* The argument I will now turn to shows the impossibility for this condition to be met in our current problem, that is, the impossibility for justice to recognize, and the consequences that follow when we think it can.

Kant concludes in the first *Critique* that he had to limit reason to make room for faith. In turn our aim is to make clear the limits of justice and make room for the practice of ethics. We will do so in making use of some of Axel Honneth's work, while bracketing a good portion of the rest.

In his 2005 Tanner Lectures, Honneth attempts to resurrect the term of reification from the dated iterations of Marxist ideology in the work of Georg Lukács and apply it to the field of recognition. The lecture is a thorough examination of the social ontology that follows from Lukács' analysis of commodification and its objectifying consequences for human relations. Further credence is given to the relevance of this term as Honneth works through various invocations (with albeit different vocabularies) found in Heidegger, Dewey and Cavell, all of whom speak to the rudiments of human exchange as involving some kind of emotive or emotional interaction. The aim of the lecture is not simply to breathe new life into reification by noting its appearances in admittedly quite different philosophers. There is a more crucial drive to theoretically fasten down the way in which it may speak to a politics of recognition, which it is not fit to do its un-tempered Marxist form. In its original form, reification is a false frame of social reference that precludes the possibility of meaningful human engagement. Presented as such, "Lukács thus conceives of his project not as unveiling an already present possibility of human existence but instead as a sketch of a future possibility."¹⁷ From this Lukács is able to weave the analysis of reification into the larger struggle of the proletariat, making it a wholly political issue that would take the discussion of (a form of) recognition down a path it has arguably slugged over in years past. Thus in order for the term to be saved, the more appropriate conclusion to draw is that reification is rather a concealment of an already-existing form of social praxis, as opposed to one which has been obliterated by other, more destructive ones.¹⁸

Ultimately, Honneth is working toward a theory of intersubjectivity as primary, that is, of recognition over cognition, and he does so with a rich discussion of both theoretically conceptual challenges and empirical examples from developmental psychology. Recognition is thus that which is concealed by an overzealous desire for cognition, which is necessarily objectifying, and possibly reifying. Here I only wish to echo his ordering that he refers to when discussing the epis-

temological debate on whether or not we can have cognitive access to other people's mental states:

The attempt to describe our access to another subject's mental states on the model of a cognitive relation does not do justice to the fact that mental states simply are not objects of knowledge. Even the mere assertion that I "know" about my own pain or my own envy belies the fact that I am far too caught up in or "impaled upon" these mental states to be able to claim that I have detached cognition or knowledge of them. In my relations to others, I am not an object about which I impart information through descriptive statements...According to Sartre, this asymmetry can only be overcome by conceiving of a subject's relation to another person in the same way in which we conceive of the relation between a second subject and *its own* mental states. Just as we do not in this case speak of knowledge, but of affect-*edness* or involvement, we should not conceive of a communicative agent as an epistemic subject but instead as an existentially engaged subject who does not merely neutrally take notice of other persons' emotional states but is rather affected by them in its own self-conception.¹⁹

The argument is further supported by the value association that must precede any incentive to cognition. By this Honneth refers to the process of abstracting from the original context of encounter - be it with objects or other people - to comprehend the object in question free from any non-knowledge interferences, that is the contextual blinders. There must ultimately be an attachment of value to an object to be understood, which cannot itself be a process of cognition.

This seems right and I have no desire to challenge it. Rather I would like to mobilize it and take it in another direction to make use of its analytical force. Up till now, I have been attacking the amorphous division between ethics and justice and the subsequent free range that recognition is given to move in, out and between them. In light of Honneth's analysis, we now have the appropriate justification to raise our red flag and call foul.

The first thing that must be made clear on our part, and recalled for Honneth's part, is that ethics and justice do not stand in opposition to one another, and nor do recognition and cognition. As noted above, Honneth runs through a number of different interpretations of reification in how it is occasioned and what its result is. Returning to Lukács, it was suggested that reification comes about when we are forced to adopt neutralizing stances toward our relations with one

another. But now Honneth raises further challenges in navigating through the relationship between recognition and cognition, as we would be insufficiently attentive to equate the latter (which may indeed be categorized as a neutralizing stance) with the reprehensible state of reification. He rightly points to the integral role cognition plays in advanced and ordinary social development. The issue therefore, in Honneth's nuanced reading of recognition, is not with the use of cognition *per se*, but the abuse of the relationship between recognition and cognition. Indeed, the former was shown above to constitute the very possibility for cognition to come about in the way it reveals objects to us that we desire cognize. This leads Honneth to offer recapture reification in the following fashion: "I thereby mean to indicate the process by which we lose the consciousness of the degree to which we owe our knowledge and cognition of other persons to an antecedent stance of empathetic engagement and recognition...[through which] we cross the threshold to pathology."²⁰

From this we may sketch out our parallels in the relationship between justice and ethics, and will do so advancing the idea that the former inherently adopts a cognitive stance, the latter a stance of recognition. The first connection we may note is, as shown in the previous section, a relationship of dependency between justice and ethics. Certain conditions must be in place for justice to apply, and ethics - or the failure thereof - factors in on this list. We may make the connection between cognition and justice fuller by noting that there are likely other factors aside from recognition we would want to include in giving rise to cognition, just as there are multiple necessary conditions to give rise to justice. Honneth's discussion says nothing of the process of how we move from recognition to cognition, but only the ontogenetic relationship they bear to one another. Our earlier discussion mentioned not only the lexical ordering of ethics and justice, but also the full conditions to be met for the latter. There is thus a complimentary relationship in that the insufficiency of ethics in certain circumstances brings to our attention an appeal to justice.

The second connection to draw is the abuse of justice to which we alluded earlier in this section. Now this connection will require a little more work to flush out as we need to show, 1) how it is that justice is cognitive and ethics is of recognition (not just analogically), and 2) how the relationship between the two is abused, resulting in an unjust intervention, which ultimately bears the marks of reifi-

cation as well. To the first point, cognition is a practice of distanced observation, a detachment from one's more embodied influences to gain a rational comprehension of the object in question. Justice likewise is a cognitive stance in that its virtue or purpose is based on an abstraction from context to arrive at impartial evaluation. This is no better expressed than in Rawls' original position where the principles are developed deploying this very strategy. Individuals there are deprived of any information that may lead them to support principles that favour their particular situations. "The veil of ignorance prevents us from shaping our moral view to accord with our own particular attachments and interests. In this sense we look at our society and our place in it objectively."²¹ Thus at its highest order, justice is founded on such procedures, its material expression is simply meant to accord with what has already been laid out in a theory of justice.

Recognition and ethics on the other hand is a bit more of difficult match. From Honneth we understand well in what recognition consists, but a clear definition of ethics is a much less settled terrain in the broader landscape of political philosophy. The concern here, however, is not to lay final claim to the meaning of ethics, but to locate a term that speaks to the intersubjective process that we already have in mind, and for this ethics would seem to be appropriate, despite its multiple uses. I hesitate, however, to offer any hints of possible philosophies that may correspond to the idea used here so as not to charge the term with excessive baggage that the length of this paper would not permit us to shoulder. This conceptual hurdle can be overcome, however, by considering recognition as part of the package that makes up an ethical relationship. Indeed, we need not offer a robust explanation of the practice of ethics, but only signal recognition as one of its composite parts. In order for me to take up a sense of obligation, compassion or responsibility toward another individual, there must be acknowledgment of the situational circumstances that call on me to do so. In this sense both cognition and recognition may be subsumed under the larger set of practices that are justice and ethics respectively, each adopting the appropriate stance to their practice.

To the second point, the abusive relationship between ethics and justice, there is some divergence with the reification resulting from an overzealous quest for cognition. In the final version of reification in Honneth's piece "individuals are moved away from empathetic interactivity and towards a distanced, calculating view of each other."²² But now the abuse of justice is flagged precisely when it prevents

any type of view between anyone, it intervenes preemptively. To invoke the visual used earlier, the parties of justice literally shift their (ethical) view from one another to a (justice) view of the disinterested observer. Thus we cannot really say that individuals do in fact calculate against one another through a justice framework. The very point is that they are removed from any robust contact with one another, and this includes relations of calculated exchange. Reification comes into play through the disinterested third party that calculates on behalf of the individuals concerned. Thus unlike Lukács' lament of intersubjective reification through one-to-one economic exchanges that entail a masking of genuinely sincere interaction, justice reification cancels the possibility for any exchange at all. The parties involved are assumed to be suspicious and too self-interested from the start for us to permit that they have any contact with one another whatsoever. This is the essence of *de-moralizing* human behaviour. Lukács abstains from assigning moral culpability in reified sociality as it "lacks the subjective intent necessary to bring moral terminology into play."²³ The rationale of cost-benefit analysis becomes so 'consuming' that it simply establishes itself as the *modus operandi* of quotidian life. Justice reification goes one step further in getting in between the possibility for a greater sincerity to be masked. A Kantian reading of this arrangement could even go so far to say that such is the ultimate de-humanization, to deny the possibility of ethical interaction, for him, disinterested action.²⁴

In addition to the de-moralizing (possibly even de-humanizing) consequences carried by an overzealous justice approach to recognition, there is the obvious and unfortunate irony for the program of justice generally. For it is no small achievement for liberals that justice be precisely the institution that recognizes the universal humanity of its subjects through the unbiased and equal application of the laws of a given jurisdiction. Yet the venture to secure liberal equality in the sacrosanctity of justice is doomed to fail in its misrecognition and distrust of the individual capacity to act ethically, the mark of which being the root of deontological liberal thought. It is as if the charge against the formalism of Kant was skirted by relocating the un-human demands of his moral philosophy in the hands of the impersonal institution of justice, the tragic result of which is the negation of the foundation on which the entire project of equality rests in the first place, leaving the possibility for *justice to be an unjust intervention*.

There is perhaps one more presentation note that should have been mentioned at the beginning of this critique, which is that it is offered here as a dramatic caution. I do not believe that we have actually arrived at the point of a de-humanizing practice of justice, but the theoretical sketches suggested above serve to point to the dangers of such an abuse. Kant's critique of reason was a reactive treatise to its delusional uses; our critique is proactive to the omen of a justice that claims to recognize, while eclipsing the very ethical possibility to do so. And although as much as it may appear to be the case, I do not wish to portray justice as some silent ethical killer that roams fiendishly in between our intersubjective relationships. We may be more nuanced in our understanding here. The concern raised rather points to the dangers of allowing recognition to be mediated through exchanges that fail to meet the demands for the conditions of justice. But the concern goes even deeper than theoretical speculation on the conditions of justice and the resultant damages to ethical responsibility. In the next section I will show reproduction of misrecognition that follows from a purely justice approach.

3. IDENTIFY THE CYCLE OF INJUSTICE

Up to this point, our critique of justice has rested on the level of recognition as a process as opposed to an outcome. The last section shows that, by the very function of justice, it cannot offer a sound process to meet the demands of recognition. But the outcomes of struggles for recognition matter too. The argument may be made against our critique that despite this seeming impossibility of justice to recognize, government and the judiciary certainly play important roles when it comes to the advancement of particular groups' agendas, such as recognition. Gay marriage could only be institutionalized through the appropriate institution, and this would very much seem to be a question about recognition. This, however, I believe to be a dilution of the conceptual utility of recognition. It is true that claims are vetted through government channels to seek recognition for a *particular* aspect that has been thus far neglected, discriminated against or misrepresented in some fashion. Same sex couples lobbied for their recognition as equals under the state institution of marriage because they believed to be arbitrarily discriminated against for a *particular part* of who they are and how they wish to identify themselves. This should not be confused, however, with a claim to essen-

tializing someone as gay. This particular feature becomes pertinent after it has already been identified and discriminated against - justice can only respond to that which has been identified, in this case, sexual orientation.

The concern is that the practice of recognition, left to the identifying role of justice, runs up against its own limits in ways that lead to a vicious circle of injustice. It can do no more than offer an essentialized view of its claimants, something that may be pertinent to the particular claim being made, but rapidly slides down the slope from insufficient to offensive and degrading once removed from the context of justice. But it is precisely the offensive and degrading, among other things, that lie at the base of misrecognition and all the discriminatory baggage that comes with it. In responding to one claim for recognition, new demands are spawned from the externalities of the original claim. This downfall from judicial recognition to hurtful discrimination, while not a necessary regression, merits some consideration.

In the introduction of Patchen Markell's influential book, *Bound by Recognition*, he sketches out similar problems to those that I am confronting here. While his larger aim to explain recognition as a struggle for personal sovereignty parts ways with the objectives of the present paper, there is an initial common ground.

[T]here is a profound irony involved in the ideal of recognition: the very desire that makes that ideal so compelling...may itself help to sustain some of the forms of injustice that many proponents of recognition rightly aim to overcome. This irony makes the pursuit of recognition at best an equivocal instrument of emancipation, replete with double binds. Movements organized around demands for recognition may indeed produce concrete gains for members of subordinated groups. [Yet] in some cases, even apparently successful exchanges of recognition may reinforce existing injustices, or help to create new ones.²⁵

The irony of this all may be viewed generally as the inevitable excess our language bears, and for which we hold no control. While Canadian Prime Minister Stephen Harper may be perceived as offering an honourable gesture in recognizing the Québécois nation, Albertans or First Nations, for example, may perceive this same act as undue favouritism; Quebeckers themselves may even see it as disrespectful coddling or inappropriate interference with their own self-identity. There is thus

an insufficiency of our language to live up to the full intents of its use. But there is a more fundamental insufficiency that even the intents of our language cannot meet.

The politics of recognition seems inevitably intertwined with a struggle about identity, and Markell's sovereignty thesis is quite telling on this point. Without embarking on the burdensome metaphysical quest to reveal what identity is, we may at least indicate towards its ambiguity to suggest what it is not, or rather what it cannot be reduced to. Herein lies the greatest dupe of justice recognition: even when we win, we lose. Just as in the case with Honneth's discussion of our emotional states, identity poses similar problems of disclosure, and in turn greater problems for appropriate recognition of that identity. It may be objected that introducing the theme of identity is an unnecessary complication in otherwise plain and simple claims against plain and simple discrimination. However, the wrench being thrown here is not aimed at the existential status of claimants seeking compensation for the Chinese Head Tax. It is aimed at the idea that we have done justice to their identity by recognizing the injustices they suffered as bearers of it. Such an idea would seem to underappreciate the interactive and dialogical character of identity as a constructive activity. This is not to say that identity is but an ongoing process, a game that can never be halted to regroup and reflect on strategy. The danger arises once we think that the game is over and we can declare a winner.

But is justice not precisely about making declarations? Reaching a decision where none was to be found otherwise? Indeed it is difficult to imagine it proceeding any other way. Although I doubt many would see justice as making decisions on people's identity, nor would many lawmakers or jurists feel themselves to be performing such tasks. We do, on the other hand, seem to feel as though they are capable of meeting the demands for recognition. Yet if recognition is rooted in the ongoing struggle of identity relations, then what can justice do but offer a piecemeal portrait of only those features of one's identity that have already been - and will likely continue to be in some way - the object of discrimination? Of course we cannot expect the institutions of justice to uproot the deep-seated sources of discrimination, but nor should we expect them to forge into the "vital human need" of recognition.

CONCLUSION

The question was posed earlier on, *can justice recognize?*, to which we responded no. The answer originally given, however, was not a straightforward no, but a qualified no. The qualification that I would like to offer is the conclusion that remains after the above observations. For no matter the number of arguments that may be provided against the idea of justice recognition (and there are indeed many more that are far more sophisticated than the ones above), there persists the idea that the greatest injustices of misrecognition require the strong arm of the law; that just as justice recognition may be insufficient to meet the full complexity of identity politics behind recognition, so too is intersubjective exchange insufficient to produce the necessary change required in institutionalized structures of prejudice and privilege. After all, is this not what recognition claims are about? I am largely sympathetic to this view and the last misinterpretation I would like this paper to give rise to is a thesis against the role of justice in combating widespread, social discrimination. Justice quite obviously plays a critical role in this combat, that is to say, it does do something, even if it is not recognition. I am not prepared to offer any neologisms for this something, nor did this something serve as our main topic of discussion - it was epiphenomenal, if anything, to our greater concern with what justice does *not* or cannot do in relation to recognition. The arguments made in the paper were directed at the injustices that result when its role is not properly adhered to, and this was contended to result from ambiguities and misunderstandings of what we mean by recognition, in how it works and what it is intended to achieve.

The methodological inspiration to clear up these puzzles came in the form of a Kantian critique, for the very purpose of circumscribing the proper application of justice so as to avoid the pernicious consequences of its abuse. In this spirit we opposed ethics and justice against one another to determine which one can lay legitimate claim to the practice of recognition, though the bulk of the argument was rather to keep it out of the reach of justice. The silent premise behind all of this being that it can't be both ways. Ethics and justice are two different practices, involving different actors, proceeding in different ways, to the service of different ends. When recognition is

left ungrounded, vulnerable to the sway of sensationalized politics and the quest for justice, it can as well be caught up with practices, actors, methods and purposes alien to its own. It seems almost second nature now to see recognition as instrumental to the end of a just society. But should we not ask whether justice is the right instrument for recognition? The hope of this paper was to at least provoke some deeper reflection on this issue, to ask what it means to *do justice to recognition*.

ARTICLES

13

ARTICLES

BIBLIOGRAPHY

Ferry, Luc (2006). *Kant: une lecture des trois critiques*. Paris : Grasset.

Fraser, Nancy (2000) "Rethinking Recognition," *New Left Review* 3: 107-120.

Fraser, Nancy and Axel Honneth (2003). *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. New York : Verso.

Honneth, Axel (2005). *Reification: A Recognition-theoretical View*. Tanner Lectures on Human Values. University of California, Berkeley.

Kant, Immanuel (2003/1787). *Critique of Pure Reason*. London: Palgrave Macmillan.

Kant, Immanuel (2005/1785). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Mary Gregor ed. and trans. Cambridge: Cambridge University Press.

Lazerri, Christian (2004). "Le problème de la reconnaissance dans le libéralisme déontologique de Rawls." *M.A.U.S.S.* 23: 165-79.

Markell, Patchen (2003). *Bound by Recognition*. Princeton : Princeton University Press.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. : Belknap.

Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press.

Rawls, John (2003). *Justice comme équité: Une reformulation de Théorie de la justice*, Bertrand Guillaume, trans. Montreal: Boréale.

ARTICLES

14

ARTICLES

Taylor, Charles (1994). "The Politics of Recognition" in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann, ed. Princeton: Princeton University Press.

Tully, James (2000). "Struggles over Recognition and Distribution," *Constellations* 7.4: 469-48.

Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press.

NOTES

- 1 This paper has benefited greatly from comments and suggestions by Martin Blanchard and Daniel Weinstock. I thank them both wholeheartedly.
- 2 See for example, Nancy Fraser and Axel Honneth, *Recognition or Redistribution? A Philosophical Exchange* (Verso, 2003). A prior concise iteration of Fraser's contribution can be found in "Rethinking Recognition," *New Left Review* 3 (2000): 107-120.
- 3 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 11.
- 4 One could make a long list here of political philosophers who pursue such an ideal, spanning from Plato to Thomas More to J.S. Mill, not to mention the whole anarchist tradition.
- 5 John Rawls, *Justice comme équité: Une reformulation de Théorie de la justice*, Bertrand Guillarme, trans. (Montreal: Boréale, 2003), 18.
- 6 The 'right thing' here refers to that which a perfectly sound ethical system would prescribe so that no two actions that follow such a system would ever come into conflict with one another.
- 7 Christian Lazzeri, "Le problème de la reconnaissance dans le libéralisme déontologique de Rawls." *M.A.U.S.S.* 23 (2004): 172. My translation.
- 8 Iris Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 4.
- 9 John Rawls, *A Theory of Justice*, revised ed. (Cambridge Mass.: Belknap, Harvard University Press, 1999), 11, 19, 104, 145.
- 10 Rawls, *Theory*, §81.
- 11 Kant was even keen to this point in a brief passage in the *Critique of Pure Reason* (New York: Palgrave, 2003), B 358.
- 12 See Taylor, "Recognition," 26.
- 13 Kant, *CPR* A 51/B 75.
- 14 We part with the analogy to the first Critique at its climax, that is, to show the proper use of pure reason (or the possibility of synthetic *a priori* knowledge). I am not concerned here to make any arguments analogizing the idea of a pure form of justice. The aim is rather to demonstrate the proper applicability of justice, otherwise put, to bring to light its conditions to obtain.
- 15 Rawls, *Theory*, 110. The position is more thoroughly flushed out in §22.
- 16 This consideration is beyond the scope of this paper and rather departs with our preoccupation over the 'basic structure'. The only short shrift I can offer is a deferral to H.L.A. Hart's *Concept of Law* (Oxford: Clarendon, 1961) and his exchange with Lon Fuller in the *Harvard Law Review* 71 (1958), where Hart argues against the morality of law. We may think of this in the sense that a law can only be just if it accords with our principles of justice, which is to say that the law cannot be just on its own.
- 17 Axel Honneth, *Reification: A Recognition-theoretical View*, 2005 Tanner Lectures, University of California, Berkeley, 105.
- 18 Honneth, *Reification*, 107.
- 19 Honneth, *Reification*, 120-1.
- 20 Honneth, *Reification*, 128.
- 21 Rawls, *Theory*, 453.
- 22 Honneth, *Reification*, 105.
- 23 Honneth, *Reification*, 100.
- 24 On this point as the defining feature of Kantian humanity, see Luc Ferry, *Kant: une lecture des trois critiques* (Paris: Grasset, 2006), 101 ff; as well as Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Mary Gregor ed., and trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 55.
- 25 Patchen Markell, *Bound by Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 5.

Le néo-républicanisme.

État des lieux et présentation du dossier

La théorie de la liberté comme non-domination a redessiné de manière radicale les contours du projet démocratique moderne, et c'est dans le cadre de cette théorie que se situent les débats les plus récents et les plus actuels sur le républicanisme, qu'il s'agisse de prolonger la démarche mise en chantier par Philip Pettit, de la déployer plus largement ou de l'aborder d'un point de vue critique. Un état des lieux du débat républicain ne peut faire l'impasse sur certaines questions fondamentales qui sont apparues au cours des dernières années. Dans un premier temps, la notion de liberté comme non-domination proposée par Pettit a-t-elle réellement permis un dépassement du dualisme de la liberté positive et de la liberté négative ? Comment cette notion peut-elle, ensuite, informer et intégrer les contributions incontournables de la théorie de la démocratie délibérative ? Possède-t-elle aussi les ressources nécessaires pour surmonter les défis posés, notamment, par les théories féministes et multiculturalistes ?

Dans ce qui suit, nous présentons quelques-unes des interventions importantes dans le débat engagé par le renouveau contemporain du républicanisme. Les textes réunis dans ce dossier que nous avons préparé s'inscrivent dans la suite du grand dialogue républicain sur la liberté et le gouvernement. Nous les présentons brièvement dans la deuxième section de cette introduction.

Domination et franchise : la reformulation du paradigme républicaine

La différence fondamentale entre interférence et domination nous a permis de comprendre que la liberté se définit non pas comme une maîtrise de soi, mais bien comme une *absence* de maîtrise par autrui. La liberté d'un agent est donc définie négativement, mais pas uniquement par rapport à la seule interférence, puisqu'il s'agit d'exclure aussi toute maîtrise de ses actes par autrui. Pour illustrer la conception de la liberté comme non-domination, les auteurs républicains emploient souvent l'exemple de l'esclavage : l'esclave est dominé dans la mesure où son maître peut interférer à sa guise dans sa conduite. Mais il peut y avoir aussi *domination sans interférence* lorsque quelqu'un est en position d'influer arbitrairement sur les actions d'un agent, car on comprend qu'un maître, même bienveillant au point de laisser ses esclaves agir sans interférer, conserve toujours un *pouvoir virtuel d'interférence*. L'esclave n'est donc pas libre parce qu'il ne possède aucune *garantie* que le maître n'usera jamais de son pouvoir. De même, tout individu peut

jouir d'une situation de non-interférence par pure chance, et cette situation peut être contingente, liée aux bonnes grâces des individus qui ont un pouvoir sur lui.

L'intuition de Pettit est précisément que l'idéal libéral de non-interférence est caractérisé par une contingence irréductible que la notion de non-domination vise à exclure. La non-domination n'est donc pas l'absence d'interférences, mais bien l'exclusion d'interférences *arbitraires* : elle correspond à une situation sociale de « franchise ferme et résiliente »². D'après Pettit, l'interférence d'un agent sera *arbitraire* si elle ne va pas de pair avec la représentation qu'autrui a de ses propres intérêts ; à l'inverse, un acte d'interférence sera non-arbitraire s'il vise un intérêt commun. Puisque c'est cette *capacité* d'interférence arbitraire dans les choix d'autrui qui spécifie la domination, on comprend comment Pettit aboutit à la conception de la non-domination comme une forme de contre-pouvoir, c'est-à-dire comme une « capacité de contrôle que possède une personne sur sa propre destinée »³.

Le « pouvoir contre le pouvoir » se compare ainsi à l'immunité : celle-ci n'est pas l'absence de maladies mais bien la protection contre certaines agressions que peut subir l'organisme. De plus, non-domination et domination font, toutes deux, l'objet d'un savoir commun, car le dominant a conscience du contrôle qu'il exerce tout comme le dominé a conscience de sa vulnérabilité ; l'un et l'autre partagent en outre une conscience commune de la situation. La non-domination n'est donc pas l'absence d'interférence, mais la *garantie intersubjective* pour les agents ne pas subir une situation sociale où l'arbitraire peut prévaloir.

La non-domination en débat

Cette conception républicaine de la liberté n'a pas manqué de donner lieu à des débats. On a ainsi pu mettre en question son aptitude à clairement distinguer perspective libérale et perspective républicaine sur la question de la liberté politique. En outre, Pettit ne parviendrait pas à dépasser le dualisme mis en place par Berlin en réduisant la liberté comme non-domination soit à la liberté positive, soit à la liberté négative⁴. On a également pu contester avec force l'identification de l'idéal de non-interférence à un idéal spécifiquement libéral⁵. Mais c'est surtout le caractère *instrumental* de la liberté qui poserait problème dans la mesure où, en comprenant la liberté républicaine négativement, on ne pourrait plus élaborer une différence spécifique avec ce qui est offert par la tradition libérale⁶.

Parmi ces critiques, l'intervention d'Ian Carter est probablement la plus éclairante sur le plan théorique. Selon Carter, la différence entre républicains et libéraux serait empirique et non conceptuelle à partir du moment où on comprend la liberté, comme le fait avec raison Pettit, en termes négatifs d'op-

portunités et de contraintes à l'opportunité. En effet, selon Carter, tout calcul instrumental sur la liberté doit prendre en compte le nombre d'ensembles d'actions compossibles et la probabilité de la disponibilité de ces ensembles. Car c'est une chose de prendre en compte cette probabilité et une autre de mettre en avant, pour cela, une conception alternative de la liberté. En prenant en compte le degré de liberté dont jouit une personne à un moment donné, on doit logiquement prendre aussi en compte la probabilité de la sujétion à des contraintes et le caractère de précarité de l'état de non-interférence qui entre alors en jeu⁷. Dès lors, la différence entre libéraux et républicains ne tiendrait pas à la manière d'interpréter la liberté mais bien à la valeur relative assignée à la liberté d'un côté, à la sûreté et à la « prévisibilité » de l'autre. Tout comme Carter, Matthew Kramer rejette l'idée républicaine selon laquelle il existerait des situations de non-liberté en l'absence de toute interférence. Pour répondre aux critiques républicaines de la liberté comprise au sens hobbesien d'une absence d'interférence, il suffit, selon lui, d'approfondir la conception négative en termes « probabilistes », puis d'associer ensuite les instances de non-liberté aux menaces *plausibles* d'interférence⁸.

Pettit affirme pourtant que ce qui compte ce n'est pas une probabilité quasi-nulle d'interférence arbitraire, mais son *impossibilité*. Mais Carter rejette ce qu'il désigne comme la « rhétorique » de Pettit sur le rôle de la loi dans sa relation avec la liberté : il semble difficile, selon lui, d'établir une relation plus intime entre loi et liberté que chez les libéraux sauf si l'on adopte une vision morale (et donc plus positive) de la liberté selon laquelle l'obéissance aux lois serait constitutive de la liberté (et donc non instrumentale), c'est-à-dire une conception de la liberté comme *autodétermination*. Or, selon lui, c'est un coût que ni Pettit ni Skinner ne sont prêts à payer⁹.

Pettit a répondu à ces critiques en approfondissant sa théorie de la liberté. Il soutient qu'il y a une articulation entre la liberté sociale et les exigences pesant sur le degré de probabilité réelle d'échapper aux interférences. Si l'objet de Carter et Kramer est la liberté « directe », celui de Pettit est d'abord et avant tout la liberté « sociale », pensée en termes d'interactions et qu'on peut notamment comprendre en termes de *statut* : 1. pour qu'un agent soit libre, la non-interférence doit être hautement probable étant donné les préférences actuelles des agents ; 2. elle doit également rester probable, étant pris en compte un changement des préférences de l'agent ou le fait que les autres auront des préférences différentes en ce qui concerne sa conduite. Ces *probabilités conditionnelles* restent donc relativement stables et sont importantes indépendamment du degré auquel une variation en termes de préférences est probable. En définitive, Pettit peut répondre à Carter et Kramer en arguant du fait que son approche ne vise pas le même objet : c'est la liberté en contexte sociopolitique *versus* la liberté en un sens formel plus général.

Ces critiques ont néanmoins poussé Pettit à préciser l'idée selon laquelle un agent peut être dominé sans subir d'interférence. Pour y parvenir il a introduit la notion de « contrôle étranger » (*alien control*) : un agent peut être considéré comme étant libre s'il n'est pas contrôlé par une influence étrangère qui restreint indûment sa liberté de choix. La domination sans interférence a donc pour objet les situations où une volonté externe et étrangère à moi modifie le contexte de mes options en me privant, en remplaçant ou en influent le contrôle discursif que je serais autrement en mesure d'exercer sur mes choix¹⁰.

Les critiques libérales du républicanisme ont eu une influence certaine au sein de la constellation républicaine. On peut ajouter que ces critiques, comme toutes les analyses qui cherchent à tout prix à mettre en valeur la réductibilité de la liberté comme non-domination à la « liberté d'opportunité », achoppent toutefois sur un problème crucial : si les libéraux ne sont pas aussi éloignés qu'on le prétend de l'adoption d'une forme d'idéal de non-domination, s'il est artificiel de leur attribuer une version étriquée de la liberté comme non-interférence, alors ils doivent également adhérer aux *conséquences pratiques* qui découlent, dans le domaine des politiques publiques, de la maximisation de la défense de la non-domination¹¹. Autrement dit, sont-ils prêts à accepter de définir le rôle de l'État, comme le fait Pettit, en acceptant également de poursuivre les objectifs radicaux que ce dernier assigne aux politiques publiques, tout en continuant à se définir comme des libéraux ? La question reste, sur ce point, ouverte.

La non-domination : fondement moral et approches politiques

18

Le néorépublicanisme est aussi caractérisé par une approche distincte de la majorité des auteurs libéraux en ce qui concerne l'évaluation morale des principes et des normes politiques. Dans *Républicanisme*, Pettit a montré comment on peut penser la maximisation de la non-domination sur un travail de redéfinition du conséquentialisme qu'il a accompli par ailleurs¹². Pettit définit ainsi les contours d'un conséquentialisme « virtuel » ou « intermittent » : l'agent moral agit en fonction d'un jugement global quant à la façon dont son action doit avoir un impact sur le monde ; il agit de façon irréfléchie et spontanée la plupart du temps mais, dès que son comportement ne satisfait plus les contraintes qu'il admet habituellement, l'agent adoptera généralement une perspective conséquentialiste. Cette double rationalité de la normativité publique doit donc peser également dans la manière de penser les institutions politiques.

La distinction cruciale tient ici à l'opposition entre honorer et promouvoir un bien. La *promotion* du bien que recouvre le conséquentialisme se définit dans ce cadre comme promotion, non de la valeur effective mais de la valeur attendue. C'est ce conséquentialisme redéfini en profondeur et dissocié de

l'utilitarisme que Pettit articule au républicanisme. Il s'agit par là de répondre à la question suivante : quel rôle doit jouer la valeur que représente la non-domination au sein du système institutionnel ? La réponse de Pettit est conséquentialiste dans la mesure où elle fait de la non-domination une valeur à promouvoir et non une contrainte à honorer. Mais le réinvestissement du conséquentialisme tel qu'il est redéfini de manière originale par Pettit, dans la démarche de *Républicanisme*, n'est pas dénué d'ambiguïté¹³. On peut en effet se demander comment définir « maximisation de la non-domination » : est-elle un bien parmi d'autres que l'on souhaite maximiser, un absolu qui prime sur tout autre ou un bien prioritaire au sens de Rawls ?

Ce problème recoupe un enjeu qui est à la fois philosophique et méthodologique. La philosophie politique contemporaine, en cela fortement influencée par les pères fondateurs du libéralisme politique, est généralement hostile aux approches téléologiques et perfectionnistes. Car les auteurs phares de la tradition analytique de la philosophie politique, comme John Rawls, Ronald Dworkin ou Robert Nozick, souscrivent résolument à l'individualisme moral et au déontologisme. Le risque serait alors, selon Robert Goodin, de réintroduire le collectivisme et le paternalisme étatique par la porte d'en arrière¹⁴.

Mais aborder la question de la liberté politique par l'entremise du conséquentialisme permet toutefois de rejoindre les nombreuses critiques du camp libéral au sujet des limites intrinsèques du paradigme négativiste de la liberté politique. Dans un premier temps, Richard Dagger a tenté d'amender la perspective libérale par une conception plus positive de la liberté. Selon Dagger, on peut en effet construire une théorie libérale-républicaine articulant l'autonomie et les vertus civiques à une conception individualiste des droits. Il existe un « droit à l'autonomie » qui s'enracine dans l'égalité morale, de sorte que le libéralisme implique nécessairement des critères d'excellence remettant en question le principe de neutralité qui soutient la prévalence de la non-interférence dans nos sociétés. Il s'agit donc de penser analytiquement la compatibilité du discours républicain de la vertu et du discours libéral des droits en les articulant autour de l'autonomie¹⁵. La démarche de John Maynor est aussi, sur ce point, capitale, car tout en s'inscrivant dans la continuité de Pettit, elle vise à en dépasser certaines limites en raffinant la notion de non-domination – dont la définition se trouve à la fois déployée, précisée et enrichie. Il s'est agi justement pour Maynor de mieux délimiter le statut à accorder, au sein de la théorie républicaine, à l'instrumentalisme afin de répondre aux critiques selon lesquelles la dimension instrumentale des idéaux républicains impliquerait leur absence de spécificité et leur réductibilité à la perspective libérale¹⁶.

La critique libérale a justement souligné que les institutions politiques promues par les républicains, y compris la citoyenneté et la vertu civique, ne sont pas intrinsèquement valables en elles-mêmes mais sont plutôt valorisées comme des *moyens*. Tout en s'inscrivant dans la lignée de Pettit et en souli-

gnant la fécondité de la notion de non-domination, Maynor insiste sur le fait que Pettit choisit de défendre la liberté comme non-domination avant tout d'un point de vue instrumental, probablement parce qu'il souhaite demeurer en phase avec le paradigme négativiste dominant. Il peut en dégager certains avantages comparatifs indéniables : l'approche républicaine permet de mieux intégrer l'importance de l'éviction de l'angoisse et de l'incertitude associées à la possibilité d'interférences arbitraires (promotion de la confiance) ; est également réduit, dans un cadre de non-domination, le degré auquel les agents doivent être préparés à se protéger par eux-mêmes des interférences illégitimes (promotion de la civilité) ; enfin, la perspective républicaine prend en considération les avantages subjectifs et intersubjectifs liés à la diminution de la vulnérabilité.

Mais Maynor veut aller plus loin en montrant que l'instrumentalisme a un sens spécifiquement républicain qui tient à l'articulation propre entre la non-domination et les institutions sociales et politiques¹⁷. Par essence, la conception républicaine de la liberté déborde en effet le cadre strictement instrumentaliste de sa promotion. Maynor veut ainsi établir plus clairement que les avantages associés au statut de non-domination ont une valeur intrinsèque et, pour ce faire, de s'écarter de Pettit lorsqu'il insiste avant tout sur ce qui rapproche sa définition de la liberté d'une conception négativiste, en négligeant les aspects plus positifs de la liberté républicaine. Certes, Pettit dérive certains aspects positifs de l'absence de servitude mais il importe, selon Maynor, d'accorder également une place au développement et à l'épanouissement de la *personne*.

Pour garantir la viabilité du projet républicain dans ses dimensions morale et publique, il convient de distinguer une « forme réciproque » et une « forme constitutionnelle » de non-domination. Il s'agit en particulier d'exploiter le lien posé, comme on l'a déjà signalé, entre non-domination et immunité : les institutions républicaines sont comme des anticorps qui ne sont pas la cause de l'immunité, mais la *constituent*. Maynor critique dès lors Pettit d'avoir négligé les modalités réciproques de la non-domination pour pouvoir privilégier les modalités institutionnelles et constitutionnelles. Ce faisant, les républicains se privent de ressources permettant de définir de manière approfondie des biens essentiels comme la civilité et la vertu. Or la dimension réciproque de la non-domination repose justement sur le fait que pour qu'un agent soit considéré comme libre, il faut que ses intérêts soient pris en compte mais aussi qu'il prenne en compte ceux des autres : la réciprocité intègrera donc obligatoirement la prise en compte d'un renforcement *mutuel* des libertés individuelles. La dimension communicationnelle de l'intersubjectivité joue à cet égard un rôle crucial dans le développement de ce pouvoir réciproque ; la non-domination aurait dès lors des liens, insuffisamment mis en lumière par Pettit, avec la liberté positive.

Comment en font-foi les contributions de Dagger et de Maynor, la liberté républicaine se démarque fortement de la conception libérale, ne serait-ce que par son exigence accrue en termes de mobilisation et de coordination des citoyens. Mais les néorépublicains voudraient-ils alors revenir à une conception plus communautarienne de la société, de la liberté et de la justice ? Car vouloir instituer plus « positivement » la liberté ne revient-il pas à défendre une conception résolument perfectionniste de l'État, puis à renier l'héritage pluraliste de la modernité politique, y compris, par exemple, les garanties constitutionnelles qui ont renforcé ce pluralisme à travers les politiques issues du multiculturalisme ?

Dans la perspective ouverte par Pettit et Maynor, la réalisation républicaine de la réciprocité permet un enrichissement contribuant à la maîtrise de soi, mais il ne s'agit cependant pas de revenir à la position défendue par Charles Taylor¹⁸. La positivité de la réciprocité est plutôt déplacée au sein de la dynamique sociale de la *civilité*. En s'appuyant sur la civilité, le néorépublicanisme peut, dans une grande mesure, s'autoréguler car, contrairement à la maîtrise de soi, la vertu civile inclut sa propre récompense dans la reconnaissance mutuelle des agents. Il s'agit donc de montrer la possibilité d'admettre un *pluralisme dans les dispositifs de régulation des comportements*, de sorte que si la notion républicaine implique un État fort, elle risque moins de tomber dans le piège utilitariste de l'État bienveillant, aussi omniscient qu'omniprésent. Pour le comprendre, il suffit de se référer à la notion de *vigilance* que la civilité est censée encourager : Pettit la pense sur le modèle de l'alarme d'incendie plus que sur celui de la patrouille policière (i.e. de la répression). Or cette vigilance peut être parfaitement compatible avec le règne d'une confiance authentique au sein du corps social. Le corollaire de ces développements est la mise en évidence d'une manière spécifiquement républicaine d'aborder les politiques publiques. Par exemple, la question de la justice pénale¹⁹ devrait être corrélée à une politique de la confiance²⁰.

Dans ses travaux, Maynor a également prolongé cette conception de l'articulation entre civilité et normes sociales en dégageant ce qui en découle dans le domaine de l'éducation civique, l'enjeu étant de distinguer la perspective républicaine des approches libérales²¹ : le projet républicain d'éducation civique doit en effet aller au-delà de la valorisation du respect mutuel car il implique une conception générale plus robuste et consistante des vertus civiques et des valeurs censées conditionner la maximisation de la non-domination à l'intérieur de la société. La dimension intrinsèque et substantielle des valeurs et des idéaux républicains implique dès lors une compréhension « quasi-perfectionniste » du républicanisme ouvrant sur la possibilité de s'écarter de la neutralité libérale sans pour autant tomber dans l'écueil du communautarisme. L'État républicain pourrait être autorisé à interférer dans la vie des individus pour promouvoir des idéaux substantiels associés à l'idéal de non-domination²².

La non-domination et l'élargissement de la démocratie

Ces promesses ont incité des auteurs féministes, comme Iseult Honohan et Iris Marion Young, à intégrer leurs contributions au développement de l'approche par la non-domination²³. On comprend en quoi la théorie républicaine est accueillante aux propositions d'élargissement des normes de communication propres au modèle délibératif ainsi qu'à une conception pluraliste de l'espace public. Cette approche permet donc de répondre aux demandes féministes d'élargissement du modèle délibératif. Maynor rejoint le féminisme sur ce point qu'il entend développer : c'est en insistant sur la dimension compréhensive, et pas seulement politique, de la non-domination qu'il entend proposer une vraie réponse aux objections féministes quant aux biais actuels de l'espace public démocratique. Il s'agit dès lors d'une remise en question du principe de neutralité et, corrélativement, de tout dualisme rigide du public et du privé pour affirmer, plutôt, l'importance d'une reconnaissance corrélatrice des relations de pouvoir et de reconnaissance que la non-domination suppose. L'accent mis sur l'engagement civique rapproche la perspective néorépublicaine des théories féministes, à condition que soit dépassée l'opposition entre délibération démocratique et contestation. Les points de rencontre entre théorie républicaine et théorie féministe sont ainsi nombreux, si bien que les féministes elles-mêmes ont perçu que leur engagement en faveur de dispositifs de démocratie participative pouvait se consolider et se nourrir par l'intégration de l'apport néorépublicain²⁴.

Petit entend lui-même montrer le caractère englobant de l'idiome de non-domination autour duquel peuvent s'articuler un ensemble très hétérogène de revendications, des revendications écologistes aux multiculturalistes en passant par les revendications féministes et sociales : le pari d'un élargissement du républicanisme au-delà de ses limites culturelles, sociales initiales met ainsi en valeur son caractère universalisable. Son pouvoir de séduction sur les mouvements les plus radicaux, mais également sur des revendications plus modérées, se traduit par le fait que l'idéal de la non-domination est plus attractif que l'idéal de non-interférence tant pour les défenseurs des travailleurs que pour les propriétaires ; il a un caractère consensuel marqué ; l'indétermination relative de la notion d'interférence arbitraire fait en outre ressortir le caractère souple et dynamique de l'idéal de non-domination, puisqu'on ne dispose d'aucune analyse définitive de ce que sont les intérêts d'une personne. La notion de pouvoir arbitraire est donc logiquement en évolution constante et l'idéal de non-domination est toujours lui-même à réévaluer.

Petit estime pourtant qu'on peut construire des institutions modernes autour d'un tel « idéal » républicain tout en dégageant des politiques institutionnelles plus spécifiques. Ses travaux font clairement ressortir, en un écart par rapport à la perspective habermassienne beaucoup plus ambivalente²⁵, les

points de convergence entre le projet néo-républicain de refondation du politique et le tournant délibératif, lesquels se dégagent lorsque l'on envisage la mise en œuvre de l'idéal républicain sous l'angle institutionnel. Petit s'inscrit en effet dans la lignée de Cass Sunstein, de sa critique de la lecture pluraliste du *Fédéraliste* et de son adhésion à l'idéal d'une « république de la raison » décelé dans les écrits des Fondateurs américains²⁶. L'ascendance républicaine de la démocratie délibérative ne fait à ses yeux aucun doute, et il n'entend rien faire d'autre que la rétablir sur le plan analytique. Petit élabore en effet une déclinaison spécifique du modèle délibératif en articulant promotion de l'idéal de non-domination, délibération et « contestabilité ». La démocratie délibérative thématifiée par l'idéal républicain se définira précisément comme « démocratie de contestation ».

Le thème de la démocratie de contestation intervient afin de montrer comment il est possible de conjurer le spectre de l'*imperium* de l'État. La « contestabilité » repose avant toutes choses sur une critique de l'articulation du consentement et de la légitimité, car le consentement a souvent paru le meilleur critère de légitimité d'une décision. Pourtant, si on évoque par là un consentement individuel explicite, on a affaire à un idéal inaccessible, car si le consentement implicite suffit, le caractère non arbitraire des décisions est un idéal vide et trop aisément accessible. Toute décision qui n'a pas pour effet de me transformer en insurgé devrait ainsi passer pour non arbitraire de mon point de vue. En outre, si c'est le critère du consentement de la majorité qui permet de déterminer la légitimité d'une décision, il peut justifier certaines mesures qui apparaissent comme des interférences arbitraires pour la minorité. Petit enracine plutôt sa conception de la démocratie délibérative dans une théorie compréhensive de la liberté appuyée sur une méthodologie « œcuménique » dans le domaine de l'ontologie sociale. Sa théorie compréhensive de la liberté est commandée par une méthodologie holiste et vise à aborder la liberté dans toutes ses dimensions (action, sujet, personne, collectif) tout en rendant compte du primat accordé à la catégorie centrale de la *responsabilité*²⁷.

Petit procède ainsi à une comparaison de trois déclinaisons de la notion de liberté. On peut en effet concevoir la liberté comme (1) un « contrôle rationnel », (2) un « contrôle de la volonté » ou comme (3) un « contrôle discursif ». L'enjeu de la comparaison est de révéler les lacunes des deux premières conceptions et le caractère supérieur, d'un point de vue théorique, de la troisième. La limite de la notion de contrôle rationnel tient au fait qu'elle ne rend pas compte de l'aptitude à la responsabilité. En outre, elle est compatible avec l'idée d'une coercition hostile. La liberté personnelle suppose certes un contrôle mais il serait réducteur d'y voir un contrôle simplement rationnel des relations intersubjectives. De même que le contrôle rationnel est une notion insuffisante, la notion de contrôle des volitions rencontre également des limites, et presque

sur les mêmes points : elle ne suffit pas, en outre, à rendre une action libre car elle va de pair avec la possibilité de l'absence de critères de responsabilité ; si elle rend mieux compte de la notion de liberté subjective, il n'en demeure pas moins qu'elle est tout aussi compatible avec certaines formes de coercition que le contrôle rationnel.

Seule la notion de contrôle discursif apparaît comme pleinement satisfaisante, car elle est radicalement incompatible avec toute contrainte hostile et implique que le sujet doit se reconnaître comme auteur de ses actes. Le contrôle discursif semble rendre pleinement compte de toutes les dimensions de l'aptitude à la responsabilité et constitue dès lors le principe ordonnateur de cette théorie compréhensive de la liberté, adossée à une approche de l'ontologie sociale qui vise à définir une perspective « individualiste-holiste » en dépassant le double écueil du collectivisme et de l'atomisme social²⁸ et qui s'appuie, pour ce faire, sur une méthodologie intégrée²⁹.

Comme en font foi les développements récents du débat entourant le projet républicain, la liberté comme non-domination a fortement dynamisé les recherches récentes dans le domaine de la philosophie éthique et politique. L'approche républicaine semble avoir progressivement fait la preuve de sa spécificité par rapport tant au communautarisme qu'au libéralisme politique. Mais on a pu voir dans la permanence des débats sur le statut de l'instrumentalisme républicain le symptôme d'une absence de dépassement de ce débat qui n'aurait été que déplacée. Comme nous avons essayé de le montrer, cette impression n'est pas justifiée dans la mesure où les théoriciens néo-républicains ont offert des développements significatifs et substantiels pour montrer que la liberté comme non-domination n'était pas réductible aux conceptions négatives antérieures. Ni illibérale, ni simple variante du libéralisme, le néorépublicanisme se définit plus justement comme *post-libéral*, en ouvrant la voie vers une reconfiguration majeure de nos démocraties³⁰.

Présentation du dossier

Ce bref (et partiel) état des lieux de la recherche témoigne du fait que la non-domination est un idéal porteur, englobant et méthodologiquement pluraliste. Le dossier que nous voudrions présenter témoigne également de cette ouverture. Les cinq articles réunis portent en effet sur divers pans des recherches les plus actuelles effectuées du sein du cadre néorépublicain.

Le dossier comprend également un volet consacré à des lectures : l'article de Ch. Lazzeri est ainsi complété par une lecture sur la question de la distribution de l'estime sociale et le dossier est clos par la lecture d'un ouvrage récent et important sur le thème du républicanisme et de l'intégration de la diversité sociale : *Critical Republicanism. The Hijab Controversies and Political Philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 2008), lecture suivie d'un entretien avec l'auteure.

Dans *Républicanisme*, Pettit met en relief le fait que l'idiome républicain de la non-domination peut intégrer aussi bien les revendications féministes et multiculturalistes que les revendications socialistes. Il entend également montrer que, loin d'être archaïque, le républicanisme peut déboucher sur une perspective résolument moderne. Il met ainsi l'accent sur la possibilité d'aborder les enjeux écologiques contemporains depuis la théorie de la non-domination mais il entend aussi pointer la possibilité de construire une perspective spécifiquement républicaine dans le domaine des relations internationales.

Les articles de D. Anctil, V. Bourdeau, M. Garrau, S. Guérard de la Tour et Ch. Lazzeri mettent à l'épreuve, chacun à sa manière, la capacité de l'idiome républicain à se présenter comme un idiome englobant.

Le texte de **Marie Garrau** aborde la manière dont la théorie républicaine peut s'articuler à une perspective féministe, en explicitant les liens que l'on peut tisser entre l'idéal de la non-domination et la perspective de l'éthique du « *care* ». Certains auteurs néorépublicains, comme I. Honohan³¹, ont défendu l'idée d'une convergence entre cette éthique et la théorie de la non-domination, toutes deux se rejoignant dans une critique de toute conception strictement négative de la liberté. Cependant le rapprochement entre éthique du « *care* » et théorie de la non-domination a ses limites qu'a bien soulignées M. Friedman³² : le concept de domination pourrait sembler trop large et aboutir ainsi à identifier toute relation de dépendance à une relation de domination ; la maximisation de la non-domination peut sembler passer par le dépassement de toutes les relations de dépendance ce qui pourrait impliquer la négation de leur dimension morale ; enfin le néorépublicanisme paraît reconduire une conception de l'individu comme être indépendant et rationnel. L'article de M. Garrau vise cependant à mettre en évidence la fécondité d'un dialogue entre éthique du « *care* » et théorie de la non-domination. Cette dernière peut alimenter une démarche de politisation des éthiques du « *care* » ; réciproquement, l'approche du « *care* » peut contribuer à pointer un nécessaire élargissement de la conception – trop étroite – de la vulnérabilité que propose Pettit.

Sophie Guérard de la Tour interroge l'idéal de la liberté républicaine à la lumière des travaux portant sur le multiculturalisme. Le modèle français du républicanisme, en particulier, a semblé hostile aux politiques multiculturelles qui se sont développées dans le monde anglo-saxon. Toutefois, dans la perspective ouverte par les philosophes néorépublicains, il devient aujourd'hui possible d'harmoniser la philosophie publique du républicanisme français avec la réalité et les idéaux multiculturels. Pour cheminer sur cette voie, l'article de S. Guérard de la Tour distingue et compare trois voies possibles : la voie néoromaine de Philip Pettit, la voie délibérative de John Maynor et la voie critique de Cécile Laborde

C'est sous l'angle de l'économie politique que **Vincent Bourdeau** aborde le projet néorépublicain. Lorsqu'il développe l'égalitarisme impliqué par l'idéal de

non-domination, Pettit souligne la convergence de sa perspective avec l'approche des « capacités » d'A. Sen³³. C'est cette convergence que V. Bourdeau étudie et interroge dans le cadre de son article, en proposant une analyse à la fois comparative et synthétique de la liberté comme non-domination et du concept de « capacités » développé dans les travaux sur le développement de l'économiste et philosophe Amartya Sen. Il problématise ainsi les rapports entre la perspective de Sen et celle de Pettit afin de montrer en particulier que la convergence entre elles est moins profonde que ce dernier ne le suggère. V. Bourdeau apporte par là une contribution à la réflexion sur la priorité de la liberté comme non-domination sur la liberté-capabilité.

Dave Anctil présente une réflexion sur la dimension internationale de l'idéal de non-domination. Anctil veut montrer que ni le républicanisme classique ni sa forme contemporaine ne sont solubles dans les catégories réductrices du nationalisme et du cosmopolitisme. L'article vise à montrer que l'enjeu réel que met en lumière la liberté comme non-domination est celui du rôle de la démocratie dans les relations internationales. L'auteur argumente que le temps est venu de penser l'application de l'idéal de non-domination dans le cadre des recherches actuelles sur la mondialisation et la démocratie dans l'ordre international.

Le volet suivant du dossier est consacré à une discussion du projet d'économie de l'estime et de la conception républicaine de la reconnaissance. L'article de **Christian Lazzeri** en propose une lecture critique. Il met ainsi en évidence la nécessité de développer une conception de la reconnaissance moins étroite que celle que propose Pettit dans le cadre de sa théorie de l'échange discursif. Et, discutant le volet proprement institutionnel et politique des distributions d'estime et de reconnaissance, il pointe de façon percutante la nécessité de reformuler le projet d'une économie d'estime sur la base d'une réflexion de fond sur les conditions d'une défense du pluralisme des performances, des standards et normes de cette même estime sociale. L'article de Ch. Lazzeri est prolongé par une lecture croisée de *The Economy of Esteem* et d'un ouvrage d'Olivier Ihl, *Le mérite et la République. Essai sur la société des émules*, NRF, Gallimard, Paris, 2007.

Enfin, le dernier volet du dossier est composé d'une lecture de *Critical Republicanism* de **Cécile Laborde** et d'un entretien avec l'auteure. C. Laborde, insistant sur un nécessaire dialogue entre théorie sociale critique et théorie républicaine normative, a défini les contours du projet d'un « républicanisme critique » que tous les articles rassemblés dans le cadre de ce dossier contribuent, chacun à sa manière, à nourrir et à développer. Il était dès lors crucial de faire le point sur ce projet et sur son apport.

NOTES

- 1 Cf. Berlin I., *Two Concepts of Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1958. Rappelons que selon la distinction classique popularisée par I. Berlin, la liberté négative recouvrerait une définition de la liberté comme absence d'obstacles extérieurs et d'interférences ; elle dépendrait donc de la possibilité de choisir sans être soumis à des contraintes. La liberté positive supposerait autre chose qu'une simple absence d'obstacles extérieurs : elle véhiculerait l'idée de contrôle ou de maîtrise de soi. Berlin s'inscrit ainsi parfaitement dans la lignée de B. Constant (*De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, in *Écrits politiques*, Folio, Paris, 1997, pp. 589-619), en ce qu'il tend à historiciser la dichotomie qu'il a mise en place. La liberté négative, c'est la liberté moderne délivrée de tout lien avec un quelconque monisme métaphysique alors que la liberté positive, c'est la liberté des Anciens définie avant tout en termes de liberté collective, de partage et de participation au pouvoir.
- 2 Cf. P. Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. P. Savidan et J.-F. Spitz, Paris, Gallimard, 2004 (1997), p. 97 et « Freedom as antipower », *Ethics*, avril 1996, pp. 576-604.
- 3 *Ibid.*
- 4 Cf. sur ce point Skinner Q., *La liberté avant le libéralisme* (Liber/Seuil, 2000) et K. Kristjánsson, « Is there something wrong with free action ? », *Journal of Theoretical politics*, 10, 3, 1998, pp. 259-273.
- 5 Voir C. Larmore, « Républicanisme et libéralisme chez P. Pettit » in *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 2000, numéro 34, pp. 115-125 ; et « Liberal and Republican Conceptions of Freedom », *Critical Review of International and Social Philosophy*, vol 6 (sous la direction de D. Weinstock et Ch. Nadeau), numéro 1, Printemps 2003, pp. 96-118 ; R. Terchek *Republican Paradoxes and Liberal Anxieties*, Rowman and Littlefield Publishers, 1996.
- 6 Cf. A. Patten, « The Republican Critique of Liberalism », *British Journal of Political Science*, 26, 1996, pp. 25-44 ; cf. sa recension de *Républicanisme* in *Political Studies*, 46, 1998, pp. 808-810. Cf. également les analyses de Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, PUF, Paris : Rawls est sympathique au républicanisme classique qui ne dépend pas d'une conception substantielle du bien et qui a, à ses yeux, une dimension instrumentale. Cf. aussi Kymlicka, « Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism : Friends or Enemies ? », in Allen A. et Regan M. (éd.), *Debating Democracy's Discontent : Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford University Press, 1998, pp. 131-48.
- 7 Cf. I. Carter, *A Measure of Freedom*, Oxford University Press, 1999. Carter rejoint le point de vue de J. Christman, défendu dans sa recension de *Republicanism, Ethics*, vol. 109, numéro 1, 1998, pp. 202-206, selon lequel Pettit ne reconnaît pas assez la dimension normative sous-jacente de la notion de non-domination.
- 8 Cf. M. Kramer, « Liberty and Domination » et I. Carter, « How are Power and Unfreedom Related ? », dans C. Laborde et J. Maynor, *Republicanism and Political Theory*, Blackwell Publishing, 2008, chapitres 2 et 3.
- 9 Cf. Carter I., *A Measure of Freedom, op. cit.*, pp. 237-245. Carter défend pour sa part une approche empirique de la mesure : la liberté n'est fonction de rien d'autre que de l'extension des actions disponibles.
- 10 Cf. P. Pettit, « Republican Freedom : Three Axioms, Four Theorems », dans C. Laborde et J. Maynor, *Republicanism and Political Theory, op. cit.*, pp. 102-130.
- 11 Cf. Ch. Lazzeri « Prendre la domination au sérieux : une critique républicaine du libéralisme » (*Actuel Marx*, 28, 2001, pp. 55-68), qui propose notamment une déconstruction très convaincante de l'argumentation de Kristjánsson.
- 12 Le conséquentialisme est au cœur de la théorie éthique de Pettit qui veut montrer qu'il recouvre une théorie du juste et non du bien (Cf. « The consequentialist perspective », in *Three Methods of Ethics* (en collaboration avec M. Baron et M. Slote), Blackwell, Oxford, 1997, pp. 92-174 ; cf. également « Conséquentialisme et psychologie morale », in *Revue de métaphysique et de morale*, numéro 2, 1994, pp. 222-243 et Pettit P., « Conséquentialisme », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dirigé par M. Canto-Sperber, PUF, Paris, 1996, pp. 313-320 : cf. p. 313 pour le passage cité).
- 13 Sur les difficultés posées par chacune de ces interprétations, voir l'article très complet de Christian Nadeau, « Non domination as a moral ideal », in *Critical Review of International and Social Philosophy*, vol 6 (sous la direction de D. Weinstock et Ch. Nadeau), numéro 1, Printemps 2003, pp. 120-134).
- 14 Cf. R. Goodin, « Folie Républicaine », *Annual Review of Political Science*, 2003.
- 15 Cf. R. Dagger *Civic Virtues : Rights, Citizenship and Republican Liberalism* (Oxford University Press, 1997).
- 16 Cf. J. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, Polity Press, Cambridge, 2003.
- 17 Cf. Maynor J, *op.cit.*, p. 51, pour un développement du rapport posé par Pettit entre non-domination et institutions. Il y a là une nuance d'importance, apportée à tout instrumentalisme strict. Mais voir R., p. 143sq. où Pettit nuance cette lecture.
- 18 Cf. C. Taylor, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? », in *La liberté des Modernes*, trad. P. de Lara, PUF, 1997. Selon Taylor, la liberté doit avoir une dimension positive parce qu'elle suppose une capacité d'identifier nos « finalités essentielles », une capacité d'identifier les obstacles internes éventuels à la progression vers ces finalités et, enfin, une capacité à surmonter ces obstacles. Voir l'analyse de Spitz J.F, *La liberté politique*, PUF, Paris, 1995, pp. 106-121.
- 19 Cf. P. Pettit et J. Braithwaite, *Not Just Deserts*, Oxford, Clarendon Press, 1990. Braithwaite développe également la notion de régulation réactive dans le domaine des organisations économiques (*Restorative Justice and Responsive Regulation*, Oxford University Press, 2002).
- 20 Se dégage ainsi l'idée d'une véritable économie républicaine de la confiance : l'acte de confiance est une sorte d'investissement. Cf. « The Cunning of Trust », in *Rules, Reasons and Norms*, Clarendon Press, Oxford, 2002, pp. 344-67.
- 21 Cf. E. Callan E., *Creating Citizens ; Political Education and Liberal Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1997 et A. Gutmann, *Democratic Education*, Princeton University Press, NJ, 1987.
- 22 Cf. *Republicanism in the Modern World, op. cit.*, chap. 3. L'État a un rôle central dans la culture et le renforcement de ces vertus et valeurs. Maynor s'inspire de Shelly Burt (« The Good Citizen's Psyche : On the Psychology of Civic Virtue », *Polity*, 23, 1990, pp. 23-38) pour penser la psychologie républicaine de la vertu civique en distinguant trois conceptions reliées : l'éducation des désirs que l'État tente de façonner, la composition des intérêts conditionnée par des agencements institutionnels automatisant la fusion des intérêts particuliers en un intérêt plus général et la tendance à l'accomplissement du devoir motivée rationnellement. La psychologie de

- la vertu civique moderne est aux yeux de Maynor une combinaison des deux premières conceptions ; elle implique donc une forme de régulation des fins individuelles par l'État.
- 23 Cf. I.M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford Uni. Press, 2000 et I. Honohan, *Civic Republicanism*, Routledge, 2002.
- 24 Cf. J.B. Elshtain, *Democracy on Trial*, Basic Books, NY, 1995, qui souligne ainsi que les féministes pourraient puiser chez les néorépublicains des ressources permettant de prendre leurs distances par rapport aux politiques de l'identité (avec lesquelles elles entretiennent des rapports complexes et problématiques).
- 25 Habermas pense que la démocratie délibérative est la véritable troisième voie permettant de dépasser l'opposition entre libéralisme et républicanisme, qu'il confond avec le communautarisme. La démocratie délibérative ne reprendrait ni la notion libérale des droits ni l'attachement, d'ordre républicain, selon Habermas, à une communauté concrète singulière. Cf. *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. R. Rochlitz, Fayard, Paris, 1998.
- 26 Cf. C. Sunstein, *The Partial Constitution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1997.
- 27 Cf. P. Pettit, *A Theory of Freedom. From Psychology to the Politics of Agency*, Oxford University Press, 2001.
- 28 Cf. P. Pettit, *The Common Mind*, Oxford University Press, 1993. La démarche de Pettit est *individualiste* au sens où elle considère les individus comme des centres intentionnels relativement autonomes. Mais l'individualisme ne doit pas être synonyme d'atomisme social, car il est possible de combiner l'individualisme avec une certaine forme de *holisme* et d'anti-singularisme, lequel implique la reconnaissance de la réalité des sujets collectifs. *L'individualisme-holiste* revient donc à soutenir que les personnes individuelles n'ont la capacité de penser que dans la mesure où elles en viennent à partager des dispositions pour la signification avec les autres. Les agents sont donc irréductiblement autonomes mais ils ne peuvent exercer leur capacité de penser que sur la base d'interactions avec les autres. Cf. Pettit, *Penser en société*, *op. cit.*, pp. 99-128.
- 29 Pettit se fonde sur une méthodologie pluraliste qui accorde sa place tout autant au fonctionnalisme qu'au choix rationnel. Le choix rationnel a sa place, mais uniquement en tant que déterminant virtuel du comportement humain : lorsque nous agissons avec autrui, nous croyons que nous agissons de façon responsable en fonction de motifs qui dépassent l'égoïsme. Le mode ordinaire d'interaction des individus se rapproche donc plus du débat que du négoce. Certaines alarmes peuvent toutefois rappeler en permanence les individus à leurs intérêts personnels : dès que nos intérêts risquent d'être sérieusement menacés, tout se passe comme si une alarme retentissait et les considérations égocentriques entraînent en scène. Cf. Pettit, *Penser en société*, *op. cit.*, pp. 43-77.
- 30 Cf. J. Hampton, *Political Philosophy*, Westview, Oxford, 1998, pp. 191-209.
- 31 *Civic Republicanism*, *op. cit.*
- 32 Friedman, Marilyn, « Pettit's Civic Republicanism and Male Domination, », in C. Laborde & J. Maynor, *Republicanism and Political Theory*, Londres, Blackwell, 2008, p. 246-268.
- 33 *Républicanisme*, *op. cit.*

LE CARE ENTRE DÉPENDANCE ET
DOMINATION: L'INTERÊT DE LA
THÉORIE NÉORÉPUBLICAINE POUR
PENSER UNE «*CARING SOCIETY*».

MARIE GARRAU
UNIVERSITÉ DE PARIS OUEST-NANTERRE

RÉSUMÉ

L'éthique du care est confrontée à un problème qui a des allures de paradoxe : bien que sa politisation paraisse nécessaire, l'éthique du care ne semble pas pouvoir trouver en elle-même les ressources suffisantes à la formulation d'une théorie politique compréhensive. Il ne semble pas exister de théorie politique du care à part entière. Cet article examine la fécondité d'un rapprochement entre éthique du care et théorie néorépublicaine de la non-domination. Le résultat, non négligeable, serait de garantir des formes importantes de protections aux activités de care, mais il cela n'empêcherait pas nécessairement les représentations négatives de ces activités, dont on peut supposer qu'elle est l'un des facteurs de la marginalisation et de la répartition inégale qui les affecte. Pour bloquer ces représentations dégradantes, il faudrait que le care soit discuté et défini dans l'espace public non seulement comme un lieu possible de la domination, mais comme un aspect fondamental et positif de la vie individuelle et collective.

ABSTRACT

The ethics of care is facing a paradox: although politicization seems necessary, the ethics of care does not seem able to find in itself sufficient resources to formulate a comprehensive political theory. There is no political theory of care per se. This article examines the possible and fruitful rapprochement of ethics of care with neorepublican theories of non-domination. The important result would be to guarantee the protection of important forms of care activities, but this would not necessarily block negative portrayals of these activities, which can be assumed of having provoked, at least partly, the marginalization and the uneven distribution that affects these activities. In order to stop these degrading representations, care must be discussed and defined in the public space not only as a possible locus of domination, but as a fundamental and positive aspect of individual and collective lives.

L'éthique du *care* est, depuis ses premières formulations au début des années 80 (Gilligan, 1982), confrontée à un problème qui a des allures de paradoxe : d'un côté, il semble que sa politisation soit nécessaire si elle souhaite sortir du statut de morale privée et de morale féminine qui lui a d'abord été attribuée, par ses critiques mais également par certains de ses défenseurs ; d'un autre côté pourtant, l'éthique du *care* ne semble pas pouvoir trouver en elle-même les ressources suffisantes à la formulation d'une théorie politique compréhensive, si on entend par là l'énoncé d'un idéal politique assorti des institutions et des règles censées en garantir l'application à une société politique donnée. Mieux, on peut se demander si l'exigence de répondre à la vulnérabilité et aux besoins spécifiques d'un autre particulier, qui pourrait constituer la maxime centrale de l'éthique du *care*, ne s'oppose pas frontalement à toute traduction dans le langage de la théorie politique, qui s'attache traditionnellement à définir les règles d'une coopération équitable entre des individus aux intérêts divergents et considérés de façon suffisamment abstraite pour que soit possible la justification de règles applicables à tous.

Des efforts théoriques importants ont cependant été produits par certaines théoriciennes du *care* pour essayer de montrer que l'idée d'une incompatibilité éthique et épistémologique entre les perspectives du *care* et de la justice se fondait sur une vision appauvrie et stéréotypée du *care*. Parmi ces tentatives, celle de Joan C. Tronto a notamment fait valoir l'intérêt de sortir de la vision sentimentaliste du *care* adossée au paradigme de la relation dyadique entre mère et enfant, pour penser le *care* comme une pratique sociale complexe et omniprésente, caractérisée par sa finalité propre et susceptible de se décomposer en une pluralité de phases engageant des actes et des acteurs sociaux différents. Dans son livre *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* (1993), Tronto propose une définition «holiste» du *care*, dans laquelle ce dernier désigne «une activité caractéristique de l'espèce humaine, qui recouvre tout ce que nous faisons dans le but de maintenir, de perpétuer et de réparer notre "monde", afin que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nos subjectivités (*selves*) et notre environnement, tout ce que nous essayons de lier ensemble dans le réseau complexe qui soutient la vie.» (1993 : 103 – traduction libre). Elle montre ensuite qu'il est possible d'analyser tout processus de *care* en quatre phases (*to care about* ; *to take care of* ; *to give care* ; *to receive*

care), chacune d'elles commandant la mise en œuvre de valeurs morales spécifiques, respectivement l'attention, la responsabilité, la compétence et la réceptivité (1993 : 128 et sq). Située sur les plans descriptif et normatif, la perspective de Tronto vise ainsi un double objectif : d'une part proposer une définition du *care* qui rende visible la centralité des activités de *care* dans le maintien de la vie individuelle et la reproduction de la vie sociale, et d'autre part articuler cette définition à l'énoncé des valeurs caractéristiques d'un bon *care*. Ce faisant, Tronto défend l'idée selon laquelle l'éthique du *care*, loin d'être réductible à une morale privée ou féminine, doit être conçue comme une morale publique, énonçant des valeurs décisives pour le développement et le maintien d'une société politique juste.

La démarche de Tronto a posé les bases d'un certain nombre de travaux qui ont cherché à prolonger ce qui apparaissait dans *Moral Boundaries* comme un mouvement de «politisation» de l'éthique du *care*. Ces travaux possèdent une indéniable portée politique, en un double sens heuristique et critique : d'une part, ils ont contribué à faire apparaître comme des acteurs politiques porteurs de revendications légitimes les dispensateurs et les bénéficiaires de *care* ; d'autre part, ils ont contribué à mettre en évidence les mécanismes symboliques et institutionnels par lesquels la voix de ces acteurs et l'objet de leurs revendications sont systématiquement marginalisés, tenus à l'écart du débat public mais également des théories politiques traditionnelles. Ce faisant, ces travaux ont effectivement contribué à déconstruire l'image problématique de l'éthique du *care* comme morale féminine et comme morale privée. Mais ils n'ont pas pour autant résolu le problème que nous mentionnions en commençant. Car, à la thèse d'une portée politique des éthiques du *care* qu'ils ont permis de démontrer, répond encore un certain déficit normatif : il ne semble pas exister de *théorie politique du care* à part entière, capable de justifier ou de promouvoir, sur la base d'un idéal politique original, un certain nombre de changement dans l'organisation sociale et politique. Afin de progresser dans l'exploration de ce problème, nous voudrions ici nous interroger sur la fécondité d'un rapprochement entre éthique du *care* et théorie néorépublicaine de la non-domination. L'hypothèse que nous examinerons consiste à se demander si le déficit normatif qui caractérise les théories du *care* ne pourrait pas être avantageusement comblé par un rapprochement avec la théorie politique élaborée par Philip Pettit (1997). Autrement dit, la question

que nous voudrions poser consiste à se demander si l'idéal d'une « *caring society* » peut être ressaisi dans l'idiome néorépublicain de la non-domination et promu par les institutions néorépublicaines.

Nous procéderons en cinq moments. Après être revenu sur les enjeux de la politisation du *care* et les limites de propositions existantes en la matière (1), nous nous interrogerons sur la signification de l'idée de « *caring society* » et l'objection de paternalisme qu'elle soulève traditionnellement (2). Puis, nous essaierons de montrer qu'une réponse adéquate à celle-ci ne peut faire l'économie d'une discussion du problème de la domination dans les rapports de *care* (3). Nous verrons alors en quoi l'idéal néorépublicain de non-domination peut permettre de prendre ce risque au sérieux et d'y apporter des réponses convaincantes (4). Ce qui nous conduira, dans un dernier moment, à revenir sur le statut de la dépendance dans la théorie de la non-domination pour montrer en quoi la société néorépublicaine peut constituer une condition préalable à la réalisation d'une « *caring society* » (5).

1. POLITISER L'ÉTHIQUE DU CARE ? ENJEUX ET LIMITES DES PROPOSITIONS EXISTANTES.

« En dernière instance, une défense réussie de l'éthique du *care* exige d'exposer une théorie sociale et politique qui soit compatible avec les niveaux de *care* les plus étendus. Toute théorie morale s'accorde mieux avec certaines institutions sociales et politiques qu'avec d'autres. Les partisans de l'éthique du *care* doivent préciser quelles sont, d'après eux, les institutions sociales et politiques qui forment le contexte des acteurs moraux. » (Tronto : 2005).

Pour comprendre l'exigence ici posée par Tronto, il est nécessaire de rappeler le double diagnostic sur lequel elle s'étaye : premièrement, l'éthique du *care* est cantonnée par ses critiques à une morale des relations proches dont l'engagement en faveur du bien-être d'autres concrets n'aurait de sens et de portée qu'au sein de la sphère privée ; deuxièmement, ce cantonnement des valeurs de *care* à la sphère privée se traduit et se renforce dans l'invisibilisation sociale des activités de *care* et la marginalisation de ceux qui les prennent en charge. La force du diagnostic de Tronto provient ici de la thèse selon laquelle les arguments moraux dépendent d'un contexte politique pour être entendus, contexte qui peut fonctionner comme une « frontière » empêchant que certains arguments soient audibles (Tronto 1993 : chap.1). Tronto met ainsi en évidence le lien existant entre le

débat méta-éthique opposant une éthique du *care* à une éthique de la justice d'un côté, et les conditions ou le contexte sociopolitiques de ce débat de l'autre : selon elle, tant que la sphère publique sera dominée par les valeurs de l'autonomie et de l'autosuffisance, ainsi que par une vision abstraite de la réciprocité et une conception des individus comme séparés et dotés d'intérêts propres, les arguments en provenance d'une éthique du *care* seront systématiquement disqualifiés. La féminisation de l'éthique du *care*, de même que son assignation à une sphère privée conçue comme distincte et étanche de la sphère publique, doivent être compris comme les symptômes autant que comme les vecteurs d'une telle disqualification. La conclusion de ce raisonnement se laisse aisément formuler : la promotion des valeurs du *care* ne pourra s'opérer tant que le débat entre *care* et justice prendra la forme d'un simple conflit de normes, ou même d'un débat méta-éthique ; elle passe tout autant par la transformation du contexte social et politique dans lequel ce débat a lieu (1993 : 100). D'où l'importance que revêt l'exposition d'une théorie sociale et politique dont l'enjeu serait de rendre visible la centralité et l'importance sociale des activités de *care* et d'élaborer un idéal politique et des institutions politiques qui permettent de les mettre en œuvre au mieux.

Les travaux élaborés dans le champ de l'éthique du *care* depuis la publication de *Moral Boundaries* se sont principalement consacrés à la première dimension de la tâche identifiée par Tronto, à savoir la mise en évidence de la centralité des activités de *care* dans le maintien de la vie individuelle et la reproduction sociale. Ces travaux ont donné lieu à des débats sur la meilleure façon de définir le *care*, centrés autour de deux questions principales : (1) faut-il privilégier une définition du *care* en terme de dispositions éthiques ou en termes de pratiques ? (2) le *care* se déploie-t-il dans des relations de face-à-face uniquement, ou est-il susceptible d'englober des relations plus complexes, incluant des médiations institutionnelles et liant entre eux des individus éloignés ? Les réponses à ces questions sont évidemment déterminantes pour la possibilité d'une théorie politique du *care* : d'elles dépendent d'abord la possibilité de penser des relations de *care* qui ne s'arrêtent pas aux relations dyadiques ou interpersonnelles, et donc celle de répondre à l'objection de provincialisme (Tronto, 1993) ; d'elles dépend également l'identification des parties prenantes, plus ou moins nombreuses selon l'extension de la définition, des relations de *care*, et donc l'attractivité d'un idéal moral et politique formulé à partir d'elles ; d'elles dépendent enfin la possi-

bilité de réinterpréter dans le langage du *care* un certain nombre d'institutions et de pratiques sociales – de la médecine au soutien psychologique en passant par l'éducation, l'action sociale voire même l'urbanisme ou la protection de l'environnement¹.

Mais ces débats ont eu tendance à reléguer au second plan la partie constructive du programme défini par Tronto, à savoir la construction d'une théorie politique cohérente avec les finalités identifiées par les théories du *care* comme fondamentales, tant au plan individuel que social². Le travail de Tronto elle-même illustre le déséquilibre existant entre les dimensions analytiques et critiques des théories du *care* d'un côté, et leur dimension constructive de l'autre : seules les dernières pages de son livre sont consacrées à l'esquisse de ce que serait une société fondée sur les valeurs du *care*. Selon Tronto, cette société sera une société libérale, qui respecte, conformément aux exigences d'une éthique du *care* bien comprise, la séparation et l'individualité des personnes ; elle sera une société démocratique, qui garantira une égalité de participation des citoyens au débat public et confiera à ce dernier le soin de déterminer de quels besoins il est nécessaire de se soucier prioritairement et de quelle manière ; enfin elle sera une « *caring society* », au sens où les citoyens qui la composent reconnaîtront et mettront en pratique les valeurs caractéristiques d'un bon *care*. Nulle précision n'est donnée cependant sur la manière dont, institutionnellement, cette « *caring society* » pourrait être réalisée. D'une façon similaire, chez les théoriciennes qui ont tenté de démontrer l'intérêt politique de l'éthique du *care*, l'effort se ramène le plus souvent à l'énoncé, plus modeste, de propositions politiques concrètes touchant principalement les domaines de l'éducation (Noddings, 2002 ; Nussbaum, 2006) et de la prise en charge de la dépendance (Clement, 1996 ; Kittay, 1999 ; Harrington, 1999 ; Nussbaum, 2006), soit des domaines de l'action publique considérés comme traditionnellement féminins... Ainsi, assez ironiquement, les théories du *care* semblent reproduire, au moment où elles tentent d'en démontrer la relativité, les frontières de genre qui ont contribué à la disqualification durable de leur point de vue moral.

Il est possible de mettre le déséquilibre qui affecte les théories du *care* sur le plan normatif au compte de leur épistémologie morale contextuelle et de leur méthodologie critique. Si certaines théoriciennes admettent en effet que l'exigence éthique générale du *care* peut se formuler sous la forme d'un principe universel³, elles reconnaissent en général qu'il demeure difficile de déterminer *a priori* les

besoins de *care* et les modalités conséquentes d'un *care* adéquat sous la forme de règles et de principes universalisables, en raison du fait qu'un bon *care* est justement un *care* qui répond aux besoins spécifiques d'un autre concret. De ce point de vue, ce que nous avons qualifié de déficit normatif ou de déséquilibre ne serait tel que du point de vue dominant des théories politiques normatives existantes. Reste que cette hypothèse n'est pas pleinement satisfaisante pour deux raisons au moins. La première est que l'argument du contextualisme risque à tout moment de se retourner contre les théories du *care* et d'être interprété comme le signe d'une incapacité effective à formuler des principes politiques qui leur permettraient de dépasser une fois pour toutes les objections récurrentes de provincialisme et de paternalisme qui continuent de leur être adressées. La seconde est que les travaux en question cherchent effectivement à formuler une norme politique quand ils en appellent à l'idée d'une « *caring society* ». Deux questions se posent alors si l'on souhaite prendre au sérieux l'horizon normatif de la « *caring society* » invoqué par les théoriciennes du *care* : d'abord en quoi consiste-t-il précisément et comment en justifiera-t-on la portée normative ? Et ensuite, à quelles conditions et selon quelles modalités un tel idéal peut-il être mis en œuvre ?

2. L'IDÉAL DE LA « CARING SOCIETY » ET L'OBJECTION DU PATERNALISME.

L'expression de « *caring society* », bien que fréquemment mentionnée comme la fin politique à atteindre par les théoriciennes du *care*, manque en effet de détermination et est susceptible de recevoir des interprétations différentes. Elle peut renvoyer, en un sens fort et peu réaliste, à l'idée d'une société dans laquelle toutes les activités sociales seraient des activités de *care*, ce qui, dans l'hypothèse où l'on conserverait la définition proposée par Tronto, conduirait à nier de façon problématique l'existence d'activités sociales définies par des finalités autres telles que l'exercice du pouvoir, la production, la création ou la poursuite du plaisir. Mais elle peut également renvoyer, en un sens plus faible, à trois autres exigences distinctes et qui méritent d'être prises au sérieux. (1) Premièrement, une « *caring society* » pourrait être une société dans laquelle la satisfaction des besoins de *care* des citoyens figurerait parmi les objectifs politiques prioritaires, ce qui signifierait à la fois que tout citoyen pourrait y être considéré comme un bénéficiaire de *care* et réciproquement que les bénéfi-

ciaires de *care* s'y verraient considérés comme des citoyens à part entière et dotés d'un statut assurant la prise en compte de leurs besoins. (2) Deuxièmement, une société pourrait être qualifiée de « *caring* » dans la mesure où les activités de *care* y seraient effectuées dans des conditions optimales, c'est-à-dire dans des conditions de répartition équitable, de sorte que les dispensateurs de *care* cette fois soient considérés comme des citoyens à part entière et dotés d'un statut leur assurant une reconnaissance et une protection égales à celles dont jouissent les autres citoyens. (3) Troisièmement, une « *caring society* » pourrait désigner une société dans laquelle les valeurs du *care* identifiées par Tronto constitueraient des critères d'évaluation (non nécessairement exclusifs) des pratiques et des institutions sociales et politiques, au prisme desquelles il serait possible de réinterpréter les relations entre citoyens d'une part et entre citoyens et gouvernants d'autre part⁴. Si l'on retourne au diagnostic de Tronto, on peut émettre l'hypothèse selon laquelle ces trois exigences, correspondant aux trois significations de l'idée de « *caring society* », sont liées entre elles par de multiples liens de réciprocité. On peut par exemple émettre l'hypothèse selon laquelle ce n'est que dans une société où serait réalisée la troisième exigence que la première pourrait être remplie, dans la mesure où seule une société attentive à la formulation des besoins de *care* de ses membres pourrait espérer y répondre adéquatement. Mais inversement, on peut supposer que ce n'est qu'à la condition de revaloriser les activités de *care*, à la fois au sens étroit de travail de la dépendance et au sens large d'activités visant la conservation de notre monde, que la troisième exigence pourra être réalisée. Enfin, on peut également penser que la première exigence, celle de répondre adéquatement aux besoins de *care* des citoyens, repose sur la réalisation de la deuxième, qui implique d'accorder une pleine reconnaissance aux dispensateurs de *care*. Au final, on serait donc tenté de penser qu'une authentique « *caring society* » serait une société dans laquelle ces trois exigences seraient réalisées conjointement.

En ce point, il est cependant nécessaire de faire place à une objection qui nous permettra d'introduire l'intérêt de la théorie néorépublicaine comme vecteur possible de réalisation d'une « *caring society* ». Cette objection est la suivante : tenter de repenser les pratiques et les institutions sociales à l'aune des valeurs du *care*, et faire de la satisfaction des besoins de *care* des citoyens un objectif politique prioritaire, ne risque-t-il pas de conduire à l'instauration d'un

Etat paternaliste qui, au nom du bien-être des gouvernés, les traiterait soit en receveurs passifs des biens à distribuer, soit en individus fragiles qu'il s'agirait avant tout de protéger, y compris éventuellement d'eux-mêmes ? Autrement dit, la volonté de politiser l'éthique du *care* en faisant de sa finalité propre un idéal politique et de ses valeurs les critères normatifs de bonnes institutions politiques, ne risque-t-il pas d'aboutir au déni de l'autonomie des citoyens et à la justification de formes d'intervention de l'Etat qui ne tiennent pas compte de leur volonté exprimée ou de leurs intérêts déclarés ?

Évidemment, l'objection de paternalisme comporte un présupposé qui ne va pas de soi, selon lequel politiser le *care* reviendrait à transposer littéralement le modèle de la relation entre dispensateur de *care* et bénéficiaire de *care* à la relation politique entre gouvernés et gouvernants. Elle se fonde donc sur une double réduction : réduction de la politisation à la transposition littérale d'une même structure relationnelle d'une part, et réduction des rapports de *care* à des relations dyadiques d'autre part. De ce point de vue, on peut commencer par y répondre en soulignant que cette double réduction est arbitraire : comme on a essayé de le montrer plus haut, la politisation recouvre des exigences plurielles, qui peuvent être poursuivies ensemble ou non, mais qui, dans l'ensemble, renvoient davantage à la capacité d'une société à mettre en place les conditions de bonnes pratiques de *care* et à en diffuser les valeurs, qu'à l'idée selon laquelle les gouvernants eux-même devraient se montrer « *caring* » à l'égard des citoyens. De plus, et comme l'a montré Tronto, le *care* ne se réduit pas à la relation directe entre le dispensateur de *care* et le bénéficiaire (phase qu'elle désigne par le verbe *to give care* – ou prendre soin), de sorte qu'il n'y a pas de raisons de penser a priori que la politisation ne serait que la généralisation d'un tel modèle.

Ces remarques ne constituent cependant pas une réponse complète à l'objection de paternalisme, qui demeure tenace pour trois raisons principalement. La première est que, en dépit des analyses de Tronto et de la fécondité de sa définition holiste, les activités de *care* restent en général associées, dans les représentations sociales mais aussi dans les travaux universitaires, à ce qui constitue le cœur de la définition qu'elle propose, le « *care-giving* » ou le fait de prendre soin, qui prend le plus souvent la forme d'un rapport asymétrique de dépendance. La seconde est que c'est justement en réponse aux dilemmes moraux nés des relations de dépendance que s'est initialement formulée l'éthique du *care*, dont le développement s'est en outre accom-

pagné d'une critique virulente du paradigme de l'homme autonome, menée au nom de la vulnérabilité humaine et des relations de dépendance qui en dérivent (Tronto, 1993 : 134-135 ; Code, 1991 ; Fineman, 2004 : 31-54)⁵. La troisième, et nous y reviendrons plus loin, est que l'analyse de ces rapports de dépendance, tant du point de vue des dispensateurs de *care* que des bénéficiaires de *care*, met en lumière la centralité de la domination comme risque dans tous les rapports de *care* (Kittay, 1999 : 33-37, 40-42). Au regard de ces raisons, on peut douter qu'une réponse convaincante à l'objection de paternalisme puisse se contenter de souligner que la politisation du *care* ne renvoie pas à ce que l'objection présuppose, ou que le *care* inclut des activités sociales complexes non réductibles à des activités de soin dans le cadre de relations de dépendance. Elle devra d'abord prendre au sérieux le problème qui constitue le motif principal de l'objection de paternalisme, à savoir le risque de la domination au sein des rapports de *care*, et montrer comment ce risque peut être minimisé sinon éradiqué.

Les théoriciennes du *care* ont le plus souvent tenté de répondre à l'objection de paternalisme sur un plan moral, l'enjeu étant alors de définir les modalités d'une relation de *care* réussie «ou non distordue» (Clement, 1996), en dégagant quels types d'attitudes étaient requis de la part des membres de la relation. Une première stratégie a consisté à revenir sur le rapport entre vulnérabilité et autonomie dans l'éthique du *care* pour soutenir qu'une relation de *care* bien comprise non seulement requérait la présomption de l'autonomie du bénéficiaire de *care*, mais en outre était destinée à promouvoir cette dernière. Dans cette optique, on a fait valoir que (1) la critique adressée par les théories du *care* s'adressait davantage à l'idéologie de l'autonomie qu'au concept d'autonomie, lequel est susceptible de recevoir une pluralité d'interprétation (Code, 1991 ; Clement, 1996), et (2) que l'éthique du *care*, tout en insistant sur la vulnérabilité comme trait de la condition humaine et sur la centralité des relations de dépendance, étaient compatibles avec une conception relationnelle de l'autonomie (Mackenzie et Stoljar, 2000). Cette dernière insiste (a) au plan descriptif sur l'importance des relations de *care* pour le développement de l'autonomie comme capacité morale (Clement, 1996) et (b) au plan normatif sur la séparation des personnes, ou leur unicité (Clement, 1996 ; Nussbaum, 1999 ; 2000 ; 2006). Ce que les théoriciennes du *care* qui ont emprunté cette voie ont donc cherché à défendre, c'est une posture théorique qui allie, à une ontologie sociale

relationnelle affirmant la constitution intersubjective des capacités morales, un individualisme éthique reconnaissant l'individu singulier comme la fin de l'action morale⁶. La question ne serait donc pas pour elles de savoir ce que, de l'individu ou de la relation, il faudrait privilégier ; elle serait bien plutôt de savoir *quels types de relations* peuvent permettre de favoriser le bien-être d'un individu, étant entendu que l'autonomie est pensée comme une dimension de ce bien-être.

Cette première stratégie se heurte cependant rapidement à un double problème : d'abord elle ne nous dit pas ce que signifie concrètement, pour le dispensateur de *care*, de viser l'autonomie d'un bénéficiaire de *care* qui est dépendant de lui ; d'autre part, cette stratégie ne peut répondre à l'objection selon laquelle certaines situations de dépendance excluent *a priori* que l'autonomie du bénéficiaire du *care* soit ce qu'il faille ou même ce qu'il soit possible de viser (Kittay, 1999 ; Pattaroni, 2005). C'est pourquoi on a pu lui préférer une seconde stratégie, qui consiste à insister cette fois sur la réceptivité du dispensateur de *care* à l'égard des attentes exprimées par le bénéficiaire de *care*, et à faire de cette réceptivité un élément constitutif d'une bonne relation de *care* (Tronto, 1993 : 135-136). Faire de la réceptivité du dispensateur de *care* plutôt que de l'autonomie présumée du bénéficiaire de *care* une garantie contre la transformation de l'asymétrie en domination semble *a priori* permettre de prendre en compte une palette plus large de relations de *care*, notamment celles dans lesquelles le bénéficiaire du *care* s'avère être extrêmement dépendant⁷. Cette stratégie n'est pas cependant exempte de difficultés non plus. La principale est liée à la question cruciale qu'elle laisse en suspend, et qu'on pourrait formuler ainsi : comment garantir que le dispensateur de *care* fera effectivement preuve de réceptivité et prendra en compte la voix (éventuellement dissonante ou dissonante) du bénéficiaire du *care* ? Peut-on se contenter de s'en remettre pour cela à sa bonne volonté, à l'attachement qui le lie au bénéficiaire de *care*, ou à sa conscience professionnelle ?

On voit ici ce qu'ont en commun les deux stratégies examinées : en insistant sur les propriétés morales de la relation de *care* ou de ses membres uniquement, elles opèrent certes une ligne de partage entre un bon *care* et un mauvais *care*, ce dernier étant caractérisé par un certain exercice de la domination. Mais en faisant dépendre la possibilité du bon *care* sur les seules attitudes du dispensateur de *care*, il n'est pas sur qu'elles fournissent une réponse suffisante à l'objection de paternalisme. En effet, cette objection ne se nourrit pas

simplement du constat selon lequel les relations de *care* s'adressent prioritairement à un être vulnérable et dépendant. Elle procède principalement de la crainte que la situation de dépendance, réinstaurée dans la relation de *care*, ne justifie une relation de domination dans laquelle aucun cas ne serait fait de la voix ou des intérêts du bénéficiaire de *care*. Autrement dit, l'objection de paternalisme ne remet pas nécessairement en cause la possibilité d'un bon *care*, mais elle met au premier plan la question des moyens nécessaires pour se prémunir contre l'instauration de mauvaises relations de *care*; si bien qu'en invoquant la distinction normative entre bon et mauvais *care*, on passe en partie à côté du problème qu'elle soulève. Ce dernier ne pourra être résolu, et l'objection de paternalisme définitivement écartée, tant qu'on n'aura pas pris au sérieux le risque de la domination dans les relations de *care*.

3. LE RISQUE DE LA DOMINATION DANS LES RAPPORTS DE CARE.

Que les relations de *care* aillent de pair avec des risques de domination est d'abord lié au fait qu'il s'agit de relations qui, structurellement, se caractérisent par des asymétries de pouvoir plus ou moins importantes⁸. Cela semble évident de la relation de *care* directe qui unit le dispensateur de *care* au bénéficiaire du *care*, où l'asymétrie de pouvoir est d'autant plus importante que la dépendance du second au premier est forte. Comme le note Kittay (1999 : 34), compte tenu de sa position, « le travailleur de *care* est bien placé pour abuser de celui qu'il a en charge » : il peut affecter son bien-être, ses actions et ses attentes, et ce d'autant plus facilement que (1) le travailleur est le seul à s'en occuper, (2) son rôle lui confère la fonction et le statut de celui qui protège, (3) le bénéficiaire du *care* exprime difficilement ce que sont ses intérêts ou ses besoins. Ainsi, la relation de *care* qui se présente initialement comme une réponse à la vulnérabilité d'un être dans le besoin, peut devenir le lieu d'un accroissement de cette vulnérabilité initiale, dans la mesure où le bénéficiaire de *care* se trouve exposé aux actions du travailleur de *care* lui-même. Le paradoxe étant alors que cela même qui devrait engendrer, chez le travailleur de *care*, l'obligation morale de répondre aux besoins ou de prendre soin – à savoir la vulnérabilité du bénéficiaire de *care* – se révèle aussi être une condition d'exercice de la domination...⁹ A ce niveau, il est certes important de distinguer, comme le fait Kittay, l'inégalité de pouvoir de l'exercice de la domination (1999 : 33) et

de souligner que les relations de *care*, tout en étant des relations de dépendance, ne sont pas *nécessairement* des relations de domination¹⁰. Cela dit, il est tout aussi important de souligner que les relations de *care* constituent un contexte favorable à l'exercice de la domination et que, d'un point de vue empirique, il n'existe pas de contradiction entre relations de *care* et des formes douces de domination : la domination peut s'exercer « au nom » des intérêts du bénéficiaire de *care*; le travailleur de *care* être effectivement persuadé d'agir conformément à ces intérêts; et le bénéficiaire du *care* peut à son tour admettre qu'on lui dicte ce que sont ses intérêts, estimant, en raison de sa situation de dépendance, qu'il n'est finalement pas le mieux placé pour les définir.

Paradoxalement, la centralité du risque de la domination dans les relations de *care* apparaît également si on considère non plus la position du bénéficiaire du *care*, mais celle des travailleurs de *care* qui prennent en charge leurs besoins. Les théoriciennes du *care* ont en effet souligné que ces travailleurs, loin d'occuper simplement la position de dominant potentiel, étaient également exposés au risque croisé d'une triple domination. La première est une domination psychologique. Paradoxalement exercée par le bénéficiaire de *care*, elle dérive de la responsabilité morale généralement associée aux activités de *care*, responsabilité d'autant plus forte que la dépendance du bénéficiaire de *care* concerne la satisfaction de besoins considérés comme vitaux ou que le travailleur de *care* est seul en position de pouvoir les satisfaire. Comme l'ont souligné Bubeck (2003) et Kittay (1999), si la relation de *care* peut être le lieu d'un tel renversement, c'est dans la mesure où pour être effectué correctement, le travail de *care* suppose une disponibilité constante et un important investissement physique et psychique de la part du travailleur de *care*, contraint de s'ouvrir à l'autre et de demeurer à l'écoute de ses besoins. Cette condition d'ouverture, alliée à l'objectif concret de satisfaire les besoins du bénéficiaire de *care* et à l'obligation morale de prendre en compte leur expression, rend compte de la pénibilité propre du travail de *care*. Cette pénibilité peut constituer un facteur de risque supplémentaire de domination pour le bénéficiaire de *care* dans la mesure où avec elle s'accroît la possibilité pour le travailleur de *care* de ne pas parvenir à adopter l'attitude morale idéalement requise par son travail¹¹. Mais, il faut ajouter que la pénibilité propre au travail de *care* rend également celui qui l'effectue vulnérable à ce que Kittay appelle « une certaine tyrannie de la charge », laquelle consiste à

exploiter l'engagement moral ou les sentiments du travailleur de *care*, et peut par exemple se manifester dans l'invention intempestive de nouveaux besoins. Dans une telle configuration, la domination s'atteste dans le fait que les intérêts propres du travailleur de *care* sont niés, et sa vulnérabilité est d'autant plus grande qu'il ne peut tout simplement décider de mettre un terme à la relation.

A cette première forme de vulnérabilité s'en ajoute une seconde, qui comporte elle aussi un risque spécifique de domination. Ce dernier procède de la dépendance dans laquelle les travailleurs de *care* se trouvent souvent à l'égard d'un tiers, dont le soutien économique est nécessaire à la fois à la satisfaction de leurs propres besoins, et indirectement à la perpétuation des relations de *care* dont ils ont la charge. Ce tiers est de façon paradigmatique le conjoint qui subvient économiquement aux besoins de sa femme si celle-ci doit s'occuper de personnes dépendantes dans le cadre domestique. Toutefois, dans la mesure où le travail de *care*, quand il est salarié, est faiblement rémunéré, elle peut aussi caractériser la situation de travailleurs de *care* salarié à l'égard d'un proche, de l'Etat ou de réseaux sociaux plus ou moins informels (Kittay, 1999 : 40-42). Cette « dépendance seconde » ou « dérivée » (Kittay, 1999 : 133-134), rend le travailleur de *care* vulnérable à celui dont il dépend et l'expose à des risques de domination d'autant plus grands qu'est exigeant le travail de *care* effectué, et dépendant de lui le bénéficiaire de *care*.

Le caractère problématique de cette « dépendance dérivée » trouve cependant sa condition de possibilité dans ce qui constitue la troisième forme de domination à laquelle peuvent être exposés les travailleurs de *care*, qui relève davantage d'une domination sociale structurelle. L'analyse des conditions sociales du travail de *care*, qu'il soit ou non salarié, a en effet mis en évidence le fait qu'à la marginalisation des activités de *care* répondait la non-reconnaissance des travailleurs eux-mêmes, laquelle s'exprime tant dans la répartition inégale des activités de *care* selon des axes de genre mais aussi de classe et de race (Glenn, 2000), que dans la faiblesse du statut social des travailleurs de *care* et de leur rémunération quand elle existe. Il est correct d'affirmer de ce point de vue que l'éthique du *care* est une morale de dominés (Dorlin, 2005), non au sens où elle serait vouée à traduire une position sociale subalterne dans une éthique qui la justifierait *a posteriori*, mais au sens où ceux qui effectuent les activités à partir desquelles elle s'est développée occupent effectivement une position dominée dans l'organisation sociale. Comme l'a bien

montré Tronto, ni les représentations sociales, ni les valeurs politiques, ni la division sociale du travail ne permettent que les voix des travailleurs de *care* et de ceux dont ils s'occupent soient effectivement prises en compte dans l'espace public. A ces obstacles s'ajoutent en outre la difficulté, pour les travailleurs de *care*, à sortir de relations dont dépendent le bien-être et parfois la vie d'autres individus, et par conséquent la faible accessibilité des moyens d'action collective qui impliquent la suspension des activités (Tronto, 1993 ; Clement, 1996).

Les relations de *care* apparaissent ainsi comme un nœud complexe de relations de dépendance, qui n'engagent pas uniquement travailleurs et bénéficiaires de *care*, bien que ces derniers se situent en leur cœur. Ces relations de dépendance, entre les bénéficiaires et les travailleurs de *care*, entre les travailleurs de *care* et les acteurs sociaux et institutions sociales indirectement impliqués dans la relation de *care*, vont chaque fois de pair avec la possibilité de formes de domination, et c'est pourquoi il est possible de comprendre les groupes des bénéficiaires de *care* et des travailleurs de *care* comme des « classes de vulnérabilité », expression qui désigne chez Pettit des groupes sociaux composés d'individus vulnérables à des formes particulières de domination, en raison d'une position sociale spécifique (Pettit, 2004 : 162)¹². Les rapports de *care* auraient donc une « face sombre », que le seul appel aux dispositions morales de ceux qui y participent ne saurait suffire à évacuer. Ce que l'omniprésence du risque de la domination dans les relations de *care* tend au contraire à suggérer, c'est qu'il convient plutôt de s'interroger sur leur dimension politique, laquelle renvoie à la répartition du pouvoir au sein des relations de *care* directe, mais aussi plus largement à la position des acteurs de cette relation dans l'espace social en général.

4. L'IDÉAL DE NON-DOMINATION : UNE RESSOURCE POUR RÉPONDRE AUX VULNÉRABILITÉS DES BÉNÉFICIAIRES ET DES DISPENSATEURS DE CARE ?

La théorie néorépublicaine peut-elle nous permettre de prendre en compte les dimensions politiques des relations de *care* et de répondre aux problèmes qu'elles posent ? Au premier abord, on serait tenté de donner à cette question une réponse positive, corroborant la thèse de Pettit selon laquelle l'idéal de non-domination permet de fédérer un ensemble important de revendications généralement considérées comme hétérogènes (Pettit, 2004 : 24, 174-193). Si en effet les bénéficiaires de *care* et les dispensateurs de *care* peuvent être considérés

comme des « classes de vulnérabilité », on peut penser que l'idéal de non domination constituera un idéal attractif de leurs points de vue. Par ailleurs, si on accepte l'idée selon laquelle ce qui distingue un bon *care* d'un mauvais *care* repose précisément sur le fait que la relation de dépendance ne bascule pas dans une relation de domination, on peut aussi penser que l'idéal de non-domination peut fournir aux théories du *care* une solution politique intéressante pour parvenir à promouvoir des relations de *care* satisfaisantes à l'échelle sociale. Si bien qu'on pourrait finalement se demander si une société néorépublicaine, dans laquelle chacun serait assuré de jouir de la non-domination, ne constituerait pas le préalable à l'instauration d'une « *caring society* ». La réponse à cette question, de la même façon que la vérification des hypothèses qui la précèdent, requiert cependant que l'on revienne à la définition donnée par Pettit de l'idéal de non-domination et qu'on la soumette aux questions suivantes. Premièrement, les formes de domination auxquelles s'adresse cet idéal tel que formulé par Pettit correspondent-elles aux formes de domination que nous avons identifiées précédemment comme étant celles auxquelles les parties prenantes des relations de *care* sont exposées ? Deuxièmement, s'il s'avérait que l'idéal de non-domination était utile pour penser les problèmes internes aux relations de dépendance, comment penser sa réalisation dans ce cadre ?

La première question est une question analytique qui renvoie à la définition de la non-domination chez Pettit et à sa pertinence pour penser les problèmes qui surgissent dans les relations de *care*. Pettit définit la domination de la façon suivante : « un agent en domine un autre si et seulement si il dispose d'un certain pouvoir sur celui-ci, en particulier le pouvoir d'interférer arbitrairement dans ses actions. Il le tient sous son emprise et cette emprise est arbitraire. » (2004 : 77) Il précise que l'agent dominant peut être individuel ou collectif ; quant à l'agent dominé, il s'agit ultimement d'un individu, même si cette domination peut s'exercer en raison de son appartenance à un groupe social, comme c'est le cas avec les classes de vulnérabilité (2004 : 162). Pettit souligne ensuite que (1) l'interférence détériore la situation de celui qu'elle affecte et doit avoir un caractère intentionnel minimal (la négligence pouvant en relever), (2) qu'elle peut affecter l'éventail des options envisageables par le dominé, les attentes qu'il associe à ses options ou leur résultat, (3) enfin qu'elle est arbitraire au sens où « elle ne dépend que de la seule volonté de l'agent et en particulier, [l'acte étant] engagé sans égard pour les intérêts et

les opinions de ceux qu'il affecte. » (2004 : 81) Enfin Pettit dégage un certain nombre d'exemple de dominations, parmi lesquels le « propriétaire d'esclave », mais aussi « le mari qui peut battre son épouse (...) sans avoir à encourir davantage que la simple désapprobation de ses voisins », « l'employeur qui (...) peut licencier ses salariés et n'éprouve pas la moindre gêne à agir de la sorte ». (2004 : 83-84) Ces derniers exemples sont importants parce qu'ils montrent selon Pettit que la domination peut exister jusque « dans des sociétés régies par le droit » (2004 : 83). Ils nous permettent ainsi de comprendre que ses conditions ne sont pas simplement juridiques et politiques mais également sociales et culturelles.

On sait en outre que l'enjeu de cette définition de la domination consiste notamment à distinguer celle-ci de ce que la tradition libérale identifie selon Pettit comme le mal politique par excellence, à savoir l'interférence. Le propre de la domination de ce point de vue, est qu'elle peut recouvrir deux types de situations que la focalisation libérale sur le problème de l'interférence ne permet pas de qualifier de problématique, à savoir les cas où des interférences sont avérées mais non arbitraires d'une part, et les cas où des interférences pourraient se produire de façon arbitraire. C'est en présentant cette distinction que Pettit introduit ce qui constitue pour lui le paradigme de la domination, à savoir le maître bienveillant (2004 : 52-57). Ce dernier peut ne pas interférer dans les actions de son esclave, il peut même prendre ses intérêts en compte. Mais il peut aussi, en raison simplement d'un changement dans sa volonté, se mettre à interférer avec les actions de l'esclave. De ce point de vue, il exerce une domination car celle-ci, ainsi que le résume Pettit « est liée à la *possibilité* de l'interférence arbitraire ». L'effet produit sur l'individu dominé est qu'il demeure dans l'incertitude, incapable de savoir si, quand, comment et pourquoi une interférence se produira ou non.

Ces quelques indications suffisent à voir l'intérêt que présentent les analyses de Pettit pour penser les risques induits par les relations de *care*. Le travailleur de *care* peut en effet apparaître comme un avatar du maître bienveillant présenté par Pettit, *dans la mesure où rien, sinon sa volonté propre, ne le retient d'abuser du pouvoir qui est le sien en raison de l'asymétrie de la relation de care. Dans ce cas là en effet*, le travailleur de *care* peut, on l'a vu, interférer avec les choix de celui dont il prend soin, réduire l'éventail des options disponibles, modifier ses attentes, intervenir sur les résultats des actions entreprises, et même affecter son bien-être. *Dans ce cas là,*

il dispose bien de la capacité d'interférer arbitrairement, qui est pour Pettit la condition de la domination. C'est pourquoi la non-domination, que Pettit définit au contraire comme « un statut social qui rend relativement imperméable à toute interférence arbitraire et donne le moyen de jouir d'un sentiment de sécurité et de reconnaissance du rang qui est le nôtre dans la société, (...) une condition en vertu de laquelle une personne est plus ou moins immune, plus ou moins manifestement immune à toute interférence de nature arbitraire » (2004 : 10), la non-domination, donc, peut paraître attractive du point de vue des bénéficiaires de *care*.

Mais on aurait tort de s'en tenir là, pour deux raisons : la première est que la non-domination peut également apparaître comme un statut enviable pour les travailleurs de *care*, et la seconde est que le fait d'assurer aux bénéficiaires de *care* un tel statut semble passer par le fait de l'assurer aux travailleurs de *care*. De sorte que les relations de *care* nous donnent l'occasion d'illustrer la thèse de Pettit selon laquelle « au jeu de la non-domination, les destins sont intimement liés » (2004 : 162), ce qui signifie que la non-domination est un « bien commun » qui ne peut être réalisé pour les uns sans être réalisé pour les autres. Comment en effet garantir la non-domination aux bénéficiaires de *care* ? Pour répondre à cette question, on peut rappeler que Pettit définit deux stratégies politiques pour réaliser la non-domination à l'échelle sociale (2004 : 95-96), la stratégie de la réciprocité des pouvoirs qui consiste à égaliser les ressources entre le dominant et le dominé, et la stratégie par disposition constitutionnelle, qui consiste à instituer une autorité constitutionnelle, soit un tiers qui puisse retirer aux parties le pouvoir d'interférer arbitrairement. A l'échelle de la relation de *care*, ces deux orientations paradigmatiques peuvent être reprises : il s'agirait alors de protéger le bénéficiaire de *care* des interférences arbitraires du travailleur de *care*, soit en déterminant des moyens pour rééquilibrer les pouvoirs, soit en remplaçant la relation duale par une relation tri- ou multipartite, au sein de laquelle chacun serait en position de médiateur possible.

A première vue, on peut penser que cette seconde stratégie serait plus efficace, l'idée d'un rééquilibrage des pouvoirs dans le cadre d'une relation de dépendance pouvant sembler utopique. Pourtant, on peut penser que le simple fait d'accorder un statut juridique et économique décent aux bénéficiaires de *care* (comme le réclament les associations de défense des personnes handicapées par exemple) ne serait pas sans effet sur la relation de *care*. De même, on peut pen-

ser que la diffusion de représentations culturelles visant à combattre l'idée selon laquelle les bénéficiaires de *care* ne sont *que* les receivers passifs de l'aide d'un tiers contribuerait également à minimiser les traitements dégradants dont ils peuvent parfois être l'objet. La seconde stratégie, consistant à introduire un tiers doté d'une autorité reconnue dans la relation asymétrique, peut cependant sembler plus probante. Ce tiers peut prendre différentes figures selon la configuration initiale de la relation : cela peut être un travailleur salarié dans le cas où le travail de *care* est pris en charge par un proche non salarié ; cela peut être un proche quand la majeure partie du travail de *care* est prise en charge par un travailleur salarié ; cela peut encore être le chef de service dans le cas où le travail de *care* s'effectue dans un unité de soin professionnelle, etc. On peut ici souligner que le modèle de la *douilia*, dont Kittay s'inspire pour dégager une norme nouvelle de coopération sociale, se rapproche d'une telle relation ternaire, qui présenterait un double avantage : d'abord, elle permettrait de réduire la vulnérabilité du bénéficiaire de *care*, laquelle est aussi fonction du « monopole » dont jouit celui qui le prend en charge (Goodin, 1985 : 195), en lui garantissant une pluralité d'interlocuteurs possibles ; mais surtout, elle permettrait d'alléger le fardeau que constitue le travail de *care* quand il est pris en charge par un individu seulement, et de partager la responsabilité qui lui est lié.

Cette dernière remarque conduit à se demander si la meilleure manière de garantir la non-domination des bénéficiaires de *care* ne serait pas simplement de garantir celle des travailleurs de *care*. On a en effet montré que les travailleurs de *care* étaient eux-aussi les victimes potentielles de formes de domination, personnelle ou sociale, qui se manifeste dans leur dépendance économique à l'égard de tiers, dans la faible reconnaissance sociale dont jouissent leurs activités et dans l'expansion de formes d'organisation du travail qu'ils estiment contradictoires avec les fins de leur travail. Cette exposition à la domination les place dans des situations de dilemmes, psychologiques et moraux, qui peuvent rejaillir sur leurs activités de *care* et accroître la vulnérabilité à leurs actes de ceux dont ils s'occupent. Comme le souligne Selma Sevenhuijsen (1998 : chap. 1), on ne peut comprendre les cas de mauvais traitement qui surviennent dans des relations de *care*, si on se contente d'incriminer la méchanceté, l'irresponsabilité ou la négligence présumée des travailleurs de *care*, autrement dit si on les réduit à des fautes morales. Seule la réalité du travail de *care*, le constat de sa pénibilité propre et des injonctions contra-

dictoires dans lesquelles peuvent être placés les travailleurs de *care* (la principale étant dévoues-toi au bien-être de l'autre sans te préoccuper du tien), peut permettre de comprendre que les activités de *care* puissent devenir le lieu de la domination, et de déterminer des moyens de l'éviter.

Or là encore les analyses de Pettit se révèlent utiles. Outre la distinction entre les deux grandes stratégies précédemment indiquées, Pettit indique en effet deux grandes modalités de réductions de l'arbitraire dans le cas des relations asymétriques : les filtres et les sanctions. Comme leur nom l'indique, les sanctions consistent à attacher un coût important la perpétration d'une interférence arbitraire. Dans le cas qui nous concerne, elles consisteraient à pénaliser, juridiquement, économiquement ou symboliquement, tout travailleur de *care* qui exercerait une domination à l'encontre de la personne dont il a la charge. On notera au passage qu'un tel dispositif de contrôle implique, là encore, d'éviter autant que possible que la relation de *care* n'engage que deux agents, le bénéficiaire et le travailleur de *care*. Le problème des sanctions cependant est que, dans la mesure où elle fonctionne comme des menaces, elles peuvent paralyser le travailleur de *care* de plusieurs points de vue : d'un point de vue psychologique, elles peuvent empêcher le travailleur de *care* d'adopter l'attitude d'ouverture requise par sa tâche ; et d'un point de vue pratique, elles peuvent l'empêcher de prendre les décisions requises par son travail, lesquelles doivent parfois se prendre dans l'urgence, sans consulter le bénéficiaire de *care*, voire même en ne se conformant pas à ses attentes – ce qui pose la question de l'inévitabilité de la domination au sens de Pettit dans les relations de *care* (nous reviendrons sur ce point). C'est pourquoi on peut leur privilégier la seconde modalité destinée à éviter la domination selon Pettit, en l'occurrence l'emploi des filtres. Les filtres sont des contraintes posées sur l'action et destinées à éviter et à prévenir les interférences arbitraires. Leur spécificité est d'agir en amont de l'acte pour l'orienter, par exemple en définissant a priori ce qu'il convient de faire et de ne pas faire, en déterminant des procédures d'actions adéquates, etc. Dans le cas qui nous intéresse, des filtres efficaces pourraient consister à encadrer les activités de *care* en définissant les normes d'un bon *care* en fonction des situations où il s'exerce, mais également en s'assurant que les travailleurs de *care* disposent de conditions de travail qui leur permettent effectivement d'atteindre les finalités qu'ils

assignent à leur travail. Ainsi, en disposant en amont les conditions matérielles, sociales, symboliques nécessaires à de bonnes pratiques de *care*, on prémunirait à la fois les bénéficiaires de *care* contre l'irruption de la domination dans les relations de *care*, et les travailleurs de *care* contre les formes dérivées de domination auxquelles ils peuvent être exposés en raison de leur faible statut social.

5. LE STATUT DE LA DÉPENDANCE DANS LE NÉORÉPUBLICANISME : VERS UNE « CARING SOCIETY » ?

Le propos de Pettit restant assez général et ne prenant pas explicitement pour objet les relations de *care*, il n'est pas forcément évident de déterminer plus avant comment, concrètement, garantir aux bénéficiaires et aux travailleurs un statut de non-domination. L'enjeu pour nous est simplement ici de montrer que le langage néorépublicain peut permettre de ressaisir les problèmes auxquels bénéficiaires et travailleurs de *care* sont confrontés dans leurs relations et activités et de dégager des orientations pratiques pour y répondre. Tel est le cas nous semble-t-il des concepts de domination et de non-domination, deux types de stratégie définies par Pettit pour répondre à la domination, ainsi que de la notion de filtre. Dans un article récent, Marilyn Friedman a pourtant soutenu la thèse selon laquelle le néorépublicanisme de Pettit, bien qu'en apparence séduisant pour le féminisme, était particulièrement peu adapté pour penser les relations de *care* (Friedman, 2008). L'argument qu'elle propose pour le démontrer se déploie en deux moments : elle commence par soutenir que le concept de domination de Pettit serait trop large et aboutirait à identifier toute relation de dépendance à une relation de domination (2008 : 250-252) ; ce qui la conduit à poser que l'idéal de non-domination est non seulement inaccessible aux bénéficiaires de *care*, mais en outre viserait implicitement le dépassement de toute les situations de dépendance, niant ainsi leur dimension morale spécifique (2008 : 252-254). Finalement, le néorépublicanisme reproduirait l'écueil libéral que les théoriciennes du *care* ont si souvent souligné : il se fonderait lui aussi sur une conception de l'individu comme être indépendant et rationnel (2008 : 255).

Friedman appuie l'essentiel de sa démonstration sur deux éléments : le premier est la définition que donne Pettit de la domination, dans laquelle il fait de la condition de celle-ci la « capacité à interférer de façon arbitraire ». Selon Friedman, le problème d'une telle définition est d'insister sur la *capacité* à interférer plutôt que de se concentrer

sur l'interférence effective, le résultat étant que toute asymétrie de pouvoir, se définissant justement par le fait que l'un des membres de la relation possède une telle capacité, est identifiée à une relation de domination. De ce point de vue, les relations de *care* seraient toujours et nécessairement des relations de domination...¹³ Il ne nous semble pas que Pettit accepterait une telle réduction, et on peut voir dans le traitement qu'il fait du cas des enfants une réponse indirecte à l'objection de Friedman. Pettit reconnaît tout à fait que les enfants dépendent de leurs parents, lesquels sont par ailleurs autorisés, en raison de la finalité de la relation filiale, à soumettre leurs enfants à ce que Pettit nomme « les disciplines inhérentes à l'éducation et au développement » (2004 : 158-159). Non seulement leur dépendance n'est pas en soi un problème, mais Pettit semble reconnaître que le type de relations qu'elle engendre, typiquement des relations de *care*, sont dotées d'une valeur au moins instrumentale dans la mesure où elles permettent aux enfants de devenir des citoyens. Pour autant, Pettit reconnaît que la dépendance des enfants les rend aussi particulièrement vulnérables à la domination et c'est la raison pour laquelle il est important de leur garantir un même degré de non-domination qu'aux adultes. Ceci ne signifie pas qu'il faille, comme le suppose Friedman, priver les parents de leur capacité à intervenir, mais simplement qu'il faut les priver de leur capacité à intervenir *arbitrairement*. En se concentrant sur la question de la *capacité* à interférer par opposition à l'interférence arbitraire, Friedman néglige en effet cette dernière distinction et tend par conséquent à interpréter la notion de capacité à comme un pouvoir personnel, une simple aptitude. C'est pourquoi elle peut conclure qu'empêcher la domination reviendrait à empêcher l'action. Or, ce qui différencie justement la capacité à interférer de la capacité à interférer arbitrairement, c'est que la seconde est moins fonction du pouvoir de fait du dominant, que des protections, socialement et politiquement constituées, du dominé potentiel. Ce qui signifie qu'il y a bien une distinction entre la dépendance et la domination selon Pettit : dans le cas de la dépendance, le dépendant jouit effectivement d'un certain nombre de protections, dont le but est de prévenir les interférences arbitraires, ce qui n'empêche évidemment pas que celui dont il dépend ait une capacité à interférer et s'en serve effectivement. Si on en revient aux cas des enfants, on peut estimer ainsi qu'ils doivent disposer d'un certain nombre de garanties contre le pouvoir arbitraire de leurs parents, garanties dont on retrouve des exemples dans les droits de l'enfant ou dans l'exis-

tence d'un système public de protection de l'enfance, autant en ce qui concerne la prévention que la sanction.

Ceci nous amène au second point de l'argumentation de Friedman : le néorépublicanisme vise-t-il en fait un dépassement de la dépendance et nie-t-il que des relations morales spécifiques puissent se développer dans le cadre de relations de dépendance ? Pour défendre cette idée, Friedman cite un premier passage de *Républicanisme* où Pettit décrit la condition du dominé en le comparant à celle d'un être « dépendant » et « débiteur », puis un second dans lequel il décrit l'individu libre comme étant « quelqu'un » et non pas « personne ». De cela, elle déduit que « Pettit lie la condition de l'être dominé à celle de l'être dépendant, puis lie la dépendance au fait d'être débiteur de quelqu'un, de n'être personne, de n'avoir aucun pouvoir. » (2008 : 255), avant d'en conclure que, par conséquent, Pettit ne saisit pas le rôle essentiel des relations de dépendance dans la vie humaine et méprise la dépendance. Ici l'argumentation de Friedman nous semble en fait reposer sur une ambiguïté du terme de dépendance, qui, à sa décharge, n'est pas vraiment clarifiée par Pettit. Cette ambiguïté vient du fait que la dépendance peut désigner une situation favorable à la domination – et c'est le cas chez Pettit nous semble-t-il – ou une situation induite par la domination. L'enfant, ou tout autre bénéficiaire de *care*, sont dépendants au premier sens du terme dans la mesure où ils sont soumis à l'interférence d'un tiers, mais ne sont pas nécessairement dominés si existent des garanties politiques et sociales contre le risque d'interférence arbitraire. L'esclave au contraire est dépendant au second sens du terme parce son statut social et politique implique qu'il soit soumis à la volonté arbitraire de son maître. C'est une telle dépendance, coextensive à la possibilité de l'interférence arbitraire, qui équivaut pour Pettit à une situation d'impuissance et d'inexistence sociale. Mais cette équivalence n'implique pas qu'il considère comme telle la dépendance au premier sens du terme, comme en témoignent ses propos sur les enfants. Ici, il peut être utile de rappeler que pour Pettit, la non-domination constitue en outre un bien social, ou relationnel pourrait-on dire. Contrairement à la liberté libérale, qui est une liberté « dans le désert », la liberté néorépublicaine est une liberté « dans la cité », avec les autres (2004 : 95). Par conséquent, elle ne suppose pas que l'on s'abstraie de toute relation, et elle ne nous semble pas non plus incompatible *a priori* avec des formes de dépendance pas plus qu'avec des formes d'attachements. Elle vise bien plutôt à promouvoir les condi-

tions sociales et politiques de relations affectives et morales satisfaisantes¹⁴. C'est d'ailleurs pourquoi Pettit reconnaît que si l'on doit se prémunir contre la domination, et tenter de la réduire au maximum, on ne saurait en évacuer complètement et définitivement le risque : ce dernier, comme la vulnérabilité qui en est le corollaire, est inhérent aux relations d'interdépendance.

Il est cependant exact que les relations de *care* peuvent constituer un cas limite pour le néorépublicanisme, et ce d'autant plus que la relation de dépendance y est marquée. Mais la raison nous semble en être, à la différence de ce qu'avance Friedman, que dans ces relations, et en raison de l'état qui peut être celui du bénéficiaire de *care*, il n'est pas évident de déterminer dans quelle mesure les actions du dispensateur de *care* sont ou non arbitraires. On a vu que Pettit définissait la volonté arbitraire comme une volonté qui dépendait *seulement* de l'arbitre de l'agent. Par conséquent, quand la volonté de l'agent est empêchée par le fait qu'un autre agent dispose de protections, elle ne devrait pas être arbitraire. A cette première définition s'en ajoute cependant une seconde, qui se concentre sur l'acte et non la volonté qui l'engendre, par définition peu accessible. Est arbitraire un acte qui ne prend pas en compte les intérêts de l'agent qu'il affecte. Et Pettit précise, que le critère adéquat d'une prise en compte effective ne sera pas le consentement à l'acte, mais la contestabilité de l'acte (2004 : 89-90). On voit ici pourquoi un tel critère peut s'avérer difficilement applicable dans les relations de dépendance *extrême*. Dans certaines de ces relations en effet, dans les cas de handicap mental sévère par exemple ou de maladies neuro-dégénératives à un stade avancé, le bénéficiaire n'a pas la capacité, ici au sens de l'aptitude, d'exprimer ses intérêts ou de contester explicitement les décisions qui l'affectent. Le critère de la contestabilité serait donc inadapté car trop exigeant. La conséquence problématique étant alors que, dans ce type de situations, on perdrait de nouveau la distinction entre dépendance et domination : si en effet, l'acte n'est ni contesté ni contestable, n'aura-t-on pas typiquement affaire à un cas de domination ?

Ici on peut cependant tenter de répondre en faisant valoir que la contestabilité n'est pas de même nature selon les raisons qui président à sa possibilité ou à son impossibilité. Si l'impossibilité est politique et sociale comme dans le cas de l'esclave, ou autrement dit s'il peut y avoir contestation de fait mais que celle-ci ne sera pas jugée

comme recevable, on a affaire à un cas avéré de domination. Ce qui n'est pas nécessairement le cas si cette impossibilité est due aux limitations physiques d'un agent qui est légitimement en position de contester, comme dans le cas de la personne extrêmement dépendante. Cette distinction n'est pas purement rhétorique car elle n'est pas sans effets sur l'agent à qui s'adresse ou devrait s'adresser la contestation. Dans le cas de l'esclave, la réponse à la contestation sera vraisemblablement l'indifférence ou le mépris. Dans le cas du bénéficiaire de *care* extrêmement dépendant, la réponse à l'absence de fait de contestation devrait être une vigilance accrue du dispensateur de *care*, une attention toute entière tournée vers le décryptage des signes qu'il est susceptible d'envoyer.

La non-domination dans ce dernier cas est donc encore une fois fonction du statut social et politique du dépendant, statut dont Pettit souligne qu'il est à comprendre relationnellement, au sens où il trouve sa contrepartie dans l'attitude de ceux qui nous entoure. Le cas de la dépendance extrême serait ainsi, de façon paradigmatique, un cas où « la vertu dont les autres sont dotés représente un élément indispensable des garanties destinées à protéger une personne de toute domination » (2004 : 92). En écrivant cela, Pettit signale non pas que la vertu pourrait suffire à protéger les bénéficiaires de *care*, ce en quoi sa réponse se distingue des approches morales des théoriciennes du *care* précédemment examinées. Il souligne plutôt que la vertu est la traduction intersubjective et le complément nécessaire d'un statut social et politique. Il s'agit donc d'une vertu politique, créée et renforcée par les institutions existantes. C'est pourquoi on peut soutenir que dans l'optique de la non-domination, il est sans doute possible de formuler une réponse aux situations de dépendance extrême : celle-ci passerait par la création d'un statut renforcé pour les personnes extrêmement dépendantes, lequel ne supposerait pas simplement des droits spéciaux, mais l'existence de structures destinées à prendre en charge ces personnes avec toute l'attention et la vigilance requises, soutenues par une culture publique sensibilisée à ce type de situations.

CONCLUSION

En fin de compte, l'idéal de non-domination nous semble donc constituer une ressource féconde pour penser et se prémunir contre les risques que présentent les relations de *care* dans la mesure où

elles sont des relations de dépendance. Garantir la non-domination aux bénéficiaires de *care* ainsi qu'aux travailleurs de *care* est un idéal qui ne contredit pas les intuitions centrales des éthiques du *care*, et peut au contraire leur permettre de répondre de façon convaincante à l'objection de paternalisme qui leur est adressée quand elles cherchent à montrer que ces intuitions sont politiquement pertinentes et doivent être prises au sérieux politiquement. D'autant plus que, comme nous venons de le voir, la non-domination ne saurait se réduire à un statut individuel, mais suppose, pour être réalisée, une vertu citoyenne qui ne peut se maintenir sans une culture publique de la non-domination (2004 : 88). Ce qui nous amène à notre dernière question : la société néorépublicaine équivaut-elle à une « *caring society* » qui aurait su répondre au problème de la domination ? Si on reprend les trois significations que nous avons dégagées plus haut, la réponse pourrait être la suivante : la société néorépublicaine constitue une condition nécessaire à la réalisation d'une *caring society*, mais pas une condition suffisante. Autrement dit, il demeure un écart entre les deux idéaux normatifs que nous allons essayer de préciser pour terminer.

Certes, dans la société néorépublicaine, ni les bénéficiaires de *care*, ni les travailleurs de *care* ne devraient être soumis aux différentes formes de domination auxquelles sont exposés les parties prenantes des relations de *care*. Ceci suppose que les bénéficiaires de *care* soient reconnus comme des citoyens à part entière, quelque soit les types de dépendance dans lesquels ils sont pris. De même, les travailleurs de *care* devraient bénéficier d'une reconnaissance sociale, d'une rétribution économique et de conditions de travail qui leur permettent d'effectuer leur travail sans encourir de domination et par suite sans faire courir un risque supplémentaire de domination à leur charge. Parvenir à un tel résultat implique cependant que les questions relatives au *care* – en quoi consiste-t-il, qui le dispense et qui le reçoit, selon quelles modalités, dans quel cadre et à quelles fins – soient mises au centre du débat public. L'acquisition de cette place centrale dans le débat public est nécessaire du point de vue de la théorie de la non-domination dans la mesure où d'elle dépend la création d'une culture publique attentive aux risques qui traversent les relations de *care*. Elle peut en outre être justifiée dans ce cadre normatif au nom du fait que les bénéficiaires et les dispensateurs de *care* sont, en raison de la tâche qui est la leur autant qu'en raison de ses conditions d'exercice, particulièrement vulnérables à la domination.

Ici, la théorie de la non-domination nous semble cependant présenter une limite : quand il s'agit de justifier que le *care* accède au statut d'objet central du débat public, on peut se demander si la seule justification existante, et la plus pertinente, consiste à insister sur le lien entre relations de *care* et domination. La théorie de la non-domination n'est en effet en mesure de proposer qu'une justification indirecte de la centralité des activités de *care* pour la vie individuelle et collective, qui passe par la démonstration du risque de la domination qui traverse les relations de *care*. Ce risque, qui renvoie à la face sombre des activités de *care* est un risque réel. Mais amener le *care* dans le débat public sous cet angle peut conduire à minimiser ce sur quoi les théoriciennes du *care* ont insisté à juste titre, à savoir que la vie de chacun d'entre nous et la possibilité de la coopération sociale dépendent fondamentalement de relations de *care*. Pettit ne nierait sans doute pas ce point, qui ne nous semble pas contradictoire avec les objectifs de la théorie de la non-domination. Mais, et c'est sans doute en ce sens que les objections de Friedman sont pertinentes, il reste vrai qu'il tend à le minimiser, ou plus exactement à le présupposer. Or présupposer qu'il y a des activités de *care*, et par conséquent des bénéficiaires et des travailleurs de *care* que l'on sait identifier, peut avoir plusieurs conséquences importantes : celle d'exclure du débat public la question de savoir qui est concerné par le *care* et comment ; celle de prendre le risque de légitimer involontairement le maintien des activités de *care* dans la sphère privée, et leur répartition genrée, ou autrement dit de ne pas voir que cette répartition est aussi l'effet d'une forme de domination, plus insidieuse et plus massive que celles qui traversent la relation de *care* directe.

Autrement dit, ce qu'on pourrait craindre, c'est que la théorie de la non-domination ne nous conduise qu'à la moitié du chemin, en nous permettant certes de neutraliser les formes directes de domination qui pèsent sur les bénéficiaires et les travailleurs de *care*, mais sans nous permettre pour autant de questionner la fabrication même de ces catégories. Le résultat, non négligeable, serait certes de garantir à ces catégories des formes importantes de protections, mais sans nécessairement que soit remis en cause la représentation négative des activités de *care*, dont on peut supposer qu'elle est l'un des facteurs de la marginalisation et de la répartition inégale qui les affecte. Pour ce faire, il faudrait que le *care* soit discuté et défini dans l'espace public non seulement comme un lieu possible de la domination, mais comme un aspect fondamental et positif de la vie individuelle et col-

lective. Ce n'est qu'à la condition de promouvoir une telle reconnaissance, qui implique à notre avis de repenser la catégorie de vulnérabilité d'une façon plus large que ne le fait Pettit¹⁵, que la société néo-républicaine pourrait être qualifiée de « *caring society* ».

ARTICLES



ARTICLES

BIBLIOGRAPHIE.

- Bubeck, Diemut, 1995, *Care, Gender and Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- Clement, Grace, 1996, *Care, Autonomy and Justice. Feminism and the Ethic of Care*, Boulder, Westview Press.
- Code, Lorraine, 1991, «Second Persons», in *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Dorlin, Elsa, 2005, «Dark Care: de la servitude à la sollicitude», in Laugier, S. et Paperman, P., *Le Souci des autres. Ethique et politique du care*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 87-97.
- Engster, Daniel, 2005, «Rethinking Care Theory: The Practice of Caring and The Obligation to Care», *Hypatia*, 20: 3, p. 50-74.
- Fineman, Martha A., 2004, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, New York, The New Press.
- Friedman, Marilyn, 2008, «Pettit's Civic Republicanism and Male Domination», in C. Laborde & J. Maynor, *Republicanism and Political Theory*, Londres, Blackwell, p. 246-268.
- Gilligan, Carole, 1982, *In a different voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Glenn, Evelyn N., 2000, «Creating a caring community», *Contemporary Sociology*, 29 (1): 84-94.
- Goodin, Robert, 1983, *Protecting the vulnerable. A reanalysis of our social responsibilities*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Harrington, Mona, 1999, *Care and Equality*, New York, Knopf.
- Kittay, Eva F., 1999, *Love's Labor. Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge.
- Kittay, Eva F., 2005, «At the margins of moral personhood», *Ethics*, 116: 100-131.
- Mackenzie, Catriona, et Stoljar, Natalie, *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Molinier, Pascale, 2003, *L'énigme de la femme active*, Paris, Payot.
- Noddings, Nel, 1984, *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press.
- Noddings, Nel, 1992, *Starting at Home. Caring and Social Policy*, Berkeley, University of California Press.
- Nussbaum, Martha C., 2006, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality and Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C., 1999, «The Feminist critique of liberalism», in *Sex and Social Justice*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 55-80.
- Pattaroni, Luca, 2005, «Le care est-il institutionnalisable ? Quand la politique du care émousse son éthique», in Laugier, S. et Paperman, P., *Le Souci des autres. Ethique et politique du care*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 177-200.
- Pettit, Philip, 2004, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, (1997), Trad. française de P. Savidan, Paris, Gallimard.
- Sevenhuijsen, Selma, 1998, *Citizenship and the Ethics of Care. Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*, Londres, Routledge.
- Tronto, Joan C., 2005, «Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du care», (1987), Trad. française de B. Ambroise, in S. Laugier et P. Paperman, *Le Souci des autres. Ethique et politique du care*, Paris, Edition de l'EHESS, p. 25-49.
- Tronto, Joan C., 1993, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Routledge.

ARTICLES

40

ARTICLES

NOTES

- 1 La capacité des théories du *care* à opérer ce travail de réinterprétation dépend du type de définition du *care* dont elle parte, ainsi que de son extension. On peut distinguer schématiquement deux types de définition du *care* : les premières insistent sur le *care* comme disposition morale et mettent l'accent sur les vertus que les sujets moraux doivent développer pour mettre en œuvre un bon *care*. Ces définitions sont davantage exposées aux objections de sentimentalisme et de provincialisme fréquemment adressées aux théories du *care* que les définitions qui mettent l'accent sur le *care* comme pratique sociale. Dans ce deuxième type de définitions, le *care* est moins décrit en référence aux vertus ou aux intentions de l'agent moral qu'en référence à des types d'actions caractérisées par une finalité commune, en général la recherche du bien-être de l'autre, qui suppose la satisfaction de ses besoins et la prise en charge de sa vulnérabilité propre. C'est dans cette catégorie de définitions que se situe la définition de Tronto, dont on remarquera malgré tout qu'elle tente d'articuler pratiques sociales et dispositions morales, ces dernières permettant de distinguer un bon *care* d'un mauvais *care*. On notera également qu'on peut opérer une distinction supplémentaire parmi ce second type de définitions en distinguant des définitions larges, à la manière de celle de Tronto, qui couvre des activités dirigées vers la conservation du monde humain et non humain, de définitions étroites, qui réduisent le champ du *care*, soit en plaçant au centre des activités de *care* la relation en face-à-face (Bubeck, 1995), soit en redéfinissant ses finalités de façon à prendre en compte exclusivement celles qui sont orientées vers des êtres humains. Sur ce point, voir Engster (2005 : 55-56).
- 2 Sur le plan normatif, on peut toutefois dégager deux grandes tendances. La première, illustrée par les indications données par Tronto à la fin de *Moral Boundaries* et par les travaux de Selma Sevenhuijsen (1998), cherche à élaborer les contours d'une pratique citoyenne démocratique inspirée par les valeurs du *care*, en vue de la création d'une « *caring society* ». C'est dans ce premier courant que s'inscrit notre hypothèse selon laquelle le rapprochement entre théorie du *care* et théorie de la non-domination peut s'avérer féconde, du point de vue des théories du *care* comme de celui de la théorie néorépublicaine. Une seconde tendance, que nous n'aborderons pas ici, a été plus largement développée par les travaux de Martha C. Nussbaum (2006) et de Eva F. Kittay (1999). Elle prend la forme d'une tentative d'articulation entre l'éthique du *care* et la théorie libérale de la justice dans sa formulation rawlsienne, et cherche à approfondir cette dernière la complétant par les intuitions et les valeurs centrales des éthiques du *care*, de façon à ce qu'elle prenne mieux en compte les problèmes liés à la dépendance et à sa prise en charge. Chez Kittay, ce travail d'approfondissement passe d'abord par une critique de la conception rawlsienne des partenaires de la position originelle comme membres de la société égaux et pleinement coopératifs tout au long de leur vie. Cette conception ne prend acte ni des périodes de dépendance inévitables qui caractérisent toute vie humaine, ni des inégalités dans le partage des bénéfices et des coûts de la coopération sociale, liées à la position de travailleur de la dépendance. Cette critique la conduit à faire de la capacité à répondre aux besoins des

autres (*to give care*) un pouvoir moral d'une importance comparable aux deux dégagés par Rawls et à assigner au *care* le statut de bien premier. Elle en déduit une nouvelle norme de la coopération sociale, la *doulia* – du nom de la personne assignée au soin de la mère venant d'accoucher dans certaines cultures –, ainsi qu'un troisième principe de justice, dit « principe de la responsabilité sociale relative au *care* », qu'elle énonce comme suit : « *To each according to his or her need for care, from each according to his or her capacity to care, and such support from social institutions as to make available resources and opportunities to those providing care, so that all will be adequately attended in relations that are sustaining.* » (Kittay, 1999 : 100-112 ; et p. 133 pour une définition du principe de la *doulia*). Chez Nussbaum, on trouve une critique relativement similaire de la conception rawlsienne de la personne, bien qu'elle insiste davantage que Kittay sur le rationalisme étroit qui la caractérise. Cependant, Nussbaum s'écarte plus radicalement du contractualisme rawlsien dans l'élaboration de sa réponse politique aux problèmes de la vulnérabilité et de la dépendance. Remplaçant la liste des biens premiers par la liste des capacités humaines centrales, déduite de l'idée de dignité humaine et justifiée sur la base d'un consensus par recoupement, Nussbaum propose de faire de la promotion et de la garantie égale de ces capacités la norme d'une société juste. Les personnes dépendantes et les travailleurs de la dépendance ne se voient donc pas protéger par un principe de justice donnant au *care* le statut d'un bien individuel et social fondamental, mais ils sont pris en compte dans la mesure où aucune des capacités centrales, y compris celles des travailleurs de *care*, ne peut être assurée et maintenue sans une répartition du *care* adéquate aux besoins spécifiques des individus. Voir notamment, Nussbaum (2006 : 155-221).

- 3 Voir sur ce point l'énoncé par Kittay d'un principe de *care* juste en note 3.
- 4 Sur le *care* comme élément du jugement politique, voir Sevenhuijsen, (1998).
- 5 Selon les théoriciennes du *care*, l'idéal moderne d'autonomie se fonderait sur un déni collectif des relations de dépendance et de leur omniprésence, non seulement dans les périodes de l'enfance, de la vieillesse et de la maladie, mais plus largement tout au long de la vie. Ainsi que l'écrit Tronto, « les activités de *care*, en raison de leur nature même, mettent à mal l'idée selon laquelle les individus sont entièrement autonomes et auto-suffisants. Être dans une situation où l'on a besoin de *care* équivaut à être dans une position de vulnérabilité. » (1993 : 134). Et plus loin, elle ajoute : « La vulnérabilité a des implications morales sérieuses. La vulnérabilité défait le mythe selon lequel nous sommes des citoyens toujours autonomes et potentiellement égaux. Supposer que nous sommes des êtres égaux implique de laisser de côté et d'ignorer des dimensions centrales de l'existence humaine. Tout au long de nos vies, nous passons tous par des degrés plus ou moins importants de dépendance et d'indépendance, d'autonomie et de vulnérabilité. Un ordre politique qui ferait de l'autonomie et de l'indépendance seulement les caractéristiques de la nature humaine manquerait par conséquent une part importante de l'expérience humaine. » (1993 : 135).
- 6 Cette alliance est clairement revendiquée par Nussbaum, dans un article consacré aux critiques féministes de l'individualisme libéral, où elle accorde une

place particulièrement importante à la critique dite de la dépendance, formulée par les théories du *care* (Nussbaum, 1999). L'intérêt de cet article vient de ce qu'il clarifie la distinction entre le niveau de l'ontologie sociale et le niveau normatif, qui ne sont pas toujours clairement distingués dans la critique adressée par les théoriciennes du *care* au concept d'autonomie. Nussbaum montre que la reconnaissance du rôle facilitateur ou constitutif des relations interpersonnelles dans le développement de l'autonomie ne conduit pas nécessairement à l'idée parfois énoncée (Noddings, 1984) selon laquelle l'éthique du *care* affirmerait la primauté du maintien de la relation, éventuellement au détriment du bien-être ou de l'intérêt de l'individu. Une telle perspective risque selon Nussbaum de priver les théoriciennes du *care* de toute norme permettant de critiquer les relations de *care* oppressives.

- 7 Ou s'avère être une « charge », pour reprendre le terme de Kittay (1999), qui entend par là une personne qui ne peut absolument pas subvenir à ses besoins sans un autre qui prenne soin d'elle. Un grand nombre de relations de *care*, que Kittay range dans la catégorie du *care* étendu, n'ont en effet pas la forme de relations de dépendance extrême. Pour ces dernières, la première stratégie, qui ne rompt pas avec l'idée libérale selon laquelle la dignité d'un être est fonction de son autonomie avérée ou présumée, peut convenir. Toutefois, comme le souligne Kittay en référence à la situation de sa fille Sessa, atteinte d'un handicap mental sévère, cette stratégie se révèle une impasse dans le cas de relations de dépendance extrême (Kittay, 1999 : 147-161 ; 2005).
- 8 Quand on a affaire à une activité de *care* au sens étendu, qui ne s'adresse pas à un être initialement qui ne peut subvenir seul à ses besoins, on peut penser que l'activité de *care* instaure malgré tout une relation de dépendance. C'est ainsi que selon Tronto, tout employé qui compte sur sa secrétaire en est dépendant et devient vulnérable à ses actions (1993 : 134). Dans ce cas, on a bien affaire à une relation de dépendance, même si elle est provisoire et extrêmement localisée. De ce point de vue, la dépendance au sens d'une asymétrie de pouvoir semble être une constante des relations de *care*, quelque soit la définition du *care*, large ou étroite, que l'on privilégie.
- 9 Pour une défense de la thèse selon laquelle la vulnérabilité des autres à nos actions est le fondement de nos obligations morales à leur égard, voir Goodin, 1983.
- 10 Selon Kittay, ce basculement se produit quand l'action du travailleur de *care* devient « illégitime », notion qu'elle précise en indiquant que les intérêts du bénéficiaire de *care* ne sont plus pris en compte, se rapprochant ainsi de la notion d'interférence arbitraire proposée par Pettit comme l'un des éléments de la domination. Nous revenons sur ce point dans la section suivante.
- 11 Les travaux consacrés aux professions de soin ont notamment insisté sur les difficiles conditions d'accès à cette attitude d'ouverture, sur sa fragilité et son ambivalence. Selon Pascale Molinier (2003), les attitudes requises par le travail de *care* ne vont pas sans conflits psychiques et requièrent un important travail sur soi, que la rhétorique des dispositions morales tend à minimiser. Elle insiste au contraire sur le fait que rien n'est moins naturel, dans le contexte du travail de *care*, que de ne pas traiter celui dont il faut prendre soin comme un objet et de résister aux risques de l'accaparement ou de la cruauté. C'est pourquoi le bon déroulement du travail de *care* requiert non seulement un

apprentissage, mais également un soutien collectif permanent entre travailleurs de *care* et une reconnaissance sociale du travail effectué.

- 12 Ceci n'implique pas de considérer la classe des bénéficiaires de *care* et celle des dispensateurs de *care* comme des groupes homogènes, ni du point de vue du degré de la vulnérabilité, ni du point de vue d'autres paramètres. Pettit souligne d'ailleurs que chaque individu est susceptible d'appartenir à une ou plusieurs classes de vulnérabilité en fonction de sa position dans la structure sociale et que la vulnérabilité à la domination peut dépendre de facteurs sociaux de différents types : économique, juridique, culturel... Pettit, 2004 : 162-163.
- 13 Curieusement donc, ce qui fait selon Pettit la force de la définition néorépublicaine de la liberté – son insistance sur le problème de la possibilité de l'interférence et non sur l'interférence effective – est condamné par Friedman comme utopique d'une part, et comme dangereux d'autre part, dans la mesure où le résultat en serait selon elle une extension démesurée des formes de contrôle exercées sur les individus.
- 14 Sur ce point, voir la discussion par Pettit de la compatibilité entre l'idéal de la non-domination et la confiance personnelle dans la société néorépublicaine. Cette discussion est l'occasion pour Pettit d'insister sur le fait que la non-domination comme idéal politique ne signifie pas la suppression de tout risque et de toute vulnérabilité mais la réduction significative de leur probabilité. Pettit, 1997 : 355-362.
- 15 Chez Pettit, la vulnérabilité est en effet envisagée principalement comme un effet de la domination ou comme une occasion de la domination. Autrement dit, elle est saisie prioritairement dans ses dimensions politiques. Cette perspective politique nous semble faire la force de l'approche qu'en propose Pettit, mais elle mériterait d'être articulée à une conception existentielle de la vulnérabilité telle qu'on la trouve dans les éthiques du *care*, qui insiste sur la vulnérabilité comme trait de la condition humaine, liée à l'incarnation, à la temporalité et à la relationalité de l'existence humaine. D'un point de vue normatif, la prise en compte d'une conception élargie de la vulnérabilité pourrait aboutir à tenter d'articuler l'idiome de la non-domination au langage des besoins ou à celui des capacités.

LE MULTICULTURALISME, UN PROJET RÉPUBLICAIN ?

SOPHIE GUÉRARD DE LATOUR
ACADÉMIE DE TOULOUSE

RÉSUMÉ

L'appropriation de la thématique du multiculturalisme par les partisans du républicanisme fait l'objet de cet article. Dans un premier temps, il est permis de se demander si l'idée même d'un multiculturalisme républicain fait sens ; mais comme je le montrerai, le refus d'un projet multi-culturel républicain est une exception française. Or, chez les penseurs néo-républicains, tels Philip Pettit, John Maynor et Cécile Laborde, le multiculturalisme a reçu une attention particulière. Je montrerai les particularités de chacune de ces approches et en particulier, comment les travaux de Laborde arrivent à résoudre des tensions que la pensée néo-républicaine entretient avec la reconnaissance de la diversité culturelle, en ajoutant une perspective critique à la voie délibérative ouverte par Maynor. L'originalité du multiculturalisme républicain consiste ainsi à rappeler le caractère instrumental de la politisation des identités minoritaires, puisqu'il s'agit à chaque fois de lutter contre l'assignation identitaire que subissent les membres des minorités, et non pas de valoriser publiquement leurs différences.

ABSTRACT

The appropriation of the theme of multiculturalism by republican thinkers is the subject of this article. One may start by doubting that the very idea of a republican multiculturalism makes any sense, but as I shall show, the repudiation of any multicultural republican project is a French exception. Neo-republican thinkers such as Philip Pettit, John Maynor and Cécile Laborde have given special attention to multiculturalism. I will investigate the peculiarities of each of these approaches and, in particular, how Laborde resolves the tensions that neo-republicans may entertain with the recognition of cultural diversity, by inserting a critical perspective in the deliberative proposition initiated by Maynor. The originality of a republican multiculturalism is thus to recall the instrumental nature of the politicization of minority identities in the struggle against the ascription of identity faced by minorities, and not to enhance their public differences.

1. UN MULTICULTURALISME RÉPUBLICAIN EST-IL POSSIBLE ?

Du point de vue français, la juxtaposition du républicanisme et du multiculturalisme¹ a tout de l'union contre nature. On connaît les diatribes des intellectuels républicains, comme Pierre-André Taguieff², Alain Finkielkraut³ ou Régis Debray⁴, contre le *repli communautaire* que les politiques multiculturalistes sont censées favoriser en accordant aux minorités culturelles un traitement spécifique. On sait que pour eux les inégalités sont avant tout sociales et que, même si elles prennent une dimension ethnique, raciale, sexiste, bref *identitaire*, leur éradication ne justifie nullement l'abandon de l'universalisme abstrait ni le choix de la discrimination positive. On n'ignore pas non plus l'importance qu'ils accordent à l'intégration nationale et au rôle qu'elle joue pour nourrir le sentiment de solidarité sans lequel les principes de la citoyenneté moderne resteraient lettre morte. Telles sont les principales raisons qui expliquent pourquoi les républicains français se sont toujours refusés à adopter la perspective critique des multiculturalistes libéraux comme Will Kymlicka⁵, Joseph Raz⁶ ou Joseph Carens⁷. Malgré l'évolution du débat philosophique sur la question⁸, les républicains français continuent d'associer ce projet politique au communautarisme le plus étroit et refusent d'y voir le refus légitime des injustices induites par le processus de *nation-building*⁹. De leur point de vue donc, républicanisme et multiculturalisme s'excluent, ce qui amène à se poser la question suivante : *un multiculturalisme républicain est-il possible ?*

La question se pose car si les républicains français rejettent une telle hypothèse, il n'en va pas de même pour ceux qui, en philosophie politique analytique, se réclament du « néo-républicanisme ». Ainsi, Philip Pettit qui à la suite de J.G.A. Pocock¹⁰ et Q. Skinner¹¹ défend l'actualité de la tradition de pensée républicaine en associant celle-ci à un idéal de non-domination, considère que « les aspirations multiculturalistes peuvent être favorisées par le recours à un tel idéal¹² ». La défense des minorités culturelles s'inscrit en effet dans la logique de la lutte contre la domination. Ne pas être dominé implique de ne pas être soumis au risque de l'interférence arbitraire d'autrui, même si aucune interférence effective n'intervient. La liberté, à cet égard, ne se réduit pas à la non-interférence réciproque, comme l'affirment les libéraux contemporains à la suite d'Isahia Berlin. Un individu A peut disposer des mêmes droits qu'un individu B et être malgré tout dominé par lui si le sort de A dépend de la bonne volonté

de B. Telle est précisément la situation des minorités ethniques, raciales, sexuelles ou des handicapés qui, tout en jouissant formellement des mêmes droits que les autres citoyens, sont discriminés à cause de préjugés culturels. La promotion de la liberté dans une société démocratique requiert donc plus que la simple garantie de la coexistence des arbitres (pour reprendre la définition kantienne du droit); elle exige aussi que l'Etat intervienne activement dans certaines situations, c'est-à-dire qu'il interfère dans les conduites des citoyens afin de promouvoir la non-domination des minorités.

Que penser d'une telle divergence de vues et comment trancher entre la position du républicanisme français et celle des néo-républicains en matière de politiques multiculturelles ? Une façon simple de régler la question serait de considérer qu'être républicain ne renvoie pas à la même chose dans les deux cas. Le républicanisme français constituerait ainsi une « philosophie publique¹³ » qui, à force d'entretenir le mythe de son exception¹⁴, n'a plus grand chose à voir avec la tradition de pensée réhabilitée par les historiens et philosophes anglophones. Une telle position semble être celle qui prévaut, faute d'un débat sérieux entre républicains français et néo-républicains. Pourtant, ce fossé relève plus à nos yeux d'un état de fait, lié à l'histoire politique de la France, que d'une nécessité conceptuelle. Le républicanisme français est bien *républicain* dans la mesure où il partage l'intuition fondamentale que les néo-républicains s'efforcent de raviver : la liberté est un bien *commun* et *politique*. Cela se traduit clairement dans la valorisation du civisme, du patriotisme¹⁵ ou encore de l'intégration nationale¹⁶ chez les républicains français. Cela s'exprime, chez les néo-républicains, dans l'idée-clé qu'on n'est pas libre dans le désert mais seulement lorsqu'on vit dans une cité, sous le règne de lois justes. De façon générale, le républicanisme se nourrit d'une ontologie communautarienne ou holiste¹⁷ selon laquelle la liberté individuelle serait *constituée*¹⁸ par les institutions, mêlant indistinctement la *dimension publique* et la *dimension privée* de l'autonomie¹⁹. Certains objecteront qu'une telle caractérisation ne distingue pas suffisamment le néo-républicanisme du libéralisme politique, dans la mesure où des penseurs libéraux ont dénoncé le caractère artificiel de l'opposition entre « libéraux et communautariens » et pris acte de la valeur des appartenances communautaires que chacun découvre en soi²⁰. Pourtant la perspective holiste qu'adopte nombre de républicains se prolonge en une appréhension spécifiquement politique du concept de communauté, alors que les libéraux tendent à l'associer à la sphère

non politique. L'attachement des individus à certains groupes que les libéraux valorisent concerne avant tout les liens pré-politiques qui les unissent à leur famille, voisinage, corporation professionnelle, communauté religieuse ou culturelle, etc²¹. La valeur de ces appartenances est alors défendue comme un bien moral que le pouvoir politique doit respecter : un Etat juste doit garantir à chacun la liberté de perpétuer les liens communautaires qui correspondent à sa « conception de la vie bonne ». En ce sens, la réappropriation des thèses communautariennes par les libéraux consisterait à dire que la liberté individuelle précède l'appartenance à la communauté politique et non pas, à la manière des réappropriations républicaines du communautarisme, que la première dépend de la seconde²².

Or, si le « communautarisme politique » constitue bien l'un des piliers de la pensée républicaine, il convient de se demander comment il s'articule au problème de la diversité ethnico-culturelle. Autant le libéralisme politique qui part de l'affirmation des droits individuels peut aisément intégrer dans son schéma de réflexion la cause des minorités immigrées par exemple, autant l'affaire devient plus délicate dans le cadre d'une pensée qui privilégie l'appartenance à la communauté nationale. A cet égard, l'obsession des républicains français pour les « problèmes d'intégration » n'a rien d'anodin. Elle souligne la difficulté qu'il y a à défendre les droits d'individus – ceux des immigrés en l'occurrence – qui ne sont pas d'emblée citoyens et qui parfois ne souhaitent pas le devenir. Pour explorer la voie d'un multiculturalisme républicain, nous commencerons par analyser le risque spécifique qui menace le républicanisme en matière d'identification culturelle et de respect de la diversité. Les sections suivantes esquisseront diverses tentatives menées par les néo-républicains pour établir que la communauté nationale peut et doit être hospitalière à la diversité culturelle. Nous procéderons alors en trois étapes en distinguant la voie néo-romaine de Pettit, la voie délibérative de John Maynor et la voie critique de Cécile Laborde. Cette exploration aura pour but d'apporter des éléments de réponse à la seconde question que pose le thème de notre recherche : *si un multiculturalisme républicain est possible, en quoi est-il préférable à sa variante libérale ?*

2. LE DANGER DU PATRIOTISME BIAISÉ

Pour Pettit, il ne fait pas de doute que « la liberté comme non-domination est, de manière inhérente, un idéal communautaire²³ ».

Pour éclairer le sens que prend ici le concept de communauté, on peut se rapporter à la façon dont Pettit retravaille le républicanisme de Sandel²⁴. Ce républicanisme est fondé sur une position communautarienne qui ne se confond pas avec le *traditionalisme* d'Alasdair MacIntyre mais qui repose sur une forme de *perfectionnisme*. Sandel ne pense pas que « lorsque nous réfléchissons à la justice ou aux droits, nous n'avons qu'à les déduire des valeurs en vigueur dans une société donnée, pour la raison évidente que ces valeurs peuvent être mauvaises ou oppressives²⁵ » ; il estime en revanche que « les principes de justice qui définissent nos droits ne peuvent pas être détachés des conceptions de la vie bonne²⁶ ». C'est précisément pour cela qu'il reproche au libéralisme politique sa philosophie du « sujet dés-encombré » et l'idée illusoire qu'on puisse en déduire des principes de justice neutres d'un point de vue axiologique. Contrairement à ce que pensent les libéraux, les citoyens des démocraties modernes ont besoin de confronter leurs conceptions du bien pour élaborer les règles légitimes de leur vie commune ; la philosophie publique libérale, parce qu'elle privilégie les droits de l'individu, interdit aux citoyens d'exercer collectivement leur jugement politique et de définir ensemble ce qu'ils considèrent comme le bien commun ; elle les dépossède de leur capacité à se gouverner eux-mêmes et nourrit de la sorte leur sentiment d'impuissance politique ainsi que leur défiance à l'égard des institutions démocratiques²⁷.

Si Pettit abonde dans le sens de Sandel, lorsque ce dernier remet à l'honneur le républicanisme des Pères fondateurs pour contrer les effets démobilisateurs du libéralisme rawlsien, en revanche il met en garde contre le caractère indéterminé de ces idéaux perdus. Une telle indétermination pose problème dans la mesure où rien n'empêche que l'intérêt renouvelé pour le bien commun ne cautionne le retour de diverses formes d'intolérance. Qu'est-ce qui garantit par exemple que les choix politiques du peuple ne se fassent pas au détriment des femmes ou des homosexuels, si le type de valeurs qui les motivent est sexiste ou homophobe ? Il convient donc de préciser la nature du bien commun qui fonde le républicanisme moderne et de montrer qu'il s'adapte aux conditions des sociétés pluralistes. Or, pour Pettit, « la liberté comme non-domination constitue précisément le type d'idéal communautaire qui doit pouvoir séduire les communautariens, tout en rejetant le présupposé selon lequel il faut, pour ce faire, qu'il renonce à l'exigence de neutralité. [...] cet idéal correspond à un type de bien que tout le monde quasiment, du moins dans une société plu-

raliste, est susceptible de désirer ou de valoriser²⁸ ». Plutôt que de renoncer à l'exigence de neutralité, il faut lui donner sa juste place, c'est-à-dire ne plus la penser en termes négatifs, par abstention (*a no-value neutralism*), mais en termes positifs, par assertion (*a shared-value neutralism*) : « quand le républicanisme rejette le principe d'une neutralité qui ne dépendrait d'aucune valeur (*a no-value neutralism*), il le fait en vertu d'une valeur générale – la liberté comme non-domination – qu'il considère explicitement comme le critère directeur des lois et du gouvernement, et non pas en vue de lâcher la bride à l'enthousiasme des moralistes²⁹. ».

Les efforts fournis par Pettit pour adapter le républicanisme au fait du pluralisme sont louables, mais ils créent une tension au sein du concept républicain de communauté. Car les liens que la communauté politique tisse entre les citoyens doivent être à la fois lâches et serrés. Lâches en ce qu'ils n'engagent pas de conception du bien substantielle particulière et doivent pouvoir admettre une grande variété de modes de vie. Serrés en ce que l'identité politique, qui conditionne la liberté individuelle, polarise les sentiments d'appartenance. Or, on peut se demander si l'idéal commun de la neutralité est suffisamment fédérateur pour susciter l'attachement des citoyens à la même identité collective³⁰.

Pettit considère que c'est le cas et aborde cette question lorsqu'il analyse les rapports entre « civilité » et « patriotisme » dans la tradition de pensée républicaine. La civilité y joue un rôle clef dans la mesure où la promotion de la liberté comme non-domination ne dépend pas seulement de l'application des lois mais aussi de la qualité des mœurs. Pour être efficaces, les lois réclament plus, en effet, que la peur de la sanction; elles requièrent aussi des formes d'obéissance plus ou moins spontanée, qui indiquent que le respect des normes publiquement établies est un comportement admis, intériorisé. D'après Pettit, le type de vertu que l'on suppose alors chez les citoyens n'a rien d'utopique, même dans le cas des sociétés modernes et individualistes. Il dépend généralement de processus d'identification collective qui se font « aussi naturellement que la respiration³¹ », i.e. de manière non-intentionnelle, et qui conduisent les individus à agir de façon altruiste sans que l'on ait à invoquer un quelconque « miracle de l'auto-refoulement³² ». La valorisation du patriotisme dans la tradition de pensée républicaine découlerait ainsi, selon lui, du lien étroit entre *intériorisation* et *identification* : les citoyens, parce qu'ils associent la non-domination dont ils jouissent aux institutions qui la pro-

meuvent, confondent spontanément leur amour pour la liberté avec leur amour pour la patrie³³. Le patriotisme incarnerait de la sorte la possibilité d'une identité politique ouverte, capable de reproduire au niveau des sentiments d'appartenance la dynamique inclusive, respectueuse des différences, de l'idéal communautaire de la non-domination.

Or, il n'est pas sûr que la notion de patriotisme suffise pour transposer la tolérance affichée par les néo-républicains du niveau *axiologique* au niveau *identitaire*. En effet, dire que la non-domination est la valeur commune qui fonde l'appartenance à la communauté politique ne règle pas la question, dans la mesure où les identités politiques sont plus ou moins indépendantes des valeurs politiques³⁴. Certains pays - ou groupes culturels au sein d'un même pays - partagent le même respect pour les principes fondateurs de la démocratie libérale sans considérer qu'ils forment une même « communauté » nationale. Par conséquent, si aucune nation n'est jamais purement *civique* et si elle engage toujours aussi des éléments d'identification *ethnique* (liés par exemple à la langue ou à la culture religieuse), rien n'empêche le patriotisme de verser dans le nationalisme.

Nous estimons, par conséquent, que la critique adressée par Pettit à Sandel doit être redoublée. A savoir, s'il faut se méfier de l'indétermination des idéaux républicains, il faut également s'inquiéter du flou qui entoure les frontières de la communauté politique. Car rien ne prouve qu'un républicanisme tolérant sur le plan des valeurs (*pluralisme axiologique*) soutienne en tant que tel un républicanisme ouvert sur le plan des identités collectives (*pluralisme culturel*). Au contraire, à partir du moment où le bien commun de la non-domination, malgré son caractère neutre ou sa « finesse » (*thinness*), a besoin d'une identité collective forte pour rassembler les citoyens, la tendance à « épaissir » cette dernière en l'associant à des références culturelles exclusives, apparaît comme un risque structurel du républicanisme moderne.

Tel est le cas du républicanisme français qui offre, selon nous, un cas intéressant de *patriotisme biaisé*. Ainsi, lors de l'Affaire du foulard islamique, nombre de Français ont violemment réagi contre ce symbole religieux, non pas par xénophobie mais en vertu d'idéaux politiques légitimes, comme l'égalité des sexes ou la liberté de conscience. Pourtant, ces sentiments nobles ne doivent pas occulter l'asymétrie des réactions exprimées, dans la mesure où, à cette occasion, le sexisme des immigrés musulmans a été plus violemment atta-

qué que celui qui caractérise encore la population française dite « de souche ». La partialité de la sensibilité morale ici a partie liée avec les processus d'identification collective. Elle indique qu'en condamnant le sexisme de « l'autre », les citoyens ne réagissent pas seulement en vertu de valeurs politiques mais aussi en raison de l'identité nationale qu'ils ont intériorisée. Ainsi, le Français dit « de souche » qui rejette le port du voile ne fait pas seulement que se percevoir comme le citoyen du « Pays des droits de l'homme » ; il réagit aussi plus ou moins consciemment en tant que membre d'une communauté politique marquée par un héritage culturel, notamment catholique. Le biais culturel qui grève le patriotisme pose problème dans la mesure où il rend cette vertu contre-productive : au lieu de promouvoir la civilité des individus et de les associer spontanément à la lutte contre la domination, elle nourrit leur suspicion et leur intolérance à l'égard de ceux que leurs préjugés nationaux les amènent à considérer comme moins *civilisés* qu'eux.

Pour établir la possibilité d'un multiculturalisme républicain, il convient donc d'examiner plus précisément la façon dont les néo-républicains articulent les revendications minoritaires au « sens de l'appartenance » politique. Nous reviendrons d'abord sur l'indétermination qui grève la voie néo-romaine proposée par Philip Pettit, pour voir ensuite comment John Maynor puis Cécile Laborde proposent de la dépasser.

ARTICLES

47

ARTICLES

3. LA VOIE NÉO-ROMAINE DE PHILIP PETTIT

Pour « retravailler » le républicanisme de Sandel en un sens pluraliste, Pettit propose de renoncer au modèle *néo-athénien* qui l'inspire. Si Sandel fustige l'apathie politique confortée à ses yeux par la philosophie publique libérale, c'est qu'il considère à la suite d'Aristote que l'être humain se réalise pleinement en tant que citoyen, lorsqu'il s'investit dans le destin de sa cité. Le perfectionnisme de Sandel se confond à ce titre avec l'humanisme civique qui restreint de façon excessive la définition du bien commun. Pettit s'efforce au contraire de relier les origines républicaines de la démocratie américaine au modèle *néo-romain*. A la suite de Skinner, il rappelle que pour nombre de républicains, l'insistance sur les vertus civiques et sur la participation politique n'engage pas de conception de la vie bonne et n'a qu'une valeur instrumentale : avec d'autres dispositifs institutionnels tels que la *rule of law*, la dispersion des pouvoirs ou les droits contre-majoritaires, l'en-

gagement civique se présente comme l'un des moyens politiques à mettre en œuvre pour protéger les libertés privées. Le modèle néo-romain offre ainsi la perspective d'un républicanisme qui évite l'écueil du perfectionnisme et qui s'avère, de ce fait, adapté au pluralisme des sociétés modernes.

Lorsqu'il aborde le problème de la défense des minorités culturelles, Pettit propose de le résoudre en lui appliquant ce « bon » modèle. Dans un article consacré à la question³⁵, il s'efforce de justifier le traitement spécifique qui est parfois accordé aux minorités non pas en vertu du constitutionnalisme libéral mais de l'autogouvernement républicain, à savoir sans invoquer des libertés fondamentales censées conjurer le risque d'une « tyrannie de la majorité », mais en le déduisant du principe de la souveraineté populaire. Pour Pettit, l'enjeu consiste à établir que malgré leur caractère contre-majoritaire, les droits des minorités culturelles ne sont pas antidémocratiques, c'est-à-dire qu'ils ne s'opposent pas à la volonté du peuple. Il le soutient en défendant un modèle « enrichi » de la démocratie qui ne limite pas ce système politique au processus de consultation électorale mais qui lui adjoint aussi une « position contestataire » (*a contestatory standing*). Le système électoral pêche en effet par sa tendance à produire des « faux positifs », c'est-à-dire à présenter des intérêts majoritaires ou sectoriels comme des intérêts communs. Pour éviter cela, une « deuxième dimension démocratique » est requise, afin de permettre aux citoyens de contester les décisions législatives qui ne les traitent pas comme des égaux. On oppose généralement l'action électorale et ces formes de contestation, alors qu'il faut y voir, affirme Pettit, les deux facettes du contrôle qu'un peuple libre doit exercer sur la vie politique. Il est donc légitime que les minorités culturelles s'appuient sur de telles institutions pour empêcher les décisions électorales de favoriser indûment les pratiques de la majorité et qu'ils obtiennent ainsi que la loi générale soit parfois adaptée à leur situation.

Si on compare la justification néo-romaine du multiculturalisme à sa variante libérale, elle offre l'avantage d'écarter tout essentialisme. La perspective d'une démocratie contestataire ne dissocie pas, en effet, les revendications multiculturelles de la mobilisation politique des groupes dominés, faisant ainsi l'économie de toute référence morale à la problématique « valeur de l'appartenance culturelle³⁶ ». Toutefois, ce multiculturalisme républicain soulève des difficultés qui lui sont propres et qui ont trait au problème de l'identification politique examiné

dans la section précédente. En effet, les institutions que Pettit appelle de ses vœux favoriseront à l'évidence la politisation des identités minoritaires, puisque :

Dans une démocratie de contestation, il est absolument indispensable que les gens puissent former des coalitions autour d'identités collectives qui faisaient auparavant l'objet d'un refoulement, ou bien qu'ils puissent se mobiliser pour des causes qui auparavant n'avaient guère de visibilité³⁷.

Dans la perspective de Pettit, cette valorisation politique de l'identité est d'autant plus justifiée que la domination se caractérise par sa structure collective, à savoir par les « classes de vulnérabilité » qu'elle crée. Le racisme, le sexisme et tout autre préjugé d'ordre culturel ne se confondent pas avec la somme des torts faits à certains individus. Derrière le dommage individuellement et effectivement subi, c'est la menace pesant sur toutes les personnes de sexe féminin, de couleur, etc. qui compromet la liberté des minoritaires. Il est donc légitime que la dénonciation de ces injustices se fasse collectivement, en amenant l'opinion publique à se focaliser sur le point de ceux qui subissent une telle situation de vulnérabilité.

Rien n'indique toutefois que la politisation des identités minoritaires puisse se faire sans dommage pour les liens de solidarité civique. Du point de vue français, où l'obsession du « communautarisme » règne, il semble acquis au contraire, du moins pour nombre d'auteurs, que l'intrusion des minorités dans la vie politique mine la cohésion de la « communauté des citoyens » et qu'elle entretient une concurrence victimaire détournant les citoyens de toute considération pour le bien commun³⁸. Pettit, pour sa part, considère que les classes de vulnérabilité ne sont pas exclusives et qu'elles peuvent au contraire s'associer et se renforcer mutuellement dans leur lutte contre la domination. A terme, en effet, les citoyens d'un Etat républicain devraient se percevoir comme les membres d'une même grande classe de vulnérabilité ; majorité et minorités sont censées se fondre dans un combat solidaire pour la non-domination, i.e. contre l'arbitraire³⁹.

Or, sur ce point, l'optimisme de Pettit ne nous semble pas suffisamment fondé. Pour plaider en faveur d'une politisation des identités minoritaires, celui-ci doit indiquer plus précisément la façon dont les groupes contestataires s'intègrent à la communauté politique. Car rien ne garantit que les dynamiques d'identification créées par la lutte contre la domination convergent harmonieusement avec le processus d'intériorisation qui fonde le respect des normes républicaines sur

l'identité nationale. Le problème se pose surtout dans le cas des minorités ethno-culturelles, dans la mesure où les identités fédératrices sont susceptibles de s'opposer à l'identité nationale, brouillant les contours de l'appartenance politique des minoritaires. En France, par exemple, où le principe d'une citoyenneté à trait d'union (*hyphenated citizenship*) est encore mal admis, l'invocation des origines nationales pour les immigrés et leurs descendants prend souvent la forme de la provocation politique, comme lorsque que des jeunes d'origine maghrébine arborent le drapeau algérien ou sifflent la Marseillaise au cours de matchs de football. Réciproquement, le cas du patriotisme biaisé évoqué précédemment invite à douter de la capacité de la majorité culturelle à voir d'un bon œil l'affirmation politique des groupes minoritaires et à considérer leurs membres comme des *compatriotes*.

À la lumière de cet exemple, la délicate articulation des identités minoritaires à l'identité nationale suggère certaines limites à une perspective néo-romaine. Le cadre institutionnel qui rend la contestation possible ne suffit pas, semble-t-il, à protéger les membres des minorités culturelles de la domination. Pour que les droits des minorités ne soient pas perçus comme la négation de la « volonté du peuple », encore faut-il que les minoritaires soient considérés comme des membres à part entière du peuple en question. L'efficacité des institutions contestataires dépend *in fine* de l'identification commune sans laquelle les luttes minoritaires seront fatalement interprétées comme des luttes d'intérêts particuliers – ceux des fameuses « communautés » qui effraient tant les républicains français - et non pas comme le combat légitime de *concitoyens* contre l'arbitraire.

LA VOIE DÉLIBÉRATIVE DE JOHN MAYNOR

Une première tentative pour dépasser les limites de la perspective institutionnelle de Pettit consiste à approfondir les effets de la lutte contre la domination en matière d'*ethos* collectif. C'est la voie suivie par John Maynor lorsqu'il cherche à dégager le type de culture politique qu'encourage la liberté républicaine et qu'il en souligne les avantages pour les minorités culturelles.

Pour Maynor, la liberté républicaine ne se réduit pas aux subtilités du *design institutionnel*, au sens où il suffirait d'identifier les techniques politiques les plus éprouvées pour prévenir la domination. Il reproche ainsi à Pettit d'avoir privilégié dans son analyse le rôle du « pouvoir constitutionnel » (*constitutional power*), c'est-à-dire celui des garanties juridiques qu'un Etat républicain doit offrir à ses

citoyens, au détriment de celui que les individus exercent directement les uns sur les autres, lorsqu'ils cherchent personnellement à combattre la domination (*reciprocal power*)⁴⁰. Si Pettit admet l'importance de la *civilité* pour rendre les institutions efficaces, il s'en tient à l'idée que les citoyens doivent plus ou moins spontanément respecter les lois de leur pays et ne va pas jusqu'à promouvoir activement le *civisme*. Or, en traçant clairement la frontière entre humanisme civique et néo-républicanisme, afin de mettre en exergue le caractère pluraliste du second, Pettit tend à réduire l'originalité du républicanisme moderne. Comme l'a montré Alan Patten, en effet, le républicanisme, à partir du moment où il affirme le caractère instrumental des vertus civiques, ne se distingue plus essentiellement du libéralisme politique⁴¹.

Pour réaffirmer l'intérêt de la perspective républicaine, il convient donc, estime Maynor, de préciser le sens que prend ce « caractère instrumental ». Pettit lui-même, quand il défend la non-domination à la façon des libéraux, en la présentant comme un bien instrumental, insiste sur les avantages spécifiques qu'elle procure par rapport à la non-interférence. Quand les lois protègent les individus contre la domination, elles les dégagent de l'anxiété que provoque la possibilité permanente de subir des interférences arbitraires ; elles leur évitent ainsi d'avoir à anticiper ces situations et à s'organiser pour les prévenir, par exemple en déployant des stratégies de flatterie à l'égard des puissants ; elles offrent à chacun la sécurité de pouvoir, sans crainte, regarder les autres en face. Les lois justes parviennent à instaurer ce climat de confiance parce qu'elles ne sont pas, comme le pensent les libéraux, des restrictions nécessaires de la liberté individuelle mais parce qu'elles la *constituent*. Leur interférence sur la sphère d'action individuelle n'est pas dommageable, dans la mesure où les lois reflètent les intérêts de ceux à qui elles s'appliquent. Il en résulte, estime Maynor, que la notion de citoyenneté et les vertus qui la caractérisent ne prennent pas le même sens chez les républicains que chez les libéraux. Elles ne sont pas des « moyens » au sens de sacrifices indispensables à la préservation de la liberté individuelle, car elles s'avèrent indissociables de cette liberté. Les lois, en effet, ne peuvent *constituer* la liberté de chacun qu'à condition de correspondre aux intérêts de chacun, ce qui suppose qu'on incite autant que possible les citoyens à exprimer leurs intérêts.

Maynor en conclut que Pettit aurait dû mettre davantage en avant le lien qui existe entre les formes « constitutionnelle » et « interac-

tive » (*reciprocal*) du pouvoir. En protégeant les individus contre l'arbitraire, les institutions républicaines favorisent un certain type de relations sociales, fondées sur le respect mutuel et sur la prise en considération des intérêts d'autrui. Dans la mesure où elles se présentent comme des interférences acceptables parce qu'elles reflètent les intérêts des citoyens, elles incitent en effet ces derniers à penser leurs relations avec les autres sur le même modèle. Autrement dit, elles les encouragent à exprimer leurs opinions et intérêts d'une façon qui ne soit pas dominante (i.e. qui n'implique pas d'interférences arbitraires dans la vie d'autrui). De la sorte, les citoyens ne sont pas seulement protégés par de bonnes institutions, ils deviennent aussi les acteurs de leur propre non-domination.

Pour Maynor, l'importance que revêt le « pouvoir interactif » dans la promotion de la non-domination oblige à nuancer l'opposition entre liberté positive et liberté négative qui inspire la version néo-romaine du républicanisme. Pettit a eu tort à cet égard de fonder sa définition de la liberté comme non-domination sur l'opposition à la « domination ou maîtrise de soi », afin d'accentuer le caractère négatif ou instrumental de la première. Il aurait dû poursuivre son raisonnement en décrivant les effets positifs de la non-domination sur le développement personnel et sur les relations entre individus. Les institutions républicaines, en effet, ne régulent pas seulement les comportements mais agissent aussi sur la façon dont les individus se représentent les choses : elles engagent ainsi une forme de maîtrise de soi, sans laquelle le dialogue politique s'avère impossible. A ce point du raisonnement, Maynor articule la tradition républicaine aux théories de la démocratie délibérative. A la manière de Sandel, il insiste sur la nécessité de « former » les citoyens, d'encourager leur civisme, pour qu'ils prennent part activement à l'autogouvernement. Ce « projet éducatif » (*formative project*) l'amène à partager le point de vue de ceux qui, comme J. Cohen, refusent de réduire les décisions politiques à des procédures d'agrégation de préférences préétablies pour valoriser au contraire le rôle de la délibération politique dans la formation des opinions. La vertu républicaine prend dès lors les traits d'une éthique de la discussion : elle se caractérise par la capacité à formuler ses propres opinions, à écouter celles d'autrui et à mener la discussion avec des arguments qui soient recevables par d'autres. Autrement dit, la délibération politique se présente comme le mode privilégié d'intériorisation de la civilité républicaine : « dans le républicanisme moderne, la vertu civique se transforme en capacité individuelle à former des

projets de telle sorte qu'ils n'interfèrent pas arbitrairement dans la vie d'autrui⁴². »

Il en résulte, insiste Maynor, que la vertu civique n'est pas strictement instrumentale : en incitant les individus au respect mutuel et à l'écoute d'autrui, elle leur procure un mode de vie *plus riche*. Par conséquent, l'Etat qui promeut activement une telle vertu, en vantant ses mérites pour l'épanouissement personnel, sort de la réserve normative que lui imposent les libéraux. Il devient, en un sens, *perfectionniste*, car il affirme publiquement la supériorité d'un certain mode de vie, mais il s'agit, précise Maynor, d'un « quasi-perfectionnisme » dans la mesure où l'éthique de la discussion que réclame le civisme républicain reste compatible avec une gamme variée de choix existentiels.

Pour Maynor, réhabiliter les éléments positifs de la liberté comme non-domination et assumer la part de perfectionnisme politique qu'elle implique donnent paradoxalement l'avantage au républicanisme en matière de défense des minorités culturelles. Pour établir ce point, il s'attaque au principe de « neutralité » - ou d'anti-perfectionnisme politique - défendu par les libéraux. Pour ces derniers, la meilleure façon de traiter équitablement les différents groupes culturels consiste, pour l'Etat, à ne jamais prendre parti sur les conceptions de la vie bonne et à laisser les individus libres d'en décider. La neutralité, comme l'a souligné Kymlicka, porte ici non pas sur les « effets » de la politique libérale mais sur le type de « justification » invoquée pour la mettre en œuvre⁴³. Ainsi, l'Etat libéral peut légitimement promouvoir les vertus civiques à condition qu'il les défende au nom des principes de justice, comme moyens nécessaires pour les honorer, et non pas comme des attitudes à acquérir pour mener une vie *meilleure*. Dans cette perspective, affirmer que la participation politique est une façon d'enrichir la vie des individus constitue une forme illégitime de perfectionnisme qui érige un certain type de comportement en norme publique. Le civisme, en l'occurrence, tend à imposer une « dictature de l'élocution » (*dictatorship of the articulate*) aux minorités culturelles : celles-ci se trouvent en effet sommées de formuler leurs demandes dans les cadres de la culture politique dominante, ce qui les réduit au silence si elles en sont incapables⁴⁴ ou les condamne à l'inauthenticité, si elles sont obligées d'adapter leur point de vue aux normes établies pour se faire entendre.

D'après Maynor, une telle position s'avère inconsistante et dommageable pour la cause des minorités. « Chez les républicains, à la

différence [des libéraux], c'est seulement en considérant comme des biens à part entière les idéaux et les institutions qui vont de pair avec la liberté comme non-domination qu'on peut garantir aux individus la possibilité de remettre en cause et de changer leurs choix existentiels⁴⁵ ». Autrement dit, si l'autonomie est la valeur principale, la philosophie politique qui la défend publiquement est plus à même de la garantir que celle qui revendique avec force sa neutralité normative. Or, promouvoir activement la cause de l'autonomie implique que l'on éduque les citoyens en ce sens et qu'on leur inculque aussi le sens civique qui la rend possible. Cette position quasi-perfectionniste exclura à l'évidence du débat politique les comportements culturels qui favorisent la domination et qui rejettent le principe de l'autonomie. Mais elle garantira une meilleure protection aux minorités capables de défendre leur point de vue de façon non dominante.

Maynor s'appuie ici sur le jugement rendu par la Cour Suprême américaine, dans le cadre du procès *Mozert v. Hawkins County Board of Education* (1987) qui vit des parents chrétiens fondamentalistes contester les cours d'éducation civique au nom de leur incompatibilité avec leurs principes religieux et exiger que leurs enfants en soient exemptés⁴⁶. La Cour Suprême rejeta la demande des parents, arguant de la nécessité pour un Etat démocratique d'inculquer à ses citoyens les vertus nécessaires au bon fonctionnement des institutions. Logiquement, cette décision fut approuvée par la plupart des philosophes libéraux au nom de la défense « instrumentale » des vertus civiques. Pourtant, estime Maynor, la réaction légitime serait, non pas de rejeter par principe la demande des parents, mais d'exiger d'eux qu'ils proposent un compromis et qu'ils expliquent comment les cours d'éducation civique pourraient être adaptés à leurs principes religieux. Dans cette perspective, le civisme ne se présente pas comme un réquisit non négociable mais plutôt comme la base de discussion qui permet aux minorités et à la majorité culturelle de s'influencer mutuellement et d'évoluer de concert. On peut ainsi rejeter l'objection selon laquelle le civisme néo-républicain imposerait une « dictature de l'élocution » aux minorités culturelles : même si ces groupes rencontrent plus de difficultés que la majorité pour s'approprier les institutions, exiger d'eux qu'ils s'investissent dans la vie politique en vue de plaider leur cause n'est pas une demande excessive. Il est impossible en effet d'accepter ou de condamner certaines pratiques culturelles sans comprendre le sens qu'elles revêtent pour ceux qui veulent les préserver. On ne saurait, à cet égard, faire l'économie de la délibération

ni espérer protéger les minorités culturelles sans prendre connaissance de leurs points de vue et leurs raisons. Dans le processus délibératif, les minorités ne sont d'ailleurs pas les seules à subir la charge de la preuve, puisque l'Etat doit lui aussi justifier les limites qu'il leur impose et démontrer que celles-ci ne constituent pas des formes de domination.

Reformulé de la sorte, le multiculturalisme républicain offre donc un visage paradoxal : fondé sur un plaidoyer en faveur du civisme qui peut paraître *intolérant* au regard de la neutralité libérale, il laisse malgré tout plus d'espace à l'expression des différences, fussent-elles radicales, en pariant sur les vertus de la délibération politique pour faire évoluer et converger les positions minoritaires et majoritaires. A la voie néo-romaine ouverte par Pettit, Maynor ajoute donc la perspective d'une éthique délibérative : en faisant du civisme un bien à part entière, susceptible d'enrichir la vie des individus, le républicanisme crée les conditions d'une identification commune, à travers l'intériorisation de pratiques délibératives ouvrant les points de vue des divers groupes culturels les uns sur les autres.

5. LA VOIE CRITIQUE DE CÉCILE LABORDE

Bien que la voie délibérative examinée précédemment ajoute au néo-républicanisme la dimension d'une éthique collective, celle-ci reste insuffisamment déterminée d'un point de vue identitaire. En effet, les avantages du quasi-perfectionnisme républicain pour penser les relations des minorités à la majorité concernent plus le pluralisme axiologique que le pluralisme identitaire. Le cas *Mozert* l'illustre bien, puisque le conflit en question porte avant tout sur des valeurs ce qui, en l'occurrence, n'empêche nullement les Chrétiens fondamentalistes de se considérer comme Américains au même titre que les libéraux qui défendent la nécessité de l'éducation civique. S'en tenir aux vertus de l'éthique de la discussion pour rapprocher les différences présente l'inconvénient de réduire l'identité culturelle à un problème de croyances et de valeurs partagées, comme si les groupes culturels se distinguaient essentiellement par leurs visions du monde respectives. Or, il arrive que la seule croyance commune soit celle de former une communauté de destin, sans que celle-ci n'engage le partage d'un *credo* commun. Se référant à la Révolution Tranquille, Kymlicka rappelle par exemple qu'elle a contribué à réduire la différence culturelle entre Canadiens anglophones et Québécois, en matière de religion, de struc-

ture familiale, de mode de vie, etc., sans affaiblir, bien au contraire, le nationalisme des seconds. Il convient à ce propos de ne pas réduire la portée de son objection sur la « dictature de l'élocution ». Le biais culturel de la sphère publique, en effet, ne porte pas tant sur les valeurs politiques que sur l'identité politique. Les minorités peuvent être réduites au silence, non parce que leurs valeurs fondamentales seraient négligées mais parce qu'elles ne considèrent pas les institutions politiques du pays où elles vivent comme les *leurs*. C'est le cas, à l'évidence, des minorités nationales dont la langue n'est pas officiellement reconnue et cela reste vrai dans le cas des minorités ethniques (i.e. issues de l'immigration) dont les membres, une fois qu'ils ont acquis le statut de citoyen, peuvent toujours se sentir stigmatisés et mis à l'écart de la communauté nationale. Il ne suffit donc pas de dire que la délibération politique tend à forger une communauté civique pluraliste ; encore faut-il préciser les implications du quasi-perfectionnisme républicain en matière d'identité collective et expliquer comment la communauté nationale échappe à l'écueil du patriotisme biaisé.

Telle est la raison pour laquelle nous proposons de prolonger la voie délibérative défendue par Maynor par la voie critique élaborée par Cécile Laborde. Celle-ci constate que « dans une conception intersubjective de la citoyenneté, une personne peut jouir formellement des droits civiques tout en se étant exclue de la représentation imaginaire de la patrie, à cause de la façon dont son identité est perçue ou lui est assignée. Ainsi, d'un point de vue républicain, le statut civique des gens peut pâtir de la façon dont les discours construisent l'identité collective⁴⁷. » Il faut bien admettre, en effet, que la plupart des nations se sont forgées à la suite d'un processus d'homogénéisation culturelle qui a contribué à exclure certains groupes de l'imaginaire national. La France en particulier, malgré son attachement au modèle de la « nation civique », n'a pas échappé à ce processus et continue de se penser comme une vieille nation au sein de laquelle les immigrés et leurs descendants gardent implicitement le statut d'éternels étrangers⁴⁸. C'est donc le biais identitaire de l'ethno-nationalisme qu'il convient de critiquer, affirme Laborde, au lieu de le cautionner à la manière des républicains français, en continuant de croire que les institutions françaises honorent la devise républicaine et en refusant de prendre au sérieux les processus de discrimination ethnique et raciale qui s'y reproduisent, voire qui s'y renforcent⁴⁹.

Le républicanisme critique affirme ainsi que « seule une stratégie radicale de *désethnicisation* de la république peut intégrer de façon

équitable les membres des minorités en les traitant comme des citoyens égaux⁵⁰». Autrement dit, c'est à la république et à ses institutions qu'il revient d'engager un profond mouvement de réforme afin de supprimer tout ce qui, en elles, fait obstacle à la participation sociale et politique de tous les citoyens. Cette perspective critique offre l'avantage de préciser la nature des identités qui sont en jeu. Du côté des minorités, le «sens de l'appartenance» au groupe ne réside pas tant dans «l'identité épaisse» des individus, pour reprendre la distinction de Clifford Geertz, que dans leur «identité fine⁵¹»; ce qui unit leurs membres, ce n'est pas le partage d'une culture commune, avec l'héritage, les traditions et les valeurs que cela implique, mais l'expérience sociale de l'assignation identitaire par laquelle certains individus sont chroniquement renvoyés à leur identité de Noir, d'Arabe, etc.. Ici l'identité est le résultat d'un processus d'ethnisation par lequel la majorité tend à ériger certaines différences en signes d'altérité objective, les transformant en source de domination pour les minoritaires. Sur ce point, le multiculturalisme républicain se distingue de ses variantes, en ce qu'il considère «la politique comme le moyen de résister à l'identification particulariste, et non pas de la reconnaître⁵²». Les théories qui mettent l'accent sur la reconnaissance des minorités tendent en effet à être contre-productives : en accordant une valeur positive aux identités stigmatisées, elles contribuent malgré elles à les réifier et confortent de la sorte le processus d'ethnisation des différences.

La désethnicisation exige au contraire que la majorité envisage son identité collective sous un nouveau jour, afin d'élargir sa conception du «nous». «Plutôt que d'abandonner l'idéal de l'intégration nationale, comme le réclament les théoriciens du post-nationalisme et du multiculturalisme, les républicains critiques plaident en faveur d'une transformation délibérative des schémas actuels de l'identité collective⁵³». Bien que l'essor des grandes cités cosmopolites comme Paris, Berlin, New-York, etc. tendent à modifier les représentations du vivre-ensemble et à imposer le principe d'une citoyenneté post-nationale, adaptable aux formes hybrides et métissées que prennent les identités postmodernes, il est encore trop tôt pour sonner le glas de la nation. A partir du moment où la nationalité conditionne toujours largement l'acquisition de la citoyenneté, avec les bénéfices et protections que celle-ci apporte aux individus, les minoritaires ont tout intérêt à être perçus comme des membres à part entière de la communauté imaginée qu'est la nation.

Il en résulte qu'au lieu de promouvoir la différence, la stratégie de désethnicisation de la république doit contribuer à la banaliser (*mainstreaming*). Ceci, pourtant, ne constitue pas un retour au modèle indifférencié ou «aveugle» de la citoyenneté que sacralisent les républicains français. Quand les relations sociales, en effet, sont corrompues par des préjugés qui stigmatisent certaines catégories d'individus, le meilleur moyen de banaliser les identités discriminées consiste paradoxalement à les mettre en avant : c'est en renforçant la *visibilité* des minorités dans les lieux ou aux postes-clés dont elles étaient traditionnellement exclues qu'on favorise leur *invisibilité* en tant que groupe social discriminé. Telle est la nuance que les républicains français n'ont pas saisie lorsqu'ils ont défendu la loi interdisant le port du voile dans les écoles publiques. En excluant ce symbole de l'institution qui joue un rôle crucial dans la formation des futurs citoyens, ils se sont privés du moyen de sensibiliser les jeunes générations à la diversité religieuse de leur pays et ont fait obstacle à la banalisation d'une identité française *et* musulmane à laquelle aspirent nombre de descendants d'immigrés. Ils ont ainsi freiné l'élargissement de l'imaginaire national que leurs principes politiques auraient dû les amener à encourager.

Au terme de cet analyse, nous sommes donc en mesure de défendre la possibilité d'un multiculturalisme républicain. Etant donné que les préjugés culturels et la discrimination ethnique sont sources de domination, il est légitime, pour les combattre, de renoncer à l'idéal d'une citoyenneté aveugle aux différences et de transformer les institutions en ce sens. L'originalité du multiculturalisme républicain consiste sur ce point à rappeler le caractère instrumental de la politisation des identités minoritaires, puisqu'il s'agit à chaque fois de lutter contre l'assignation identitaire que subissent les membres des minorités, et non pas de valoriser publiquement leurs différences. En associant plus activement les minorités au dialogue politique et en les réintégrant symboliquement dans l'imaginaire national, il ne s'agit nullement de remplacer une étiquette négative par une étiquette positive mais seulement de donner à chaque individu les moyens de forger lui-même l'identité qui lui convient.

NOTES

- 1 Pris dans son acception politique, le terme désigne l'ensemble extrêmement varié des mesures prises pour favoriser la reconnaissance publique des minorités, qu'il s'agisse des droits d'autogouvernement, de la représentation politique spécifique (droit de veto, quotas dans les assemblées représentatives), des exemptions juridiques en matière de pratiques culturelles (codes vestimentaires, calendrier religieux, etc.), des campagnes de sensibilisation pour lutter contre la discrimination ou promouvoir la diversité culturelle (subventions de festivals ethniques), des dispositifs scolaires adaptés aux enfants d'immigrés, etc. Bien que le multiculturalisme renvoie originellement à la défense de toutes les minorités qu'elles soient sexuelles, ethnique ou culturelle, cet article se concentrera sur le cas des dernières, en mettant l'accent sur les minorités issues de l'immigration.
- 2 P.-A. TAGUIEFF, *La République menacée*, Paris, Textuel, 1996.
- 3 A. FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.
- 4 R. DEBRAY, *Que vive la République !*, Paris, Odile Jacob, 1989 ; *Ce que nous voile le voile. La république et le sacré*, Paris, Gallimard, 2004.
- 5 W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit de minorités* (trad. P. Savidan), Paris, La Découverte, 2001.
- 6 J. RAZ, « Multiculturalism », *Ratio Juris*, Vol. 11 No. 3 September 1998, pp. 193-205
- 7 J. CARENS, *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- 8 Sur les trois étapes du débat, voir W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002. Si les droits culturels ont d'abord été considérés comme des demandes « communautariennes » contraires aux principes du libéralisme politique à cause de leur caractère collectif, ils ont progressivement été réintégrés et discutés au sein de cette philosophie politique.
- 9 Aux yeux des libéraux multiculturalistes, la défense des minorités culturelles ne répond nullement au souhait de préserver des cultures authentiques en les soustrayant aux principes des démocraties libérales. C'est au contraire pour mieux honorer les valeurs de liberté et d'égalité que certains Etats comme le Canada, l'Australie ou la Suède auraient pris acte de la marginalisation subie par certains groupes à cause du processus d'assimilation nationale et qu'ils se seraient engagés dans la voie de la citoyenneté multiculturelle.
- 10 G.-A. POCOCK, *Le moment machiavélien, La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique* (trad. L. Borot), Paris, PUF, 1997
- 11 Q. SKINNER, *La liberté avant le libéralisme* (trad. M. Zaghera), Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- 12 P. PETTIT, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* (trad. P. Savidan, J.-F. Spitz), Paris, Gallimard, 2004, p. 189.
- 13 A savoir « la théorie politique qui sous-tend nos pratiques, les présupposés sur la citoyenneté et la liberté qui donnent à notre vie publique sa forme propre. » (M. SANDEL, *Democracy's discontent : America in search of a public philosophy*, J. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1996, p. 4 [Notre traduction]).
- 14 C. LARRERE, « Libéralisme et républicanisme: y a-t-il une exception française ? », *Cahiers de philosophie de Caen*, 2000 n° 34, p. 127-146.
- 15 R. DEBRAY, *Le Code et le Glaive. Après l'Europe, la nation ?*, Paris, Albin Michel, 2000.
- 16 D. SCHNAPPER, *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994 ; « La République face aux communautarismes », *Etudes*, février 2004, p. 177-188.
- 17 Il faut distinguer ici le communautarisme compris comme position ontologique (considérant que la communauté constitue les individus) et celui compris comme position normative (affirmant que la préservation du groupe compte plus que l'autonomie individuelle). Sur ce point voir C. TAYLOR, « Qui-pro-quo et malentendus : le débat communautariens-libéraux », A. BERTEN, P. DA SILVEIRA, H. POURTOIS, *Libéraux et communautariens*, Paris, P.U.F. « Philosophie morale », 1997, p. 87-119. Sur le holisme des néo-républicains, voir P. PETTIT, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1996. J. HABERMAS, « L'individualisation par la socialisation », in *La pensée post-métaphysique : essais philosophiques*, Paris, A. Colin, 1993.
- 18 De même qu'avoir des anticorps et être immunisé sont une seule et même chose, vivre sous des lois justes et être libre désignent une même réalité (P. PETTIT, *Républicanisme*, op. cit., p. 145).
- 19 J. HABERMAS, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique* (trad. R. Rochlitz), Paris, Fayard, 1997, p. 282 et sq.
- 20 Voir W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, ch4.
- 21 A l'exception toutefois des tenants du nationalisme libéral qui, comme Yael Tamir, insistent sur la valeur de l'appartenance nationale.
- 22 P. PETTIT, *Républicanisme*, op. cit., p. 160.
- 23 P. PETTIT, « Reworking Sandel's republicanism », *The Journal of Philosophy*, vol. 95, N° 2, 1998.
- 24 M. SANDEL, « Justice and Republican Virtues » in Herlinde Pauer-Studer, ed. (2003). *Constructions of practical reason. Interviews on moral and political philosophy*, Stanford, Stanford University Press. pp. 179-180. [Notre traduction]
- 25 Ibid.
- 26 Voir M. SANDEL, *Democracy's Discontent*, op. cit..
- 27 P. PETTIT, *Républicanisme*, op. cit., p. 160.
- 28 P. PETTIT, « Reworking Sandel's republicanism », art. cit., p. 90 [Notre traduction].
- 29 « Délibérer correctement à propos du bien commun exige plus que la capacité à choisir ses fins et à respecter le même droit chez les autres. Cela requiert

- un sens de l'appartenance, un souci pour le groupe, un lien moral avec la communauté dont le destin est en jeu.» (M. Sandel, *Democracy's Discontent*, op.cit., p. 5 [Traduction libre]). A partir du moment où le néo-républicanisme revendique le même respect pour la liberté individuelle que le libéralisme, cette critique s'adresse à lui aussi.
- 30 P. PETTIT, *Républicanisme*, op. cit., p. 346.
- 31 *Ibid.*, p. 348.
- 32 M. VIROLI, *For Love of Country: an Essay on Patriotism and Nationalism*, New York, Oxford University Press, 1995.
- 33 W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy. An introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 255.
- 34 P. PETTIT, "Minority Claims under Two Conceptions of Democracy", IVISON D., PATTON P., SANDERS W. (éds.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 199-215.
- 35 Voir W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., ch. 5, section 4.
- 36 P. PETTIT, *Républicanisme*, op. cit., p. 259.
- 37 T. TODOROV, «Du culte de la différence à la sacralisation de la victime», *Esprit*, N° 212, 1996, p. 90-102. P. BRUCKNER, *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme en occident*, Paris, Grasset, 2006.
- 38 Sur le caractère non concurrentiel du bien que représente la non-domination, voir *Républicanisme*, op. cit., p. 160.
- 39 J. MAYNOR, *Republicanism in the modern world*, Cambridge, UK, Polity, Malden, MA, 2003, p. 51 et sq..
- 40 A. PATTEN, "The Republican Critique of Liberalism", *British Journal of Political Science*, 26, 1996, p. 25-44.
- 41 J. MAYNOR, *Republicanism in the Modern World*, op. cit., p. 76 [Notre traduction].
- 42 W. KYMLICKA, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, Vol. 99, n° 4, 1989.
- 43 Les minorités immigrées notamment sont souvent les moins bien loties en matière de capital linguistique et culturel, ce qui les désavantage sérieusement pour s'approprier les institutions politiques en vue de plaider leur cause.
- 44 J. MAYNOR, *Republicanism in the Modern World*, op. cit., p. 65.
- 45 *Ibid.*, p. 188.
- 46 C. LABORDE, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 246 [Notre traduction]
- 47 Voir G. NOIRIEL, *Le Creuset français*, Paris, Seuil, 1989, p. 64 ; *Etat, Nation et Immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin, 2001, ch.4.
- 48 Les républicains français continuent par exemple de défendre l'école publique comme un sanctuaire à préserver des particularismes de la vie sociale, afin d'y inculquer aux enfants le sens de l'égalité quels que soient leur sexe, origine sociale, race, alors que cette institution est devenue l'un des vecteurs de la ghettoïsation sociale et culturelle. Voir G. FELOUZIS, 2005, *L'apartheid scolaire : Enquête sur la ségrégation ethnique dans les collèges*, Paris, Édition du Seuil, 2005.
- 49 C. LABORDE, *Critical Republicanism*, op. cit., p. 232.
- 50 Distinction appliquée par Pap NDIAYE au cas de la minorité noire en France. *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Calmann-Lévy, 2008, p. 48.
- 51 C. LABORDE, *Critical Republicanism*, op. cit., p. 238.
- 52 *Ibid.*, p. 244.

PRÉFÉRENCES DÉCISIVES ET PRÉCARITÉ

COMMENT DISTINGUER LIBERTÉ COMME
CAPABILITÉ ET LIBERTÉ COMME NON-
DOMINATION ?

VINCENT BOURDEAU
UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

RÉSUMÉ

Cet article se penche sur le rapport de la conception républicaine de la liberté comme non-domination défendue par P. Pettit avec la conception de la liberté comme capacité proposée par A. Sen. L'usage que fait Pettit de la conception défendue par Sen lui permet d'avancer une conception plus réaliste des préférences des individus en contexte social. Cette définition des « préférences décisives » guide toute sa démonstration de la compatibilité de la liberté comme capacité avec la théorie néorépublicaine. Elle lui permet en outre de donner une valeur particulière à l'objectif social de lutte contre la précarité, précarité comprise comme situation dans laquelle un individu est placé sous la dépendance arbitraire d'un autre en l'empêchant de se mouvoir à sa guise dans le jeu social. Nous examinons les enjeux de cette articulation à la lumière de la réponse critique qui a été formulée par Sen à l'effet que la conception néorépublicaine limitait trop la pluralité sociale de la liberté. Enfin, nous esquissons une manière de réconcilier l'approche par les capacités avec la conception républicaine.

ABSTRACT

This paper evaluates the compatibility of P. Pettit's definition of republican freedom as non-domination, with the capability approach championed by A. Sen. Pettit make use of the capability approach in order to develop a more realistic conception of the preferences of individuals in social context. The relative conception of "decisive preferences" supports his demonstration about the compatibility of republican freedom with the capabilities approach. This conception, in particular, gives central value to the social objective of fighting against social precariousness, understood as the arbitrary dependence of an individual towards another which hinders his capacity to move freely in the social world. Sen replied to Pettit that this reading has the effect of limiting the social pluralism of freedom. My discussion of this debate draws an intelligible line of reconciliation between the capability approach and republican freedom.

« *The aspiration, quite rightly, is to get rid of dependancy, not just destitution* »¹

INTRODUCTION

Dans *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Philip Pettit met en avant une définition ouverte de la théorie républicaine, concevant cette dernière comme une boîte à outils pour construire des politiques publiques dont l'objectif serait de promouvoir la non-domination, mais une boîte à outils, aussi, permettant d'évaluer certaines situations sociales ou politiques à l'aune de la non-domination. Une telle approche semble inviter le républicanisme à se confronter à un ensemble de théories politiques ou sociales, pour voir dans quelle mesure elles sont susceptibles de passer ou non le test du républicanisme. Lorsqu'il aborde les développements d'Amartya Sen et la définition de la liberté comme capacité proposée par ce dernier, Pettit met ainsi à l'épreuve cette définition et en teste la compatibilité avec les objectifs républicains (Pettit, 2001)². C'est cette mise à l'épreuve que nous voudrions évoquer dans cet article, pour en restituer les enjeux, d'abord, mais aussi pour en pointer quelques limites quant à la compatibilité des deux définitions de la liberté, ensuite.

Dans la lecture que Ph. Pettit propose de Sen, la liberté comme capacité caractérise comme libre un individu dont les préférences peuvent peser sur les décisions privées ou publiques qui le concernent (*decisive preferences*). En ce sens, ces préférences ne peuvent pas être considérées excessivement comme des choix qui impliqueraient une dimension active et directe des individus concernés dans le processus de décision (*decisive choice*), mais permettent en revanche d'envisager la dimension de contrôle ou de régulation des individus concernés sur ceux qui peuvent satisfaire leurs préférences ; satisfaction qui, à elle seule, ne saurait révéler cette dimension (*satisfied preferences*). Nous avons donc affaire à deux manières de décrire ou de qualifier les « préférences décisives » par différence : soit 1) avec les « choix » dits décisifs, soit 2) avec les préférences « satisfaites ». Ces distinctions conduisent à dégager les conditions auxquelles une préférence peut être considérée comme « décisive ».

Pour être réellement considérée comme décisive, une préférence doit être construite indépendamment non seulement de toute influence quant à son contenu (*content-independent*), car, dans le cas contraire,

on ne déterminerait ses préférences qu'en fonction des chances que l'on a de les voir être satisfaites, selon une logique de préférences adaptatives ; mais elle doit aussi être construite indépendamment de tout contexte de domination (*context-independent*), c'est-à-dire hors du cas où les préférences sont satisfaites par un individu tiers qui peut unilatéralement cesser de le faire – par exemple lorsqu'un « bon » maître, ou toute figure s'en approchant, satisfait les désirs d'un esclave ou d'un subalterne, ou encore, pour reprendre l'exemple choisi par Pettit (2001), lorsque les préférences d'une population sont satisfaites par un potentat local généreux, soucieux de préserver ainsi son pouvoir.

Ces distinctions permettent de considérer, de manière plus réaliste que ne le font les théories de la démocratie directe, suggère Pettit, le rôle de tout un chacun dans la mécanique des choix collectifs, mais aussi de considérer la liberté dans le sens d'une liberté réellement attachée au pouvoir de se gouverner soi-même, ce qu'une approche plus traditionnelle des préférences ne permettrait pas, approche qualifiée de libérale-utilitaire entraînant une défense de la liberté comprise comme non-interférence. Cette définition des préférences décisives guide toute la démonstration de la compatibilité entre liberté comme capacité et théorie néo-républicaine conduite par Pettit, comme on le verra dans un premier temps.

La deuxième partie de cet article cherchera à montrer que l'idéal de liberté associé à la définition des préférences décisives permet de donner une valeur particulière à l'objectif social de lutte contre la précarité, précarité comprise comme situation dans laquelle un individu est placé sous la dépendance arbitraire d'un autre l'empêchant de se mouvoir à sa guise dans le jeu social. Si la pauvreté a cette conséquence de donner à certains individus ou institutions le pouvoir d'intervenir arbitrairement dans l'existence des plus pauvres, alors elle peut être comprise comme un facteur de précarisation de l'existence, mais la précarité ne saurait se réduire à la pauvreté et on pourrait même ajouter qu'une société républicaine, telle que décrite par Pettit (2004 [1997]), pourrait envisager des situations de pauvreté relative sans phénomènes de précarité (en théorie la pauvreté n'implique pas la précarité ainsi définie pas plus que la précarité n'implique la pauvreté).

En ce sens la réponse de Sen (2001) à Pettit, qui met en avant le fait que la théorie des capacités est moins intéressée au contexte des relations de pouvoirs entre individus où peut se produire l'émer-

gence d'une capacité à faire, qu'à l'émergence de cette capacité elle-même (différence saisie dans l'opposition entre existence et robustesse de la liberté), paraît insatisfaisante du point de vue de l'objectif de réduire la précarité, même si elle peut être tout à fait acceptable lorsque l'objectif social est de lutter contre la pauvreté ou toute autre forme d'empêchement à agir ne relevant pas directement de l'arbitraire d'un individu ou d'une institution. Ce sera l'objet d'un troisième et dernier moment de la réflexion.

1. PRÉFÉRENCES DÉCISIVES ET DÉFINITION DE LA LIBERTÉ CHEZ SEN ET PETTIT

Pettit cherche à montrer en quoi les définitions de la liberté comme non domination et de la liberté comme capacité sont compatibles (Pettit, 2001). La liberté comme capacité caractérise comme libre un individu dont les préférences peuvent peser sur les décisions privées ou publiques qui le concernent (*decisive preferences*). Le cœur de l'analyse de Pettit revient à se demander comment on peut comprendre les « préférences décisives », en d'autres termes, comment on peut comprendre ce terme « peser »³.

Dans *Republicanisme*, Ph. Pettit définit la liberté à partir de l'objectif de non-domination. Dans un tel cadre, on considère qu'un individu est libre lorsqu'il n'est pas soumis à une interférence arbitraire, qu'elle soit le fait d'un individu privé (auquel cas cette interférence prend le nom de *dominium*) ou d'une institution publique (auquel cas cette interférence prend le nom d'*imperium*). La liberté est ainsi une forme d'autogouvernement dont on cherche à préciser la plausibilité dans un contexte de rapport aux autres ou dans un contexte relationnel de pouvoir. Pettit repère deux manières de garantir une telle liberté : 1) l'approche constitutionnelle d'un côté et 2) l'approche dite de la réciprocité des pouvoirs.

1.1 Deux stratégies pour lutter contre la domination

Pour promouvoir cet objectif d'autogouvernement ou de non-domination, deux stratégies ont été envisagées par les néo-républicains : la stratégie constitutionnaliste et la stratégie de la réciprocité des pouvoirs.

Dans le premier cas, on cherche à définir constitutionnellement un arrangement institutionnel qui protège les individus les plus faibles du pouvoir des plus forts, pouvoir qui sans cet arrangement pourrait se transformer en pouvoir dominateur (*dominium*). Il faut bien sûr

prévoir que cet arrangement ne devienne pas lui-même dominateur (*imperium*).

Dans le second cas, on cherche à doter les individus d'attributs ou de qualités qui leur permettent de se tenir sur un pied d'égalité avec leurs concitoyens. La stratégie de la réciprocité vise, souligne Pettit, à « égaliser les ressources dont disposent le dominant et le dominé, de sorte, idéalement, qu'une personne antérieurement dominée puisse parvenir à *se défendre elle-même* de toutes interférences engrangées par le dominant » (Pettit, 2004 [1997], 95, *je souligne*). Cette stratégie paraît à Pettit peu réaliste et coûteuse socialement. Il privilégie donc plutôt la première approche.

Ainsi la liberté comme non-domination « renvoie à la position dont jouit un individu quand il vit en présence d'autres personnes qui, en vertu d'un certain dispositif social, s'abstiennent d'exercer sur autrui un pouvoir de domination » (Pettit, 2004 (1997), 95).

Ces distinctions se retrouvent implicitement à l'œuvre dans l'analyse des « préférences décisives » que propose Pettit dans sa lecture de Sen. Selon Pettit, la notion de préférence décisive est au cœur de la définition de la liberté donnée par Sen, car un individu, selon Sen, est libre s'il est « décisif », c'est-à-dire si ses préférences individuelles sont reflétées dans les préférences collectives. Il y aurait ainsi plus qu'une compatibilité entre la sphère personnelle (sphère dans laquelle notre voix doit être déterminante) et la décision collective, mais bel et bien un poids particulier de cette sphère sur la décision collective⁴. La notion de « préférence décisive » permet de nuancer l'idée que seule la satisfaction des préférences importerait (*satisfied preferences*) dans la définition de la liberté, car la satisfaction d'une préférence, à elle seule, ne saurait révéler cette dimension de contrôle (Pettit) ou d'accomplissement (Sen) que la théorie de la liberté comme non-domination ou la théorie de la liberté comme capacité placent au cœur de la définition de la liberté. La notion de capacité, dans l'œuvre de Sen, permet de décrire en effet cette dimension active de l'individu dans la définition et la réalisation de son bien-être.

Si les préférences décisives ne sont pas simplement des préférences satisfaites, elles ne peuvent pas cependant, ajoute Pettit, être considérées excessivement comme des choix qui impliqueraient une prise directe des individus sur le processus de décision (*decisive choice*), ainsi une préférence décisive peut être comprise comme une préférence qui pèse sur la décision collective sans que les mécanismes par lesquels elle pèse soient envisagés seulement sous l'angle de la déci-

sion directe⁵. C'est bien, là encore, la dimension de contrôle ou d'accomplissement des individus concernés par la satisfaction ou non de leurs préférences qui est ici soulignée, plus que la participation directe. Mais dans le cas de Pettit, il s'agit d'accorder un privilège au contrôle *dans la procédure* qui valide les préférences, plutôt que de maîtrise *des effets des procédures*. Une fois précisé ce que n'est pas une préférence décisive (elle n'est ni un choix décisif, ni une simple préférence satisfaite) il est possible d'expliciter les conditions nécessaires pour qu'une préférence soit décrite comme décisive.

1.2 Les conditions du caractère décisif d'une préférence

Pour être réellement considérées comme décisives, des préférences doivent être :

Condition 1 : librement déterminées dans leur contenu (*content-independent*), car, dans le cas inverse, on ne déterminerait ses préférences qu'en fonction des chances que l'on a de les voir être satisfaites dans une logique de préférences adaptatives, l'individu ne visant alors que des « espoirs » (*prospects*) de fonctionnements et non des « capacités » de fonctionnements, mais aussi :

Condition 2 : elles doivent être déterminées indépendamment de tout contexte de domination (*context-independent*), c'est-à-dire qu'elles ne doivent pas dépendre d'un individu ou d'une institution qui aurait le pouvoir unilatéral de cesser de la satisfaire – par exemple dans le cas d'un « bon » maître ou d'un potentat local généreux déjà évoqué en introduction.

On peut ajouter que ces conditions ne sont pas totalement indépendantes car il est probable que la condition 2 satisfaite favorise le respect de la condition 1. Cette définition des préférences décisives, en particulier la condition 2, guide toute la démonstration de la compatibilité entre liberté comme capacité et liberté comme non-domination issue du cadre de la théorie néo-républicaine conduite par Pettit. Tout en soulignant la résistance de Sen à un tel rapprochement, et peut-être le caractère justifié de cette réticence, on cherchera à montrer que cette confrontation à Sen est l'occasion de mieux comprendre l'objectif social prioritaire que se donne la théorie républicaine, à savoir lutter contre les situations de précarité, plutôt que contre la pauvreté.

2. COMPATIBILITÉ DE LA LIBERTÉ COMME NON-DOMINATION ET DE LA LIBERTÉ COMME CAPABILITÉ : LE TEST DE LA PRÉCARITÉ

Pour Pettit, mettre l'accent comme le fait Sen sur les capacités dans l'accomplissement de soi est une manière de défendre la liberté comme gouvernement de soi en privilégiant la protection de l'individu vis-à-vis des interférences arbitraires qu'il pourrait subir – d'où l'importance de la condition de préférences décisives indépendantes quant à leur contexte. Comme le souligne Pettit, même si Sen ne le remarque pas assez, sa conception de la liberté implique aussi bien que soient effectivement remplies les conditions d'indépendance quant au contenu des préférences que celles d'indépendance quant au contexte de leur expression. On peut préciser la raison pour laquelle Sen a pu se montrer moins attentif à la condition 2 que ne l'est Pettit : Sen affirme en effet, dans *Repenser l'inégalité*, que « de nombreuses libertés nous donnent la capacité d'obtenir ce que nous valorisons et voulons sans que les leviers de commande soient directement entre nos mains. Ils sont maniés conformément à ce que nous valorisons et voulons (c'est-à-dire conformément à nos « décisions contrefactuelles » – ce que nous choisirions de faire) et, en ce sens, ils nous donnent plus de possibilités de mener la vie que nous choisirions de vivre. Confondre liberté et contrôle direct peut réduire radicalement la portée et la force de cette grande idée » (Sen, 2000, p. 98). Mais cette raison ne semble pas entièrement satisfaisante pour contrecarrer le rapprochement proposé par Pettit : en effet, Pettit non plus n'envisage pas le contrôle « direct » des leviers de commande permettant de réaliser les préférences. Dans sa caractérisation de préférences indépendantes quant à leur contexte, il suggère plus simplement, à la manière de Sen, que le poids de ces préférences soit reflété dans la décision collective du fait que ces préférences sont manifestées explicitement et non fortuitement. La réticence de Sen tient soit (1) à une mésinterprétation du projet de Pettit (qui pourtant s'élève clairement contre toute dérive qu'il nomme « populiste », c'est-à-dire, dans son esprit, d'une participation directe de tous les individus aux décisions collectives), soit (2) à un refus des mécanismes de contrôle (hors prise de décision directe) qui sont jugés nécessaires par Pettit pour

garantir le caractère décisif d'une préférence. Quelle est donc la solution proposée par Pettit ? Est-elle compatible avec la formulation de Sen citée précédemment ?

2.1 Le couple éditeur/ auteur

Pettit élabore, plus que ne le fait Sen, les mécanismes par lesquels les individus sont invités à « manier » eux-mêmes, non les leviers de commande, comme le dit Sen, mais le cahier des charges de ceux qui sont aux commandes, notamment à travers la description du couple éditeur / auteur :

« Dans le cadre de la démocratie électorale, les individus endossent collectivement un double rôle, le rôle d'auteur et celui d'éditeur : ils sont les auteurs de ce que le gouvernement fait, pour autant qu'ils élisent ceux qui agissent en leur nom *et* ils assument des responsabilités éditoriales vis-à-vis des actions publiques, pour autant qu'ils sont prêts à désavouer ceux qui se sont montrés incapables d'agir de manière appropriée. En soumettant le gouvernement à des contraintes non-électorales, les citoyens peuvent être vus comme les maîtres d'œuvre d'un gouvernement assujéti à des mesures nouvelles, éditoriales ou contestataires » (Pettit, 2007, 8)⁶.

Ce que définit ici Pettit c'est une manière particulière d'être en prise, non pas directe, mais néanmoins active (ou plutôt réactive) à l'égard des décisions collectives qui sont susceptibles d'interférer dans l'existence la plus ordinaire des individus. Il est vraisemblable d'imaginer qu'une telle manière de « tenir » le gouvernement républicain à distance, par le biais de commissions indépendantes dont pourraient se saisir les citoyens, est une forme de contrôle direct en réaction à telle ou telle décision. Sans tenir les leviers de commande, les citoyens sont amenés à les contrôler. Ni passivité, ni activité, la contestation est un élément actif de contrôle qui garantit l'absence d'arbitraire dans toute décision. Les formulations de Sen n'envisagent pas de façon aussi précise les mesures de contrôle de la procédure de décision collective.

Cette précision est rendue nécessaire par l'objectif qu'assigne Pettit à l'idéal républicain et qu'il croit commun à celui que poursuit Sen. Pour Pettit, en effet, comme il le signale à la fin de l'article consacré à Sen, il s'agit bien, en valorisant les préférences décisives, de poursuivre un objectif d'autonomie ou d'indépendance des individus. Ce que vise le néo-républicanisme de Pettit, c'est la résorption maximale des situations qu'il décrit comme étant des situations de vulnérabilité,

situations dans lesquelles nous sommes susceptibles de subir la domination d'autrui ou d'une institution. La littérature en sciences sociales et en philosophie, en France, a largement thématiqué la vulnérabilité sous le terme de « précarité », sans parvenir cependant toujours à clarifier conceptuellement ces situations respectives⁷.

2.2 Le test de la précarité

Le terme de « précarité » apparaît dans l'analyse politique et sociale en France à la fin des années 1970⁸. Il se diffuse plutôt lentement, devenant réellement usuel au milieu des années 1990, à la fois utilisé dans le milieu académique, mais aussi dans l'espace politique. Le terme, après avoir été utilisé pour désigner la fragilisation de la cellule familiale⁹, se voit, peu à peu, associé à des situations particulières d'emploi et d'employabilité où le travailleur est soumis, dans son activité, à des aléas qu'il ne maîtrise pas et qu'il n'a pas les moyens de contrôler. La réflexion de Dominique Schnapper (1989) est à ce titre éloquent qui, après une première étude sur le chômage au début des années 1980, où le terme de « précarité » n'apparaissait pas (Schnapper, 1981), l'utilise de façon centrale quelques années plus tard. Reprenant, en les précisant, les catégories de l'INSEE, Schnapper distingue les emplois « à statut » des emplois « sans statuts (ou emplois précaires) »¹⁰. En ce sens, elle applique à un champ particulier, le travail, une analyse en termes de précarité, qui, à la même période, commence à se généraliser et devenir plus englobante. Le terme « précarité » est, en effet, mobilisé dans la description de situations dont l'allure générale (incertitude, fragilisation, etc.) se répète dans plusieurs sphères sociales (Barbier, 2005, 355). Les travaux analysant l'effondrement de la société salariale assise sur la protection, laissant apparaître l'homme vulnérable et désaffilié (Castel, 1995 ; 2003), participent de cette description générale en termes de précarité ou de précarisation : on est alors passé des familles fragilisées et du travail précarisé à la société précaire¹¹. La précarité est alors comprise comme un descripteur général des situations sociales où l'insécurité familiale, professionnelle et sociale est érigée en mode de fonctionnement de la domination, en technique de contrôle et de gouvernement des populations.

La précarité diffère donc de la pauvreté. Le néo-républicanisme est aussi mieux armé pour répondre à la première qu'à la seconde, qui est comprise essentiellement comme un concept relationnel. La précarité se dessine dans un rapport à autrui et dans les interférences

arbitraires que l'on peut subir dans sa sphère personnelle. La précarité caractérise un rapport aux autres dans ce qu'il a d'incertain au point de vue de sa stabilité, obligeant à adopter des attitudes de servilité en vue de minimiser les risques de retournement des faibles avantages dont on jouit de façon quasi-fortuite, avantages qui dépendent de l'attitude bienveillante adoptée par le dominant. La précarité peut, en effet, être comprise comme une situation dans laquelle un individu est placé sous la dépendance arbitraire d'un autre ou d'une institution, l'empêchant de se mouvoir avec assurance dans le jeu social, empêchant de regarder ses concitoyens, ou les agents de l'administration qui appliquent les décisions du gouvernement, « dans les yeux », comme le dit de façon imagée Pettit. Étymologiquement, les termes « précarité » et « précaire » viennent du latin « precor » et « precarius », c'est-à-dire « ce qui s'obtient par la prière ». La précarité désigne cette situation dans laquelle est placé tout individu de devoir prier ou supplier pour satisfaire ses préférences. Si la pauvreté a cette conséquence de donner à certains individus ou institutions le pouvoir d'intervenir arbitrairement dans l'existence des plus pauvres, alors elle peut être comprise comme un facteur de précarisation de l'existence, mais la précarité ne saurait se réduire à la pauvreté. On pourrait même ajouter qu'une société républicaine, telle que décrite par Pettit (2004 [1997]), est susceptible d'accepter des situations de pauvreté sans phénomène de précarité (en théorie la pauvreté n'implique pas la précarité ainsi définie pas plus que la précarité n'implique la pauvreté).

Si c'est bien cet objectif que veut défendre A. Sen, il doit alors accepter l'inflexion que propose Ph. Pettit à la description de la liberté comme capacité. Cette inflexion soutient qu'il faut donner une priorité à la condition 2 (que nous avons décrite ci-dessus) dans la définition des préférences décisives, ce que Sen, précisément, refuse de faire. Pour comprendre ce refus, il faut restituer la réponse de Sen à la tentative d'accommodement de la liberté comme capacité à la liberté comme non domination opérée par Pettit. Peut-être ces deux définitions de la liberté ne partagent-elles pas le même objectif social et, de ce fait, se comprennent-elles comme des définitions essentiellement distinctes ?

3. LA RÉPONSE DE SEN : EXISTENCE ET ROBUSTESSE DE LA LIBERTÉ

Si l'objectif du néo-républicanisme est bien celui que nous avons rappelé, poursuivre cet objectif nécessite en effet d'amender la théorie de la liberté proposée par Sen. Ce dernier en convient d'ailleurs dans sa réponse à Philip Pettit (Sen, 2001). Il reconnaît d'abord que le contexte relationnel –et la condition d'indépendance à l'égard de ce contexte– est importante pour la liberté, mais seulement quant à la robustesse de cette liberté, et non au point de vue de son existence. Il reconnaît ensuite que si la théorie des capacités est complétée par la condition 2 (indépendance quant au contexte) posée sur les préférences décisives, comme le fait Pettit, alors effectivement la compatibilité entre capacités et républicanisme est mieux assurée. Mais si le rapprochement est possible, et la voie choisie pour le mener adéquate, Sen rejette la pertinence même de ce rapprochement qui nous ferait perdre la spécificité de l'approche par les capacités. Cette spécificité consiste à s'intéresser au moins autant à l'existence (sinon plus) de la liberté qu'à sa robustesse. Sen prend un exemple pour illustrer cela, que nous reproduisons rapidement pour éclairer la réponse qu'il fait à Pettit.

3.1 La liberté à quel prix ?

Sen décrit une personne A handicapée qui ne peut faire certaines choses sans l'aide d'autres personnes, notamment aller se promener, ce qui fait partie des choses qu'elle aimerait faire, donc de ses préférences. Il imagine ensuite trois cas :

- CAS 1 : *A n'est pas aidée, elle ne peut pas sortir de chez elle.*
- CAS 2 : *A est toujours aidée par des volontaires bienveillants.*

Elle peut sortir quand elle le souhaite.

- CAS 3 : *A a à son service du personnel bien rémunéré, qui obéit (et doit obéir) à ses volontés. A peut sortir quand elle le souhaite¹².*

Selon Sen, combiner, comme veut le faire Pettit, liberté comme non-domination et liberté comme capacité ne permet pas de discriminer le CAS 1 des CAS 2 et 3, ce que la notion de liberté comme capacité entend faire pour sa part. Au point de vue de Sen, l'important est l'existence d'une liberté de déplacement dans les CAS 2 et 3,

que, du coup, la liberté comme capacité ne distingue plus. Dans les CAS 2 et 3, la personne handicapée est en mesure de se déplacer.

L'exemple pris par Sen est pertinent; toutefois il ne tient pas compte de l'ambition d'inclusion (*inclusiveness*) affichée par le néo-républicanisme (par distinction avec le républicanisme classique), si bien qu'il paraît étrange de défendre comme républicaine une liberté qui se ferait au détriment de la liberté des autres¹³. Dans le CAS 3, la personne handicapée devient un « bon maître » (puisque les auxiliaires de vie sont bien rémunérés) mais qui n'en soumet pas moins des individus à sa volonté arbitraire (aller se promener « quand on le souhaite »). Face à une telle situation, il est probable qu'un néo-républicain se résignerait à s'en remettre à la bonne volonté de personnes aidantes plutôt que d'accepter de se transformer en maître. Un républicain classique aurait sans doute privilégié le CAS 3. Il aurait été cependant plus pertinent, dans le cadre d'une réponse au néo-républicanisme de Pettit, d'ajouter un CAS 4 que l'on peut formuler de la manière suivante :

CAS 4 : Grâce à un dispositif social, A peut se déplacer non autant de fois qu'elle le veut, mais en fonction de besoins qu'elle aura réussi à faire valoir comme nécessaires à l'exercice de sa liberté non dominée.

Il est probable qu'une telle formulation aurait la préférence de Pettit, et il est plus clair, dans ce dernier cas, que l'objectif de lutte contre la précarité peut se faire même en sacrifiant l'extension des choix¹⁴.

En résumé, on peut dire que la réponse de Sen à Pettit met en avant le fait que la théorie des capacités est moins intéressée au contexte des relations de pouvoir entre individus, contexte qui permet l'émergence d'une capacité à faire, qu'à l'émergence de cette capacité elle-même (différence saisie dans l'opposition entre existence et robustesse de la liberté). Cette réponse paraît insatisfaisante du point de vue de l'objectif de réduire la précarité, même si elle peut être tout à fait acceptable lorsque l'objectif social est de lutter contre la pauvreté ou toute autre forme d'empêchement à agir. Ce qui compte, à ce moment là, c'est bien la possibilité d'élargir sa capacité d'action quitte à accepter la précarité de la solution choisie. Pour un cadre d'analyse néo-républicain, la réponse de Sen ne peut pas être entièrement satisfaisante, ce que Sen signale par ailleurs¹⁵.

La pluralité des définitions de la liberté (comme capacité ou comme non-domination) semble pouvoir être acceptée dans la mesure

où l'on se donne des objectifs sociaux eux-mêmes pluriels. Il n'en demeure pas moins que l'on peut se donner une hiérarchie des libertés, un ordre lexical de réalisation des libertés, et, dans ce cas, il est probable que la robustesse de la liberté l'emporte sur son existence, que la liberté comme non-domination soit préférable à la liberté comme capacité, répondant ainsi à une intuition relativement partagée par tous, à savoir que la liberté ne saurait être voulue à n'importe quel prix. Du moins est-ce là une conviction défendue par le néo-républicanisme.

CONCLUSION

Dans sa réponse à Pettit, Sen suggère que la théorie néo-républicaine est trop prompt à sacrifier les « aspects d'opportunité » de la liberté au bénéfice des « aspects de procédure » :

« La liberté a de la valeur pour au moins deux raisons distinctes. Premièrement, plus de liberté nous donne plus d'*opportunité* d'obtenir ce que nous valorisons – et avons des raisons de valoriser. Cet aspect de la liberté est concerné en particulier par notre *capacité à réussir*, plutôt que par le processus à travers lequel nous parvenons à ce résultat. Deuxièmement, le processus par lequel les choses arrivent peut être également important pour évaluer la liberté » (Sen, 2005 [2002], 458).

Sen plaide ainsi pour un pluralisme des définitions de la liberté, avec malgré tout le souci de valoriser les aspects d'*opportunité* de la liberté. Dans le cas de la définition de la liberté comme non-domination, l'aspect procédure semble, au contraire, l'emporter. Pour autant cet aspect, c'est du moins ce que l'on peut soutenir, n'est pas dénué d'engagement ou d'activité de la part des individus, et nécessite en lui-même des formes d'accomplissement. Il est, en quelque sorte, animé par le souci de voir les individus *accomplir* un certain nombre de tâches, même si ces tâches sont essentiellement des tâches civiques. On pourrait dire que les formes d'accomplissement que requiert l'insistance sur la liberté comme procédure sont des formes *inter cives*, et, en ce sens, que cette approche de la liberté est moins intéressée aux choix qui nous sont accessibles, au rapport à notre environnement matériel, qu'aux contextes de pouvoir, ainsi qu'à notre propre pouvoir dans ces contextes, à partir desquels nous faisons des choix. On ne peut donc pas se contenter de repérer, comme le fait Sen, une pluralité des définitions de la liberté, car en même temps qu'on la repère, il faut bien reconnaître, si l'on entérine la valeur de

la théorie néo-républicaine de la liberté, comme semble le faire Sen, qu'elle implique que les aspects de procédure pèsent sur les aspects d'opportunité. C'est ce que nous avons essayé de montrer dans la reprise de l'exemple utilisé par Sen à propos de la personne handicapée qui désirerait être mobile.

Ce que nous avons laissé de côté, et qu'il faudrait bien sûr approfondir dans une défense de l'option républicaine de la liberté, c'est la question de savoir si, dans le cas où la théorie de la liberté comme non-domination est bien une théorie lexicographique d'agencement des libertés (*procédure et opportunité*), il ne faudrait pas réserver un sort plus important aux stratégies dites de réciprocité des pouvoirs. Comment envisager l'engagement civique comme une condition du bon déroulement des procédures, sans, au préalable, définir les conditions matérielles et individuelles de cet engagement ? Comment, par ailleurs, justifier la restriction des opportunités au nom de cet engagement civique prioritaire dans l'ordre lexicographique, sinon à partir d'une défense plus directe et matérielle de l'égalité entre les citoyens ? Et, dans ce cas là, ne court-on pas le risque de succomber à un dilemme d'impossibilité de type « républicain-parétien », l'engagement civique de chacun dans la décision collective, même sous la forme de la contestation qui se veut plus maniable que la participation directe, n'entraînerait-elle pas l'impossibilité de dégager une décision collective quelle qu'elle soit (List, 2004) ? Ce sont ces questions qu'il faudrait aborder pour (se) convaincre de la priorité de la définition de la liberté comme non-domination sur celle de la liberté comme capabilité. J'ai voulu ici plus simplement suggérer que les différences entre ces deux définitions étaient plus profondes que ne semblait le croire Pettit, et peut-être plus difficilement solubles dans une description pluraliste de la liberté que ne le soutient Sen.

ARTICLES

62

ARTICLES

BIBLIOGRAPHIE

- Arrow K., 1951, *Social Choice and Individual Values* : New York, Wiley.
- Barbier J.-Cl., 2005, « La précarité, une catégorie française à l'épreuve de la comparaison internationale », *Revue française de sociologie*, 46-2, pp. 351-371.
- Bourdieu P. [et alii.], 1998 [1993], *La misère du monde* : Paris, Seuil.
- Castel R., 2003, *L'insécurité sociale* : Paris, Le Seuil.
- Fleurbaey M., 2007, *Capitalisme ou démocratie ? L'alternative du XXIe siècle* : Paris, Grasset.
- Igersheim H., 2004, *Liberté et choix social. Contribution à l'analyse de la liberté en économie normative*, Thèse d'économie soutenue à l'Université de Strasbourg.
- List Ch., 2004, « The Impossibility of a Paretian Republican ? Some Comments on Pettit and Sen », *Economics and Philosophy* 20 (2004), pp. 65-87.
- Offredi Cl., 1988, « La précarité des années quatre-vingt ou un phénomène social en gestation dans la société », *Revue Internationale d'Action Communautaire*, 19/59, pp. 21-32.
- Pettit PH., 2007, « Préface » in V. BOURDEAU & R. MERRILL (dir.), *La république et ses démons. Essais de républicanisme appliqué* : Maisons-Alfort, éditions e@e.
- Pettit PH., 2004 (1997), *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* : Paris, Gallimard.
- Pettit PH., 2003, « Agency Freedom and Option Freedom », *Journal of Theoretical Politics*, vol. 15, pp. 387-403.
- Pettit PH., 2001, « Capability and Freedom : a Defence of Sen », « Symposium on Amartya Sen's Philosophy », *Economics and Philosophy*, 17 (2001), pp. 1-20.
- Pitrou A., 1978, *La vie précaire, des familles face à leurs difficultés* : Paris, CNAF (Etudes).
- Schnapper D., 1981, *L'épreuve du chômage* : Paris, Gallimard (2^e édition 1994).
- Schnapper D., 1989, « Rapport à l'emploi, protection sociale et statuts sociaux », *Revue française de sociologie*, 30-1, pp. 3-29.
- Sen A., 2001, « Reply », « Symposium on Amartya Sen's Philosophy », *Economics and Philosophy*, 17 (2001), pp. 51-66.
- Sen A., 2000, *Repenser l'inégalité* : Paris, Seuil.
- Sen A., 2005 [2002], *Rationalité et liberté en économie* : Paris, Odile Jacob.

ARTICLES

63

ARTICLES

NOTES

Je tiens à remercier Alice Le Goff, Marie Garrau et Christian Lazzeri qui m'ont invité à présenter ce papier dans le cadre du séminaire SOPHIAPOL en 2008, séminaire qui portait sur la question de la précarité. Cet article est une étape préparatoire à la réévaluation plus systématique de la stratégie dite de «réciprocité des pouvoirs» en contexte théorique néo-républicain. Il se donne comme ambition limitée de préciser le sens de certains concepts.

- 1 Cette citation est la conclusion de l'article de Pettit sur la conception de la liberté comme capacité défendue par Sen, *cf.* : Pettit, 2001, 19.
- 2 On trouvera les développements les plus récents de la théorie de la liberté comme capacité dans Sen, 2005 (2002). En particulier : p. 456 et suivantes.
- 3 Par préférence, Pettit et Sen entendent une préférence qui «inclut «le système complet des valeurs d'une personne, y compris les valeurs concernant les valeurs»» (Sen, 2005 [2002], 15); *cf.* aussi : Arrow, 1951.
- 4 Pour plus de développements sur ces sujets, *cf.* : Igersheim, 2004, p. 221 et suivantes.
- 5 D'une manière plus générale, Pettit critique ces formes de prise directe sur la décision comme étant des formes de «populisme», *cf.* : Pettit, 2004 [1997], 26-28.
- 6 *Cf.* aussi : Pettit, 2004 [1997], 391-396.
- 7 Pettit utilise plus volontiers le terme de «vulnérabilité» en langue anglaise, mais il nous semble qu'une bonne traduction française de ce terme, pour qu'il soit compris par les lecteurs familiers des problématiques de l'insécurité sociale (Castel, 2003), paraît être le mot «précarité».
- 8 Sur l'usage de la catégorie «précarité», *cf.* : Barbier, 2005. Dans le paragraphe qui suit je m'appuie essentiellement sur cet article qui est une bonne mise au point historique de la catégorie de précarité.
- 9 Pitrou, 1978.
- 10 *Cf.* Barbier, 2005, 356.
- 11 La distinction proposée par Pierre Bourdieu entre «misère de condition» et «misère de position» permettrait sans doute de saisir en partie les ressorts de ce qu'on nomme la précarité par différence avec la pauvreté. La précarité est plus un brouillage de l'image de soi dans une relation de domination, contrairement à la pauvreté qui peut être comprise comme un barrage ou une succession d'obstacles matériels dans l'accès aux biens élémentaires (Bourdieu, 1998 [1993], 15-16).
- 12 Sen, 2001, 54.
- 13 Pettit, 2007, 7.
- 14 Cette option a été développée dans Pettit, 2003.
- 15 *Cf.* le point 3 de la conclusion de Sen : il y a plusieurs formes de liberté ou plutôt des aspects variés qui entrent dans la définition de cette dernière, et il ne faut pas chercher à les fondre les uns dans les autres : «En définitive, la liberté comprend plusieurs aspects distincts, et le fait qu'ils ne soient pas congruents n'est pas un problème en soi» (Sen, 2001, 56).

LA LIBERTÉ RÉPUBLICAINE ET LA DÉMOCRATISATION DU RÉGIME INTERNATIONAL¹

DAVE ANCTIL
UQAM

RÉSUMÉ

L'idéal républicain de la liberté comme non-domination promu par P. Pettit possède un potentiel intéressant pour penser l'évolution de l'internationalisme. Cet article examine l'enjeu éthique et politique de l'application institutionnelle de la liberté comme non-domination à l'échelle supranationale. Il discute en particulier la thèse de J. Bohman, qui a récemment proposé une interprétation délibérative et cosmopolitique de la conception de la liberté républicaine. Mais le passage de la citoyenneté démocratique nationale à la citoyenneté cosmopolitique, tel que défendu par Bohman, nous semble reposer sur des conceptions trop exigeantes et compréhensives de l'impartialité et de la démocratie. En nous appuyant sur les travaux socio-historiques de S. Sassen et de C. Tilly, nous soutenons que des idéaux normatifs moins exigeants de l'impartialité et de la démocratie gagneraient en réalisme sociologique et en correspondance avec les mécanismes actuellement impliqués dans l'évolution de la coopération internationale et dans la démocratisation des sociétés.

ABSTRACT

The republican ideal of freedom as non-domination, as promoted by P. Pettit, offers good grounds for thinking about the evolution of internationalism. This paper evaluates the ethical and political dimensions of freedom as non-domination at the supranational level. I discuss the argument of J. Bohman, who has recently proposed a deliberative and cosmopolitan interpretation of freedom as non-domination. I argue that the move from national democratic citizenship to a cosmopolitan conception of citizenship, as championed by Bohman, is justified by overtly comprehensive and taxing conceptions of impartiality and democracy. I then refer to recent sociological-historical works by S. Sassen and C. Tilly, and argue that less demanding normative conceptions of impartiality and democracy could gain sociological realism and correspondence with the actual evolution of the mechanisms of supranational cooperation and the democratization of societies.

La conception républicaine de la liberté comme non-domination a ouvert la voie à une multitude de recherches dans les divers secteurs de la théorie morale et politique. Les auteurs principaux du renouveau républicain sont notamment parvenus à distinguer l'approche républicaine des écoles bien établies de la philosophie politique, comme le libéralisme politique, le communautarisme, l'école délibérative ou les approches critiques. Surtout grâce aux travaux de Quentin Skinner et de Philip Pettit, le républicanisme s'est imposé à la fois comme une tradition distincte et comme une doctrine cohérente de la liberté et du gouvernement (Pettit, 2004 ; Skinner 1998).

Toutefois, les idéaux et les principes du néo-républicanisme ont été principalement pensés pour réformer le cadre de l'État national. Dans le contexte où la mondialisation économique et l'intégration politique supranationale sont devenues des réalités bien tangibles, le néo-républicanisme risque rapidement de faire partie des idées passées s'il ne parvient pas à démontrer son applicabilité et sa pertinence pour penser notre monde en transformation (Bohman 2008). Ainsi, la théorie républicaine du gouvernement représente-t-elle une conception prometteuse pour penser le dépassement du cadre étatique de la justice ? De plus, peut-on arrimer la conception de la liberté comme non-domination aux analyses plus empiriques portant sur les transformations sociopolitiques contemporaines ?

Cet article est divisé en trois parties. Dans un premier temps, nous tenterons de situer l'approche néo-républicaine par rapport aux paradigmes normatifs dominants dans l'étude des relations internationales, soit le nationalisme et le cosmopolitisme. Dans un second temps, nous interrogerons les idéaux centraux d'impartialité et de démocratie dans les débats normatifs sur l'internationalisme afin de vérifier en quoi la perspective républicaine peut apporter un regard adapté et prometteur sur les enjeux normatifs contemporains. Dans la dernière partie, nous développerons les principaux axes d'une approche néo-républicaine en regard des études sur la mondialisation, l'interdépendance et la démocratisation. Au terme de notre analyse, nous aimerions souligner que la grande force de l'approche néo-républicaine, sur le plan interne comme sur le plan externe, est de se concentrer sur les dynamiques sociales de l'institutionnalisation, ce qui a pour effet de rapprocher les questionnements normatifs avec les analyses plus descriptives des enjeux internationaux.

1. LE RÉPUBLICANISME, ENTRE NATIONALISME ET COSMOPOLITISME

Les républicains considèrent que la liberté n'est pas tant un droit naturel qu'un bien ou un *statut* social et politique *constitué* artificiellement par la puissance publique, de sorte que seuls des citoyens vivant dans une république libre peuvent être considérés comme réellement libres (Pettit, 2004 ; Skinner 1998). La liberté républicaine est donc elle-même une forme de pouvoir institué par la citoyenneté, ou plus précisément une forme de « contre-pouvoir » permettant aux citoyens d'opposer les ressources conférées par leur statut aux pouvoirs arbitraires du jeu social (Pettit, 1996). La domination peut être privée (*dominium*) mais elle peut également être publique (*imperium*), de sorte que si les citoyens sont *protégés* par l'État, ils n'en demeurent pas moins vulnérables s'ils ne sont pas aussi en mesure de *surveiller* la puissance publique. Et si la démocratie est le principal moyen par lequel les citoyens exercent cette surveillance sur l'État, les technologies républicaines comme la division et la dispersion constitutionnelle des pouvoirs sont également indispensables pour contrer les menaces de l'*imperium* (Pettit, 2004 : 226-272).

Le républicanisme est donc une philosophie politique de l'équilibre entre le pouvoir de l'État et celui du peuple. Mais la naissance, puis l'essor de la puissance publique sont chronologiquement antérieurs à la réapparition récente de la démocratie dans le monde moderne (Tilly, 1992). Dans le contexte des révolutions démocratiques modernes, le républicanisme fut donc étroitement associé à la forme politique de l'État. Il s'agissait soit pour le peuple de conquérir, parfois violemment, le contrôle de l'État, soit de rompre avec la domination d'une métropole coloniale pour fonder un régime politique indépendant. Comme les travaux de Charles Tilly l'ont montré dans le cas de la construction historique des régimes démocratiques européens, l'étatisation des sociétés, leur organisation régulée et ordonnée, fut une condition nécessaire mais non suffisante de leur démocratisation (Tilly, 2003 et 2004). Dans la majorité des cas de figure fournis par l'histoire moderne, la liberté républicaine apparaît donc comme une *lutte* populaire visant à fonder ou à refonder démocratiquement l'État (Markoff, 1996), et le peuple, comme sujet historique de cette lutte universelle contre la domination, a pris l'avant-scène dans les imaginaires nationaux, surtout après la Révolution française.

ARTICLES



ARTICLES

Les travaux de Pettit cherchent à rompre en bonne partie avec cet héritage « compréhensif » du peuple, qu'il associe aux dérives « populistes » de la philosophie de Rousseau, de Herder et des Jacobins français (Pettit, 2004 : 25-28, 36). Cette dérive paraît d'autant plus évidente qu'elle serait à l'origine des idéologies nationalistes les plus intolérantes et exclusives qui font du peuple un sujet collectif historique, autonome et potentiellement autoritariste. Car au nom de la nation, les dirigeants de l'État sont susceptibles d'agir arbitrairement à l'égard des minorités et des étrangers qui ne sont pas incorporés au corps collectif national – d'où le rappel récurrent d'un lien de causalité idéologique entre le nationalisme et la guerre (Viroli, 1997).

Cette lecture exagère sans doute le danger du populisme dans la conception rousseauiste du peuple souverain (Anctil, 2007a). En se concentrant sur l'aspect unitariste de la tradition française et continentale du républicanisme, cette lecture omet non seulement le contexte discursif historique de cette tradition (comme la féodalisation des classes sociales et l'absolutisme étatique), elle omet également les aspects antiautoritaires, anti-impérialistes et anticoloniaux de cette tradition (Muthu, 2003). Lorsque Rousseau, par exemple, « consacre » la souveraineté du peuple pour l'opposer à l'autorité de l'État, il affirme explicitement que tout peuple devenant « maître de l'État » en devient aussi le *sujet* en tant que citoyen, et la souveraineté républicaine n'indique rien d'autre que les conditions pour l'établissement d'un gouvernement libre et bien ordonné (Anctil, 2006). Comme le remarque à plusieurs reprises Rousseau dans le *Contrat social*, la souveraineté populaire n'équivaut pas à la licence et à l'arbitraire des passions de la foule, car l'accession à la souveraineté implique une modalité réciproque, soit d'être à la fois *maître* et *sujet* de l'État (Rousseau, 2001 : 130-131). Le monopole populaire sur l'institution de l'État et sur le pouvoir législatif sont donc des pouvoirs disciplinés qui imposent une conduite rationnelle et sensée au peuple comme au gouvernement. Notamment en matière de politique internationale, Rousseau, anticipant les recherches contemporaines sur les vertus pacificatrices de la démocratie, s'oppose fermement à toute forme d'absolutisme et de militarisme, et il établit un lien de causalité entre la liberté des citoyens et la nature pacifique d'un régime (Ramel et Joubert, 2000).

Il est donc certainement possible et souhaitable de lire la tradition républicaine comme étant favorable à des rapports internationaux plus harmonieux et pacifiques². Pour comprendre le dessein internationa-

liste de la république, il faut donc assumer pleinement les conséquences politiques de la doctrine de la souveraineté populaire théorisée par Rousseau. Or la conséquence la plus fondamentale du contrôle populaire sur la puissance publique est de *contraindre les peuples à la non-domination*. Dans la conception républicaine de l'État, ce pouvoir de contrainte est chargé d'imposer un droit commun à tous, de manière impartiale ; de leur côté, les citoyens sont chargés de surveiller les interférences de l'État afin que celles-ci soient respectueuses des droits et des intérêts de tous et chacun. La souveraineté populaire théorisée par les auteurs républicains comme Rousseau implique aussi que la *représentation* des citoyens à l'étranger se fasse dans l'esprit et selon les règles de la non-domination : la citoyenneté y devient en effet un statut de non-domination revendiqué non seulement pour soi, mais également pour tous les autres. La liberté républicaine est donc de portée universaliste dans la mesure où elle formule une compréhension réciproque et anti-autoritariste de l'égalité politique. Par exemple, la citoyenneté républicaine modifie nécessairement l'orientation gouvernementale en matière diplomatique, dans la mesure où le gouvernement doit rechercher la sécurité des sujets de l'État par des moyens compatibles avec la liberté : la politique d'un gouvernement doit être réalisée sans « ambition » ou « avidité » ; cette politique doit ainsi préférer « les vexations » aux « guerres qu'elles font naître » (Rousseau, 2001 : 50-54)³.

Les néo-républicains sont aujourd'hui mieux en mesure de défendre la position selon laquelle un peuple organisé en république manifeste diverses obligations internationales et que ces obligations dérivent directement de son attachement à la promotion de la non-domination. Une république doit en effet être cohérente avec les principes de son institution : elle ne peut pas promouvoir la non-domination à l'intérieur de ses frontières tout en ayant des comportements arbitraires vers l'extérieur. Selon Pettit, c'est parce qu'elle est attachée à un idéal régulateur d'impartialité – qui relève de ses valeurs constitutionnelles et démocratiques – que la république doit se comporter comme un « bon citoyen international » en liant son destin avec celui d'autres régimes qui partagent les mêmes valeurs :

« L'État républicain aura une prédilection pour l'établissement de liens culturels, économiques et juridiques avec d'autres pays, dans la mesure où les systèmes régionaux ou globaux de rapports de ce type ont pour effet d'imposer à leurs membres une discipline

du même ordre que les engagements constitutionnels.»
(Pettit, 2004 :199)

Mais l'État et le peuple constitués en république doivent en même temps avoir conscience des limites de leur pouvoir sur le monde. Cette prudence est profondément ancrée dans la tradition républicaine depuis ses origines gréco-romaines. Les Grecs et les Romains se méfiaient des conséquences de l'*hubris* des hommes d'État qui pensaient pouvoir changer le monde par la puissance militaire et économique. Les républicains aux temps des Lumières constataient eux-mêmes les dégâts causés par l'absolutisme des rois et des empereurs qui désiraient imposer un ordre universel sur la diversité des peuples. Montesquieu, Rousseau et Kant, en particulier, se méfiaient des projets de monarchie universelle qu'ils associaient à un programme despotique et arbitraire de domination mondiale (Pagden, 1995). L'anti-impérialisme de la tradition républicaine n'est pas non plus sans conséquence pour penser aujourd'hui les relations internationales à l'ère du post-colonialisme et de la mondialisation économique. Car le projet républicain est non seulement anti-isolationniste, il doit également être foncièrement réfractaire à l'idéalisme excessif qui peut naître de l'attachement des citoyens envers la liberté, attachement qui peut les inciter à vouloir imposer universellement la liberté par la force.

De manière générale, une république bien ordonnée doit agir sur la scène internationale selon le principe que toute intervention étrangère est susceptible d'être considérée comme une interférence arbitraire de la part de ceux qui la subissent. Bien sûr, il peut exister des motifs raisonnables pour justifier une intervention militaire, par exemple la protection des populations civiles contre des massacres perpétrés par divers acteurs étatiques et non-étatiques. Si les conséquences prévisibles d'une intervention humanitaire apparaissent comme très positives, et que des mécanismes institutionnels autorisant une telle intervention sont suffisamment fiables et reconnus, alors la république a l'obligation de faire sa part pour protéger les personnes et les groupes vulnérables. Cela est d'autant plus vrai si la menace en question concerne un allié de la république, car la solidarité d'intérêt et de droit qui existe entre les peuples associés augmente la garantie mutuelle que ces peuples soient protégés contre des interventions étrangères hostiles.

Mais la citoyenneté républicaine demeure une doctrine fortement attachée à la forme étatique et à la souveraineté nationale (Miller, 1988 et 1995 ; Walzer, 1980 ; Cohen, 1994). Car l'État de droit démocratique, en vertu du principe d'autodétermination des peuples, est la seule instance par laquelle les citoyens se sont historiquement vus être protégés de la tyrannie collective et des dominations privées (Bellamy, 1999). Aujourd'hui, cependant, le progrès du droit international interroge les limites traditionnelles imposées par les frontières territoriales de l'État-nation sur les droits individuels. Car selon plusieurs critiques de l'approche nationaliste, le principe de territorialité impose même une clôture arbitraire aux droits des personnes qui relèvent de l'humanité et non de la citoyenneté (Falk, 1995) : l'appartenance juridique constituée par la citoyenneté nationale est par définition exclusive, ne s'appliquant qu'aux citoyens « natifs » et « naturalisés » ; cette citoyenneté ne nous indique pas clairement non plus quels sont nos responsabilités à l'égard des autres humains. Or le régime juridique des droits de l'homme possède cette propriété unique d'intégrer l'universalité du genre humain : il ouvre la voie à une perspective cosmopolite.

En vertu de l'étroitesse de la portée normative de la citoyenneté nationale, le régime juridique international apparaît à beaucoup comme étant plus inclusif pour penser la non-domination dans les relations internationales. C'est pourquoi James Bohman travaille depuis quelques années à refonder l'approche cosmopolitique à l'aide de la conception républicaine de la liberté développée par Philip Pettit (Bohman, 2004 et 2007). Selon Bohman, les droits humains transcendent les frontières des États et constituent déjà un horizon normatif par rapport auxquels l'ensemble des acteurs peuvent être évalués et jugés en matière de respect des droits individuels. L'évolution sociale et juridique des sociétés nous inciterait dès lors à envisager la construction d'un monde cosmopolitique qui ferait de l'humanité une « communauté politique universelle » (Bohman, 2008).

L'organisation graduelle de cette communauté globale est sans précédents dans l'histoire des organisations multinationales, car il ne s'agit ni d'un empire, ni d'une fédération multinationale. Les concepts souvent avancés de « gouvernance globale » et de « polyarchie » tentent toutefois de donner une vision politique tangible de cette nouvelle distribution des pouvoirs et des responsabilités politiques. Car si le fédéralisme ou l'empire constituent des modèles de régime beaucoup mieux établis politiquement, ce sont des modèles qui présupposent une conception unitaire de la souveraineté. Or il serait déjà exagéré de dire que le fonctionnement des institutions internationales procède selon un modèle de souveraineté partagée. En effet, l'ONU et les

ARTICLES

68

ARTICLES

autres instances supranationales ne constituent pas une forme de gouvernement à proprement parler, et leurs rapports avec les États ne peuvent pas se comparer aux rapports, clairement *hiérarchiques*, d'un gouvernement fédéral avec ses entités fédérées. Mais le fonctionnement des relations internationales n'est pas non plus une *anarchie* car les États se trouvent aussi limités et contraints par le régime juridique et réglementaire international. Le système international serait donc une nouvelle espèce de « gouvernance polyarchique » organisée autour d'une diversité de pôles d'autorités compétentes, souvent coopératives mais rivalisant souvent pour imposer des agendas contradictoires (Held, 1995 ; Held et Archibugi, 1995 ; Bohman, 2008).

Or, selon les défenseurs du projet cosmopolitique, cette polyarchie est aujourd'hui insuffisante pour incarner pleinement l'idéal normatif des droits humains, surtout si l'on interprète ceux-ci à l'aune de la non-domination⁴. Car du point de vue *républicain*, la nature polyarchique des relations internationales se traduit en réalité par une conception de la liberté comme non-interférence, c'est-à-dire une conception de la souveraineté qui accorde une trop grande latitude aux acteurs dominants du système international. Pour devenir plus républicain, le régime polyarchique devrait donc admettre une plus grande interférence de la part des instances supranationales. Sur ce point, les positions républicaine et cosmopolitique se rejoignent, et c'est pourquoi, selon James Bohman, il convient de *républicaniser le cosmopolitisme* en adoptant une conception de la liberté comme non-domination, car cette conception serait la seule en mesure de justifier une *augmentation* et une *intensification* de l'interférence des organes du pouvoir supra-étatique (Bohman, 2004).

Mais comment penser la citoyenneté et la communauté politique à l'échelle planétaire dans la mesure où, là où le statut de la non-domination est le mieux garanti, c'est-à-dire au sein des nations démocratiques bien établies, ce statut demeure étroitement associé à la citoyenneté nationale ? En accord avec la tradition républicaine, il faut en effet envisager la non-domination comme la constitution d'un statut social et politique sur le modèle de la citoyenneté. Or la citoyenneté, comme on l'a vu, dépend à la fois de la puissance étatique et de l'institution démocratique de surveillance détenue par les citoyens. Dans ce qui suit, nous examinons comment ce passage du national au cosmopolitique est envisagé par les éthiciens des relations internationales.

2. CONTRACTUALISME, DÉLIBÉRATION ET IMPARTIALITÉ

Au préalable, il n'est pas inutile de dire quelques mots au sujet de l'apparition de la *méthodologie normative* dans l'étude contemporaine des relations internationales. L'approche normative oppose classiquement l'impartialité cosmopolitique à la partialité nationaliste⁵. Selon la plupart des observateurs attachés à la priorisation des droits humains sur ceux des États, le principe de la partialité nationale est déjà dépassé, d'un côté, par la *réalité empirique* d'un progrès économique et technologique de l'humanité, et de l'autre côté par la *réalité morale* des inégalités structurelles dans la distribution des ressources (Falk, 2000 ; Mandle, 2006). De sorte que si l'on envisage la raison pratique internationale sans accorder une valeur heuristique excessive au poids de l'habitude et de l'égoïsme, le principe de la partialité nationaliste est désormais moralement insoutenable (Pogge, 1989). Car si les États ne font que défendre les intérêts de leurs citoyens sans considérer, dans leurs calculs, les intérêts des personnes sur lesquelles ils n'ont pas de compétence immédiate, alors ils agissent selon un principe immoral de discrimination. En tant qu'agent moral qui s'affirme comme tel, l'État libéral a certes le devoir de justifier ses actions auprès de ses citoyens, mais en tant qu'acteur diplomatique parmi une communauté universelle du genre humain – c'est-à-dire en tant que *représentant* de ses citoyens –, l'État a aussi le devoir de mettre en équilibre les droits et intérêts de ses citoyens avec ceux des autres.

L'idée centrale du projet cosmopolite est donc que l'État n'est plus le lieu privilégié pour penser la justice, car la communauté humaine (d'intérêt, d'identité et de droit) précède et transcende à la fois la clôture identitaire imposée par la division spatiale et juridique du système interétatique. Et pour défendre et promouvoir ce tournant normatif dans l'étude des relations internationales, les éthiciens des relations internationales font généralement appel à une *méthodologie constructiviste* pour articuler harmonieusement les idéaux normatifs du supranationalisme avec l'évolution des travaux et des mentalités dans les sphères juridiques, politiques et économiques (Pogge, 1989 ; Mandle, 2006).

La conception normative des relations internationales qui prévaut aujourd'hui chez les éthiciens des relations internationales est donc

largement constructiviste (Brown, 1992). Cette méthode est tributaire de l'influence prépondérante du libéralisme politique de Rawls (Martin et Reidy, 2006). L'approche constructiviste s'appuie sur un type d'accord hypothétique sur la justice que toutes les parties devraient vouloir *si* elles se plaçaient dans une position d'impartialité⁶. Pour justifier la réalisabilité politique du nouveau contrat social sur la justice, les épigones de Rawls en appellent aussi à des variantes du « consensus par recoupement », expérience de pensée qui fait en sorte que les normes fondamentalement désirables d'une société juste et libre puissent être appuyées pour différentes raisons *a priori* incompatibles. Différents individus possédant différentes doctrines pourraient ainsi s'entendre, pour des raisons différentes, sur une même norme.

Cette approche a le mérite de reconnaître que la reconnaissance du pluralisme ethnoculturel et linguistique est incontournable – ce qui est encore plus vrai à l'échelle internationale (Seymour, 2008). Toutefois, comme Rawls l'a lui-même reconnu dans *The Law of Peoples*, le fait du pluralisme sur la scène internationale est distinct du pluralisme social qui caractérise les sociétés domestiques. Dans le schème international de la coopération, la liberté des nations y est caractérisée par leur droit à l'autodétermination que le principe de souveraineté place au cœur de l'organisation du système international (Miller, 1995). Attaché à la pluralité nationale des sociétés, Rawls est ainsi conduit à défendre une version modérée de la thèse de la partialité nationale dans *The Law of Peoples*. Selon le philosophe, les sociétés bien ordonnées ont bien un « devoir d'assistance » vis-à-vis des peuples qui vivent dans des conditions défavorables, et cette obligation consiste à aider les peuples défavorables à développer les institutions qui sont susceptibles de leur assurer des conditions « décentes » d'existence (Rawls, 1999 : §15 et §16). Le libéralisme politique défendu par Rawls, en accord avec les nationalistes et les républicains classiques, s'oppose toutefois au projet d'institutionnalisation de principes mondialistes favorables à une réduction prédéterminée des inégalités socio-économiques selon un schème « maximaliste », car il considère que l'autodétermination des peuples doit aussi limiter la portée des contraintes imposées par les institutions internationales. De plus, en amont du principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes garanti par la Charte des Nations-Unis, un accord raisonnable et concret sur les conditions mondiales de l'inégalité ne serait pas atteignable ; selon Rawls, la recherche d'un tel accord serait même susceptible de miner la stabilité dans le schème international de la coopération.

La prudence de Rawls, son « utopie réaliste », a déçu les tenants de l'impartialité et du cosmopolitisme. Certes, le « contractualisme mondial » peut inciter les nations à se lier les mains sur une foule d'accords multilatéraux mais, au-delà de certaines limites, la « communauté » internationale ne peut actuellement les contraindre sans bouleverser en profondeur le fonctionnement des institutions qui coordonnent la pluralité effective des autonomies nationales. Du point de vue de la justice, l'affirmation des cosmopolites selon laquelle l'humanité forme déjà une « communauté politique » (Falk, 2000 ; Nussbaum, 1998) peut donc sembler exagérée. Ce contractualisme mondial n'est pas réaliste parce qu'il repose sur un triple idéalisme : (i.) Ce contractualisme construit l'accord hypothétique qui devrait guider des législateurs mondiaux à réformer le pacte mondial sur la base d'une raison morale législatrice guidée par l'impartialité, et ce indépendamment des contraintes qui les poussent dans la voie inverse. (ii.) Ensuite, l'approche contractualiste présuppose que l'application des principes d'un tel contrat de réforme respecterait la volonté bien ordonnée des acteurs constitués de la scène internationale – soit les États-nations souverains – dans la mesure où ceux-ci se placeraient dans une situation d'impartialité. (iii.) Enfin, le contractualisme globaliste fait appel à l'idée d'une communauté – l'Humanité – en lui attribuant une intentionnalité et une valeur morale intrinsèque qui devraient nous indiquer la nature des intérêts fondamentaux partagés par l'espèce *homo sapiens*. Ces trois postulats kantien sont des fictions morales, et il est difficile de leur voir attribuer un potentiel institutionnel. De plus, en quoi la communauté d'espèce devrait-elle avoir un plus grand poids normatif que l'appartenance nationale ou que l'appartenance à l'écosphère planétaire ?

Afin de dépasser cette triple fiction, Bohman propose plutôt d'envisager l'universalité de la communauté d'intérêt sur la valeur de la non-domination, une valeur qui serait ensuite promue dans le cadre d'une *espace démocratique transnational* (Bohman, 2008 et 2007). En effet, selon Bohman, si les républicains classiques (jusqu'à Rousseau et Kant) se sont traditionnellement opposés à la construction d'un régime politique cosmopolite, c'est qu'ils partageaient une conception erronée de la démocratie en ne lui accordant qu'une valeur dérivée par rapport à la liberté. Bohman reproche aussi à Pettit de considérer la démocratie comme ayant une simple valeur instrumentale par rapport à la non-domination : « *Since democracy enacts political rights, it is intrinsically justified to the extent that it is constitutive*

of human political rights and nondomination, and not merely because it is the best means to attain these goals.» (Bohman, 2008 : 208)

À l'encontre de Pettit (Pettit, 2000a et 2006b) et des penseurs libéraux qui considèrent la démocratie comme un simple instrument de la liberté républicaine garantissant l'*élection libre* des gouvernements et la *contestation libre* de la puissance publique, Bohman a recours à une autre conception, plus substantielle et normative, de la démocratie : la *délibération libre*. Dans la lignée d'Habermas, cette conception délibérative se donne le projet de penser un schème démocratique post-national et, selon Bohman, seule une telle approche délibérative aurait l'autorité morale pour fonder l'impartialité – et donc le caractère publiquement acceptable et justifiable – des clauses d'un hypothétique contrat cosmopolite (Bohman, 2007). L'approche délibérative est caractérisée par trois aspects originaux :

1. D'abord, les mécanismes d'impartialité qui sont envisagés par les partisans de la démocratie délibérative visent à instaurer un *idéal dialogique* dans la production démocratique de la rationalité sociale. Cet idéal de la *praxis* démocratique est pensé par opposition aux contextes normatifs imparfaits produits par les biais cognitifs et axiologiques imposés par la « culture » (Barry, 1995). L'impartialité représente dès lors un idéal à la fois heuristique et réflexif qui affirme que plusieurs critères reliés doivent être mis en place pour atteindre la rationalité sociale par la production *délibérative* des normes⁷.
2. Ensuite, les normes produites par la délibération sont à leur tour considérées comme étant raisonnables et équitables – et donc rationnelles – en vertu de la *qualité des procédures* d'inclusion et de participation : l'accès aux délibérations doit être *ouvert* aux participants ; le fonctionnement de la délibération doit être *égalitaire* (c'est-à-dire protégé de l'influence des rapports de force) ; enfin, le résultat de la délibération doit *engager* les parties impliquées dans le processus à respecter l'entente contractée.
3. Ces critères généraux de l'impartialité nous permettent enfin de tester la rationalité des justifications apportées aux principes, règles ou normes des participants, réels ou imaginaires, qui s'ingénient à repenser et à refaire le monde d'aujourd'hui⁸. En effet, à la lumière de l'idéal d'impartialité, les décisions et les motivations des acteurs devraient pouvoir être « celles qu'il serait possible de défendre devant toutes les parties si ces dernières

avaient participé en partenaires égaux au débat public. » (Held, 2005 : 190) Par exemple, lorsque ces critères de l'impartialité ne sont pas remplis ou qu'ils sont remplis imparfaitement par les acteurs internationaux, les individus et les associations ont alors un *point de vue impartial* à partir duquel ils sont légitimement autorisés à critiquer, à contester et à exiger le changement des pratiques et des normes fautives⁹.

L'impartialité de l'approche délibérative a cependant l'inconvénient de ne refléter que bien imparfaitement la manière ordinaire d'envisager la rationalité humaine, surtout en contexte démocratique¹⁰. Comme l'a montré Jon Elster, dans la réalité sociale où coexistent concrètement les individus, les situations idéales d'impartialité ne se présentent presque jamais ; les biais cognitifs ou culturels y servent même des fonctions importantes dans la bonne entente des groupes, dans la mesure où ces biais facilitent l'intercompréhension, la prévisibilité et la coordination des actions individuelles. Autrement dit, l'impartialité est certes une norme universelle de l'équité dans les relations sociales, mais elle n'occupe presque jamais le statut d'une norme surplombante¹¹. En ce sens, on peut considérer que, politiquement du moins, l'idéal délibératif d'impartialité n'a qu'une fonction heuristique et dialogique : il constitue un point de vue pluraliste, ouvert et critique permettant d'identifier les critères du raisonnable en matière de normativité sociale¹². Une telle perspective produit certes un point de vue *éthique* – c'est-à-dire critique et réflexif – sur les états du monde, mais cette perspective obéit aussi à une logique distincte de celle qui prévaut dans le droit et surtout dans la politique (Elster, 2002).

De plus, l'idée moniste (chrétienne ou kantienne) à l'effet que l'humanité est en soi porteuse d'une valeur absolue n'est pas tangible. Il existe en effet une très grande variété de valeurs qui doivent être promues concernant la manière dont les individus humains interagissent, et la seule manière cohérente de promouvoir ces valeurs est de démontrer qu'il est possible de réaliser les biens qu'elles symbolisent et représentent (Pettit, 1997 : 263-264). Une conception plus large de l'impartialité doit donc faire face à ce que nous pourrions appeler le *fondement pluraliste de la partialité*¹³. Pour développer cette perspective, il faut au préalable considérer en quoi la partialité est généralement considérée comme un mal. Or d'un point de vue conséquentialiste, la caractéristique commune de toutes les partialités est l'*indifférence* face aux intérêts ou aux valeurs d'autrui – indifférence qui peut les amener, dans les meilleurs cas, à nuire involontairement à

autrui, et dans les pires cas à leur nuire de manière volontaire. Une conception large et cohérente de l'impartialité doit donc être centrée sur une formule restrictive de conséquentialisme soutenant le principe d'une *non-indifférence* à l'égard des intérêts d'autrui (Pettit et Brennan, 1986). Comme l'a défendu Pettit, un tel conséquentialisme est parfaitement capable d'envisager les niveaux de responsabilité que nous avons à l'égard des intérêts d'autrui, et ce quand bien même le conséquentialisme ne serait pas la méthode de décision optimale ou la plus répandue.

L'impartialité comme non-indifférence permet en effet de distinguer, parmi nos valeurs, entre celles que nous avons le devoir d'*honorer* de celles que nous voulons *promouvoir* (Pettit, 1997). Nous avons le devoir d'honorer les normes déontiques comme les droits et libertés fondamentales d'autrui et, en général, l'ensemble des lois imposées par les États républicains, car ces normes instituées représentent des biens premiers sans lesquels la vie sociale serait en proie à l'arbitraire des rapports de force (Pettit, 2004 : 136-137). Mais les agents moraux et les citoyens veulent également promouvoir une foule d'autres biens, comme la participation démocratique, l'égalité entre les personnes ou le respect de l'environnement. La démocratie délibérative fait donc partie d'un ensemble de biens instrumentaux que nous voulons promouvoir dans la mesure où augmenter la qualité et la rationalité des débats publics est susceptible de favoriser l'immunisation des citoyens contre la domination.

Dans les démocraties socialement avancées, l'idéal de l'impartialité comme non-indifférence se rapproche ainsi davantage d'une impartialité procédurale et délibérative. Mais cette tendance est le reflet d'une *évolution* démocratique substantielle, et elle ne représente qu'une valeur démocratique parmi bien d'autres, comme la représentativité, le respect de la règle constitutionnelle, l'autogouvernement, la protection des minorités ou la règle de la majorité (Sabel, 2002). Dans la mesure où les démocraties les plus avancées ont des procédures qui, bien qu'imparfaites, sont néanmoins capables de produire un très haut niveau de contrôle démocratique, il serait déraisonnable de s'attendre à ce que l'idéal délibératif puisse constituer la norme d'organisation suprême des instances internationales actuellement en chantier¹⁴. D'autres valeurs instrumentales, comme l'efficacité économique ou la sécurité (militaire et environnementale), peuvent parfois être mieux assurées en dehors des forums délibératifs, par des commissions d'experts ou par des instances non élues (Pettit, 2006b). Les

questions internationales complexes demandent en effet des expertises qui sont difficilement conciliables avec des méthodes décisionnelles délibératives.

Pour toutes ces raisons, le principe de l'impartialité doit être repensé de manière plus pragmatique pour être appliqué aux relations internationales. Toutefois, nous sommes d'accord avec Bohman à l'effet que l'idéal démocratique est un instrument privilégié pour avancer sur cette voie (voir aussi Chung, 2004). Comme nous avons commencé à l'esquisser, la théorie républicaine de la liberté comme non-domination offre justement une perspective prometteuse pour envisager cet idéal de démocratisation des relations internationales.

3. LIBERTÉ, DÉVELOPPEMENT ET DÉMOCRATIE

Dans cette dernière section, nous aimerions proposer une manière différente d'envisager l'échafaudage normatif de l'espace international à partir de l'idéal de la liberté républicaine. L'approche que nous allons esquisser s'appuie, dans un premier temps, sur la version faible et ouverte de l'impartialité comme non-indifférence que nous avons distinguée des conceptions substantielles des théories de la justice et de la délibération issues du cadre contractualiste. Elle confronte notamment les conceptions substantives du supranationalisme qui ne reconnaissent pas suffisamment l'importance de la souveraineté étatique pour la liberté des groupes sociaux. Il nous sera ensuite possible de compléter cette idée par une conception *processuelle* de la démocratie, distincte des versions procédurales fortes que nous avons présentées antérieurement. Cette approche a notamment l'avantage, comme nous allons essayer de le montrer, de s'arrimer solidement à la conception *sociale* de la liberté comme non-domination telle qu'elle est défendue aujourd'hui par les néo-républicains.

3.1. La résilience du national

Les études normatives sur la mondialisation mettent l'accent sur le contexte croissant des interdépendances à l'échelle mondiale et sur le dépassement inévitable de l'artifice étatique comme centre pertinent des décisions politiques (Pogge, 1992 : 57 et suiv.). Mais la mondialisation est une dialectique sociale qui ne se laisse pas interpréter uniquement à l'aune de la dénationalisation de l'espace et de l'économie. L'ordre interétatique, juridique et conventionnel de Westphalie, par exemple, subsiste à travers les dynamiques de constructions supranationales. Alors qu'on annonçait, au début des années 1990, la fin

des frontières étatiques telles que nous les avons connues depuis trois cents ans, le géographe Michel Foucher a calculé que près de 26 000 kilomètres de nouvelles frontières politiques ont été créées depuis 1991 (Foucher, 2007). L'État-nation n'est plus l'unique site des changements sociaux, mais il demeure le plus important en regard des possibilités transformatrices conférées par la citoyenneté. C'est donc une erreur des travaux portant sur le supranationalisme de considérer que l'adaptation des États à la mondialisation économique doit passer par la dénationalisation et la déterritorialisation de la citoyenneté. Selon la sociologue Saskia Sassen, la dénationalisation et la supranationalisation représentent plutôt deux phénomènes distincts, car les processus engagés par la mondialisation économique sont « filtrés » par les organisations étatiques, et les citoyens nationaux veillent à ce que les régulations supranationales soient instituées et contrôlées par leurs États (Sassen, 2003 et 2006 : 277-313).

Dans la pratique comme sur le plan normatif, l'État national et territorial est donc toujours nécessaire à la réalisation effective de la liberté des citoyens. Sur le plan pratique, cette nécessité est rendue évidente par le fait qu'en vertu du droit international, seuls les acteurs étatiques sont autorisés à participer aux mécanismes décisionnels de l'ONU, habilités à signer les traités internationaux ou légalement reconnus à titre de sujet diplomatique¹⁵. Tous ces privilèges sont conférés par le statut juridique et diplomatique conféré de la souveraineté. Sur le plan normatif, les républicains doivent donc accorder une grande importance à ce statut, car lorsqu'un groupe culturel est dénué des attributs de la souveraineté, il se retrouve souvent placé dans un rapport de force inégal avec les États souverains. Les gouvernements peuvent alors jouir d'une capacité arbitraire d'interférence dans les choix du groupe, comme le forcer à l'assimilation religieuse, linguistique et culturelle, ou encore lui faire subir un régime de répression qui vise à placer le groupe dans une position de vulnérabilité accrue¹⁶ (Keating, 1997).

C'est pourquoi, afin de bénéficier pleinement de la protection d'un État, les individus doivent pouvoir se regrouper sur des territoires délimités par des frontières politiques publiquement reconnues. Autrement dit, ils doivent pouvoir accéder à l'*existence internationale* par l'accession à la souveraineté sous peine de subir des interférences arbitraires et hostiles à leurs intérêts (Hannum, 1996). Car si les mécanismes démocratiques de surveillance et de contestation

peuvent immuniser les citoyens contre l'arbitraire gouvernemental à l'interne, l'immunité contre l'arbitraire externe dépendra davantage de ressources possédées ou acquises par la république, comme des alliés, des garanties contractées, des instances militaires et diplomatiques (Pettit, 2004 : 150-153). L'absence de ces ressources, qui pré-supposent le statut de souverain, accroît donc la vulnérabilité des citoyens qui ne sont pas représentés ou qui sont mal représentés par un État.

La conception populaire de la souveraineté est donc toujours pertinente pour comprendre l'objectif poursuivi par les républicains lorsqu'ils affirment que le rôle de l'État est de constituer et de promouvoir la liberté des citoyens. Entre la domination pure et la liberté pure, il peut exister une multitude d'états de la liberté – par exemple de l'esclavage à la franchise complète offerte par un État de droit égalitariste. Ces degrés de la liberté sont donc largement déterminés par la nature de la socialité et des structures institutionnelles qui constituent le contexte des interactions entre les agents (Pettit, 2001a). Le néo-républicanisme affirme que la promotion téléologique de la liberté est non seulement possible, elle représente également le bien premier qui doit être poursuivi dans la vie en société et dans la vie internationale : l'État et les citoyens ont donc l'obligation d'envisager leur communauté politique comme étant engagée dans le projet de réaliser le contexte d'une liberté plus grande et plus intense pour tous et chacun.

Ce développement nous permet de revenir aux deux questions centrales que nous avons formulées dans la première section : existe-t-il une obligation de promouvoir la non-domination à l'extérieur des frontières de l'État républicain ? Et cet État républicain a-t-il des obligations générales et spécifiques vis-à-vis les individus et les peuples qui ne participent pas directement de son schème national de coopération ?

3.2 La démocratie comme processus

Une première réponse à ces questions peut être formulée par une conception démocratique pensée *comme processus*. Cette approche nous permet en outre de répondre en partie aux accusations d'indétermination de la conception républicaine de la liberté et du gouvernement (McMahon, 2005 ; Carter, 2000 et 2008) ; elle a aussi l'avantage de s'arrimer aux recherches dans les sciences sociales sur les

mutations politiques contemporaines. Nous proposons en effet de considérer la non-domination sous l'angle d'une conception sociopolitique de la liberté : le statut d'un citoyen ou d'un groupe de citoyens est donc causalement dépendant de développements sociohistoriques spécifiques. Chaque société, chaque peuple est engagé dans des trajectoires différentes de *libération* et donc de *démocratisation*.

On peut aussi comprendre la codétermination de la liberté et des contextes sociaux effectifs par les notions de *développement des capacités*¹⁷. Dans les travaux sur le développement, la notion de capacités est principalement appliquée aux individus et à leurs contextes sociaux d'opportunités. Toutefois, comme l'a démontré la sociologue Saskia Sassen, il est possible d'élargir la portée de l'application du concept aux unités sociales pour expliquer les variances dans les trajectoires historiques des collectivités. En effet, les capacités développées par une société au cours de son histoire – comme les systèmes d'éducation, de justice ou de régulation économique – sont impliquées dans toutes les facettes de son évolution, selon des trajectoires différentes et potentiellement opposées (Sassen, 2006 : 8). Comme la souveraineté, les capacités sont résilientes : elles peuvent à la fois *résister* et *préparer* les changements régulateurs d'envergure. La notion de capacités nous permet dès lors de mieux situer l'enjeu de la non-domination dans le contexte de la réalité des transformations internationales, notamment en rapport avec ce que nous pourrions appeler « l'héritage interétatique de la modernité ». Comme le remarque à juste titre Sassen :

« The specificity of the global does not necessarily reside in being mutually exclusive with the national. The strategic spaces where many global processes are embedded are often national; the mechanisms through which new legal forms, necessary for globalization, are implemented are often part of the state institutions. » (Sassen, 2006 : 381)

Comme l'a démontré aussi le sociologue Charles Tilly, les transformations démocratiques obéissent à la même logique de non-exclusivité. Les capacités étatiques développées par un pays dans son histoire peuvent faciliter le développement démocratique, mais ces mêmes capacités peuvent également bloquer la démocratisation des sociétés (Tilly, 2007). Cette différence dans les trajectoires affecte nécessaire-

ment la manière d'y envisager la non-domination. Par exemple, les anciens pays communistes, comme la Fédération de Russie, les pays de l'ex-Yougoslavie et la Chine, ont hérité de capacités étatiques considérables qui ont donné un aspect autoritariste plutôt que démocratique à leurs trajectoires de développement. La démocratisation future de ces pays passe donc logiquement par la croissance des modes de surveillance et de dispersion de l'imperium étatique. Inversement, des pays aux capacités étatiques limitées, comme la Jamaïque ou Haïti, ont eu des trajectoires favorables à l'anarchie de la violence. La démocratisation future de ces pays passe logiquement par l'augmentation des capacités étatiques de redistribution, de surveillance et de protection juridique des citoyens contre le dominium d'élites violentes et criminelles (Tilly, 2007 : 18-24).

La démocratie comme processus doit donc mettre l'emphase sur ce développement différencié des capacités à travers la pluralité des contextes et trajectoires de l'évolution sociétale. C'est encore Charles Tilly qui offre la meilleure définition disponible d'une telle conception élargie et processuelle de la démocratie : « un régime est démocratique dans la mesure où les relations entre l'État et ses citoyens sont caractérisées par une *consultation élargie, égalitaire, protégée et mutuellement contraignante*. » (Tilly, 2007 : 13-14. Notre traduction)

Cette définition processuelle de la démocratie identifie concrètement la nature du bien qui doit être promu à travers les instances internationales ; elle a aussi l'avantage de réconcilier l'idéal moral de l'impartialité avec son institutionnalisation, en qualifiant le bien à promouvoir par les circonstances et les contraintes qui pèsent sur sa réalisation. À partir du moment où l'on adopte cette approche, cependant, il ne convient plus de parler de démocratie, mais bien de *démocratisation* et de *dé-démocratisation* : de même que l'état de non-domination est une notion pleinement interactive et contextuelle – car la domination est évaluée en termes de positionnement social, d'intensité et d'étendue (Pettit, 1997 et 2004 : 137-143) –, de même la démocratie peut indiquer un état du développement social de la *quantité* et de la *qualité* des *rappports* entre les *capacités citoyennes* et les *capacités étatiques*.

La démocratisation des sociétés politiques passe en effet, toujours selon Tilly, par trois processus inter-reliés, et ces processus recourent parfaitement l'approche républicaine défendue par Pettit en matière

d'institution et de promotion de la non-domination. Nous plaçons ici ces trois processus en les mettant en relation avec les technologies républicaines de la non-domination :

L'intégration des associations privées à la politique publique. Ce processus correspond à l'approche constitutionnelle républicaine qui affirme la primauté des institutions publiques dans l'organisation de la coopération : il vise le contrôle des pouvoirs privés qui peuvent autrement bénéficier d'une surreprésentation de leurs intérêts.

L'égalisation des conditions d'accès aux fonctions publiques. Ce processus correspond à la régulation républicaine des ressources qui corrige le jeu des interactions sociales par des procédés institutionnels de rééquilibrage des pouvoirs.

Diminution de l'autonomie des centres décisionnels par rapport à la politique publique. Ce processus correspond à l'approche isonomique républicaine, qui favorise la décentralisation et la redistribution des pouvoirs dans la société civile en opposant la contestation citoyenne aux tendances corruptrices associées aux positions hiérarchiques (Tilly, 2007 : 23 ; Pettit, 2004 : 226-272).

La démocratisation est le bien premier que les républicains devraient vouloir promouvoir sur la scène internationale ; les trois processus qui viennent d'être mentionnés devraient aussi fédérer leur politique de promotion active de la non-domination. Les valeurs démocratiques sont d'ores et déjà devenues incontournables sur la scène internationale. Ces valeurs sont toutefois mal interprétées par les auteurs cosmopolites qui en appellent à un contrat post-national par la création d'instances supranationales et délibératives. Car l'un des faits marquants de notre époque est la multiplication des démocraties. En fait, la multiplication des démocraties fut précédée et rendue possible par la multiplication des États et des frontières nationales. Revenant sur l'intuition de Montesquieu et de Rousseau sur le lien entre la taille de l'État et la nature de son régime, les économistes Alberto Alesina et Enrico Spolaore ont établi que la mondialisation augmentait non seulement les incitatifs à la multiplication des États, mais également les incitatifs à la démocratisation des régimes, de sorte que la résilience du modèle de l'État-nation est probablement annonciatrice d'un monde plus démocratique : « *...historically, the formation of existing countries has been determined largely in a nondemocratic world. As the world becomes more democratic, we should observe secessions, or, at least, increas-*

ing pressure for decentralization and local autonomy. » (Alesina et Spolaore, 2005 : 79).

Mais ce processus de démocratisation internationale n'est pas purement machinal et prédéterminé par les capacités développées à travers l'histoire tricentenaire du système de Westphalie. En vérité, ce processus est aujourd'hui confronté à une multitude d'obstacles et il demande à être promu institutionnellement de manière plus franche et plus directe. Les principaux obstacles à la démocratisation relèvent de dynamiques de privatisation et de secret dans les transformations institutionnelles et au sein des instances supranationales de régulation (Sassen, 2006). On peut notamment constater, parmi la vaste gamme des changements actuels, des processus de dé-démocratisation dans les régimes démocratiques développés et en développement (Tilly, 2007 : 52-66). Ce sont ces tendances que l'on doit mieux comprendre pour mieux les contrecarrer. Dans le lexique moral du républicanisme classique, on appelait ces tendances « corruption », et l'augmentation de l'immunité des États face à la corruption (Lambsdorff, 2005) est le premier objectif que devrait poursuivre un monde plus démocratique et plus libre.

CONCLUSION

Nous avons soutenu que l'approche républicaine en matière de relations internationales souscrit à un idéal d'impartialité comme non-indifférence. Cet idéal élargit la conception partielle du nationalisme mais n'est pas soluble dans les conceptions cosmopolitiques substantielles, qui font appel à des fictions normatives pour évaluer l'état de la réalité sociale. Dans le cadre international, la perspective dessinée par la conception néo-républicaine de la liberté et du gouvernement doit donc s'inscrire dans le contexte d'une interdépendance ouverte, qui s'appuie à son tour sur l'ensemble des acteurs internationaux – soit les États, les groupes sociaux subétatiques, les instances de la gouvernance mondiale et les acteurs de la société civile transnationale. La conception néo-républicaine propose aussi d'envisager l'évolution des relations internationales comme le processus d'une démocratisation locale des nations, et les instances internationales comme des facilitateurs et des coordonnateurs de cette démocratisation des sociétés politiques et, de plus, comme des instances permettant de corriger les trajectoires sociétales vers la démocratisation plutôt que vers la dé-démocratisation. Or si la liberté

démocratique naît d'un affrontement régulier et ordonné des opinions et des intérêts particuliers profitant à tous et chacun, cette conception reflète bien l'esprit de Jean-Jacques Rousseau qui disait :

...si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée (Rousseau, 2001 : 65).

ARTICLES

76

ARTICLES

BIBLIOGRAPHIE

ANCTIL, Dave, 2007a. «La France et le pluralisme constituant», dans V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), *La République et ses démons – Essais de républicanisme appliqué*, Paris, Éditions ère, p. 108-120.

ANCTIL, Dave, avec Benoît Dubreuil, 2007b. «La politique démocratique d'une société des identités : pour une "défragmentation intellectuelle"», dans J. Beauchemin et M. Bock-Côté (dir.), *La Cité identitaire*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 17-30.

ANCTIL, Dave, 2006. «Le républicanisme comme anticontractualisme : Machiavel, Rousseau et Pettit», dans L. Chevalier (dir.), *Les méthodes en philosophie politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 139-154.

BARRY, Brian, 1995. *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press.

BEITZ, Charles, 1999. *Political Theory and International Relations* (éd. orig. : 1979), Princeton, Princeton Uni. Press.

BELLAMY, Richard, 1999. *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, Londres, Routledge.

BOHMAN, James, 2008. «Nondomination and Transnational Democracy», in Cécile Laborde et John Maynor (dir.), *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, p. 190-216.

BOHMAN, James, 2007. *Democracy Across Borders: From Demos to Demoi*, Cambridge, MIT Press.

BOHMAN, James, 2004. «Republican Cosmopolitanism», *The Journal of Political Philosophy*, 12(3), p. 336-352.

BROWN, Chris, 1992. *International relations theory: New normative approaches*, New York, Harvester Wheatsheaf.

CARTER, Ian, 2008. «How are Power and Unfreedom Related?», dans C. Laborde et J. Maynor (dir.), *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, p. 58-82.

CARTER, Ian, 2000. «A Critique of Freedom as Non-domination», *The Good Society*, 9(3), p. 43-46

CHRISTIANO, T., 1996. *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder, Westview Press.

CHUNG, Ryoa, 2004. «The Cosmopolitan Scope of Republican Citizenship», dans *Republicanism: History, Theory and Practice*, D. Weinstock et C. Nadeau (dir.), Londres, Frank Cass Publishers, p.135-154.

COHEN, Mitchell, «Rooted Cosmopolitanism», in N. Mills (dir.), *Legacy of Dissent*, New York: Simon and Schuster, 1994.

DAHL, Robert, 1999. «Can International Organizations Be Democratic? A Skeptic's View», in C. Hacker-Cordon et I. Shapiro (dir.), *Democracy's Edges*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, p. 19-37.

DEUDNEY, Daniel, 2004. «Publius before Kant: Federal-Republican Security and Democratic Peace», *European Journal of International Relations*, vol. 10(3), p. 315-356.

DEUDNEY, Daniel, 2000. «Regrounding Realism: Anarchy, Security and Changing Material Contexts», *Security Studies*, 10(1), p. 1-45.

DEUDNEY, Daniel, 1999. «Firming the Foundations: Constitutionalizing and Memorializing the Free World Complex», in J. Jannind et al. (éds.), *Civic Engagement in the Atlantic Community*, Gerlach, Bertelsmann Foundation Publishers, p. 185-214.

ELSTER, Jon, 2002. «The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory», dans T. Christiano (dir.), *Philosophy and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.

FALK, Richard, 2000. *Human Rights Horizon: The Pursuit of Justice in a Globalizing World*, New York, Routledge.

FALK, Richard, 1995. *On Humane Governance: Toward a New Global Politics*, Cambridge, Polity Press.

FOUCHER, Michel, 2007. *L'obsession des frontières*, Paris, Éditions Perrin.

HABERMAS, Jürgen, 1999. «Bestialität und Humanität», *Die Zeit*, 18 avril.

HABERMAS, Jürgen, 1997. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard.

HANNUM, Hurst, 1996. *Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination: The Accommodation of Conflicting Rights*, University of Pennsylvania Press.

HELD, David, 2005. *Un nouveau contrat mondial. Pour une gouvernance social-démocrate*, Éditions Science Po.

HELD, David, 1995. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford: Stanford University Press.

HELD, David, (avec Daniel Archibugi), 1995. *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Cambridge University Press.

KEATING, Michael, 1997. *Les défis du nationalisme moderne*, Montréal et Bruxelles, Presses de l'Université de Montréal et Presses interuniversitaires européennes.

LAMBSDORFF, Johann Graf, 2005. «Consequences and Causes of Corruption – What We Know from a Cross-Section of Countries?», *Diskussionsbeitrag*, 34(5).

MANDLE, Jon 2006. *Global Justice*, Cambridge, Polity Press.

MARKOFF, John, 1996. *Waves of Democracy: Social Movements and Political Change*, Thousand Oaks, Californie, Pine Forge.

MARTIN, R. et D. A. Reidy (dir.), 2006. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing.

ARTICLES

77

ARTICLES

- McMAHON, C., 2005. «The Indeterminacy of Republican Policy», *Philosophy and Public Affairs*, 33, p. 67-93
- MILLER, David, 1995. *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press.
- MILLER, David, 1988. «The Ethical Significance of Nationality», *Ethics*, 88, Juillet, p. 647-62.
- MUTHU, Sankar, 2003. *Enlightenment Against Empire*, Princeton, Princeton Uni. Press.
- NUSSBAUM, Martha, 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, New York, Cambridge Uni. Press.
- NUSSBAUM, Martha, 1998. *Cultivating Humanity*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- PAGDEN, Anthony, 1995. *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1492-1630*, New Haven / Londres, Yale University Press.
- PAQUIN, Stéphane, 2004. «La paradiplomatie identitaire : le Québec, la Catalogne et la Flandre en relations internationales», *Politique et sociétés* 23(2-3), p. 203-237.
- PETTIT, Philip, 2006a. «The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon», *Philosophy and Public Affairs*, 34, p. 275-283.
- PETTIT, Philip, 2006b. «Democracy, National and International», *The Monist*, 89(2), p. 301-324.
- PETTIT, Philip, 2004. *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. P. Savidan & J.-F. Spitz, Paris, Gallimard.
- PETTIT, Philip, 2001a. *A Theory of Freedom: From Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge et New York, Polity et Oxford Uni. Press.
- PETTIT, Philip, 2001b. «Capability and freedom: a defense of Sen», *Economics and Philosophy*, 17, p. 1-20.
- PETTIT, Philip, 2000a. «Democracy, Electoral and Contestatory», *Nomos*, 42, p. 105-44.
- PETTIT, Philip, 2000b. «Non-consequentialism and Universalizability», *The Philosophical Quarterly*, Vol. 50, No. 199, p. 175-90.
- PETTIT, Philip, 1997. «The Consequentialist Perspective» in M. Baron, P. Pettit et M. Slote (éds.), *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell.
- PETTIT, Philip, 1996. «Freedom as Antipower», *Ethics*, avril, p. 576-604.
- PETTIT, Philip, et Geoffrey Brennan, 1986. «Restrictive Consequentialism», *Australasian Journal of Philosophy*, 64(4), p. 438-55.
- POGGE, Thomas, 1992. «Cosmopolitanism and Sovereignty», *Ethics*, 1003, Octobre.
- POGGE, Thomas, 1989. *Realizing Rawls*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- RAMEL, Frédéric et J.-P. Joubert, 2000. *Rousseau et les relations internationales*, Montréal, Harmattan.
- RAWLS, John, 1999. *The Laws of People*, Harvard, Harvard Uni. Press.
1980. «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 9, septembre, p. 515-572.
- RAZ, Joseph, 1990. «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», *Philosophy and Public Affairs*, 19(1).
- RICHARDSON, H., 2002. *Democratic Autonomy: Public Reasoning about the Ends of Policy*, Oxford, Oxford Uni. Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 2001. *Du contrat social*, éd. B. Bernardi, Paris, GF-Flammarion.
- SABEL, C. F., 2002. «Directly-Deliberative Polyarchy: An Institutionnal Ideal for Europe?», dans C. Joerges et R. Dehousse (dir.), *Good Government in Europe's Integrated Market*, Oxford, Oxford Uni. Press, p. 289-342.
- SASSEN, Saskia, 2006. *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton Uni. Press.
- SASSEN, Saskia, 2003. «The Participation of States and Citizens in Global Governance», *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 10(1), p. 5-28.
- SEN, Amartya, 2002. «Open and Closed Impartiality», *The Journal of Philosophy*, Vol. XCIX, No. 9 (Septembre), p. 445-469.
- SEN, Amartya, 1999. *Development as Freedom*, New York, Anchor Book, 1999.
- SEYMOUR, Michel, 2008. *De la tolérance à la reconnaissance*, Montréal, Boréal.
- SHUE, Henry, 1996. *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and American Foreign Policy* (éd. orig. 1980), Princeton, Princeton Uni. Press.
- SIDGWICK, Henry, 1919. *The Elements of Politics*, Londres, MacMillan (4e édition).
- SKINNER, Quentin, 1998, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge Uni. Press.
- TILLY, Charles, 2007. *Democracy*, Cambridge, Cambridge Uni. Press.
- TILLY, Charles, 2004. *Contention and Democracy in Europe, 1650-2000*, Cambridge, Cambridge Uni. Press.
- TILLY, Charles, 2003. *The Politics of Collective Violence*, Cambridge, Cambridge Uni. Press.
- TILLY, Charles, 1992. *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*, Blackwell.

VIROLI, Maurizio, 1997. *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Oxford Uni. Press.

YOUNG, Iris Marion, 1990. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press.

WALZER, Michael, 1980. « The Moral Standing of States: A Reply to Four Critics », *Philosophy and Public Affairs*, 9, p. 209–229.

ARTICLES

79

ARTICLES

NOTES

- 1 Je tiens à remercier Benoît Dubreuil pour ses commentaires sur une version antérieure de ce texte. Je remercie également Christian Nadeau, Ryoa Chung, Michel Seymour et Radu Dobrescu pour leurs commentaires constructifs à un moment où l'autre de l'élaboration de ce travail.
- 2 En témoignage les recherches, de plus en plus nombreuses, sur la tradition confédéraliste du républicanisme (Deudney, 2004).
- 3 Bien entendu, Rousseau recommande parfois des politiques isolationnistes, pour la Corse et la Pologne notamment, et il désespère de voir fleurir à nouveau des régimes républicains dans un monde dominé par des monarchies ambitieuses, avides et donc expansives. Le citoyen de Genève écrivait en effet à une époque où l'absolutisme et l'impérialisme dominaient les conceptions des relations internationales. Dans la première phase du système de Westphalie (1648-1789), les républiques étaient effectivement rares et fragiles ; à l'exception des républiques américaines, les régimes les plus libres étaient éparpillés et donc peu susceptibles de se confédérer pour assurer leur sécurité mutuelle contre les régimes hostiles à la liberté (voir Deudney, 1999 et 2000).
- 4 En outre, cette polyarchie institue une disparité trop grande entre les États riches et pauvres – une disparité dans les ressources et l'influence internationale que la fiction juridique de la souveraineté nationale ne parvient plus à masquer (Bohman, 2007).
- 5 Au carrefour du national et de l'international, Henry Sidgwick, qui voulait penser des questions transfrontalières de justice (comme celles entourant l'immigration), opposait classiquement deux idéaux substantiels, soit un *idéal national* et un idéal *cosmopolitique* (Sidgwick, 1919). Ce n'est qu'à l'orée des années 1980 que Charles Beitz et Henry Shue ont commencé à élaborer le programme envisagé par Sidgwick, soit celui d'un dépassement cosmopolitique de la partialité nationale (Beitz, 1999 ; Shue, 1996).
- 6 Cette procédure de justification nous indique le type d'accord sur la justice qui peut être considéré comme « raisonnable » en situation d'impartialité. Dans la position originelle, les membres devraient ainsi consentir aux conséquences « raisonnables » qui relèvent du pluralisme et de la coopération, à savoir que des conditions réellement équitables de la coopération nécessitent des interférences pour réguler les inégalités « déraisonnables » (Rawls, 1979 et 1980).
- 7 Cette approche a trouvé sa fondation dans la rationalité-normativité communicationnelle chez Jürgen Habermas (Habermas, 1997).
- 8 Ce point de vue est évidemment l'horizon normatif ultime identifié par Kant, soit « l'humanité idéale-voulue » de la morale et du droit par opposition à « l'humanité réelle » de la nature et de la socialité (Habermas, 1999).
- 9 Puisque l'effet dialogique de la délibération opère sur les croyances des agents, l'approche démocratique peut donc y trouver une justification intrinsèque qui dépasse le simple intérêt instrumental pour la voie consultative et délibérative (Elster, 2002).
- 10 Sur les effets inégalitaires de l'approche délibérative et sur le problème de l'incommensurabilité des raisons publiques, voir T. Christiano (1996 : 64-66) et H. Richardson (2002). Nous avons également formulé une critique de cette approche pour gérer les « conflits identitaires » (Ancitil et Dubreuil, 2007).
- 11 Voir la critique classique de l'impartialité du point de vue féministe (Young, 1990) et l'approche conséquentialiste proposée par Pettit (Pettit, 2000b).
- 12 C'est l'approche privilégiée par Rawls. Le problème de l'approche par l'heuristique de l'impartialité est cependant plus profond, comme l'a montré Joseph Raz, car il impose une « retenue épistémique » sur les croyances des individus. Cette idée suppose à son tour une forme de dualisme entre l'autorité des croyances intérieures et l'autorité de la normativité extérieure. On ne voit pas bien, en l'absence d'une théorie réflexive forte (comme chez Habermas), comment ce dualisme parvient à régler le problème des « autorités normatives concurrentes » qui se manifestent chez les individus (Raz, 1990).
- 13 Amartya Sen a défendu une telle perspective, qu'il retrouve chez Adam Smith, à l'encontre de l'approche kantienne privilégiée par Habermas et Rawls (Sen, 2002).
- 14 C'est pourtant le parti choisi par David Held (dans *Un nouveau contrat mondial*, *op. cit.*, p. 186-199), qui souscrit à l'idéal délibératif pour démocratiser le fonctionnement des organisations internationales. Pour une critique de cette approche, voir Robert Dahl (1999).
- 15 Ces limites ne sont toutefois pas insurmontables dans les États où des groupes subétatiques suffisamment organisés parviennent à s'imposer par le développement d'une « para-diplomatie » (Paquin, 2004).
- 16 Les groupes culturels victimes de la répression étatique qui cherchent à résister à cet *imperium* peuvent aussi être classifiés comme « criminels » ou « terroristes », à l'exemple du sort réservé à la Tchétchénie par la Russie ou à celui de la Palestine dans son conflit avec Israël. Les peuples sans États sont donc menacés d'être dépossédés de tout statut juridique et de représentation internationale ; s'ils résistent à la répression violente, ils ne bénéficient pas non plus des protections et garanties conférées par le droit de la guerre – en témoignent, encore très récemment, les interventions gouvernementales de 2009 au Sri Lanka pour éradiquer la rébellion tamoule.
- 17 Comme l'a démontré magistralement Amartya Sen, la liberté est étroitement associée au développement social et économique des sociétés : par rapport au développement des sociétés, la liberté est à la fois *constitutive* et *instrumentale* ; liberté et développement sont donc inter-reliés à travers le concept de « capacité » (Sen, 1999 ; Pettit, 2001b). Les « capacités » sont des unités collectives et multivalentes d'utilité et de production : elles sont enracinées socialement à travers le caractère culturel et la dynamique structurelle des systèmes sociaux. Ce concept est aussi un outil interprétatif qui traduit deux réalités sociales distinctes mais complémentaires : d'une part, il permet de tenir compte de l'importance des prédispositions sociales entendues comme des régularités sociologiques (par ex. le lien causal entre la pauvreté et la criminalité) ; d'autre part, il indique clairement que la liberté ou l'autonomie des agents dépend des capacités (pouvoirs, ressources, opportunités) dont ils disposent (Sen, 1999 ; Nussbaum, 2000).

LA RECONNAISSANCE ENTRE
ÉCHANGE, POUVOIRS ET INSTITU-
TIONS

LE RÉPUBLICANISME DE PHILIP PETTIT

CHRISTIAN LAZZERI
UNIVERSITÉ PARIS OUEST-NANTERRE

RÉSUMÉ

Cet article propose une lecture critique de l'approche néorépublicaine de la reconnaissance et du projet d'une économie de l'estime, développé par Ph. Pettit et G. Brennan. Il vise à montrer en quoi la conception de la reconnaissance qui est celle de ce dernier est trop étroite, dans la mesure où elle va de pair avec une analyse insuffisante des conditions de la visibilité sociale des performances et capacités des agents, ainsi que de la manière dont les luttes de reconnaissance peuvent contribuer à une telle visibilité. Ce texte montre ainsi en quoi il convient d'élargir la conception néorépublicaine de la reconnaissance. Il vise aussi à dégager les limites du projet d'une économie de l'estime, en montrant ses lacunes eu égard à une réflexion suffisante sur les conditions d'un pluralisme des standards d'estime.

ABSTRACT

This article offers a critical analysis of the neorepublican approach of recognition and of the project of an economy of esteem developed by P. Pettit and G. Brennan. I aim to show that Pettit's approach of recognition is too narrow : as a matter of fact, it lacks a satisfying analysis of the social visibility of agents' capacities and achievements ; it also lacks an analysis of the way in which struggles for recognition can guarantee access to social visibility. I also try to show that the neorepublican conception of recognition needs to be more inclusive. But I also point out the limits of the project of an economy of esteem, in particular how this project lacks an analysis about the conditions of the plurality of norms of esteem.

Cet article se propose deux objectifs : le premier consiste en une réflexion autour de la définition du concept de reconnaissance qui fait l'objet de débats dans la philosophie morale et politique contemporaine. Le second réside dans une réflexion sur les conditions de distribution de la reconnaissance en rapport avec une telle définition. Selon la conception que l'on se fait de celle-ci, on aboutit en effet à la conception de dispositifs institutionnels, de lois et de politiques publiques spécifiques. Je propose, dans les pages qui suivent, d'examiner et d'évaluer certains aspects de la philosophie politique républicaine à travers le concept de reconnaissance qu'elle construit en rapport avec celui de non-domination. Au-delà de l'analyse du concept et de ses conséquences en termes d'intégration sociale, je m'intéresserai aux politiques républicaines qu'il commande. Parmi les variantes du républicanisme contemporain, celle représentée par les travaux de Philip Pettit se révèle particulièrement intéressante pour au moins trois raisons : la première est qu'elle est l'une des rares théories qui commencent par fournir un effort approfondi de clarification conceptuelle pour définir la reconnaissance au regard de l'estime ; la seconde est qu'elle se révèle originale dans sa capacité à définir aussi bien une politique de distribution de la reconnaissance qu'une politique de régulation de l'échange d'estime ; la troisième est qu'elle examine les institutions et les politiques publiques qui se proposent l'un ou l'autre de ces objectifs. Je proposerai, dans cet article, une évaluation critique de la perspective de Pettit. En un premier temps, je me pencherai sur sa présentation de l'articulation entre reconnaissance et estime. En un deuxième temps, je chercherai à clarifier les rapports de la reconnaissance, de la non-domination et de la délibération avant de dégager les principales limites de la position de Pettit sur ce point. Enfin, dans le cadre des deux dernières sections, je m'intéresserai aux enjeux institutionnels des politiques républicaines de reconnaissance et d'estime et sur les difficultés auxquelles doit faire face l'analyse de Pettit.

Je défendrai dans cet article les thèses suivantes : d'une part, la manière dont Pettit définit la reconnaissance par l'intégration discursive se caractérise par un formalisme excessif. Celui-ci va de pair avec une analyse insuffisante des conditions de la visibilité sociale des performances et capacités des agents en déficit d'estime et de la manière dont des luttes de reconnaissance peuvent contribuer à une telle visibilité. Corrélativement, et dans la mesure où la distribution de reconnaissance et d'estime achoppent sur cette question de la visi-

bilité sociale, il convient de prendre des distances avec Pettit en proposant une conception élargie de la reconnaissance qui englobe l'estime. Une telle conception devrait également prendre davantage en compte les aspects extra-délibératifs de la reconnaissance. D'autre part, on peut montrer les limites de la manière dont Pettit conçoit les politiques de reconnaissance et d'estime. Ces limites ressortent notamment du cercle des politiques publiques et des dispositions collectives qui caractérise les analyses de Pettit. Je mettrai plus spécifiquement l'accent sur le fait qu'on peut en partie relier les difficultés soulevées par l'optique de Pettit à l'absence d'une réflexion suffisante des conditions mêmes d'un pluralisme concurrentiel des standards d'estime. Ces critiques devraient conduire, non pas à rejeter le cadre conceptuel républicain et celui de l'économie de l'estime, mais à en reformuler certaines thèses afin de rendre leurs conséquences politiquement aussi incisives que leurs prémisses.

1. ESTIME ET RECONNAISSANCE

On peut définir la reconnaissance comme un opérateur d'identification (au sens cognitif) de capacités ou de compétences appartenant à des individus attestant qu'ils en sont bien les porteurs, et un opérateur de distribution de valeur (au sens évaluatif), sur ces mêmes capacités ou compétences attestant qu'elles en possèdent une (Hegel, 1946, I ; Ricoeur, 2004). On admet d'ordinaire que cette double opération de reconnaissance exercée par des agents individuels ou collectifs engendre une représentation favorable de soi du point de vue de ceux auxquels elle est adressée et qui sont ainsi conduits à prendre sur eux-mêmes le point de vue de leur environnement social. Cette représentation relève des catégories de l'estime de soi ou du respect de soi qui en constituent l'expression subjective. Cependant, à titre d'effet de la reconnaissance, celles-ci semblent soulever d'emblée une difficulté concernant leur distinction ou leur identification, au point de tracer une ligne de démarcation entre plusieurs positions opposées. Il existe trois types d'approche concernant les rapports du respect et de l'estime : la première distingue le respect et l'estime et soutient que, si la reconnaissance est liée au respect, elle ne l'est pas en ce qui concerne l'estime¹. La seconde soutient qu'il existe une interchangeabilité des deux et que la reconnaissance enveloppe alors les deux formes de distribution de valeur, bien qu'elles ne soient pas identiques². La troisième soutient, à l'inverse qu'elles le sont³. Il est aisée de situer, par rapport à une telle typologie, la position adoptée

par Ph. Pettit dans ses travaux et dans ceux qu'il a effectués avec G. Brennan, (Pettit, 2001, 2004, Brennan et Pettit, 2004) : elle relève du premier type d'approche en ce qu'elle se réclame de la thèse qui distingue nettement entre distribution d'estime et distribution de reconnaissance et qui identifie l'effet subjectif de la seconde dans la production de respect de soi (Brennan et Pettit 2004, 33 ; Pettit, 2001, 79) ⁴ et l'effet subjectif de la première dans la production de l'estime de soi (Brennan et Pettit, 2004, 14,16, 26, 33), bien que cette dernière ne fasse pas réellement partie du domaine d'étude de l'économie de l'estime. Les lignes qui suivent commenceront par une description des propriétés respectives de ces deux manières de distribuer de la valeur, pour ensuite examiner les raisons de leur différence ainsi que les conséquences éthiques et politiques qui en découlent.

L'estime, telle que la définissent Brennan et Pettit dans leur travail pionnier à bien des égards sur l'économie de l'estime, regroupe plusieurs propriétés. Tout d'abord, l'estime est dotée d'une attractivité à la fois instrumentale et intrinsèque. Obtenir de l'estime pour l'accomplissement de telle performance ou pour la possession de tel type de capacité favorise de façon générale la coopération avec les autres dans la mesure où la connaissance publique de l'estime distribuée produit un effet de réputation. Celle-ci fonctionne à la manière d'une garantie anonyme concernant la valeur des performances ou des capacités d'un individu ou d'un groupe social. Il devient ainsi possible de savoir *a priori* si l'un ou l'autre correspondent aux attentes de ceux qui peuvent alors engager des contacts et des transactions avec eux. Si les performances ou les capacités correspondent aux attentes, le cycle de la réputation peut alors s'élargir par un effet de « cascade informationnelle » et l'offre d'estime s'accroît selon une extension quantitative qui augmente la satisfaction du (ou des) demandeur(s) (Brennan et Pettit, 2004, 146) et facilite ainsi leurs possibilités de coopération. À côté des raisons instrumentales qui peuvent transformer l'estime en « bien premier » à la façon de Rawls, il existe d'autres raisons de la demander car elle peut être considérée comme un bien *par soi* et être désirée indépendamment de son utilité pour la coopération. En témoigne, en particulier, la préoccupation des individus pour la représentation de leur comportement par les générations futures ou pour la représentation d'eux que se font des individus avec lesquels ils n'entretiennent pourtant aucune forme de coopération. C'est cette autonomie du désir d'estime qui donne lieu chez Brennan et Pettit à la formulation d'une thèse « naturaliste » qui définit l'es-

time comme facteur « d'adaptation biologique » (Brennan et Pettit, 2004, 29, 30).

Ensuite, l'estime ne peut faire l'objet d'un échange marchand car celui-ci l'anéantirait en son principe : elle ne peut revêtir cette forme car n'importe quel agent Y qui échange des biens avec X est par nature interchangeable puisqu'on ne vise en lui qu'un détenteur de ressources capables de satisfaire une utilité. Si l'estime distribuée par X à Y tombait sous ce rapport, elle ne serait fondée que sur les besoins de X et non sur les performances de Y dont le désir serait de toute évidence frustré. En revanche, une performance peut être estimée dans la mesure où elle peut satisfaire un besoin social au sens large en même temps qu'elle apporte une satisfaction psychologique (Brennan et Pettit, 2004, 103) par l'utilisation particulière de capacités qu'elle révèle. Il est donc possible qu'une performance déterminée ne satisfasse pas les besoins des agents économiques mais soit néanmoins estimée. Corrélativement, la distribution d'estime possède un caractère impersonnel : X ne distribue pas de l'estime à Y parce qu'il en a préalablement bénéficié lui-même, mais seulement en raison des performances particulières de Y évaluée à l'aune de standards de performance collectivement reçus.

En outre, l'estime constitue un bien rare dès lors que l'attention manifestée à l'égard des performances ne peut être distribuée sur chacune d'elles (Brennan et Pettit, 21). Cela engendre alors une compétition entre les demandeurs qui souhaitent chacun accroître leur bénéfice d'estime en attirant l'attention sur eux et en présentant des performances notables au regard des standards existants. Comme le fait justement observer *The Economy of esteem*, l'estime sera demandée et distribuée sous une forme essentiellement comparative (Brennan et Pettit, 21). Ce qui départage alors les différentes performances, c'est la capacité des meilleures d'entre elles à dépasser les standards définissant la moyenne des performances.

A cela s'ajoute, le fait que la demande d'estime, de façon générale, ne peut constituer une demande « active » formulée de façon directe à l'égard de ceux qui pourraient la distribuer car demander directement de l'estime n'est possible que dans la mesure où on exerce un *contrôle* sur les facteurs qui assurent l'obtention de l'estime. Or, un tel contrôle risque de devenir contre-productif ainsi que le montre le paradoxe d'Elster relatif à la spontanéité, où le contrôle rationnel des conditions de la spontanéité annule, par définition, la réalisation de la spontanéité et de son bénéfice (Elster, 1986, 47 sqq.). Il

en va de même pour l'estime. On n'obtiendra donc pas d'estime en voulant consciemment et rationnellement la rechercher ; il faut que sa demande soit d'une certaine manière « cachée » derrière d'autres demandes *actives*, bien qu'elle puisse les contrôler virtuellement et « silencieusement », ce qui fait dire à Brennan et Pettit que l'on a affaire à une « demande virtuelle d'estime » (Brennan et Pettit, 42-43).

Enfin, il est néanmoins possible d'échanger ce qu'on peut appeler des « services d'estime ». Ceux-ci se définissent comme des actes volontaires qui permettent à X d'obtenir de l'estime. Le premier service d'estime possible qui peut faire l'objet d'une distribution est celui qui consiste à prêter attention aux performances qui valent de l'estime plutôt qu'à celles qui ne l'attirent pas : l'estime est le résultat d'une distribution involontaire d'évaluation concernant les performances, mais l'attention que l'on porte à celle-ci est *volontaire*. En décidant de porter attention plutôt que d'ignorer, on ouvre la porte à la distribution d'estime. Le second service d'estime possible concerne son expression publique liée à la nature de la performance de X. On a ici affaire à une véritable création d'estime publique par le mécanisme de la réputation reposant sur les jugements publics de ceux qui tendent à faire connaître cette estime aux autres⁵. Le troisième service d'estime consiste à associer X avec soi-même parce qu'on bénéficie d'un statut favorable afin que celui-ci soit partagé par X, capable de performances semblables, mais n'ayant pas bénéficié jusqu'ici d'une attention semblable. Ainsi, l'attention, le témoignage et l'association constituent les trois types de services d'estime qui apparaissent comme la condition d'une rétribution des performances. Cela implique que les demandeurs d'estime ne demanderont en principe jamais directement de l'estime pour leurs performances car cela serait contre-productif dans la mesure où leur désir de l'obtenir apparaîtrait comme trop visible. Ils demanderont plutôt une attention accordée à leurs performances, attention qui peut déboucher sur la distribution d'estime en fonction de la valeur de ces dernières. En bref, leurs revendications porteront sur les services d'estime qui, à l'inverse de l'estime elle-même, peuvent être de nature *volontaire* puisqu'ils relèvent de la décision d'accorder de l'attention à X, de recommander ses performances ou de l'associer avec soi-même.

Ces différentes propriétés de l'estime, telles que son aspect comparatif, sa variabilité dans la distribution ou le fait de posséder au moins un caractère instrumental n'en font pas, pour Brennan et Pettit, l'objet et l'effet de la reconnaissance. En effet, celle-ci, à l'inverse,

ne sanctionne que des capacités *invariantes et égales* de la personne qui confèrent à celle-ci une dimension universelle. La reconnaissance ne présuppose ni classement, ni compétition, ni comparaison avec les caractéristiques ou les performances standards d'un groupe spécifique puisqu'elle s'adresse à la personne ou au groupe en tant qu'ils possèdent ces capacités également partagées⁶. Cette différence s'exprime, selon *A Theory of Freedom*, dans cet effet subjectif particulier qu'est le « respect de soi » irréductible à toute position sociale différentielle (Pettit, 2001, 79 ; 1997a, 56, 64-65 ; Brennan et Pettit 2004, 33 ; Pettit 2004, 72 ; Pettit, 1999, 571).

Cette différence entre l'effet de la reconnaissance et celui de la distribution d'estime se traduit par l'existence d'une *priorité* de la première sur la seconde. On peut obtenir un service d'estime, puis éventuellement de l'estime ou de la mésestime, mais cela se fonde sur un certain statut de la personne qui conditionne toute évaluation : on fait d'abord l'objet d'une reconnaissance qui rend la personne « socialement visible » et rend ainsi possible le service d'estime ainsi que l'opération consécutive de distribution ou non d'estime⁷. La reconnaissance qui rend visible constitue alors une demande plus fondamentale encore que l'estime puisqu'elle constitue la condition de son obtention (Brennan et Pettit, 2004, 186-187, Honneth, 2004). Prise en ce sens, la reconnaissance est indépendante de l'estime et il devient alors compréhensible que l'on puisse agir, y compris au moyen de contre-performances notoires, pour attirer cette attention « constitutive », même si les actions en question commencent par attirer de la mésestime. Simplement, on préférera dans ce cas affronter la seconde plutôt que de subir l'absence de la première : c'est ce que Brennan et Pettit décrivent comme le phénomène de « l'enfant terrible » (Brennan et Pettit, 2004, 189, sqq.) qui espère, une fois la reconnaissance obtenue, pouvoir bénéficier d'un service et d'une distribution d'estime en fonction de ses performances futures. Ce phénomène existe donc dans le cadre de la distribution de reconnaissance, mais pas dans celui de l'estime.

On peut cependant se demander si, l'attention étant un bien rare, elle ne risque pas aussi d'être distribuée de façon sélective dans le cas de la reconnaissance comme dans celui de l'estime, ce qui tendrait alors à les rapprocher l'une de l'autre. De fait, ce n'est pas le cas, car la distribution d'estime vise toujours la classification d'autrui dans une situation comparative et compétitive, alors que la reconnaissance vise l'égalité avec lui en tant que personne : elle constitue

ainsi une attitude morale qui prépare simplement l'observation des performances : « La reconnaissance enveloppe simplement la présomption que l'autre, quel qu'il soit, est un égal moral. C'est là l'objet d'une attitude et non d'une action, et nous ne pensons pas que la rareté s'applique en ce domaine » (Brennan et Pettit, 2004, 185).

Qu'est-ce qui permet dès lors de différencier la reconnaissance de la distribution d'estime ? Cette dernière concerne un vaste ensemble de performances et de capacités diverses dans les divers domaines d'action qui satisfont aux différentes propriétés d'une telle distribution. À l'inverse, la reconnaissance se réalise dans le cadre d'une pratique spécifique qui relie organiquement la constitution de la personne et la garantie de sa liberté : la pratique de l'échange discursif. C'est ce que l'on tente d'explicitier dans la section suivante.

2. LA RECONNAISSANCE DANS L'ÉCHANGE DISCURSIF

C'est dans *A Theory of Freedom* que Pettit a développé une analyse de l'échange discursif. Dans les lignes qui suivent, j'en expose certaines thèses afin de clarifier l'articulation entre reconnaissance et pratique discursive. L'objectif de Pettit dans cet ouvrage est de proposer un cadre théorique susceptible de montrer qu'il existe un lien constitutif réciproque entre liberté individuelle de l'agent et liberté politique par l'intermédiaire d'une pratique informelle d'intégration individuelle dans différents groupes sociaux. Un tel lien ne peut être exhibé que dans la mesure où on dispose d'un concept spécifique de liberté capable d'articuler en lui-même les deux dimensions : ce concept est un concept *intersubjectif* de liberté. Un tel concept existait déjà dans *Républicanisme*, puisque la liberté de l'agent, définie comme non domination, dépendait de la possibilité de se protéger de toute interférence arbitraire d'un ou de plusieurs agents dominants capables de modifier les capacités de choix du dominé ou de le priver de certaines options de choix (Pettit, 2004, 77, sqq.). Mais ce concept se trouve ici reformulé et repensé de façon plus précise en intégrant une dimension de reconnaissance clairement élaborée.

Rappelons que Pettit distingue trois conceptions de la liberté : la liberté de l'action comme contrôle rationnel, la liberté du moi comme contrôle volitionnel (lié à la capacité à s'identifier, à titre non pas de spectateur mais d'auteur, à ses choix et ses actions) et la liberté de la personne liée à la jouissance d'un statut social lui permettant de revendiquer comme siennes ses propres actions, dès lors qu'elles ne sont pas réalisées au moyen de contraintes sociales, ou, en d'autres

termes la liberté comme contrôle discursif (Pettit, 2001, 34, 50-51, 67-72). Malgré les différences entre ces trois conceptions, elles semblent cependant posséder une propriété commune qui permet de définir le statut de la liberté : ce rapport est celui de l'imputation de responsabilité. Être libre, selon Pettit, c'est être capable d'être tenu pour responsable de ses actions. Il est inutile d'étudier ici les deux premières conceptions de la liberté dont Pettit montre qu'elles illustrent mal, en réalité, cette propriété de responsabilité : ou bien elles se révèlent compatibles avec l'exercice de certaines formes de coercition (contrôle rationnel), ou bien elles sont compatibles avec le fait que l'agent peut ne pas pouvoir revendiquer les motivations fondamentales de son action comme étant réellement les siennes parce qu'elles lui ont été imposées par son éducation ou sous la pression de son milieu social (contrôle volitionnel) : elles ne permettent ainsi de penser que des formes restreintes de liberté et de responsabilité. Reste la troisième conception.

Dans le cadre de l'échange discursif, on peut soutenir que la personne est libre si et seulement si elle agit en l'absence de pressions, de contraintes ou de coercition : « quand nous décrivons une personne comme libre, nous avons souvent deux choses à l'esprit. Premièrement, nous disons que dans son action en tant que personne – dans l'action qui lui devient possible de par son statut relatif aux autres – elle est capable d'être tenue pour responsable ; elle n'agit pas sous l'effet de la pression, de la contrainte de la coercition ou d'autres choses de ce genre » (Pettit, 2001, 65). Elle est libre aussi si et seulement s'il existe de façon significative, en vertu de son environnement social, des options de choix distinctes et nombreuses capables de satisfaire ses intérêts. On peut laisser de côté, pour le moment, le rapport entre liberté et responsabilité pour n'examiner que les caractéristiques de cette liberté d'origine intersubjective liée à l'échange discursif.

En premier lieu, la personne ne serait pas libre de déclarer ses intérêts et de faire valoir ses choix dès lors que lui serait refusé l'accès à l'échange discursif, c'est-à-dire dès lors qu'elle se heurterait à l'exercice du pouvoir d'agents dotés de ressources et de statuts sociaux favorables susceptibles de se prévaloir de ces positions (formelles ou informelles) pour décider que les différends entre eux ne se régleront pas par un tel échange. On retrouve ici certains cas d'interférence arbitraire étudiés dans *Républicanisme* : celui du pouvoir de l'employeur sur l'employé, du mari sur la femme, du citoyen sur l'immi-

grant, des fonctionnaires d'État exerçant un pouvoir non contrôlé sur les citoyens ou les sujets (Pettit, 2004, 84, 2001, 78). Toutes ces figures dominées sont dans la situation où elles ne peuvent déclarer leurs intérêts et agir sur une base discursivement décidée. Elles ne sont pas considérées comme des interlocuteurs susceptibles d'être entendus, c'est-à-dire capables de convaincre dans une délibération. Lorsqu'il existe des différends concernant leurs intérêts, ceux-ci sont déjà tranchés par le pouvoir du dominant qui refuse l'accès à l'échange discursif ou qui considère celui-ci à partir d'une attitude hostile.

En second lieu, on peut se trouver intégré dans l'échange discursif, mais soumis dans ce cadre à des pratiques hostiles qui auraient pour effet de restreindre le choix des options dans la discussion, de fausser la perception de leurs conséquences, de générer, par la pression, des coûts prohibitifs pour exercer une influence négative au sein de l'échange (Pettit, 2001, 69). À l'inverse, la théorie de l'échange discursif soutient qu'il existe un type de rapport social particulier qui permet aux individus de posséder un statut de personne libre par rapport aux autres ; ce rapport est celui de l'interaction discursive et présente une certaine parenté avec les conceptions de la délibération politique ne se limitant pas, comme celles de Rawls et de Habermas, à la défense de modèles rationalistes standards de délibération.

L'interaction discursive se définit par la tentative de résoudre un problème théorique ou pratique au moyen d'une discussion qui mobilise des raisons appropriées à sa nature. De son côté, le terme « discours » renvoie à un exercice social dans lequel différentes parties procèdent à un échange alterné l'une avec l'autre. Discourir, c'est raisonner au sens large et, en particulier, raisonner en commun avec les autres et cette discussion peut se dérouler de multiples manières et réussir ou non à engendrer un consensus. La pratique de l'échange discursif apparaît ainsi comme une procédure visant à satisfaire les interlocuteurs sans rapports de domination, puisqu'elle repose sur l'existence d'un accord intervenant entre eux au terme d'une discussion, en même temps qu'elle constitue un critère permettant d'évaluer objectivement les situations de domination et de non domination (Pettit, 2001, 67, sqq. 2004, 124). La première condition de l'intégration dans l'échange discursif c'est de disposer de la capacité de discourir ici comprise comme capacité de raisonner afin d'échanger des raisons qui contribuent à la solution du problème commun en question.

Cette relation discursive-argumentative (elle ne se réduit cependant pas seulement au raisonnement, bien qu'il en constitue l'épine dor-

sale) peut être dite « amicale-discursive » (*discourse-friendly*) parce qu'elle ne fait pas obstruction ou, ce qui revient au même, ne restreint pas l'influence discursive entre partenaires, ou n'impose pas un coût élevé pour que cette influence se produise. Dans une relation amicale-discursive, chacun peut d'abord déclarer ses intérêts sans restriction et chacun reconnaît aussi la possibilité de voir se modifier, sous l'influence des autres, ses croyances et ses désirs sans que soit compromise sa capacité ou son aptitude à être tenu pour responsable face à eux (j'explique *infra* les conditions précises de cette responsabilité.).

La seconde condition consiste ainsi, de la part de tous les interlocuteurs, à manifester une « capacité relationnelle » qui consiste pour chacun d'entre eux à adopter une attitude amicale-discursive, c'est-à-dire à accepter de se conformer à la règle commune qui consiste à convaincre et à se laisser convaincre par des raisons reconnues appropriées à la solution du problème en question (Pettit, 2001, 70). On a ainsi affaire à une double capacité : celle d'échanger discursivement et celle d'entretenir et de profiter des relations amicales-discursives, c'est-à-dire la capacité de les désirer et de les promouvoir. Le propre de ces deux capacités, même si elles existent antérieurement à l'échange discursif sous la forme d'aptitudes, est qu'elles se réalisent pleinement dans le cadre d'un tel échange en se renforçant à travers sa répétition réussie. Le processus qui part de la perception de ces aptitudes jusqu'à leur pleine réalisation dans l'échange conditionne alors la définition de la personne libre : une personne libre est une personne qui dispose d'une capacité discursive et qui peut entretenir, par le biais de la relation amicale-discursive, des rapports avec les autres tels qu'elle puisse, par son assentiment, accepter et recevoir leur influence ou en produire une sur eux. Être une personne libre est identique au fait de jouir d'un tel « contrôle discursif » exercé sur le discours et ses conditions (Pettit, *ibid.*).

On peut examiner maintenant de quelle manière se rapportent l'une à l'autre la liberté de la personne et sa responsabilité. Ce rapport peut être approché à partir de la pratique du lien entre contrôle et échange discursif. La spécificité d'une personne, à la différence d'un simple agent rationnel ou exerçant un contrôle volitionnel, réside en ce qu'elle peut avoir pour *objectif* l'unification rationnelle de son moi relative à ses actions et ses états intentionnels, c'est-à-dire qu'elle est capable de s'auto-attribuer des désirs, des croyances et des actions et d'exprimer cette attribution dans le discours, au moyen d'expressions

indexicales telle que « mon » ou « mien ». C'est cette capacité de se donner pour objectif sa propre unification rationnelle – de pouvoir s'exprimer, de revendiquer ses inférences, ses croyances et ses désirs, de pouvoir répondre à des exigences de justification en s'estimant liée par les arguments avancés dans la discussion – qui permet précisément de pouvoir répondre de soi. C'est en cela que la liberté liée à la jouissance du contrôle discursif s'accompagne précisément d'un accès à la responsabilité. Quel est le résultat d'une telle intégration discursive ?

Elle confère aux partenaires une *reconnaissance* du groupe de délibération en tant que partenaires discursifs capables de convaincre, d'être convaincus et possédant des dispositions pour cela (Pettit, *ibid.* 72-73 ; 77 ; 79 ; 140-141). Dans *The Economy of esteem*, cette reconnaissance s'exprime, on l'a vu, dans le fait d'exister socialement aux yeux des autres, c'est-à-dire d'apparaître comme une personne égale aux autres : « celui qui n'est pas reconnu n'est pas invisible en tant qu'objet, mais il est invisible au sens social du terme, celui qui est important pour l'estime ou la mésestime » (Brennan et Pettit, 2004, 186). On peut donc admettre que, puisque dans *Freedom* la reconnaissance constitue une identification des capacités discursives et relationnelles et une évaluation positive de leurs effets, la visibilité sociale d'une personne consiste ainsi dans la conjonction de cette perception et de cette évaluation. Cette reconnaissance se manifeste d'une double manière : d'une part, elle consiste à percevoir et valoriser au départ l'aptitude du partenaire discursif à user des capacités discursives et relationnelles qui lui permettent d'être intégré dans un groupe délibératif (appelons cela : reconnaissance (1)) ; d'autre part, elle consiste à percevoir et valoriser le renforcement de ces capacités dans l'échange, c'est-à-dire à percevoir et valoriser le contrôle discursif et la responsabilité de la personne qui s'affirment conjointement (appelons cela : reconnaissance (2)). Il apparaît ainsi que la liberté, la responsabilité et l'identité de la personne sont largement le produit d'un statut social lié à des rapports intersubjectifs de reconnaissance. Là où la reconnaissance (1) ne fait que reconnaître ce qui préexiste à l'échange, la reconnaissance (2) comporte une dimension partiellement *constitutive* des capacités et de la liberté de la personne. Elle renforce ce qu'elle reconnaît et reconnaît ce qu'elle renforce.

Cette reconnaissance, dans la mesure où elle s'adresse aux capacités de la personne considérées comme essentielles dans la constitution de sa liberté en interaction discursive avec les autres, ne se

confond pas avec une distribution d'estime de soi liée à une évaluation socialement variable des compétences, mais avec la distribution d'une évaluation de capacités universelles et naturelles produisant du *respect* (Pettit, 2001, 79, Pettit, 2004, 124-125)⁸. Une telle reconnaissance collective de la valeur du partenaire peut être obtenue à travers la participation à un groupe délibératif quelconque traitant d'un problème particulier et dont les membres reconnaissent qu'un agent satisfait aux conditions de sa pratique discursive et qu'il constitue un partenaire apte à l'échange discursif (Pettit, 2001, 72 ; 1996, 430). Mais cette reconnaissance collective peut être publique dans la mesure où l'échange discursif, de façon institutionnelle ou non, peut avoir pour objet le traitement de questions politiques en tant que problèmes communs. C'est alors la société qui distribue une telle reconnaissance. On comprend alors que l'idéal politique de la non-domination défini dans *Républicanisme* s'en trouve élargi : il s'agit désormais non pas seulement de protéger les citoyens contre la domination (avec ou sans interférence arbitraire effective), mais plus précisément de leur garantir politiquement l'accès à la délibération, mais aussi la jouissance du contrôle de l'échange discursif en débarrassant autant que possible celui-ci de toute interférence hostile. Cependant, avant d'en venir à l'étude de la politique républicaine (ou de certains de ses aspects), il faut d'abord essayer d'évaluer cette conception de la reconnaissance qui se traduit subjectivement par la jouissance du respect de soi, que ne semble pas pouvoir engendrer la distribution d'estime. Une telle évaluation constitue l'objet de la section suivante.

3. UNE RECONNAISSANCE PROBLÉMATIQUE

Une telle approche de la reconnaissance comporte un certain nombre de limites qu'on peut mettre en relief et qui se révèlent importantes pour la suite de la discussion.

A) En premier lieu, il est parfaitement possible de considérer la reconnaissance comme un opérateur social de distribution d'évaluation positive sur des compétences universelles et il n'y a aucune objection à adresser à cela : Pettit est fondé à considérer qu'on a affaire ici à une véritable forme de reconnaissance. En revanche, il n'y a strictement rien dans les thèses qu'il défend qui l'autorise à soutenir comme *seule valable* une telle conception *restreinte* de la reconnaissance et à exclure l'estime de son champ, surtout lorsque celle-ci devient un problème commun à ceux qui la demandent virtuellement et à ceux qui la distribuent précisément parce que celle-ci n'est pas

distribuée en l'absence de services d'estime, et ce malgré les performances possibles qui la vaudraient aux demandeurs. On se trouve ici face à des obstacles qui empêchent une telle distribution et ces obstacles peuvent dépendre (ce n'est pas limitatif) de certains liens d'appartenance involontaire à des groupes sociaux stigmatisés ne bénéficiant pas de l'attention collective nécessaire à la perception de leurs performances. Brennan et Pettit analysent correctement de tels phénomènes. Après avoir établi que les services d'estime donnent lieu à des associations volontaires qui permettent de profiter (en raison de cette appartenance) des ressources nécessaires à la publicité des performances de chacun des membres, ils montrent qu'il existe aussi des « associations involontaires » que l'on peut définir de la manière suivante : elles se produisent, en premier lieu, lorsque les individus relevant d'une catégorie particulière qui peut-être définie par le sexe ou la race ou bien encore par la langue où l'origine ethnique, sont mésestimés en vertu de ces liens d'appartenance.

Le propre des associations involontaires, c'est que les individus qui en sont membres n'ont pas demandé à y appartenir et ne peuvent y échapper, bien qu'ils le feraient certainement s'ils le pouvaient. On peut cependant ajouter à ces catégories (ce que ne font pas Brennan et Pettit) celles qui décrivent des positions sociales non réductibles à la volonté des membres de telles associations involontaires : il peut s'agir de l'appartenance à un groupe d'individus pratiquement dépourvus de formation scolaire ou à celui des travailleurs déqualifiés ou des chômeurs chroniques, toutes catégories qui peuvent difficilement échapper à leur « destin » social. On a bien affaire, dans ces cas, à des associations involontaires dès lors que la relation d'appartenance échappe à la maîtrise de ces individus pour des raisons naturelles ou sociales, au sens large, incluant l'absence de confiance en soi pour utiliser leurs capacités, ce qui peut retentir négativement, dans bien des cas, sur le désir de le faire. La possibilité de ne pas obtenir de l'estime peut être totalement déterminée par ces multiples appartenances ; dans des cas moins extrêmes, elle est simplement influencée par cela (Brennan et Pettit, 223). Même si ces agents se révélaient capables de performances notables, leur catégorisation négative les exclurait systématiquement des associations volontaires d'estime (ils ne bénéficieraient d'aucun service d'estime) dans lesquelles leurs performances les qualifieraient pourtant pour entrer (Brennan et Pettit, 227, 315 ; Elias, 1997, introduction). Dans la mesure où ces postulants sont dépréciés en raison de leur apparte-

nance, leur consentir une intégration dans le groupe des « bénéficiaires » reviendrait à une perte d'estime pour ces derniers dont le prestige diminuerait. X risque ainsi de ne pouvoir bénéficier d'un droit d'entrée, même si les distributeurs considèrent de façon privée que ses performances peuvent le lui permettre, les logiques de distribution d'estime dépendant ici de relations de pouvoir.

Cependant, on peut rencontrer des situations encore plus défavorables : l'appartenance à des associations involontaires ne se fonde pas seulement sur les caractéristiques définies ci-dessus puisque Brennan et Pettit y classent aussi les individus qu'ils appellent des « outsiders », c'est-à-dire des individus tels que leurs performances dans chacun des différents domaines d'action soient tellement faibles qu'ils ne peuvent appartenir à aucune association d'estime. Leur seule propriété commune, dans ce cas, est précisément de ne pouvoir entrer dans aucune autre association que dans celle, involontaire, qui en fait des exclus de toute distribution d'estime. Quelles sont les conséquences d'une telle relation d'appartenance sous son double versant ? De façon générale, les membres de ces associations disposent de peu de possibilités d'attirer l'attention sur leurs performances, c'est-à-dire de bénéficier des services d'estime. Ils disposent aussi d'une faible possibilité d'échange de tels services d'estime.

1°) En ce qui concerne les « outsiders », il est plus que probable que cette absence d'attention et d'estime à leur égard induira un comportement de désengagement à l'égard de toute performance dans n'importe quel domaine ainsi qu'une recherche de justification fondée sur la stratégie des « raisins verts » (*sour grapes*) décrite par J. Elster ou sur celle de la « nécessité faite vertu » décrite par Bourdieu (Elster, 1983 ; Bourdieu, 1979, 1980) : les différentes activités et les différents domaines de distribution d'estime seront systématiquement dépréciés pour n'avoir pas à reporter la dépréciation sur soi-même. Il est aussi possible que le groupe se défende en essayant de se convaincre qu'il peut réaliser des performances estimables dans un autre environnement social, ce qui peut engendrer des idéaux de résistance (contre-culture) à l'égard des modèles dominants (Brennan et Pettit, 2004, 225, Bourdieu, 1979). Mais il y a peu de chances, quoi qu'en pensent Brennan et Pettit, que cette dernière stratégie réussisse, aussi bien en raison du caractère « artificiel » de la production d'auto-conviction (ou d'auto-célébration sociale) qu'en raison du fait que l'importance de l'estime extérieure au groupe disparaîtrait si elle réussissait.

2°) En ce qui concerne les autres membres d'associations involontaires, néanmoins susceptibles de certaines performances, ils peuvent, eux aussi, réagir par le désinvestissement ou la stratégie de la contre-culture. Cependant, à la différence des « outsiders », la dépréciation qu'ils subissent possède moins d'intensité et d'extension. Le plus probable est alors, bien que Brennan et Pettit ne le mentionnent pas, qu'ils se tournent vers les distributeurs d'estime afin de requérir un service d'estime (l'attention) pour leurs performances. En premier lieu, s'ils sont au moins reconnus comme interlocuteurs possibles, ils souhaiteront sans doute entrer dans un processus délibératif pour faire valoir leurs exigences en demandant que soient comparées leurs performances avec les standards existants, afin de montrer qu'ils sont victimes d'un comportement arbitraire puisqu'il n'existe pas de raisons valables pour leur refuser des services d'estime accordés à ceux dont les performances sont semblables. Or, on l'a vu, la demande d'estime ne peut être que « virtuelle » (troisième propriété). Dès lors, les demandes actives ne pourront se formuler directement que comme des exigences d'acquisition de droits, de rétributions matérielles, de requalification des compétences civiques, professionnelles, techniques, cognitives, etc., d'accès aux postes de responsabilité, de consultation pour des décisions importantes, d'élimination de toute forme de discrimination et d'obtention de récompenses. C'est à cette fin que sont demandés les services d'estime et que sera posée la question des raisons de leur absence.

En second lieu, si les demandeurs ne sont pas même reconnus comme interlocuteurs, ils se trouvent dans le cas d'une reconnaissance déniée ils peuvent alors recourir, selon Brennan et Pettit, à la stratégie de « l'enfant terrible » antérieurement analysée. Cependant, celle-ci, telle qu'ils la restituent, rendrait leur conduite assez étrange. On pourrait en effet soutenir que dans la mesure où les capacités délibératives et l'intégration discursive engendrent un phénomène de reconnaissance, le comportement de « l'enfant terrible », par ses contre-performances notoires se produira à contre-emploi : ce n'est certainement pas ainsi que celui-ci pourrait exhiber les capacités exigées par l'échange « amical-discursif ». A moins de soutenir qu'il existe plusieurs causes de distribution de reconnaissance, ce que ne disent, ni *A Theory of Freedom*, ni *The Economy of Esteem*. Mieux vaudrait alors, pour ceux qui réclament de la reconnaissance, entrer directement dans des conflits de reconnaissance. La question de l'en-

trée dans un conflit de reconnaissance permettant de soustraire certaines performances à l'invisibilité constitue une lacune de l'analyse de Brennan et Pettit.

B) Mais il existe une autre difficulté aussi importante concernant la non distribution des services d'estime. Cette non distribution peut se révéler beaucoup plus large : en effet le refus d'attention peut être lié à l'emprise exercée par certains types de performances et leurs standards qui tendent à s'imposer socialement parce qu'ils sont portés par de puissantes forces sociales qui disposent des moyens de les imposer et de les rendre particulièrement visibles en éclipsant les autres.

Dans *The Economy of Esteem*, Brennan et Pettit analysent l'existence d'une compétition pour se conformer au standard de performances dans tel ou tel domaine, voire pour le dépasser, ce qui a pour conséquence un effet de « publicité motivée ». Ce phénomène désigne le fait que les individus et les groupes cherchent à obtenir une publicité pour leurs performances et qu'ils ont tendance à exagérer leur propre mérite et à minimiser celui de leurs compétiteurs de telle sorte qu'il devienne difficile de les départager et de mesurer réellement la valeur respective de leurs performances (Brennan et Pettit, 309). Tout le problème réside dans le fait qu'il n'est pas évident que les compétiteurs se cantonneraient simplement à une compétition pour savoir comment dépasser un standard dans tel ou tel domaine et comment le faire savoir. Il existe, en fait, une compétition qui porte aussi sur la question de savoir quelles sont les performances qui peuvent devenir socialement dominantes avec leurs standards respectifs, de telle sorte que la distribution d'estime n'ait pas lieu seulement selon le degré de dépassement de tel ou tel standard de performances, mais se rapporte à la valeur supérieure et socialement reconnue de tel type de performances sur les autres. À aucun moment de leur étude Brennan et Pettit n'évoquent la concurrence qui peut exister entre les types de performances et leurs standards socialement promus par les différents groupes sociaux. La seule chose qu'ils mentionnent est que ce qui sépare les sociétés démocratiques des sociétés autoritaires réside dans le fait que le conformisme social est probablement plus puissant dans ces dernières du fait de l'absence de ce contexte pluraliste, alors que dans les régimes démocratiques on a affaire à une multiplicité possible de pratiques qui protègent du conformisme (cf. leur analyse des « attitudes masquées », *ibid.* 305). Or,

ce pluralisme est accepté comme une donnée qui ne risque pas d'être mise en péril dans les démocraties.

Pourtant, rien n'exclut que certaines types de performances ne tendent à devenir dominants et à porter ainsi atteinte à ce pluralisme, tantôt sans concurrence (comme dans les sociétés d'ancien régime ou les performances militaires et religieuses sont socialement dominantes), tantôt d'une manière concurrentielle (comme dans les sociétés contemporaines socialement très différenciées ou s'affrontent différents types de performance). Dès lors, on comprend que les groupes dominants, promouvant la valeur supérieure de leurs propres performances et adoptant une stratégie de publicité motivée, puissent ne pas accorder d'attention aux performances et aux standards d'autres groupes sociaux qui demeurent ainsi invisibles. Ils peuvent même aller jusqu'à manifester une attitude dépréciative à l'égard de ces différentes performances jugées inférieures aux leurs. Plus encore, il est possible que leur pouvoir et leur influence s'exercent sur les critères qui déterminent aussi bien les politiques publiques que les discours publics des gouvernants concernant le classement de la valeur sociale des performances. Par là se trouvent affectées aussi bien la représentation que les autres groupes sociaux se font d'eux-mêmes que les pratiques qui en découlent. De fait, ce ne sont plus seulement les membres des associations involontaires, mais aussi les membres d'associations volontaires qui sont concernés par ce déni de reconnaissance. Le problème des premiers est que leurs bonnes performances n'étaient pas visibles en raison du statut déprécié des agents ; le problème des seconds est que, quel que soit leur statut, ce sont leurs performances qui sont invisibles ou dépréciées.

On admettra avec K. Polanyi et M. Walzer que parmi la multiplicité des sphères sociales, la sphère économique manifeste sur la longue durée une tendance à se « désencastrer » de son environnement social, à devenir dominante et à tenter d'imposer les règles de distribution des biens économiques à l'ensemble des autres sphères sociales (Polanyi, 1983 ; Walzer, 1997a ; 128, 177-178 ; 1997b, 35, 154). Elle tend ainsi à redéfinir le principe de la « réussite sociale » en l'identifiant à celui de la réussite économique (Honneth et Fraser, 2003, 141, 143), permettant ainsi de proposer une sorte d'idéal-type formé des différentes capacités et qualités assurant des performances dans cette sphère et susceptibles de s'imposer socialement comme un modèle de comportement dominant (Veblen, 1970, ch. IX, Walzer, 1994, 96, 101). Dans ce cas, la demande de délibération, aussi bien

que le conflit, pourront porter sur les présupposés du refus des services d'estime et la manifestation du mépris social, c'est-à-dire, cette fois, sur une demande de justification de la hiérarchie instaurée entre les différentes performances et leurs standards ou sur une protestation concernant cette même hiérarchie. Examinons successivement ces deux stratégies, celle (a) de la *demande délibérative* et celle (b) du *recours au conflit de reconnaissance* que Pettit laisse de côté.

a) La stratégie de la « prise de parole » peut consister à exiger une intégration discursive au sein du groupe discriminant, non seulement pour être reconnu comme interlocuteur, mais aussi pour régler sur une base discursive un problème qui débute du côté du demandeur et finit, de par son insistance et de par le différend qui existe avec le distributeur, par devenir « commun ». Ce problème commun réside dans la demande d'un service d'estime (ou le refus d'une dépréciation) en cohérence d'ailleurs avec le lien existant entre reconnaissance et estime : si la reconnaissance permet d'obtenir de l'estime et si la reconnaissance est liée à la délibération, alors être reconnu comme capable de délibération permet de demander des services d'estime à travers elle. Mais on rencontre ici une nouvelle difficulté qui tient aux conditions mêmes de l'exercice de la délibération. On a vu, en effet, que le processus d'intégration des partenaires dans l'échange discursif comporte deux aspects : d'abord (reconnaissance (1)) percevoir et valoriser au départ l'aptitude du partenaire discursif à user des capacités discursives et relationnelles qui lui permettent d'être intégré dans un groupe délibératif ; ensuite (reconnaissance (2)), percevoir et valoriser le renforcement de ces capacités dans l'échange, c'est-à-dire à percevoir et valoriser le contrôle discursif et la responsabilité de la personne qui s'affirment conjointement. Or, le passage de la première à la seconde forme de reconnaissance n'est pas si simple que semble le penser Pettit. La possibilité d'être intégré dans un échange discursif ne se fonde pas seulement sur la capacité naturelle, abstraitement définie, à raisonner. La capacité à se maintenir dans cet échange ne se fonde pas seulement non plus sur la capacité naturelle, abstraitement définie, à mettre en œuvre son pouvoir relationnel. Il s'agit là de conditions très générales, nécessaires, mais non suffisantes. Il existe des conditions intermédiaires plus concrètes, mais tout aussi importantes qu'il faut examiner.

A l'opposé des théoriciens libéraux qui, lorsqu'ils défendent une conception stricte de la liberté négative, formulent une conception restrictive de l'interférence arbitraire en la réduisant à une forme

d'obstruction physique ou à une menace de coercition, *Républicanisme* proposait, on le sait, une conception *élargie* de cette interférence arbitraire. Cette conception élargie incluait des caractéristiques telles que la compétence, l'autorité, le prestige social, celui de la fonction occupée, la capacité à susciter des troubles émotionnels, les ressources dont on dispose, et la manipulation secrète des options de choix (Pettit, 2004, 78-79, 86, 131 ; Pettit, 2001, 78, 132, 137). Cela posé, la question consiste à savoir dans quelle mesure ces types d'interférence, qui ne sont fondés ni sur l'obstruction physique, ni sur la menace, pourraient se révéler compatibles avec l'échange discursif. Il est clair que le refus d'intégration dans l'échange discursif, tout comme la pratique d'un échange discursif-hostile constituent des obstacles à un tel échange. Cependant, cela n'épuise pas la question : il est possible, en effet, d'entrer dans un tel échange et d'y être reconnu comme un partenaire ; il est possible que cet échange soit de type discursif-amical, qu'il ne s'y exerce aucune contrainte et que les coûts pour que les partenaires puissent s'influencer mutuellement soient raisonnables. Mais il est possible, malgré tout, que les chances d'être entendu et de modifier les convictions des autres se révèlent faibles, alors que les chances inverses se révèlent fortes. Il faut, pour comprendre cette asymétrie, considérer ses *pré-requis*. Il ne suffit pas, pour entrer dans l'échange, de s'y voir formellement accepté sans contrainte sur la base des capacités discursives et relationnelles en général. Il faut aussi que soit éliminé l'ensemble des interférences arbitraires élargies qui avaient pour effet, selon *Républicanisme*, de restreindre les options de choix ou de mettre en question la capacité même d'effectuer des choix.

En premier lieu, la différence de position sociale des interlocuteurs peut entraîner la difficulté, voire l'impossibilité pour ceux qui sont membres d'associations involontaires et qui possèdent déjà un déficit d'estime de faire seulement comprendre à leurs interlocuteurs la signification négative de leur expérience sociale et le coût qu'elle représente pour eux (Williams, 2002 ; Kahane, 2002 ; Sanders, 1997). En second lieu, les différences de compétences entre locuteurs concernant les problèmes considérés peuvent entraîner des effets de « déqualification » pour ceux d'entre eux qui subissent déjà des processus de stigmatisation, *i.e.* ceux dont les performances ne sont pas reconnues en raison de leur appartenance à des groupes stigmatisés ou à des types de performances jugés inférieurs. En troisième lieu, ces effets peuvent être aggravés par l'inégal accès des locuteurs au « marché

linguistique », ce qui se traduit, entre autres, par des usages sociaux inégaux de la langue et de l'argumentation, l'inégale maîtrise des codes sociaux de la communication (Bourdieu, 2001), où la difficulté à s'immuniser contre les discours « stratégiques », facteurs qui relèvent des conditions sociales définissant l'usage de la parole. Enfin, il est possible que les exigences des demandeurs apparaissent comme irréalistes, et qu'ils soient contraints d'y renoncer dès lors que les interlocuteurs les plus puissants possèdent la capacité d'influencer l'opinion collective en leur propre faveur montrant ainsi aux demandeurs que leur choix ne pourra être collectivement entériné (Przeworsky, 1998, Noelle-Neumann, 1974). Tout cela peut influencer sur le déroulement de l'échange discursif-amical, en l'absence même de coûts prohibitifs affectant l'exposition des intérêts que voudraient défendre les locuteurs dont la position est la plus défavorable dans la délibération.

Les analyses de Pettit se caractérisent par une certaine fixation sur la reconnaissance formelle d'égalité due à l'intégration dans l'échange, et sur l'absence d'hostilité au cours de celui-ci. Il s'agit là de conditions nécessaires mais non suffisantes concernant le déroulement optimal de celui-ci. Il devient possible, dans ces conditions, que les individus ou les groupes sociaux qui ne peuvent se faire entendre aient tendance à radicaliser leurs positions, à se retirer de l'espace délibératif et à pratiquer ce qu'on a pu appeler des « délibérations enclavées », c'est-à-dire des délibérations purement internes au groupe (Sunstein, 2000). En outre, quelle preuve existe-t-il de cette importance et de cette fonction de la reconnaissance discursive tant qu'on n'a pas examiné et comparé les effets respectifs de l'égalité formelle d'intégration et de l'inégalité de position entre les interlocuteurs avant et pendant l'échange discursif ? Que vaut la simple affirmation de l'aspect positif de cette égalité formelle sans une analyse comparée incluant les facteurs qui pourraient la neutraliser ? Si on admet l'importance de l'ensemble de ces pré-requis délibératifs on pourra même déplacer la question et se demander dans quelle mesure les demandes de distribution de services d'estime ne comportent pas aussi plus largement des demandes sur les conditions de la demande. Autrement dit, il existe des formes de reconnaissance pré-délibérative que toute théorie de l'échange discursif doit prendre en compte (Cohen et Rogers, 1983, 157 ; Pourtois, 2002 : on y revient *infra*) de façon plus satisfaisante que ne le fait Pettit. On l'aura compris, l'importance et les effets de tous ces facteurs de domination se

trouvent sous-estimés par Pettit et cette sous-estimation peut entraîner des conséquences quant à la définition des objectifs des institutions politiques. Devra-t-on, en effet, assigner aux institutions uniquement l'objectif de garantir la possibilité de l'existence formelle des échanges discursifs en éliminant les facteurs hostiles à l'entrée dans l'échange et en éliminant les facteurs discursifs-hostiles à l'intérieur de l'échange, ou faudra-t-il aussi s'intéresser aux conditions sociales déterminant l'entrée dans l'échange ? La démarche de Pettit s'en tient à la première option alors qu'il serait plus pertinent de défendre les deux à la fois.

b) Concernant la stratégie du conflit de reconnaissance (et non pas le phénomène de « l'enfant terrible ») qui cherche à contraindre l'attention des distributeurs pour accéder à la visibilité, dans la mesure où Brennan et Pettit n'en disent rien, on peut essayer de la décrire en deux temps. En premier lieu, il est possible que la lutte ait pour objet d'obtenir une réparation, c'est-à-dire l'attestation publique d'une modification des représentations et des pratiques de X à l'égard de Y en lui faisant supporter un coût élevé aussi longtemps qu'il manifeste une attitude d'ignorance ou de mépris : Y peut exiger, soit la reconnaissance de ses capacités délibératives, soit, à l'intérieur de la délibération, le bénéfice d'un service d'estime qui n'est toujours pas accordé à ses performances et ses capacités.

La lutte peut se traduire de plusieurs manières : déni de reconnaissance en retour, résistance silencieuse qui cherche à se rendre imperméable au discours des plus puissants, où le « détourne » par l'ironie et l'humour (Scott, 1990 ; Beaud et Pialoux, 2004), par la dénonciation publique pour obtenir une condamnation collective, par la diminution des ressources économiques du distributeur en paralysant ses activités, par l'atteinte à son intégrité physique dans des cas limites. La lutte constituerait dans ce cas une réponse sous forme d'une transaction ou l'on échangerait une réparation contre une cessation des coûts infligés par la lutte. Cependant celle-ci ne peut s'en tenir là, car la coercition ne peut par elle-même imposer la modification des représentations qui commandent les pratiques. C'est pourquoi, en second lieu, les luttes s'accompagnent en général d'exigences « d'épreuves de reconnaissance » (Lazzeri, 2006a) destinées à permettre aux demandeurs de réitérer leurs performances dans des conditions publiquement constatables face à des instances de contrôle (opinion publique, institutions politiques, commissions techniques, etc.)

où elles pourraient plus difficilement être ignorées et non rétribuées. De l'ensemble de cette analyse, je tire quatre conclusions.

1. La reconnaissance par intégration discursive qu'obtiennent les demandeurs peut s'accompagner, malgré tout, d'une certaine « invisibilité » de leurs performances en l'absence ou en cas de refus de distribuer les services d'estime. À cette première invisibilité peut s'en ajouter une seconde qui concerne les capacités délibératives concrètes permettant d'être pris au sérieux comme interlocuteur dans la délibération. Cette double *invisibilité* des performances et des capacités des demandeurs d'estime peut affecter un aspect important de leur identité, d'une manière telle qu'elle ne soit pas *compensée* par leur simple reconnaissance en tant qu'interlocuteurs. Bref, il n'existe pas qu'une seule manière de devenir socialement invisible. À l'inverse, il n'est pas indu de soutenir que la reconnaissance des capacités délibératives d'un interlocuteur qui le rend socialement visible et intégrable dans une délibération constitue une « attention » analogue à la forme la plus simple du service d'estime. On pourrait donc aussi bien parler d'un « service de reconnaissance », distribué ou non. Ainsi, il existe bien quelque chose de commun à la source de la distribution de la reconnaissance et de l'estime, à savoir un certain « service d'attention ». Par ailleurs, quelles que soient les modalités différentes de distribution de la reconnaissance et de l'estime, elles possèdent en commun la propriété qui consiste à distribuer dans les deux cas de la *valeur* sur des capacités et des performances. Cette propriété partagée plaide aussi en faveur de leur subsomption sous la catégorie commune de la reconnaissance au titre des différentes modalités de celle-ci.
2. Si la visibilité ou l'invisibilité sociale sont communes à la distribution de reconnaissance et à la distribution d'estime, on devrait opter pour une conception *élargie* de la reconnaissance qui englobe aussi l'estime. Cela va dans le sens de la seconde thèse exposée dans l'introduction et selon laquelle il existe une « reconnaissance-respect » et une « reconnaissance-estime » à titre de variantes du concept de reconnaissance. Mais si la première comporte une dimension éthique, il n'y a pas de raison d'en exempter la seconde. Les différents processus de discrimination fondés sur le refus des services d'estime ne présupposent pas que ceux qui en sont exclus ne sont pas des êtres

humains, mais cela ne saurait signifier qu'en deçà d'une telle limite, aucun problème éthique ne se pose dans le cadre d'une distribution inégale et arbitraire de l'estime.

3. On devrait conclure de ce qui précède que les luttes pour la reconnaissance enveloppent aussi bien la « reconnaissance-respect » que la « reconnaissance-estime ».
4. Dans la mesure où on a affaire à un concept de reconnaissance élargi, il n'est plus possible de soutenir que la reconnaissance se rapporte uniquement à la possession et à l'exercice de capacités délibératives. Il existe en fait une multiplicité de capacités et de performances extra-délibératives qui demandent à être reconnues dans l'ensemble des interactions sociales, même si la délibération constitue l'un des moyens possibles d'interroger les conditions de la distribution de reconnaissance.

Cet élargissement du concept comporte évidemment un enjeu éthique et politique : non pas, comme le pense N. Fraser, celui qui consisterait à identifier la reconnaissance-estime et la reconnaissance-respect de telle sorte que l'on puisse définir un niveau minimal et universel de distribution de l'estime comme c'est le cas pour la reconnaissance-respect, ce qui n'aurait pas beaucoup de sens (Honneth, Fraser, 2003, 99 n.). Il faudrait bien plutôt considérer que dans la mesure où la reconnaissance-estime se trouve distribuée – à la différence de la reconnaissance-respect selon Brennan et Pettit – dans un contexte de compétition, de stratégies d'association, de rapports de pouvoir et de logiques d'exclusion, elle bénéficie *a priori* de conditions infiniment moins favorables pour sa distribution. La question est alors de savoir de quelle manière il est possible d'éliminer les obstacles à sa distribution et surtout si ce problème se trouve abordé dans la théorie politique de Pettit ? C'est cette question que j'entends examiner dans les deux dernières sections de cet article.

4. INSTITUTIONS ET RECONNAISSANCE

Rappelons ici que ce qui caractérise fondamentalement la politique du courant républicain, c'est la promotion de l'idéal de liberté comme non-domination. Celui-ci consiste à éviter toute forme d'interférences arbitraires possibles de la part de groupes ou d'individus dominants (interférences qui dépendent de leur seule décision) dans les options de choix ou sur les capacités de choisir des dominés, de telle sorte que celles-ci ne puissent s'exercer pleinement ou que ceux-là soient restreints au détriment de leurs propres intérêts

(Pettit, 2004, 77-78, 86, 120 ; 2001, 137). De ce point de vue, l'idéal de non-domination peut se révéler attractif dès lors qu'il se propose de protéger la pratique du contrôle discursif en s'opposant au fait que des agents soient réduits au silence, ignorés ou pas entendus. Il se révèle attractif s'il protège la possibilité pour les citoyens de faire entendre leurs intérêts déclarés. Cependant, cela ne doit pas s'accompagner d'interférences arbitraires de l'État lui-même, et la première question de la philosophie républicaine, consiste à se demander comment limiter l'arbitraire dans l'exercice du pouvoir étatique dans la mesure où il peut devenir lui-même un danger en pratiquant les interférences qu'il est pourtant censé écarter. Le type d'État qu'il faut promouvoir pour garantir la liberté comme non-domination doit être doté d'un pouvoir non arbitraire capable de satisfaire les intérêts déclarés des citoyens sous la forme d'une démocratie. A cette fin, la tradition républicaine, proche en cela de celle du libéralisme, exige une constitutionnalisation du pouvoir (division du pouvoir, « empire de la loi ») tout en ajoutant à ces dispositifs purement institutionnels de contrôle, insuffisants par eux-mêmes, des contre-pouvoirs proprement civiques qui en renforcent l'efficacité. Le premier d'entre eux qualifie la démocratie républicaine de démocratie de « contestabilité », alors que le second se situe au point d'articulation du contrôle institutionnel et de celui des mœurs civiques.

Dans le premier cas, on tend à définir la démocratie, non pas comme une démocratie de consentement, mais comme une démocratie de contestabilité qui se décline selon trois modes : le premier (la « république délibérative ») consiste à scruter les processus délibératifs afin d'en contester le résultat dès lors que des arguments ou des raisons importantes reflétant des intérêts déclarés d'individus ou de groupes sociaux n'ont pas été pris en compte dans la décision finale (Pettit, 2004, 248 ; 2001, 164). Cette pratique est en fait destinée à favoriser, à travers des recours institutionnels appropriés, non la possibilité que soient acceptées des décisions qui conviennent à une large majorité, mais la possibilité de les contester, même par un petit groupe d'individus. Elle se veut en cohérence avec la conception délibérative de la reconnaissance-respect et de la non-domination (cf. §2). Le second mode (la « république inclusive ») consiste à accroître la visibilité et la manifestation des intérêts déclarés des citoyens en intégrant dans les institutions, aussi bien parlementaires que judiciaires, des représentants des différents groupes sociaux (culturels, ethniques...) afin d'améliorer la perception et la réponse adéquates à

l'égard des phénomènes de discrimination (Pettit, 2004, 253, sqq.). Il s'agit là d'un degré supplémentaire de reconnaissance-respect. Le troisième mode (la «république réceptive») consiste à s'assurer que la contestation des décisions a été institutionnellement reçue et comprise ; il faut donc que la république dispose de «canaux» permettant de vérifier qu'il en est ainsi et qu'elle soit par ailleurs ouverte aux discussions publiques sur les nouvelles valeurs sociales qui émergent, portées par des mouvements sociaux dynamiques (féminisme, écologisme, minorités culturelles...). L'une des mesures proposées réside dans la création systématique de commissions d'enquête parlementaires ou de jury d'experts pour régler les questions pendantes (Pettit, 2004 261).

Le second type de contre-pouvoir consiste à recourir à la distribution d'estime pour éviter les phénomènes de corruption liés à l'exercice du pouvoir. Plutôt que de recourir systématiquement et de façon dominante à des contrôles intra-institutionnels et à des sanctions qui risquent de donner aux agents publics non pas l'image de leur corruption possible, mais bien celle de leur corruption réelle, ce qui risque de les inciter à se comporter de la manière dont on les représente, mieux vaut recourir à la distribution d'estime (Pettit, 2004, 262, 299 ; Pettit, 1997b ; 2001, 165 ; Brennan et Pettit, 2002, 157-160). Cela consiste, dans le principe, à mettre en place, au sein des institutions, des procédures (ou à aménager des contextes favorables) destinées à distribuer de l'estime aux agents s'ils sont capables de satisfaire les exigences de leur fonction, que celle-ci soit de nature politique au sein des structures gouvernementales, des assemblées délibératives (l'argumentation et la justification des mesures proposées) ou de nature administrative au sein des différentes institutions (motiver ses décisions ou son vote de façon publique). L'équivalent dans la tradition républicaine de cette fonction de la sanction positive est celle de l'honneur et de la glorification déjà défendue par Cicéron, Montesquieu et Madison. Ce qui était réservé à l'aristocratie, devient maintenant un bien démocratiquement partageable.

Cela posé, la distribution de l'estime ne concerne pas seulement le contrôle de la conduite des agents politico-administratifs, elle concerne aussi les conditions d'application des lois du point de vue des citoyens. Si l'on admet qu'« aucun système juridique ne peut espérer être efficace si le droit n'engendre pas une large mesure d'adhésion et de respect » (Pettit, 2004, 323), on dira qu'il doit exister des conditions normatives civiles de soutien aux lois républicaines dès

lors qu'elles visent à promouvoir la non-domination comme un bien commun et à favoriser constitutionnellement et institutionnellement la contestabilité politique. Il s'agit là du thème classique dans la tradition républicaine de la compatibilité et du renforcement réciproque des lois et des mœurs. Ces conditions peuvent découler de l'éducation dispensée par l'État pour diffuser la civilité républicaine (Pettit, 2001, 131). Mais il faut reconnaître, selon Pettit, qu'il ne pourra faire quelque chose de plus que cela.

En réalité, il faut plutôt, selon lui, poser la question à l'envers et se demander surtout ce qu'il devrait ne pas faire pour permettre la promotion et la conservation de cette civilité républicaine. La réponse ici, comme précédemment dans le cas du contrôle administratif, est qu'il ne faut pas que l'État multiplie des formes de contrôle lourdes et contraignantes diffusant *a priori* de la suspicion sociale, comme lorsqu'on met l'accent sur les comportements individuels déviants plutôt que de laisser jouer la logique de distribution d'estime. Cette distribution, dès lors que l'État incarne à travers ses institutions la mise en œuvre de la non-domination, s'effectuera selon le mécanisme et même l'automatisme de la «main intangible» qui contribue à la création de normes collectives de civilité républicaine (Pettit, 2004, 340). Celles-ci résident dans le fait que les individus adoptent un comportement de respect à l'égard des lois, qu'ils manifestent ensuite une approbation collective envers ceux qui se conduisent de façon semblable, désapprouvent les comportements opposés et que cette approbation-désapprobation a pour conséquence que le comportement visé soit rendu par là-même plus probable que son contraire (Pettit, 2004, 325). Dans la mesure où il en est ainsi, il existera une sorte de *common knowledge* tel que chacun saura que les autres savent que la norme sociale existe et que l'approbation ou la désapprobation influence l'intégration sociale des individus au comportement collectif de soutien aux lois. Dans ce cadre, le système politique républicain vise à protéger la distribution de reconnaissance et utilise la distribution d'estime pour assurer son propre renforcement : d'un point de vue individuel, la reconnaissance constitue la condition d'accès à l'estime, alors que d'un point de vue collectif, la distribution d'estime constitue une condition d'accès à la reconnaissance.

Dans cette perspective, les lois et les institutions semblent suffire, en garantissant la non-domination politique, à assurer le fonctionnement de l'automatisme de la main intangible qui, en retour, contribue au maintien en vigueur des institutions. Or cela ne va pas de soi.

Comme le montre d'ailleurs *Républicanisme*, il existe en fait des rapports de pouvoir favorables à certains groupes sociaux qui peuvent entraver la distribution collective de l'estime dépendant de la main intangible. Supposons en effet que les institutions politiques réussissent à assurer l'existence d'une non-domination collective; celle-ci peut alors devenir l'objet d'un *common knowledge* (CK). Si c'est le cas, cela renforcera l'assurance de jouir sans inquiétude de la non-domination: celle-ci sera alors inscrite dans la vie publique. Mais il est possible de bénéficier d'une situation politique de non-domination sans que cela fasse forcément l'objet de ce CK ou que cela fasse l'objet d'un CK contraire. On aurait alors affaire à un échec partiel car la protection contre la non-domination serait moins efficace (Pettit, 2004, 219, sqq.). Qu'est-ce qui peut favoriser le développement de croyances communes selon lesquelles on pourrait ne pas vivre dans le cadre de rapports de non-domination? La perte de la notion d'espace public en raison, entre autres, de la logique des médias dirigés par des groupes économiques puissants qui ne font que diffuser, à partir de leurs intérêts, des informations biaisées et sensationnalistes. Cela peut aboutir à ce qu'il devienne difficile de se former des croyances collectives ajustées à l'état réel de la société, ce qui aura pour effet d'entraver l'automatisme de la main intangible et de risquer de mettre en péril l'allégeance civique à l'égard des lois et des institutions. Celles-ci risquent donc d'avoir du mal à mettre correctement en œuvre leurs politiques de garantie délibérative assurant la reconnaissance-respect. Cet automatisme ne va donc pas de soi, même lorsque les institutions et les procédures de contestation sont mises en œuvre. On trouverait un autre exemple analogue dans le fait que les gouvernants reçoivent des subsides pour leurs campagnes électorales de la part des agents économiques importants et risquent donc d'être plus sensibles à cet avantage qu'à l'estime dispensée pour remplir leur fonction (Pettit, 2004, 257-258).

Concernant le premier exemple (il n'y a pas de réponse pour le second), on se trouve ainsi dans la situation où la nécessité de préservation de l'espace public et d'un CK adéquat exige une politique de réajustement. Celle que propose Pettit consiste, en fait, à organiser l'espace public par la promotion d'un pluralisme qui passe par la lutte contre la concentration des médias à travers la subvention de médias semi-publics et décentralisés auquel on accorde des aides et des facilités pour pouvoir exister, ou par la pratique de la transparence gouvernementale (Pettit, *ibid.* 222). Dans ce cas, on obtiendrait

d'ailleurs une réponse à l'objection formulée plus haut à partir des analyses de Przeworsky selon laquelle les groupes les plus puissants pourraient produire une transformation de l'opinion collective favorable à leurs propres thèses, arguant ainsi dans la délibération, de l'inutilité de celle-ci puisque les exigences de leurs interlocuteurs n'auraient aucune chance d'être collectivement reçues. On le voit, l'Etat ne peut se contenter de ne rien faire pour assurer la reproduction de la main intangible, contrairement à ce que semblait suggérer Pettit plus haut. Il faut donc se tourner maintenant avec plus de précision vers les *politiques* républicaines pour leur demander de quelle manière: 1°) elles entendent favoriser les conditions de la reconnaissance-respect; 2°) celles de la reconnaissance-estime et, 3°) de quelle manière elles entendent assurer le fonctionnement de la main intangible. Ces questions constituent l'objet de la prochaine et dernière section de cet article.

5. POLITIQUES DE RECONNAISSANCE ET D'ESTIME

L'un des objectifs essentiels des politiques républicaines consiste à promouvoir, on l'a vu, l'idéal de non-domination. Les dispositifs institutionnels et constitutionnels contribuent à mettre en œuvre un tel idéal, mais n'y suffisent pas. Ils peuvent simplement garantir politiquement et juridiquement une égalité de droit qui vise à interdire la possibilité d'interférences arbitraires de la part des groupes sociaux ou des individus les plus puissants, conformément au désir partagé de la non-domination (Pettit, 2004, 73). Mais les individus, comme les groupes sociaux, se définissent aussi par une inégalité de ressources au sens large (inégalités économiques, différences de statut social, de compétences...) qui permettent aux plus puissants de pouvoir interférer dans les choix des autres et renchérissent le coût de la résistance à leur interférence. Ainsi, l'intensité de la liberté (au sens de la non-domination) d'un individu – son niveau de protection, si l'on veut s'exprimer ainsi – n'est pas simplement fonction des pouvoirs qui permettent à cette personne de résister aux interférences ou de les prévenir. Elle est également fonction des pouvoirs dont disposent les autres, car, en fonction de la nature et de l'importance de ces pouvoirs, on observera des variations dans ce que ses propres pouvoirs rendront possibles, en termes de résistance et de dissuasion. (*ibid.* 152-153). De fait, le taux de pouvoir d'un individu se définit comme un *ratio* favorable ou défavorable exprimant les rapports de ressources entre les individus les mieux dotés et ceux qui le sont moins bien.

Cependant, dans une perspective qui vise à maximiser les conditions de la non-domination, celles-ci le seront si on pratique une politique égalitaire qui vise à augmenter les ressources des moins bien dotés pour réaliser un « égalitarisme structurel » tout en évitant l'aspect contre-productif d'un simple « égalitarisme matériel ». Si l'on prend, par exemple, le cas des politiques républicaines en matière d'économie, on verra que celles-ci défendent, d'un côté, l'existence de la propriété et du marché en tant que ceux-ci permettent l'existence de choix non dominés du point de vue de leur extension. Mais d'un autre côté, l'absence de propriété et la disposition de faibles ressources place les individus ou les groupes sociaux les plus vulnérables dans la situation où leur capacité de choisir peut être entravée par les agents économiques les plus puissants. Ils risquent aussi de dépendre de l'aide privée, c'est-à-dire d'entrer dans des liens de dépendance personnelle tout aussi dangereux pour leur liberté. Cela justifie alors l'existence de revenus de transfert destinés à assurer une certaine indépendance personnelle, et cela entraîne une politique d'imposition peu compatible avec la conception libérale de la liberté négative et de la défense contre l'interférence étatique en matière fiscale (*ibid.* 195, 207, sqq.).

Quant à l'échange marchand, il est fondé non seulement sur le droit de propriété mais aussi sur ce qui en dépend, à savoir l'échange contractuel qui régit les rapports des employeurs et des salariés. Or, dans certaines circonstances cet échange peut générer des « contrats d'esclavage » (Pettit, 2006 ; 2004, 186) tout comme le rapport salarial contractuel peut générer des formes d'interférence arbitraire, donc de domination de la part de l'employeur sur le salarié (Pettit, 2004, 186-187, 214). Les politiques républicaines viseront aussi bien à interdire les premiers que les secondes. On peut soutenir que ce dispositif d'ensemble de politiques sociales et économiques cherche aussi bien à protéger contre la domination qu'à favoriser la possibilité d'une intégration discursive au sein des processus délibératifs, et donc d'une reconnaissance, en définissant des conditions d'entrée dans la délibération beaucoup plus favorables qu'elles n'eussent été sans cela. On semble ainsi répondre à l'exigence formulée plus haut (§3) de la nécessité d'influer sur les conditions pré-délibératives.

Il faut en outre prendre en compte le fait que, concernant les conditions de fonctionnement de la main intangible, *The Economy of Esteem* corrige les thèses de *Républicanisme* dans la mesure où l'existence d'un dispositif constitutionnel et institutionnel promouvant l'idéal de

non-domination n'est plus jugée suffisante (comme on l'a entrevu plus haut §4) pour que le mécanisme de la main intangible produise *automatiquement* ses effets régulateurs et intégrateurs. La nouvelle conception de la main intangible qui prévaut dans ce second ouvrage est que celle-ci apparaît moins comme un automatisme découlant de structures institutionnelles que comme une dynamique sociale constitutive des normes collectives. Celle-ci se fonde sur des conditions telles que lorsque les agents choisissent entre les options de comportement, ils savent que leurs choix seront connus par les autres et que certaines options seront approuvées et d'autres non. Une telle situation peut se produire lorsque la pratique d'un groupe qui promeut un bien collectif, tel que le renforcement du dispositif légal qui protège, par exemple, contre la domination, attire des évaluations de plus en plus favorables et que le nombre de pratiquants s'accroît⁹. Lorsque le comportement du groupe devient dominant, la non-conformité apparaît alors comme phénomène déviant particulièrement perceptible et le fait de ne pas choisir d'appliquer la norme renvoie à la possibilité de la désapprobation collective.

Si l'interprétation de la main intangible s'est trouvée infléchie, *The Economy of Esteem* fait appel, au même titre que *Républicanisme*, à des politiques publiques visant à éliminer les obstacles au fonctionnement de la main intangible (§3). Ces politiques, beaucoup plus riches et diversifiées que dans *Républicanisme*, visent à « façonner » les normes sociales au moyen d'interventions possibles des institutions. Sans pouvoir entrer dans le détail de l'analyse, cela se produit d'abord par une stratégie de *présentation* des performances à promouvoir : rendre celles-ci visibles, stabiliser la présentation de leurs critères, ne pas perturber par des sanctions contre-productives la logique de l'estime ; ensuite par une consolidation des *prédispositions* à l'estime : distribuer les charges à ceux qui sont le plus sensibles à l'estime, protéger les délibérations institutionnelles contre les pressions externes plus fortes que l'estime interne, éviter les logiques opposées de distribution d'estime qui risquent de paralyser le renforcement des normes ; enfin par la mise en œuvre d'une *publicité* appropriée : se focaliser sur le faire plutôt que sur « le faire-savoir », redresser les logiques de publicité partielle des performances, publiciser ou non tel type de performance pour renforcer les normes sociales, éviter la solidification de l'estime ou de la mésestime qui enferme les individus et les groupes dans des catégorisations définitives (Brennan et Pettit, 2004, 290, sqq.)¹⁰. Les politiques publiques, qui pourraient

abolir les obstacles au jeu de la main intangible dans un contexte républicain, semblent permettre la constitution d'une opinion collective et d'un CK assurant la non-domination, laquelle permet, en retour, de protéger les processus de reconnaissance délibérative. Il en découle ainsi l'existence d'un cercle « vertueux » des politiques publiques et des dispositions collectives.

Beaucoup de ces mesures peuvent en effet fournir une aide substantielle aux groupes dominés pour pouvoir déclarer leurs intérêts, rendre visibles leurs propres performances, inciter sélectivement la réalisation de certaines de leurs performances ou contrebalancer l'effet des catégorisations négatives qui les désavantagent dans les processus délibératifs quel que soit leur objet (*ie.* pas seulement la politique)¹¹. Elles pourraient du même coup, appuyer les conflits de reconnaissance (et les « épreuves de reconnaissance » qui en sont l'enjeu) en redonnant confiance à ces groupes dans leur pouvoir de se rendre visible. Curieusement, bien que le diagnostic de Pettit sur les pré-requis délibératifs soit problématique, les politiques d'estime qu'il propose prennent en compte certains de ces pré-requis. Cette protection contre ces formes de domination subtile peut favoriser de la part des groupes dominés l'attachement aux institutions et leur contribution au renforcement de la main intangible. Il n'en reste pas moins qu'on peut s'interroger sur la possibilité, dans le cadre d'un tel cercle, de résoudre le problème de l'accès aux services d'estime dans le contexte d'une concurrence sociale entre les performances et leurs standards évoqués plus haut (§3).

Pour Brennan et Pettit en effet, les agents sociaux, pourtant tous demandeurs d'estime, semblent exclure de leur démarche la revendication d'un *pluralisme* des types de performances (et des standards) qui, seul, pourrait vraiment garantir la possibilité de rendre les leurs visibles. Une telle exigence n'est pas incluse dans les normes sociales dont la main intangible assure la diffusion et la consolidation à titre de normes publiquement approuvées. Or, de même que la main intangible peut rendre publiquement acceptables des lois et des institutions qui promeuvent la non-domination, de même, celle-ci pourrait soutenir des politiques publiques qui garantiraient effectivement un pluralisme des performances et des standards. Il aurait fallu, pour cela, (il est impossible d'entrer ici dans le détail) valoriser publiquement par des politiques actives un tel pluralisme en commençant par refuser la domination de la sphère marchande sur l'ensemble des activités sociales, c'est-à-dire en la limitant effectivement, donc en réduisant

fortement son pouvoir, *ie.* le *ratio* de pouvoir qui lui est favorable. Il aurait fallu, pour cela, soutenir la valeur de tous les autres types de performances en appliquant au pluralisme même les politiques de présentation des performances et de publicité appropriées mentionnées ci-dessus. Sans un tel engagement public de protection contre ce type de domination, on risque de ne pas immuniser suffisamment les groupes les plus faibles contre la domination et d'affaiblir les mesures destinées à favoriser leur attachement aux institutions. On constate toutefois qu'au plan économique, par exemple, les politiques républicaines se situent paradoxalement, dans la version qu'en fournit Pettit, à un niveau moindre de celles que soutient le libéralisme modéré de Rawls. Pour ce dernier, la garantie de la « valeur d'usage » des libertés de base passe par des politiques publiques qui consistent moins à mettre en œuvre simplement les prestations de « l'État-providence capitaliste » (Rawls, 1986, 13-14, 2003, §42 (2)) qu'à « disperser » la propriété des richesses et du capital (Rawls, 1986, §43, 318-320, 2003, §42 (2)). Or, Pettit serait plutôt du côté de la première option et non de la seconde.

En effet, Pettit défend dans *Républicanisme*, aussi bien que dans *Freedom* et dans *The Economy of Esteem*, des politiques publiques qui modifient très peu en définitive le différentiel de *ratio* de pouvoir entre les individus et entre les groupes sociaux : le pouvoir des groupes les plus puissants, contrairement aux auteurs les plus importants de la tradition républicaine (Machiavel, 1996, I, 3-10)¹², demeure pratiquement intact. Ses effets sont simplement atténués par l'existence de revenus de transfert (avec la politique de prélèvement) et par l'absence de contrat d'esclavage... Mais tant que ce pouvoir demeurera dominant, il représentera un risque pour les performances et les standards des autres groupes sociaux. Dans un tel cadre et compte tenu de l'absence d'une réflexion de fond sur les conditions mêmes du développement et de la défense d'un pluralisme des standards d'estime, les mesures défendues par Pettit, dans *The Economy of Esteem*, risquent de voir leurs effets limités parce qu'elles ne modifient en rien, ou très peu, les *positions sociales* des agents les plus puissants.

CONCLUSION

Si j'ai proposé ici une lecture *critique* des travaux de Pettit au prisme de la question de la reconnaissance, je n'en tire pas la conclusion qu'il convient de rejeter le cadre théorique qu'il a élaboré. Je

me suis plutôt proposé de mettre en avant des analyses qui peuvent infléchir et amender ce cadre à partir de deux grands types de limites. D'une part, celle du formalisme excessif de la conception de la reconnaissance par intégration discursive que développe Pettit (§§2 et 3). Celui-ci occulte les aspects extra-délibératifs de la reconnaissance au même titre que l'analyse des échanges discursifs qu'il propose se caractérise par une éviction de la question – pourtant fondamentale – des conditions de *l'entrée dans la délibération*. Corrélativement les propositions de Pettit quant aux distributions de l'estime et de la reconnaissance occultent à la fois la question de l'invisibilité sociale des performances et des capacités de certains agents, celle des modes possibles de réduction d'une telle invisibilité ainsi que le rôle que les conflits de reconnaissance pourraient jouer dans cette même réduction. C'est pourquoi j'ai mis l'accent sur la nécessité de substituer à la conception trop étroite de la reconnaissance qu'a développée Pettit, une conception élargie afin de mieux souligner qu'une telle conception devrait englober l'estime (laquelle devrait dès lors être considérée comme une variante du concept de reconnaissance au même titre que le respect); mais en parlant d'une conception *élargie*, je plaide pour une certaine relativisation de toute approche trop étroitement délibérative de la reconnaissance et pour une meilleure prise en compte des aspects extra-délibératifs de cette dernière (ce que permettent partiellement d'ailleurs les politiques d'estime).

D'autre part, je me suis également penché sur le volet proprement institutionnel et politique des distributions de reconnaissance et d'estime (§§ 4 et 5) avec l'objectif de mettre en avant certaines limites de l'approche de Pettit. Sa défense du républicanisme se veut plus « radicale » que le libéralisme en ce qui concerne les politiques publiques, mais sa lecture à travers le prisme du concept de reconnaissance révèle que son projet de lutte contre la domination laisse encore subsister de multiples aspects de celle-ci. Plus spécifiquement, j'ai insisté sur le cercle des politiques publiques et des dispositions collectives qui caractérise les analyses de Pettit dont j'ai essayé de montrer que, compte tenu de ce même cercle, elles peinent à poser et à résoudre, comme il le faudrait, le problème de l'accès aux services d'estime dans le contexte d'une concurrence sociale inégale entre les performances et les standards de distribution d'estime. Corrélativement, j'ai tenté de montrer que les mesures défendues dans *The Economy of Esteem* se révèlent insuffisantes contre les obstacles perturbant le fonctionnement de la main intangible. Une telle poli-

tique risque d'avoir peu d'effets si on ne l'articule pas de manière explicite à une perspective plus radicale en matière de transformation sociale. Je n'en conclus pas pour autant à la nécessité d'un rejet du projet (précieux) d'une économie de l'estime mais à sa nécessaire correction et refonte. J'ai ainsi dégagé l'orientation structurante d'une telle refonte, mettant l'accent sur la nécessité de développer une réflexion de fond sur les conditions mêmes de la défense d'un pluralisme des normes et standards de l'estime sociale. Développement d'une conception élargie de la reconnaissance, réflexion de fond sur la question de la défense d'un pluralisme des normes de l'estime sociale, telles sont les pistes générales qu'il serait intéressant d'explorer afin de reformuler de façon féconde tant l'approche néo-républicaine de la reconnaissance que le projet d'une économie de l'estime.

ARTICLES



ARTICLES

BIBLIOGRAPHIE

- S. Beaud et M. Pialoux [2004] *Retour sur la condition ouvrière*, Fayard.
- P. Bourdieu, [1979] *La distinction. Critique sociale du jugement*, Editions de Minuit.
- P. Bourdieu, [1980] *Le sens pratique*, Editions de Minuit.
- P. Bourdieu, [2001] *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil.
- G. Brennan et Ph. Pettit [2004] *The Economy of esteem. An essay on civil and political Society*, Oxford University Press.
- G. Brennan et Ph. Pettit [2002] «Power corrupt, but can office enable ? », *Kuklos*, vol. 55, n°2.
- J. Cohen et J. Rogers, [1983], *On democracy*, Penguin books.
- J. Dryzek [2000] *Deliberative democracy and beyond: liberal, critics, contestations*, Oxford UP.
- N. Elias, [1997] *Logiques de l'exclusion*, Fayard.
- J. Elster [1983] *Sour Grapes. Studies in the subversion of rationality*, Cambridge.
- J. Elster [1986] *Le laboureur et ses enfants Deux essais sur les limites de la rationalité*, Editions de Minuit.
- E. Goffman [1975] *Stigmates. Les usages sociaux du handicap*, Editions de Minuit.
- A. Gutmann et D.Thomson [1996] *Democracy and disagreement*, Cambridge, Harvard university press.
- A. Gutmann et D.Thomson [2000] «Why deliberative democracy is different» in *Social philosophy and policy*, vol.17, n°1
- Hegel [1946] *La phénoménologie de l'esprit*, ed. Aubier.
- A. Honneth, [2004] «Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance», in *Revue du MAUSS*, n° 23.
- A. Honneth, N. Fraser, [2003] *Redistribution ou Recognition. A philosophical exchange*, Verso.
- I. Honohan, [2002] *Civic republicanism*, Routledge.
- O. Ihl, [2007] *Le mérite et la république. Essai sur la société des émules*, Gallimard.
- D. Kahane, [2002] «Délibération démocratique et ontologie sociale», in *Philosophique*, 29/2.
- Ch. Lazzeri [2006a] « Qu'est-ce que la lutte pour la reconnaissance ? », in *Conflits et confiance*, eds. R. Damien, Ch. Lazzeri, Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Ch. Lazzeri [2006b] « Machiavel : le problème de la circularité des lois et des mœurs », Presses Universitaires de France.
- Machiavel [1996] *Discours sur la première décade de Tite-Live*, in *Oeuvres*, tr. fr. Ch. Bec, Robert Laffont,
- E. Noelle-Neumann, [1974] «The spiral of silence», in *Journal of communication*, 24.
- Ph. Pettit [1996] « Three aspects of rational explanation », in *Heft*, 8/9.
- Ph. Pettit et M. Smith, [1996] «Freedom in belief and desire», in *Journal of philosophy*, 93.
- Ph. Pettit [1997a] «Freedom with honor: A republican ideal», in *Social research*, 64.
- Ph. Pettit [1997b] «La régulation du choix rationnel : deux stratégies», in *Les limites de la rationalité*, vol. 1, eds. J-P. Dupuy, P. Livet, La Découverte.
- Ph. Pettit [1999] «Liberté et humiliation», in *Critique*, n° 625-626.
- Ph. Pettit [2001] *Freedom. From psychology to the politics of agency*, Polity Press.
- Ph. Pettit [2004] *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard.
- Ph. Pettit [2006] «Freedom and the market», à paraître in *Philosophy, Politics and economics*.
- K. Polanyi, [1983] *La grande transformation*, Gallimard.
- H. Pourtois [2002] « Lutttes pour la reconnaissance et politique délibérative », in *Philosophiques*, 29/2.
- A. Przeworsky [1998] «Deliberation and ideological domination», in *Deliberative democracy*, ed. J. Elster, Cambridge UP.
- J. Rawls, [1986] *Théorie de la justice*, Seuil.
- J. Rawls, [2003] *La justice comme équité. Une reformulation de «Théorie de la justice»*, La Découverte.
- P. Ricoeur [2004] *Parcours de la reconnaissance*, Stock.
- L. Sanders [1997] «Against deliberation», in *Political Theory*, vol.25, n°3.
- J. Scott [1990] *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*, Yale university press.
- C. Sunstein [2000] «Deliberative trouble ? Why groups go to extremes» in *The Yale journal*, vol. 110/71.
- M. Williams, [2002] «Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée», in *Philosophique*, 29/2.

ARTICLES



ARTICLES

I. M. Young [2000] *Inclusion and democracy*, Oxford UP.

M. Walzer, [1997a] *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Seuil.

M. Walzer, [1997b] *Pluralisme et démocratie*, Seuil.

M. Walzer, [1994] *Thick and thin. Moral arguments at home and abroad*, Notre Dame UP.

ARTICLES

100

ARTICLES

NOTES

- 1 Les travaux d'auteurs comme A. Margalit (Margalit, 1996) ou N. Fraser (Fraser et Honneth 2003, 99, n.) sont représentatifs de cette approche.
- 2 Les réflexions d'auteurs comme S. Darwall, (Darwall, 1977) M. Walzer (Walzer, 1997), A. Honneth (Honneth, 1999, Fraser et Honneth 2003) ou P. Ricoeur (Ricoeur, 2004) relèvent de cette deuxième approche.
- 3 Les analyses de P. Pharo (Pharo, 2001) et J. Rawls (Rawls, 1986) alimentent cette perspective.
- 4 Position qui n'est pas partagée par tous les auteurs de sensibilité républicaine, cf. I. Honohan, (Honohan, 2002, . 257, sqq.)
- 5 On pourrait dénommer cette attestation ou témoignage public un « pouvoir de recommandation », cf. *ibid.* pp. 204-205.
- 6 « Le fait qu'elle constitue une attitude comparative [i.e. l'estime] signifie qu'elle se différencie d'une attitude également importante que nous pourrions décrire comme le fait de distribuer à une personne de la reconnaissance, une contenance ou un statut (...) Étant comparative, l'estime enveloppe une gradation des gens les uns à l'égard des autres sur une échelle plus ou moins continue. À ce titre, elle s'oppose à la reconnaissance » cf. Brennan et Pettit, 2004, p. 20. « La reconnaissance que je donne ne comporte pas de degré et n'est pas sensible au degré de la même manière. La reconnaissance peut avoir des degrés dans la seule mesure elle est distribuée au regard d'un ensemble large ou étroit de dimensions estimatives, où par un nombre de gens plus ou moins grand » *ibid.* p. 20 et cf. pp 179, 186, sqq.
- 7 En ce sens, la visibilité sociale ne se confond pas avec la simple identification superficielle d'une personne dans un rapport social : elle vise des capacités spécifiques qui lui appartiennent et qui sont dotées d'une certaine valeur en rapport avec telle ou telle fonction sociale.
- 8 Sur les rapports entre délibération et « respect mutuel » cf. aussi Gutmann et Thomson, 1996 ; 2000.
- 9 Le projet d'une économie de l'estime, même s'il comporte une dimension normative, n'a pas pour objet la promotion des thèses défendues dans *Républicanisme*, puisqu'il n'y est pas question de défendre un dispositif institutionnel protégeant l'idéal de liberté comme non-domination ; il n'en reste pas moins que les deux ouvrages présentent une complémentarité et que la défense et la promotion de la liberté comme non-domination peut constituer un objectif des politiques publiques étudiées dans *The economy of esteem*.
- 10 Pour une mise en perspective historique des politiques d'estime de la puissance publique en France, v. O. Ihl, 2007.
- 11 Sans oublier cependant que le problème des « outsiders », dans cette perspective, demeure intact : qu'en est-il de leur accès à la visibilité sociale ?
- 12 Cf. sur ce point, Lazzeri, 2006b.

102

VOLUME 4 NUMÉRO 2
ÉTÉ/SUMMER 2009
RECENSION/BOOK REVIEW:

RÉPUBLICANISME ET DISTRIBUTION
DE L'ESTIME SOCIALE: LECTURES
CROISÉES.

ALICE LE GOFF
UNIVERSITÉ VERSAILLES-SAINT-QUENTIN

Cette recension a pour enjeu d'inviter à croiser deux lectures, celle de *The Economy of Esteem. An Essay on Civil and Political Society*, Oxford University Press, New York, 2004 de G. Brennan et P. Pettit et celle du livre d'O. Ihl, *Le mérite et la République. Essai sur la société des émules*, NRF/Gallimard, Paris, 2007. Il s'agit ici de mettre en relief l'apport du second ouvrage en indiquant sur quel point il pourrait nourrir le projet d'une reformulation de l'économie de l'estime. En un premier temps, je vais rappeler les principales orientations de *The Economy of Esteem* avant de dégager les axes de la réflexion développée par Ihl dans *Le mérite et la République*. Sur cette base, j'indiquerai succinctement en quoi le travail d'O.Ihl peut contribuer au développement du projet d'une économie de l'estime.

La démarche de Ph. Pettit dans *Républicanisme* se caractérise, on le sait, par l'élaboration d'une conception originale de la liberté politique définie en termes de non-domination. L'enjeu de cette conception est non seulement de cerner la spécificité de l'idiome républicain mais encore de montrer en quoi il peut aller de pair avec une perspective féconde en matière institutionnelle. L'élaboration du concept de liberté comme non-domination est en effet le point d'appui du développement d'une redéfinition de la légitimité démocratique que Pettit propose de penser à l'aune d'un idéal contestataire. Mais elle débouche également sur une perspective originale tant sur la question de la régulation sociale et institutionnelle, que sur celle de la civilité. L'enjeu est sur ce point de montrer que l'on peut, depuis la perspective républicaine de la non-domination, sortir du conflit entre, d'un côté, une régulation pensée au prisme de la « main de fer » des lois et des interventions étatiques et s'appuyant sur la contrainte et, de l'autre, une régulation comprise comme résultant d'une composition des intérêts, comme c'est le cas dans le cadre de l'optique libérale qui évoque ici une « main invisible ». Pettit entend remettre en question l'idée selon laquelle les démocraties contemporaines devraient nécessairement choisir entre la « main invisible » et la « main de fer ». Une telle vision dichotomique conduit à considérer que dans tous les domaines où les mécanismes du marché sont inapplicables, il convient de mettre en œuvre une stratégie de management « à poigne »¹. Mais une telle stratégie risque d'avoir les effets négatifs propres à un mode de sanction centré sur les déviants. Or Pettit rejette un tel mode de sanction dans le domaine institutionnel et social en ce qu'il repose sur une image des agents qui fait d'eux des agents incivils et malhonnêtes : il risque donc de décourager les agents honnêtes, de les aliéner et de réduire leur disposition à se conformer aux règles.

D'où l'insistance de Pettit sur la nécessité d'accorder une priorité aux filtres sur les sanctions dans le cadre d'une stratégie de régulation centrée sur les individus ayant tendance à se conformer aux règles. Le souci d'éviter toute stratégie centrée sur les déviants est lié au fait qu'elle risquerait de détruire la civilité que peut au contraire nourrir et développer un dispositif dit de la « main intangible ». Ce dispositif fait espérer aux individus de l'estime sociale en l'échange de certains comportements. Comme la « main invisible », la « main intangible » se démarque de la « main de fer » en ce qu'elle repose sur des récompenses et des sanctions non-intentionnelles. Mais elle

se démarque aussi de la « main invisible » sur le point suivant : les facteurs de sanctions ou de récompenses renvoient non pas à des biens à perdre ou gagner, non pas à des choses que font les gens mais à leurs attitudes d'approbation ou de désapprobation. La notion de « main intangible » est cruciale car elle est pour Pettit le pivot d'une troisième voie en matière de régulation. Elle dessine les contours d'une régulation efficace, peu « coûteuse » - car elle peut prendre un tour quasi-automatique - et compatible avec la vertu qu'elle ne décourage pas, contrairement aux optiques centrées sur la dissuasion et la répression plus que sur une incitation axée sur l'estime. *In fine*, elle constitue un moyen de contrôler les gens qui exercent le pouvoir tout autant qu'une manière d'encourager la fidélité aux normes de civilité au travers d'une politique de la confiance².

La clé de ce dispositif de la main intangible réside, lui-même, dans le développement par P. Pettit, conjointement avec G. Brennan, du projet d'une économie de l'estime. Le désir d'estime constitue une passion dominante de l'espèce humaine au même titre que le désir de pouvoir et l'avidité : si les deux dernières sont au cœur, respectivement, de recherches descriptives et normatives en science politique et dans le domaine de la réflexion économique, la première n'a pas fait l'objet d'une attention suffisamment systématique de la part des sciences sociales. C'est de ce constat que partent Brennan et Pettit dans *The Economy of Esteem* avant de mettre en relief un ensemble de propriétés de l'estime qui la rendent susceptible de faire l'objet d'une économie spécifique. Toute forme d'économie recouvre un système d'allocation de ressources à des individus en compétition, ce système ayant une dimension agrégative et interactive. Comment établir la pertinence d'une économie de l'estime dès lors que cette dernière ne peut être échangée à la manière d'un bien ordinaire, *i.e.* ne peut être achetée ou vendue ?

C'est à cette question qui constitue un véritable défi que doivent répondre Brennan et Pettit. Dans le cadre de leur livre, l'estime ne se confond pas avec la réputation car elle ne recouvre pas nécessairement le fait d'avoir un nom ou une apparence que les autres reconnaissent. L'estime est présentée comme un domaine de désir relativement autonome par rapport au domaine de la consommation (Chapitre 1). Celle-ci constitue une attitude - et non une action - qui a une dimension évaluative mais aussi une dimension différentielle - dans la mesure où la distribution d'estime repose sur des comparaisons interindividuelles - et une dimension directive - en ce que l'on sup-

pose que l'évaluation porte sur des performances que les individus peuvent tenter d'ajuster pour être plus estimés ou diminuer la mésestime dont ils font l'objet. Cette attitude est caractérisée par son attractivité dont Brennan et Pettit soulignent bien qu'elle a été mise en relief par un ensemble très divers d'auteurs de Cicéron à Kant, en passant par Hobbes, Nicole, Hume ou Smith. Brennan et Pettit soulignent à leur tour que nous désirons *naturellement* faire l'objet de l'estime sociale pour des raisons qui tiennent à la fois à la valeur instrumentale de cette dernière et à sa valeur intrinsèque. D'une part, l'obtention d'estime facilite les interactions et la coopération avec autrui dans la mesure où elle va garantir à un individu que les autres lui feront confiance (ceux qui l'estiment pouvant témoigner de leurs bonnes performances dans tel ou tel domaine). L'effet de l'estime accordée à une performance donnée sera d'autant plus notable que ceux qui dispensent cette même estime sont considérés comme compétents relativement au domaine concerné. L'estime peut en ce sens être comparée à un « bien premier » au sens rawlsien du terme, *i.e.* à un bien auquel il est préférable d'avoir accès quelle que soit par ailleurs la conception du bien que l'on cherche à réaliser³. D'autre part, l'estime peut être recherchée comme un bien en soi, indépendamment même de son effet sur la coopération sociale. D'où l'irréductibilité de l'estime aux autres biens de consommation et l'autonomie même du désir d'estime que Brennan et Pettit tentent d'éclairer à l'aune d'une perspective naturaliste présentant l'estime comme liée à un processus d'adaptation biologique⁴. Brennan et Pettit entendent ainsi mettre en avant la persistance et la force du désir d'estime s'écartant notamment de ceux qui ont cru pouvoir pointer leur affaiblissement dans le cadre des sociétés modernes caractérisées par une certaine forme d'anonymat⁵.

Brennan et Pettit doivent cependant se confronter à une difficulté de taille liée à l'application d'une logique de l'offre et de la demande à l'estime. En effet, il semble problématique de parler d'une demande d'estime (Chapitre 2) dans la mesure où une telle demande risquerait d'être contre-productive au même titre qu'une recherche active de la spontanéité. J. Elster l'a bien souligné, il est incohérent de faire d'états qui échappent partiellement à notre contrôle, des objectifs ciblés de notre conduite : il évoque ainsi le plaisir ou la spontanéité et souligne également à quel point rien n'est moins impressionnant qu'une conduite qui vise à impressionner autrui⁶. Brennan et Pettit s'inspirent ainsi d'Elster en évoquant un paradoxe téléologique auquel

risque de se heurter toute demande d'estime. Mais ils pensent néanmoins qu'un contournement de ce paradoxe est envisageable à condition d'opérer une distinction entre demande active et demande virtuelle d'estime. La demande d'estime peut être dite virtuelle en ce qu'elle constitue un « arrière-plan » de nos actions passant d'un mode de « veille » à un mode plus actif, dès que ces mêmes actions risquent de générer trop de mésestime. La demande d'estime peut ainsi jouer un rôle considérable en façonnant nos vies et nos conduites en profondeur – au point que Brennan et Pettit évoquent ici la notion de « seconde nature »⁷ – mais en restant la majeure partie du temps sur le mode de la veille. Mais le fait que l'on puisse concevoir une demande d'estime sur un plan virtuel ne résout pas pour autant les difficultés sur lesquelles on bute lorsque l'on tente de penser quelque chose comme une offre d'estime (Chapitre 3). Le problème est ici d'autant plus aigu qu'il est non seulement incohérent mais aussi irrationnel de prétendre offrir de l'estime dans la mesure où l'estime en tant qu'attitude évaluative ne peut être ni offerte, ni échangée, ni transmise comme un bien ordinaire. Mais si l'estime ne peut être échangée, il n'en est pas de même, soulignent Brennan et Pettit, en ce qui concerne les « services d'estime »⁸ qui désignent le fait notamment de prêter attention aux performances d'autrui ou le fait d'en témoigner en bien ou en mal selon les cas, en exprimant une opinion à leur sujet.

Le fait qu'une logique d'offre et de demande soit applicable à l'estime, le fait que cette dernière soit une ressource rare, tout ceci concourt à reconnaître la possibilité de l'émergence d'une économie de l'estime. Tout l'enjeu est dès lors de procéder à un repérage des stratégies que les agents mettent en œuvre dans le cadre d'une telle économie et à déterminer sur quelles marges ils peuvent agir pour ajuster leurs conduites afin d'accroître l'estime dont ils bénéficient. Brennan et Pettit procèdent ainsi à un inventaire des variables qui déterminent l'estime dont les individus pourront bénéficier comme : les domaines dans lesquels ils vont se spécialiser, le niveau de performance qu'ils vont viser, les dimensions de leurs actions qu'ils vont mettre en avant, les idéaux qu'ils vont promouvoir dans la mesure où ils les satisfont au mieux, les publics qu'ils vont privilégier car ils peuvent s'attendre à en être estimés, les comparaisons qu'ils vont tenter de faciliter car elles leur sont favorables ou encore les informations qu'ils vont diffuser – si elles sont flatteuses – sur les normes statistiques d'évaluation des performances et l'accès qu'ils vont tenter

de contrôler à leurs performances afin de les éclairer sous leur meilleur jour⁹. Telles sont les variables sur lesquelles les individus peuvent tenter d'agir dans le cadre de leur course à l'estime sociale. Ils peuvent ainsi agir principalement au niveau de leurs performances qu'ils peuvent tenter d'ajuster à certains standards, de la publicité donnée à ces mêmes performances et de la présentation qui en est faite, Brennan et Pettit illustrant ces stratégies à partir d'exemples de conduites propres au milieu académique (Chapitre 4).

Mais c'est surtout dans la deuxième partie de leur livre que les auteurs entreprennent de dégager des schèmes concrets d'action qui vont constituer l'objet de l'économie de l'estime et qui permettent de ressaisir les pistes susceptibles d'être explorées par cette dernière. Des chapitres 5 à 7, Brennan et Pettit se penchent sur diverses formes d'équilibre auxquelles l'économie de l'estime peut aboutir en présupposant une absence de variations de la manière dont la publicité est accessible relativement aux performances des individus d'une part et aux normes auxquelles obéit la distribution de l'approbation sociale d'autre part. C'est dans les chapitres 8 à 10 que les auteurs s'intéressent à l'impact des variations de ces deux facteurs. Ils étudient ainsi les effets des variations du contexte relativement à la publicité donnée aux performances individuelles, l'impact de la publicité sur la manière dont les individus se conforment aux idéaux d'une société donnée ou encore l'effet de la variation des efforts des individus lorsqu'ils tentent de contrôler la publicité dont bénéficient leurs propres performances¹⁰. Outre les variations de la publicité, sont intéressantes celles relatives à la façon dont les individus sont associés. Le chapitre 11 traite ainsi de la manière dont les individus s'associent volontairement les uns aux autres afin de jouir de davantage d'estime sociale alors que le chapitre 12 analyse la façon dont les individus peuvent réagir lorsqu'ils prennent conscience que les associations involontaires (par exemple les associations ethniques ou culturelles) auxquelles ils participent affectent les représentations qu'ont d'eux les autres groupes et, corrélativement, l'estime dont ils bénéficient.

L'ensemble de ces analyses contribue au volet descriptif de l'économie de l'estime auxquels Brennan et Pettit articulent un volet proprement normatif (Partie III). Si tous deux ont souligné la fécondité potentielle du développement d'une économie de l'estime, c'est qu'il s'agit, on l'a dit, de combler une lacune des sciences sociales qui ont étudié le pouvoir à travers la sociologie politique et la recherche du profit à travers l'économie, mais n'ont pas accordé aux logiques

de prestige l'intérêt qu'elles méritent. De fait s'il est intéressant de cerner plus précisément les mécanismes de l'économie de l'estime, c'est qu'elle a une dimension potentiellement pratique : cela peut notamment nous aider à penser des formes de mobilisation de la « main intangible » au service d'un développement plus efficace de la civilité. Les derniers chapitres de *The Economy of Esteem* sont ainsi consacrés d'une part à mettre en lumière les pouvoirs de l'économie de l'estime relativement à la mise en œuvre des normes sociales, Brennan et Pettit soulignant que leur optique sur la « main intangible » permet de sortir du dilemme classique selon lequel les normes sociales de coopération risqueront d'être d'autant plus efficaces qu'on en a le plus besoin, notamment dans les cas où les individus ne sont pas disposés à coopérer (en revanche quand ces derniers le sont, la norme redevient efficace mais aussi superflue). D'autre part, la fin de l'ouvrage vise aussi à identifier les pistes d'une mobilisation plus efficace de la main intangible en s'intéressant à divers types d'échec : les échecs de la motivation que l'on peut en partie résoudre en évitant la perturbation des logiques d'estime par la coercition ou les conflits d'intérêts ; les échecs de la présentation de la performance qui ne peut apparaître sous un jour lui permettant de participer à la course à l'estime sociale ; les échecs de la publicité qui peut être distribuée de façon si inégalitaire que cela fausse le fonctionnement de la main « intangible ».

Ce n'est certes pas par rapport à un tel projet d'économie de l'estime qu'O. Ihl situe sa propre démarche. On pourrait néanmoins estimer que l'un des apports de son travail réside dans la façon dont il peut contribuer à une entreprise de correction de ce même projet. C'est sur ce point que nous allons insister dans les lignes qui suivent. Nous allons tout d'abord dégager les axes de la réflexion d'O. Ihl avant d'indiquer succinctement quel peut être son apport du point de vue du projet d'une économie de l'estime.

La réflexion d'O. Ihl, dans *Le mérite et la république*, s'enracine dans le constat d'une omniprésence des distinctions dans les principaux domaines de la vie sociale (entreprises, administrations, école, armée, sport, sociétés savantes etc...) alors même qu'elles avaient été abolies en 1790 par la Constituante (en ce qu'elles ont paru constituer alors de pâles imitations des mœurs aristocratiques et, à ce titre, des obstacles à la promotion de toute forme d'égalitarisme). O. Ihl entend ainsi apporter un éclairage sur cette omniprésence en mettant en relief l'émergence et le développement de ce qu'il désigne par le

vocabulaire de « société des émules ». Il insiste notamment sur la façon dont la France issue de la Révolution a institué douze fois plus de distinctions honorifiques que la France monarchique en cinq cents ans, la France républicaine ayant littéralement démultiplié les insignes. C'est ainsi que si la République a bien fondé un véritable « culte de l'égalité », cela a été pour aussitôt instituer le principe de l' « émulation décorative »¹¹, la décoration devenant comme la mesure essentielle du mérite.

Tout l'enjeu est dès lors d'expliquer un paradoxe, « celui d'une citoyenneté impuissante à endiguer ce qui passait pourtant pour la mettre en doute : la distinction »¹². O. Ihl refuse de s'en tenir à l'invocation d'une trahison des élites et suggère plutôt d'explorer la piste de la majesté d'Etat, soulignant l'impossibilité d'évoquer l'avènement d'une démocratie du mérite sans poser le problème de l'appareil administratif qui la conditionne. Il s'agit moins en cela de se pencher sur l'histoire des médailles que sur l'espace que leur usage déploie et qui est celui d'une déférence d'Etat. De cette déférence qui a fait depuis la Révolution l'objet d'un investissement intense, il convient d'étudier conjointement la démocratisation et la bureaucratisation : « La révolution eut beau les décrier, partout sur le continent, les honneurs se sont multipliés. Pour rationaliser les moyens de les administrer, des services se sont spécialisés. Des catégories d'intervention ont été forgées, des rapports commandés, des réglementations adoptées. Formulaire, lettres de recommandation, rapports d'enquêtes, circulaires : la reconnaissance du mérite, elle-même, ne s'établit plus depuis par la grâce du monarque, figure solaire et versatile. Elle résulte d'une cotation qui se veut *objective* »¹³.

C'est au XVIII^e siècle que l'émulation honorifique s'est imposée comme un moyen de conduire les corps et les esprits. Longtemps circonscrite aux milieux aristocratiques, elle s'est diffusée à l'ensemble du corps social à travers la montée en puissance d'une politique de récompense. Tout l'enjeu de la démarche d'O. Ihl est précisément de cerner les conditions socio-historiques d'une telle politique qui se définit de la manière suivante : « une politique de récompense, quelle qu'elle soit, est un dispositif qui repose implicitement sur deux propositions : 1) la récompense (rémunération, titre, préséance, honneurs...) est un levier d'action pour renforcer la « motivation » ; 2) un individu plus motivé est plus « performant » et peut être agi à distance »¹⁴. La notion de politique de récompense est un élément clé éclairant ce qu'O. Ihl entend ressaisir à travers le vocabulaire de l' « ému-

lation prémiale », laquelle désigne ainsi un modèle d'action que l'idéal-type wébérien de la bureaucratie, le taylorisme ou le développement de l'Etat-Providence ont contribué à masquer. L'émulation prémiale repose sur le postulat selon lequel pour inciter à la performance, il convient de gouverner la motivation, en particulier par l'usage de signes distinctifs, par la promesse de récompenses venant sanctionner le mérite. L'émulation prémiale recouvre en cela une certaine figure du pouvoir, ni guerrière, ni juridique, mais « s'établissant dans et par l'entrecroisement des intérêts »¹⁵. Elle commande la mise en œuvre d'un véritable « management honorifique » qui récompense le mérite pour gouverner hommes et organisations (la reconnaissance des performances passées permettant d'encourager les performances futures).

O. Ihl insiste sur le fait que le mobile de son livre se trouve dans une enquête sur les formes de sociabilité qui ont formé la trame de la société des citoyens¹⁶. Cette enquête a débouché sur une conviction : « les cadres de pensée qui avaient permis, en France, de déterminer les formes du lien social, depuis le *fidéisme monarchique*, avec son pouvoir pastoral et ses libéralités, jusqu'au *civisme républicain*, avec son culte de l'égalité et sa souveraineté laïque, en passant par la *sujétion bonapartiste* et son allégeance charismatique, subissaient la concurrence d'un autre schéma : celui, hiérarchique et fonctionnel, de l'émulation libérale »¹⁷. Des recherches sur la transformation de l'étiquette de cour en préséances d'Etat ont ramené O. Ihl à cette idée en en dégagant cet aspect le plus fécond : « les « prérogatives d'honneurs » forment bel et bien une technique de gouvernement »¹⁸. La décoration ne peut pas dans un tel cadre être considérée comme un simple objet de contemplation car elle est avant tout un rapport social et politique, une « histoire façonnée par des défis spécifiques »¹⁹. Il n'est pas non plus pertinent d'expliquer les décorations par leur fonction, comme rendre visibles des qualités particulières car l'essentiel se situe dans les mécanismes politiques qui en favorisent la circulation. En effet, depuis la fin du XVIII^e siècle, l'Etat s'est arrogé un monopole sur la production des signes de grandeur : c'est l'Etat qui, depuis la fin des ordres chevaleresques et nobiliaires, dispense les distinctions honorifiques, signes de mérite à partir desquels s'établissent les formes légitimes de grandeur publique.

Le développement de cette perspective va de pair avec le rejet de toute lecture de l'attachement aux signes de distinction en termes de féodalisation de la bourgeoisie, la démocratisation des honneurs

n'étant pas l'effet d'une fascination de l'Europe bourgeoise pour le style de vie aristocratique. Tout d'abord, les systèmes d'honneurs n'ont pas disparu au XX^e siècle mais se sont au contraire développés. Ensuite les récompenses honorifiques ont très largement débordé le monde de la bourgeoisie, les honneurs visant à régler les formes mêmes de l'estime sociale. Si tel a été le cas, enfin, c'est que les bureaucraties ont appris à gouverner par les récompenses, dessinant les contours d'une science du gouvernement dont il est crucial de cerner les contours. La volonté de restituer les conditions d'avènement de cette science est liée au souci de corriger un déséquilibre. En effet, la pensée politique a couramment recours à la dialectique punition-récompense mais de façon dissymétrique dans la mesure où la punition a toujours suscité plus d'intérêt que la récompense, comme si elle constituait le « vrai visage » de la discipline. C'est ainsi que la théorisation foucauldienne de la révolution disciplinaire s'est concentrée sur la peine comme moyen de contrôle social oubliant qu'il « est une autre façade, ensoleillée celle-là : la récompense » et que son emprise n'est pas moindre : « surtout depuis que l'émulation managériale en a fait une figure centrale de la dynamique capitaliste »²⁰, chacun étant désormais incité à devenir un émule, à la fois rival et exemple. Si la conformité sociale a le plus souvent été envisagée comme le fait d'une surveillance continue, l'émulation prémiale nous suggère une autre piste : « et si l'internalisation des normes avait à voir avec cette *sanction positive* qu'est le mérite récompensé ? Un dispositif destiné à conduire les subjectivités, dans l'entreprise comme dans la cité. Le succès de la théorie du contrôle social, celle qui, dans le sillage de l'ouvrage de Michel Foucault *Surveiller et punir*, a insisté sur la logique de l'enfermement (prison, école, hôpitaux) ou celle qui, dans le monde anglo-saxon, s'appuie sur la doctrine de la *deterrence*, ne doit pas occulter cette figure du pouvoir. Aujourd'hui banale et presque absente à force d'être présente, elle tient à la récompense du mérite, un management voué à assurer au sein des structures hiérarchiques le lien entre « motivation » et « performance »²¹.

L'étude d'O. Ihl se divise en trois parties. La première partie remonte à l'avènement du pouvoir honorifique, en s'intéressant à la double rupture pratiquée par ses promoteurs avec la hiérarchie des ordres et avec le don de Dieu. O. Ihl évoque ainsi un « désenchantement » du pouvoir de reconnaître les individus qui entre alors dans l'arsenal des ingénieries de gouvernement. Le premier chapitre part de l'analyse de la façon dont l'émergence d'une nouvelle conception

de la grâce depuis la Réforme a introduit une incertitude radicale dans l'architecture du salut, ce qui explique la concurrence entre la rédemption et la reconnaissance comprise comme « une épreuve avant tout humaine dans laquelle les dignités royales, bien qu'elles demeurent encore extérieures au concept de mérite, encouragent et récompensent » : la reconnaissance repose sur des signes hiérarchiques qui sont en même temps honorifiques, « des grades, des rangs, des costumes, des décorations : autant d'instruments au moyen desquels le roi s'efforce de domestiquer la noblesse »²². Il s'agit dans ce cadre d'éclairer la façon dont le cérémonial du salut s'est sécularisé et dont la grandeur s'est détachée de la parole divine, en s'individualisant. C'est l'affirmation de la souveraineté des Etats qui est au cœur de cette transformation, le pouvoir s'inscrivant dans un système de déférence en voie d'autonomisation. O. Ihl entreprend dès lors de restituer les processus aboutissant conjointement à l'avènement d'une justice monarchique des dignités et des titres et à la transformation de l'honneur féodal en instrument de reconnaissance d'Etat. Il éclaire par là la façon dont au monopole de la violence et à l'extension des lois, les monarchies et principautés ont ajouté la centralisation des signes de grandeur. L'apport de l'analyse par Ihl de la mutation de l'honneur féodal en distinction publique est considérable car elle permet de combler une lacune de la sociologie politique d'inspiration webérienne. Celle-ci rapporte la domination à un pouvoir qui commande inconditionnellement, mais sans éclairer pour autant les mécanismes d'une subordination volontaire qui reste dès lors une boîte noire. L'attention portée à la multiplication des honneurs permet alors de mieux cerner l'obédience, c'est-à-dire le « mécanisme par lequel la volonté des supérieurs détermine la conduite de leurs subordonnés, non pas sous la forme d'un commandement ou d'une sujétion (fût-elle légitime) mais sous la forme d'une obligation extralégale motivée par l'intérêt »²³.

Sur cette base, O. Ihl entend éclairer la manière dont s'est institué, au XVIII^e siècle, un gouvernement par les récompenses, par lequel la considération est devenue une catégorie de l'action publique (Chapitre 2). L'enjeu des développements du livre sur ce point est de dégager le rôle du libéralisme comme fondement d'une « science de gouvernement opposée aussi bien au républicanisme classique de l'administration des hommes qu'à la tradition chrétienne de la direction des âmes »²⁴. O. Ihl insiste dans ce cadre sur la concurrence entre, d'un côté, les républicains néoclassiques qui combattent les distinc-

tions civiles mais pour mieux affirmer un primat des distinctions politiques, et, de l'autre, les économistes qui bâtissent leur « militantisme » scientifique en matière de récompenses publiques sur la base de l'intérêt. Mais surtout Ihl montre comment en parallèle de l'essor européen d'un gouvernement économique modelé dans et par les mérites de l'émulation s'est affirmée une théorie des incitations mise en relief sur la base d'une lecture des utilitaristes. Si, dans l'éthique républicaine, la récompense exprime de la gratitude, l'acte méritant devant être désintéressé, la théorie libérale des incitations fait de la récompense la rémunération d'un comportement attendu soit de façon rétrospective, soit par anticipation. L'analyse de cette théorie éclaire le fait que l'émulation prémiale qui s'est épanouie à la conjonction de deux révolutions, l'une bureaucratique, l'autre industrielle, et dont le levier fut le concept d'utilité, a conditionné l'affirmation de l'économie de marché.

Eclairant les mécanismes concrets de l'émulation prémiale au prisme de ses territoires d'élection (l'armée, l'École), O. Ihl montre en quoi elle est devenue l'emblème même de la société libérale à la suite de la Révolution (Chapitre 3). La sacralisation de l'égalité n'a pas pour autant conduit à l'abolition de la noblesse mais à la substitution à l'hérédité des privilèges d'une autre noblesse, celle du mérite. Tout l'enjeu est, à partir de là, de déterminer concrètement comment les récompenses peuvent « circuler dans l'égalité ». Ceci suppose une administration du mérite liée à une bureaucratie des honneurs à laquelle est consacrée la deuxième partie du livre. O. Ihl étudie ainsi les processus par lesquels, tout au long du XIX^e siècle, la bureaucratie a produit d'innombrables gratifications honorifiques. Tout se passe comme si, s'arrogeant les prérogatives du roi, la bureaucratie s'était appropriée un monopole sur la certification du mérite qu'Ihl met en relief. C'est dans ce cadre qu'il prête une attention toute particulière à la Légion d'honneur (chapitre IV) : « l'acte de création de la Légion d'honneur par Napoléon, le 19 mai 1802, est, dès lors, consacré par l'historiographie comme un avènement. Le mérite, enfin, se reconnaît et se mesure. Mieux : il se capitalise sans pour autant se transmettre par voie héréditaire, ni ouvrir de parité avec d'autres signes de grandeur comme l'argent. Objectivé par des médailles et des grades, il se définit comme un ordre quasi providentiel : celui où la reconnaissance se réalise par une cotation d'Etat qui tient à la fois de la comptabilité des services rendus, de la rétribution du prestige social et de la certification des qualités indivi-

duelles »²⁵. De cette institution de la Légion d'honneur qui n'a pas toujours été spontanément définie comme une institution républicaine, O. Ihl propose une histoire afin de mieux montrer que de l'Empire à la Restauration, au cours du XIX^e siècle, chaque nouveau régime apporte sa conception des récompenses sans que ceci ne doive occulter la profonde continuité de processus structurels qui font de la décoration une institution d'Etat et une prérogative bureaucratique. Les analyses proposées par Ihl visent par là à compléter la théorie de la bureaucratie dont on sait que Weber dégage trois caractéristiques (la présence de droits et obligations attachés à la fonction et non à la personne ; l'existence d'une hiérarchie organisée par les règles impersonnelles et légales ; la mise en œuvre de compétences techniques et juridictionnelles) impliquant un double impératif : une régularité de comportement et un fort degré de conformité aux actions prescrites. Ce que la théorie de la bureaucratie ignore ainsi c'est le fait que les honneurs ont été l'un des moyens matériels permettant de produire cette régularité de comportement et jouant dès lors comme un moyen de contrôle.

Ayant dégagé les mécanismes concrets et la machinerie bureaucratique qui sous-tendent l'émulation prémiale, O. Ihl peut, dans la dernière partie de son ouvrage, cerner plus précisément les contours de la société des émules et de la forme spécifique de management que représente l'émulation prémiale : « l'individualisation des récompenses et la mesure des aptitudes mises en concurrence : tel est le mécanisme de cette discipline que l'on trouve dans la plupart des compétitions sociales »²⁶. La notion de prix en constitue la formule la plus représentative dans la mesure où elle recouvre l'idée d'une incitation suffisamment précise pour être mesurable et intériorisée. Il y a une rationalité propre à l'émulation prémiale, laquelle s'adosse aux principes de l'économie de marché, ce qui explique qu'elle se soit introduite dans des secteurs d'activités de plus en plus nombreux. O. Ihl décrit cette extension en mentionnant notamment la remise en question du monopole masculin sur les récompenses. Trois domaines d'application sont particulièrement évoqués par Ihl sur ce point : l'incitation scolaire, les récompenses sportives et les prix scientifiques. L'analyse de ces domaines sert à illustrer la façon dont l'émulation prémiale est devenue une figure imposée de la vie sociale, un instrument de régulation au sein de la société capitaliste – pensons notamment au mot d'ordre de la rémunération au mérite - tout en demeurant une technique de gouvernement mise en œuvre par des

pouvoirs souverains. Elle sert aussi à dégager les principales caractéristiques d'un « management honorifique » obéissant à ce principe de l'émulation prémiale.

On le constate, les enjeux et l'apport de cette socio-histoire de la politique de récompense sont considérables. On se contentera ici de pointer, puisque c'est l'enjeu de cette lecture, l'intérêt d'un tel travail du point de vue d'une économie de l'estime. On l'a signalé, Brennan et Pettit aborde certes la question des politiques publiques de l'estime. Ces politiques sont principalement présentées comme visant l'élimination des obstacles au fonctionnement de la « main intangible ». Elles sont ainsi censées rendre les performances plus visibles, les standards d'estime plus stables et donc plus accessibles. Elles se définissent aussi par un rejet de tout primat des sanctions risquant d'entraver les logiques de l'estime. Corrélativement, elles ont pour objectif d'éviter que des logiques étrangères à celle de l'estime (par exemple des logiques de pression ou de coercition) viennent perturber les processus que recouvre la « main intangible ». Elles interviennent dès lors pour assurer une publicité maximale aux performances susceptibles de renforcer les normes sociales.

Telles sont les orientations principales de l'analyse par Brennan et Pettit des politiques de l'estime. Reste que non seulement le volet proprement institutionnel de l'économie de l'estime est encore au stade de l'esquisse mais encore présente, dans la version qu'en proposent Brennan et Pettit, d'importantes limites qui ont été signalées par Ch. Lazzeri dans le cadre de sa contribution au présent dossier. En effet, l'analyse de Brennan et Pettit a tendance à s'enfermer dans un cercle « vertueux » des politiques publiques et des dispositions collectives, dans le cadre duquel il semble devenir difficile de résoudre les problèmes soulevés par la question de l'accès aux « services » d'estime. Ch. Lazzeri évalue en outre les politiques de l'estime proposées par Brennan et Pettit du point de vue de l'objectif d'une maximisation de la non-domination et montre ainsi qu'elles ont tendance à se réduire à une simple politique d'information et de publicité contre les obstacles perturbant le fonctionnement de la main intangible, susceptible de s'accommoder de la reconduction d'une quantité trop importante d'inégalités problématiques. Cette réduction va de pair avec le fait que Brennan et Pettit négligent les problèmes posés par la concurrence qui peut exister entre les types de performances et leurs standards socialement promus par les différents groupes sociaux. Ce problème est d'autant plus aigu qu'à aucun moment, Brennan et

Pettit ne thématisent la nécessaire revendication, de la part des agents sociaux qui sont demandeurs d'estime, de la garantie de maintien d'un pluralisme des types de performances alors que seul ce pluralisme garantie aux performances un accès le moins inégalitaire possible à la visibilité²⁷.

De ce point de vue, fait défaut chez Pettit une réflexion sur les conditions mêmes d'un pluralisme des performances et standards d'estime. Et s'impose dès lors, selon Ch. Lazzeri, une refonte du projet de l'économie de l'estime qui passerait précisément par une telle réflexion. Or, le travail d'O. Ihl recouvre une contribution susceptible de nourrir une telle démarche. En effet, il pourrait contribuer au développement du volet proprement institutionnel d'une économie de l'estime dont on vient de souligner qu'il était encore trop peu approfondi chez Pettit. Brennan et Pettit privilégient l'analyse des logiques « horizontales » de l'économie de l'estime alors qu'O. Ihl apporte lui un éclairage décisif sur ses logiques « verticales ». En effet, tout à leur souci d'établir l'autonomie de l'économie de l'estime, Brennan et Pettit ont tendance à considérer les logiques de l'estime indépendamment des logiques de pouvoir. A l'inverse, O. Ihl ne cesse de mettre en évidence les liens entre ces deux logiques. L'émulation prémiale relève, on l'a vu, d'une certaine figure du pouvoir qui n'est ni guerrière, ni juridique mais recouvre un certain entrecroisement des intérêts et a émergé à la conjonction d'une double révolution bureaucratique et industrielle. Elle définit une certaine technique de gouvernement, vectrice d'une discipline diffusée à l'ensemble du corps social. Ce qu'O. Ihl s'attache ainsi à restituer, à partir du cas français, c'est la dimension proprement politique et institutionnelle (bureaucratique) de l'émergence d'un ordre des mérites. Si la contribution d'O. Ihl peut ainsi nourrir une démarche de reformulation du projet d'une économie de l'estime, c'est qu'elle invite à reproblématiser le rôle des structures et du pouvoir étatiques dans les logiques de distribution de l'estime sociale, en complexifiant la représentation qu'en proposent Brennan et Pettit²⁸ : une telle reproblématisation paraît constituer une étape importante de toute réflexion soucieuse d'établir les conditions d'un pluralisme des performances et standards de l'estime sociale.

NOTES

- 1 Pettit P., *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. P. Savidan et J.F. Spitz, NRF/Gallimard, Paris, 2004.
- 2 Je ne reviens pas ici sur tous ces points qui ont déjà été analysés dans l'introduction du présent dossier.
- 3 *The Economy of Esteem, op. cit.*, p. 29.
- 4 *Idem*, p. 30.
- 5 Cf. notamment Tönnies F.
- 6 J. Elster, *Le laboureur et ses enfants Deux essais sur les limites de la rationalité*, Minuit, Paris, 1986.
- 7 *The Economy of Esteem, op. cit.*, p. 42.
- 8 *Idem*, p. 56.
- 9 *Ibid.*, p. 69.
- 10 Dans le chapitre 10, Brennan et Pettit s'intéressent tout particulièrement au phénomène dit de « l'enfant terrible » qui recouvre le fait de chercher à attirer l'attention par des performances peu estimables. Il faut comprendre ici que Brennan et Pettit établissent une distinction importante entre la reconnaissance et l'estime. La première est présentée comme une précondition de la seconde. Elle recouvre le fait de reconnaître l'autre comme égal sur le plan moral. Comme elle relève d'une attitude et pas d'une action, elle ne constitue pas une ressource rare à la différence de l'attention. Si un individu est insuffisamment reconnu et peut s'attendre à avoir des performances positivement évaluées ultérieurement, il peut lui sembler que la manière la plus efficace d'obtenir plus d'attention pour le futur est de transgresser, par ses performances actuelles, les standards de l'estime sociale (p. 189 sq).
- 11 Ihl O., *Le mérite et la république, op. cit.*, p. 14.
- 12 *Idem*.
- 13 *Ibid.*, p. 15.
- 14 *Ibid.*, p. 16.
- 15 *Ibid.*
- 16 « Les rangs du pouvoir. Régimes de préséances et bureaucratie d'Etat dans la France des XIX^e et XX^e siècles », dans *Le protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*, dir. Y. Deloye, C. Haroche et O. Ihl, L'Harmattan, Paris, 1996, pp. 233-261.
- 17 *Le mérite et la république, op. cit.*, p. 18.
- 18 *Ibid.*
- 19 *Ibid.*
- 20 *Ibid.*, p. 27.
- 21 *Ibid.*, p. 28.
- 22 *Ibid.*, p. 31.
- 23 *Ibid.*, p. 63.
- 24 *Ibid.*, p. 78.
- 25 *Ibid.*, p. 277.
- 26 *Ibid.*, p. 303.
- 27 Sur tous ces points, cf. la contribution de Ch. Lazzeri dans ce dossier (article précédent).

- 28 Sur ce point, on aurait également pu envisager d'entrecroiser la lecture du livre d'O. Ihl avec celle d'A. Simonin, *Le déshonneur dans la République. Une histoire de l'indignité 1791-1958*, Grasset, Paris, 2008. Ce livre propose une histoire de la sanction d'indignité nationale, peine qui fut la plus appliquée à la Libération, dans le cadre de la répression des faits de collaboration en France. A. Simonin entreprend de dresser une généalogie de l'indignité nationale afin de montrer en quoi elle a pu constituer, dès ses origines, le socle de la morale politique révolutionnaire, le vecteur d'une mise en œuvre de la fraternité dans la communauté républicaine. Se référant à Pettit, A. Simonin présente l'indignité à la fois comme une technique du gouvernement républicain qui tient à la fois de la sanction et du filtre. Bien plus, elle caractérise l'indignité comme un opérateur de la main intangible (p. 26). En ce sens, A. Simonin apporte un autre éclairage sur les logiques républicaines de l'honneur et sur ce que l'on pourrait considérer comme l'envers de l'émulation prémiale.

Article : 111 →128 Notes : 129 →130

111

VOLUME 4 NUMÉRO 2
ÉTÉ/SUMMER 2009
ENTRETIEN :

ENTRETIEN AVEC CÉCILE LABORDE

ALICE LE GOFF
UNIVERSITÉ VERSAILLES-SAINT-QUENTIN

DAVE ANCTIL
UQAM

RÉSUMÉ

Cécile Laborde a développé le projet d'un républicanisme critique reposant sur un dialogue entre théorie républicaine normative et théorie sociale critique. Nous proposons ici une présentation et une discussion des principales orientations de ce projet.

ABSTRACT

Cécile Laborde has developed the project of a critical republicanism on the basis of a dialogue between republican normative theory and critical social theory. We offer here a presentation and a discussion of the main orientations of that project.

Cécile Laborde, *Critical Republicanism. The Hijab Controversies and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

LECTURE

La réflexion de Cécile Laborde, dans *Critical Republicanism*, a pour point de départ l'interdiction, en 2004, du port du foulard islamique dans les écoles françaises à la suite du rapport établi par la Commission Stasi¹. Sur cette base, C. Laborde entend développer une approche critique de la théorie normative républicaine. La notion de républicanisme critique dont elle dessine les contours recouvre en particulier une lecture « critique » des interprétations de l'idéal républicain qui ont justifié la loi de 2004. Mais elle recouvre également une critique d'une certaine manière de faire de la philosophie politique, une tendance qui se caractérise par une réflexion insuffisante sur le rapport entre prescriptions normatives et faits sociaux. Sur un plan méthodologique, Laborde distingue ainsi une *approche analytique* (i.e. abstraite et normative) des textes et des pratiques et une *approche synthétique* (ou contextualiste). Ainsi, appliquée à la question du républicanisme et à la question spécifique du foulard, une approche synthétique risque de se concentrer sur l'altérité radicale du républicanisme français. À l'inverse, une approche strictement analytique risque de négliger le rôle central du concept de laïcité dans les débats qui ont porté sur cette question du foulard.

L'approche de C. Laborde vise à éviter les écueils de ces deux types d'approche. Elle s'intéresse aux débats français dans la mesure où ils permettent de réfléchir sur des problèmes plus généraux, élaborant une approche de la citoyenneté susceptible de valoir au-delà du contexte français. En cela, son approche est davantage normative que synthétique. Sa visée est aussi normative et analytique plus que contextualiste. Mais dans le même temps, tout l'enjeu pour Laborde est d'élaborer cette réflexion sur la base d'une authentique prise en compte du contexte, en articulant à son approche analytique une approche synthétique afin d'impulser un tournant critique à la théorie politique normative². Le livre est en lui-même scandé par la succession, au sein de chacune de ses trois parties, de deux chapitres orientés par la méthode synthétique et d'un chapitre commandé par une orientation analytique. Laborde commence à chaque fois par une analyse des débats sur le port du foulard, recouvrant une reconstruction soigneuse des positions, à la fois des tenants d'un républicanisme dit « officiel » et de ceux qui défendent un républicanisme plus tolérant, s'opposant en cela à la loi de 2004. S'appuyant sur cette restitution des positions en présence, les chapitres à visée analytique éla-

borent une troisième position, relevant du républicanisme critique et démarquée tant du normativisme excessif et des tendances idéalistes du républicanisme officiel que du sociologisme et du déficit normatif qui peuvent caractériser le républicanisme « tolérant » ou « ouvert ».

Si le port du foulard a suscité des débats si passionnés et a paru constituer une menace aussi importante à l'idéal républicain, c'est, souligne Laborde, qu'il a remis en cause trois dimensions de la laïcité à la fois. En effet la laïcité recouvre, souligne Laborde, une théorie compréhensive de la citoyenneté articulée autour de trois idéaux : l'*égalité* (comprise comme reposant sur la neutralité religieuse de la sphère publique), la *liberté* (appréhendée sous l'angle de l'autonomie individuelle et de l'émancipation de l'oppression religieuse), et la *fraternité* (la loyauté civique à l'égard de la communauté des citoyens). Les tenants du républicanisme officiel estiment que le port d'un signe religieux ostentatoire mine la neutralité de la sphère publique, qui est en elle-même une garantie de l'égalité entre citoyens. Dès lors ils voient l'éducation républicaine comme une manière d'affranchir les enfants de l'emprise de la foi et de la culture transmises par leur famille. C'est pourquoi ils considèrent le port du voile comme un symbole d'oppression sexiste qui nie la liberté et l'autonomie des jeunes filles. Ils soutiennent enfin que la reconnaissance publique de différences culturelles et religieuses remet en question la fraternité comme loyauté civique.

Dans le prolongement de cette analyse, le livre est divisé en trois parties, chacune d'elles étant consacrée à l'une des dimensions de la laïcité. En un premier temps, C. Laborde se concentre sur la notion d'égalité comme « neutralité séculaire ». Elle restitue ainsi la perspective du républicanisme officiel selon laquelle les citoyens ne peuvent être traités équitablement que dans le cadre d'un espace public neutre sur le plan religieux (Chapitre 2). Présentant le principe français de laïcité comme une déclinaison de l'idéal libéral d'égalité garantie par la neutralité de l'Etat, Laborde souligne que ce principe se caractérise cependant par une conception plus extensive de l'espace public que celle offerte par le libéralisme politique. Le principe de laïcité se distingue du sécularisme libéral en ce qu'il implique plus d'exigences à l'égard de l'Etat et des citoyens.

Concrètement, souligne Laborde, la laïcité renvoie d'abord à la doctrine institutionnelle de la séparation de l'Eglise et de l'Etat qui s'est traduite par la loi de 1905³. Cette doctrine est sous-tendue par un ensemble de principes : un *principe libertarien* (en ce que le prin-

cipe de liberté religieuse implique que l'Etat s'abstienne de manière générale d'intervenir dans les affaires religieuses); un *principe égalitaire* (impliquant que l'Etat ne doit pas accorder de préférence à un culte plus qu'à un autre); un *principe d'agnosticisme* (impliquant que l'Etat ne doit accorder aucun traitement de faveur à quelque religion que ce soit et doit s'abstenir de toute référence à des symboles religieux susceptibles d'exclure certaines catégories de citoyens); un *principe individualiste* (expliquant les réticences des républicains à l'encontre du multiculturalisme, qui est perçu comme une rupture avec l'héritage individualiste de la Révolution: le principe stipule que l'appartenance à un groupe ne doit pas susciter un traitement différentiel et que si des droits sont attribués à des groupes, ils ne doivent pas empiéter sur les droits individuels)⁴; enfin, un *principe d'équité*.

Sur ces bases, on pourrait dire que la doctrine de la séparation recouvre une doctrine de l'égalité formelle qui se rapproche, si on l'appréhende depuis une perspective anglo-saxonne, d'une version radicale d'un libéralisme égalitaire et « aveugle à la différence »⁵. C'est pourquoi, pour montrer en quoi la laïcité correspond à une interprétation spécifiquement républicaine du libéralisme, Laborde va insister sur deux autres aspects: la laïcité comme doctrine de la séparation va de pair avec une conception homogène de l'identité publique. Dans la perspective du libéralisme politique, on cherche plutôt à identifier les valeurs politiques que tous les citoyens peuvent endosser, et ce quelles que soient leurs conceptions compréhensives du bien: la laïcité va ici de pair avec une éthique publique indépendante.

Mais la laïcité ne se réduit pas à cette doctrine de la séparation dans la mesure où elle recouvre également une doctrine de la conscience impliquant l'imposition de certaines normes de conduite aux organisations religieuses. Celles-ci doivent remplir un critère de laïcisation « interne », et les citoyens individuels doivent observer un « devoir de réserve » en matières religieuses au sein de l'espace public. Non seulement les religions chrétiennes ont fini par admettre la laïcité, mais leurs pratiques ont également obéi à un processus de laïcisation interne, cette dernière recouvrant notamment la reconnaissance du primat de l'ordre légal républicain sur les prescriptions religieuses⁶. En ce qui concerne l'idée d'un « devoir de réserve », la laïcité a notamment été liée à l'établissement de strictes limites à l'expression de croyances religieuses par les agents de la fonction publique⁷. Comme le souligne Laborde, c'est à l'école publique que la doctrine de la laïcité – à la fois comme doctrine de la séparation et comme doctrine de la

conscience – a trouvé son application la plus pleine, ce qui n'est guère étonnant si l'on tient compte de la centralité de l'éducation au sein du projet républicain français⁸. La combinaison des deux doctrines, auxquelles renvoie le principe de laïcité, suffirait à justifier l'interdiction du port du foulard. On comprend en effet en quoi le port du foulard, comme signe religieux ostentatoire, a pu être perçu comme remettant en cause la neutralité et les objectifs d'éducation civique de l'école publique, et ce au moins sous cinq angles: (1) le port du foulard introduit des signes de différence privée et de division religieuse au sein de la sphère publique; (2) il symbolise la prédominance du croyant sur le citoyen; (3) il menace l'égalité des élèves; (4.) il mine la mission civique de l'École dans la mesure où il peut aller de pair avec le refus de participer à certains cours (comme ceux de sciences de la vie et de la terre ou ceux d'éducation physique et sportive) et peut déboucher sur la pratique d'une école « à la carte »; (5.) enfin, le port du foulard paraît miner l'approche générale des libertés religieuses, en ce qu'on peut lui reprocher de porter atteinte à la liberté de conscience des autres élèves à un âge où ils sont particulièrement vulnérables.

La perspective du républicanisme officiel considère donc l'interdiction du port du foulard comme une manière positive d'approfondir cinq valeurs centrales de la doctrine de la laïcité: la préservation d'un espace public commun et non-sectaire, la distinction entre la dimension privée et la dimension publique des identités individuelles, l'égalité devant la loi et la non-discrimination, la visée d'une éducation civique universelle et la garantie de droits religieux égaux pour tous.

Dans le prolongement de cette analyse, Laborde analyse les critiques dont le républicanisme officiel a fait l'objet de la part des tenants d'un républicanisme « tolérant » qui ont critiqué l'interdiction du port du voile (Chapitre 3). De ce républicanisme tolérant, Laborde montre qu'on peut trouver au moins deux versions. Selon la première version qui aborde la question du port du voile sous l'angle de la doctrine de la conscience, les idéaux au cœur de la doctrine de la laïcité (liberté religieuse, inclusion et respect égal) sont menacés bien plus que protégés par la loi de 2004. Il s'agit par là de souligner qu'en comprenant la laïcité comme *limite* et non comme *garantie* de la liberté religieuse, les tenants d'un républicanisme officiel ont trahi la signification originelle de la laïcité. Mais il s'agit aussi de souligner qu'en pratique, l'interdiction du port du foulard risque de favoriser l'exclusion de certains élèves qui refuseraient de s'y conformer.

La stratégie du républicanisme officiel apparaît, de ce point de vue, comme contre-productrice. En outre, dans ce cadre, on ne voit pas bien en quoi la vertu publique d'évitement et d'autolimitation dans l'expression des croyances religieuses pourrait se traduire, dans le domaine privé, par plus de tolérance et de respect mutuel. Dans la mesure où à l'école, les élèves sont censés apprendre à traiter avec un égal respect les jeunes musulmans – et ce en dépit de leur identité culturelle et religieuse –, on ne voit pas en quoi l'interdit pourrait les inciter, au-delà du seul cadre scolaire, à les respecter en tant qu'elles sont musulmanes. L'éviction de toute différence de l'espace public rend donc problématique l'apprentissage d'un respect de la différence dans la sphère privée. De ce point de vue on pourrait se demander s'il ne serait pas plus judicieux d'apprendre aux élèves la tolérance en les confrontant, de façon réelle et effective, à des différences religieuses et culturelles. En outre, la loi de 2004 peut être présentée comme une forme de discrimination indirecte visant les musulmans⁹.

La première version du républicanisme tolérant insiste sur la compatibilité entre laïcité et port du foulard. Dans le cadre de la seconde version du républicanisme tolérant, on est allés plus loin, en remettant en question l'idéal de laïcité en lui-même et en montrant que la doctrine de la séparation a une dimension « mythique », et que la sphère publique française est loin d'être « neutre » au sens où le principe de laïcité semble l'exiger. Sur ce point, Laborde s'appuie notamment sur les travaux de J. Baubérot, l'un des principaux inspirateurs de la notion de laïcité « ouverte », en ce qu'il a bien montré en quoi la séparation de l'Église et de l'État s'est avérée inaccomplie et inachevée¹⁰. Ce type de réflexion a alimenté l'idée qu'il était temps de promouvoir une laïcité ouverte impliquant que l'école est laïque, non pas parce qu'elle interdit l'expression des diverses formes de foi religieuses, mais bien parce qu'elle tente de les faire coexister.

De la mise en évidence d'une absence de neutralité authentique de l'espace public, on a ainsi pu déduire une norme de reconnaissance égalitaire des divers groupes religieux par l'État, en plaidant pour une extension des privilèges historiquement accordés aux catholiques aux autres minorités religieuses (dont la minorité musulmane). Dans une telle optique, la demande d'une aide publique à la construction de mosquées, puis la demande d'une reconnaissance des fêtes musulmanes sont perçues non pas comme la revendication d'un traitement différentiel, mais comme celle de droits équivalents à ceux des religions majoritaires. La position correspondant à l'idée d'un républicanisme tolé-

rant (ou ouvert) consiste donc à substituer un traitement équitable et pragmatique des religieux à l'attitude d'abstention préconisée par le principe de neutralité, puis à promouvoir une politique de reconnaissance des identités religieuses collectives au sein de l'espace public. Il s'agit donc tout à la fois de *reconnaître la contribution* des groupes religieux à la vie publique (en reconnaissant sa positivité) et de *promouvoir un traitement plus équitable* de la communauté musulmane.

Si Laborde critique l'interdiction du port du foulard, elle n'adhère cependant pas pour autant à la position du républicanisme tolérant. En effet, elle souligne que le républicanisme officiel et le républicanisme tolérant partagent une même limite, en ce qu'ils ne remettent pas suffisamment en cause la « neutralité de *statu quo* » (p. 82 sq.). Par cette expression, Laborde se réfère à une position théorique qui consiste à prendre la distribution actuelle des charges et des avantages sociaux pour acquis, autrement dit, qui ne fournit pas de point de vue impartial à partir duquel on pourrait évaluer les griefs portant sur des inégalités ou des formes de traitement injuste. Or ni le républicanisme officiel, ni le républicanisme tolérant ne développent une réflexion critique suffisante sur le partage Église-État. Le républicanisme officiel a tendance à faire abstraction du *statu quo*, alors que le républicanisme tolérant a tendance à l'idéaliser en se contentant de préconiser une extension des droits et privilèges existants aux minorités qui n'en bénéficient pas encore (comme les musulmans).

La position du républicanisme critique vise précisément à éviter cet écueil de la neutralité de *statu quo*. Sur un plan substantiel, le républicanisme critique recouvre l'articulation d'une approche à la fois progressiste, sociale-démocratique et inclusive du républicanisme. L'idéal républicain recouvre l'idéal d'une société où tous les citoyens jouissent d'un statut égal, impliquant un égal droit à la parole, une autonomie personnelle élémentaire, des opportunités de base et la jouissance d'une reconnaissance mutuelle en tant que citoyens égaux. Le républicanisme critique recouvre donc la défense d'un égalitarisme social et la prise en compte de la manière dont les inégalités économiques et l'exclusion sociale exacerbent la politisation des différences ethniques et culturelles (ce qui constitue, comme le souligne Laborde (p. 11), un point de démarcation crucial avec le multiculturalisme). Le républicanisme critique converge ainsi, comme l'indique Laborde, avec une certaine forme de libéralisme civique qui implique que les revendications identitaires doivent être évaluées à l'aune d'un idéal de justice égalitaire et de solidarité interethnique.

La dimension républicaine de la position de Laborde tient ainsi à l'importance accordée aux *normes sociales*, à la *question civique* et à l'idéal d'un espace public fort de *participation* et d'échanges politiques. L'un des apports spécifiques du républicanisme critique tient à la manière dont il recouvre l'articulation d'idéaux substantiels et de principes pratiques ou stratégiques (p. 12). Contrairement au républicanisme officiel, le républicanisme critique prend en compte le fossé entre idéal et réalité, et propose une stratégie réfléchie de réforme, tout en soutenant qu'il relève des institutions de devenir plus républicaines avant qu'on exige des citoyens de faire preuve de vertu civique (et que toute demande adressée aux minorités doit se faire dans des conditions autorisant la réciprocité).

Le républicanisme critique identifie dans l'idéal de non-domination le moyen et le but de sa stratégie de réforme. S'inspirant de Philip Pettit, Laborde soutient en particulier que les citoyens ont moins besoin de voir leurs identités être positivement reconnues par l'Etat que de ne pas être dominés. Le républicanisme critique vise le retrait des principaux obstacles (socio-économiques et symboliques) à une pleine participation politique des membres des minorités. Il se distingue en cela des formes radicales et postcoloniales de multiculturalisme, auxquelles manque une théorie de la citoyenneté, sans pour autant se rabattre sur le multiculturalisme libéral d'un Will Kymlicka. La position de Laborde se distingue de celle de Kymlicka en ce qu'elle ne vise pas en premier lieu une théorie de la culture et du multiculturalisme. Elle entend plutôt prendre au sérieux les problèmes liés à la religion, en produisant une approche du sécularisme intégrant l'absence de neutralité religieuse des Etats européens. Le républicanisme critique se distingue surtout par la manière dont il articule à l'idéal républicain d'une citoyenneté « aveugle à la différence » une approche critique de la construction sociale et politique de la différence (p. 21).

Sur cette base, C. Laborde dessine les contours d'une approche qui se distingue de celles des républicanismes « officiel » et « tolérant », en élaborant une approche critique du sécularisme stipulant que, si l'idée d'une sphère publique séculaire était bien comprise, elle devrait être en mesure de *justifier le refus de justifier l'interdiction* du port du foulard. Laborde vise dès lors la mise en relief de principes républicains d'impartialité, à partir desquels on peut évaluer les diverses revendications des groupes religieux. Les républicains « critiques » estiment, souligne Laborde, qu'il est naturel que les citoyens fassent intervenir des convictions religieuses dans le débat public,

mais qu'en revanche une constitution ne doit pas être influencée par des considérations théologiques de même que des politiques publiques ne doivent pas être justifiées par l'invocation d'opinions religieuses.

Si le républicanisme critique tolère l'expression de convictions religieuses chez les citoyens, il n'accepte pas l'expression par les institutions d'une allégeance à quelque religion que ce soit. En revanche, en ce qui concerne les agents de l'Etat, le républicanisme critique distingue le cas des ministres de celui des inspecteurs des impôts, celui des professeurs des écoles de celui des professeurs d'Université : dans les deux premiers cas, la prohibition de l'expression religieuse se justifie par la place dans la fonction publique et par la vulnérabilité des individus soumis à l'autorité de ces deux types d'agents, mais dans le second, la prohibition ne peut tout simplement pas être justifiée (p. 87). Le républicanisme critique corrige donc la doctrine laïque de la séparation sur au moins deux points : en soutenant que l'Etat ne devrait soutenir aucune religion, sauf si une telle abstention alourdit de façon déraisonnable l'exercice des libertés religieuses de base ou contribue à la légitimation d'un *statu quo* désavantageant de manière indue des groupes religieux minoritaires (p. 88).

Une telle conception peut guider la pratique et c'est ce que Laborde entend montrer. Elle aborde une série de quatre revendications émises par les musulmans : la revendication que le lien organique entre l'Etat et certaines formes de religions dominantes sur le plan historique soit étendu aux musulmans, les revendications portant sur les écoles musulmanes ainsi que celles qui visent le financement public de la construction de mosquées et l'exemption de certaines règles générales pour motifs religieux (cas illustré par le port de l'habit religieux). L'enjeu ici est de montrer comment appliquer la notion de « sécularisme critique » telle qu'elle vient d'être définie, en établissant qu'elle permet de rendre compte de la légitimité des deux dernières revendications mais pas des deux premières¹¹.

La deuxième partie, suivant un mouvement similaire à la première, orchestre le débat entre, d'un côté, la position du républicanisme officiel, selon laquelle l'Etat républicain doit assumer la mission d'émanciper les jeunes filles vulnérables et opprimées, en excluant toute forme de pratiques patriarcales et sexistes du milieu scolaire et, de l'autre, les objections qui ont pu viser une telle position depuis la perspective du féminisme radical. Si les interprétations dominantes de la laïcité entrent en consonance avec la notion libérale de neutralité, une conception laïciste (i.e. recouvrant une interprétation perfec-

tionniste de la laïcité), est montée en puissance au moment du débat sur le voile (Chapitre 5). L'optique laïciste consiste à soutenir que l'Etat doit promouvoir certains modes de vie et en particulier ceux qui favorisent l'autonomie individuelle. La conception laïciste de la liberté comme autonomie se caractérise par un rationalisme affirmé, une dimension intellectualiste et antireligieuse (la foi étant associée d'une certaine manière avec l'obscurantisme). Elle recouvre une tension entre liberté de conscience et liberté religieuse, et elle va de pair avec une conception de l'Etat comme vecteur d'émancipation – la principale source de l'oppression étant située dans la famille et les institutions religieuses.

Le laïcisme est, souligne Laborde, l'expression d'une philosophie moderniste de l'Etat qui voit en celui-ci l'un des principaux acteurs de l'émergence d'une société individualiste et libérale : l'un des gardiens de l'héritage des Lumières dont la montée en puissance du multiculturalisme constitue une menace aux yeux des républicains officiels¹². Restituant le débat entre pédagogues et républicains qui s'est développé dans les années 1980-90 en France¹³, Laborde montre, en illustrant son analyse par une référence à la réflexion développée par Finkielkraut et dans les travaux de C. Kintzler, en quoi, pour les républicains officiels, l'éducation telle qu'on l'aborde, dans une optique rationaliste, est perçue comme la clé de l'émancipation, et surtout en quoi l'Etat est identifié comme l'un des principaux dispensateurs du savoir et de la raison alors que la famille, les autorités religieuses et les diverses communautés culturelles sont présentées comme les sources d'une perpétuation de l'hétéronomie. De ce point de vue, l'Etat vise à offrir aux enfants, à travers l'école publique, les moyens de prendre leur distance par rapport à leurs bagages familiaux, culturels, religieux, etc. A partir du moment où le républicanisme officiel identifie par ailleurs dans le voile un symbole d'assujettissement et donc une menace à la notion républicaine de liberté comme capacité rationnelle d'auto-détermination, on comprend mieux en quoi l'optique laïciste aboutit à une justification de l'interdiction du voile, à condition toutefois d'ajouter l'idée selon laquelle l'école est perçue non pas seulement comme le lieu d'une acquisition de la capacité à l'autonomie mais comme le seul lieu où une telle acquisition et un exercice de cette autonomie sont possibles pour les enfants.

Cette position laïciste a fait l'objet de critiques fortes dénonçant le paternalisme qui a présidé à l'interdiction, et elle fut elle-même

perçue comme une forme d'oppression étatique. En mobilisant contre le paradigme moderniste, dont relève l'optique laïciste, une sociologie alternative de la religion¹⁴, Laborde est en mesure d'identifier le renouveau religieux non pas comme une régression traditionaliste et anti-individualiste, mais comme une réalité sociale compatible avec un individualisme de type postmoderne. Corrélativement, Laborde restitue les positions féministes qui ont opposé à la conception laïciste de l'autonomie des femmes une conception alternative de « l'agentivité féminine » (*female agency*). Celle-ci se situe dans une optique plus relationnelle que strictement individualiste, et se caractérise aussi par la neutralité sur le plan du contenu (à l'inverse du laïcisme qui s'appuie sur une conception substantielle de l'autonomie) et par une dimension « interstitielle » : opposée à la conception de l'émancipation sur laquelle s'appuie la position laïciste il s'agit pour elle, en s'inscrivant en cela dans une perspective foucauldienne, d'opérer dans les *interstices* et les *marges* du pouvoir.

Il s'est agi par là de renverser l'image de musulmanes « victimes passives de leur culture et de leur religion » pour les voir comme des actrices de leurs propres vies et donc comme capables de re-signifier le port du voile en lui-même. Le choix de porter le foulard a pu ainsi être interprété comme étant guidé par le souci de se réapproprier une identité marginalisée, c'est-à-dire comme une forme de *protestation*. On a aussi insisté sur le fait que le port du foulard pouvait faciliter la circulation dans l'espace public, le foulard tenant lieu, auprès de la famille, de garantie symbolique de fidélité à la communauté musulmane, permettant dès lors aux jeunes filles de décider plus librement de la conduite de leurs vies. Le port du foulard peut également, et cette fois-ci sous un angle bien différent, être présenté comme la manifestation d'une réappropriation des préceptes religieux par les femmes.

Tout ceci montre que, comme l'indique Laborde, le port du foulard peut être motivé par une grande diversité de raisons, de sorte que l'interprétation laïciste paraît réductrice. Le paternalisme du républicanisme officiel est donc dénoncé pour deux raisons : il ne respecte pas le statut d'agent des femmes qu'il prétend émanciper au nom d'une conception de l'autonomie que d'aucuns peuvent taxer d'élitiste et d'impérialiste ; il est aussi contre-productif, car il risque de provoquer, en réaction contre la contrainte et la stigmatisation, une défense de normes patriarcales. Dans la mesure où les jeunes filles

musulmanes font l'expérience d'un entrecroisement de dominations (la domination sexiste et la domination impérialiste), il est difficile de prétendre les émanciper de la première sans risquer de renforcer la seconde¹⁵.

La position de Laborde vise ainsi à sortir de l'opposition du républicanisme officiel et du féminisme radical (Chapitre 7), en cherchant à prendre au sérieux la double domination subie par les femmes musulmanes. Elle consiste à soutenir que les jeunes filles devraient avoir le droit de porter le foulard à l'école et ont, dans le même temps, intérêt au développement d'une éducation visant l'autonomie et la contestation démocratique des formes de domination ethnocentrique et patriarcale. Il ne s'agit pas de répudier le républicanisme officiel dans sa globalité, dans la mesure où Laborde se reconnaît dans l'idée qu'il faille se soucier de la dimension consensuelle et imperceptible des formes les plus surnoises de domination (rejoignant ainsi les laïcistes dans leur critique des libéraux) et dans l'idée qu'il faut trouver des critères normatifs permettant de distinguer domination « pernicieuse » et domination « bénigne » (Laborde s'écartant, sur ce point, de l'optique foucaldienne).

Mais Laborde soutient aussi que prétendre libérer quelqu'un par la force relève d'une forme inacceptable de paternalisme et d'ethnocentrisme. S'appuyant sur une relecture de l'idéal de non-domination, tel qu'il a été défini par Pettit en termes de « contrôle discursif », Laborde insiste sur le fait que l'apprentissage de l'autonomie ne passe pas par l'imposition d'une vision compréhensive de la vie bonne, mais bien plutôt par la transmission de capacités neutres sur le plan culturel. Est aussi nécessaire un accès à une prise de parole politique effective, de sorte que les individus puissent être en mesure de résister à la domination, à l'oppression, à la manipulation et à l'endoctrinement. Laborde prend cependant garde de soigneusement distinguer son républicanisme critique de la promotion d'une politique de la reconnaissance, l'idéal républicain ne visant pas à garantir que tous soient également estimés et honorés, mais se contentant plutôt de garantir le respect de soi qui va de pair avec un contrôle discursif minimal.

Enfin, la dernière partie du livre aborde ces débats sous l'angle de la fraternité et de la solidarité sociale. Laborde restitue la position du républicanisme officiel qui consiste à exiger des minorités qu'elles épousent l'identité nationale en reléguant au domaine privé leurs différences culturelles et religieuses au nom de la solidarité civique. Laborde souligne ainsi que la solidarité républicaine a,

sur un plan historique, des bases non-ethniques. Même si elle s'est construite sur la base d'une forte convergence culturelle, la nationalité partagée est censée fonctionner comme un vecteur de lien civique. Or la mise en place de politiques particularistes ou différentielles est perçue comme une menace de destruction de ce lien¹⁶. Elle met ainsi en relief le rôle du modèle de l'assimilation nationale qui a servi de maître-étalon de l'intégration des immigrants, puis elle montre en quoi le port du foulard est apparu comme un symptôme de crise du modèle national de l'intégration¹⁷, aboutissant au choc de la revendication de politiques identitaires (présentées comme facteurs de division et de « repli communautaire ») contre les politiques républicaines de solidarité inclusive.

On a pu objecter aux républicains traditionnels ou officiels que s'ils avaient raison de voir dans l'affirmation publique d'une identité musulmane une contestation du modèle républicain d'intégration, ils avaient cependant tort de ne pas y voir une réponse intelligible aux limites de ce même modèle¹⁸. L'idéologie de l'assimilation a été présentée comme reposant sur une caricature des cultures immigrées et sur une construction contestable de la culture française commune (en ce qu'elle semble se contenter de reconduire les principaux préjugés de la majorité historiquement dominante). Et l'on a dès lors pu plaider pour le remplacement d'une politique d'intégration nationale oppressive et ethnocentrique par une approche plus sensible à la problématique identitaire, centrée sur la question des discriminations.

Laborde restitue ainsi les principaux attendus de la critique du républicanisme nationaliste: cette critique peut recouvrir l'idée que les normes de l'intégration culturelle sont trop exigeantes si l'on prend en compte le fait qu'elles visent des personnes souffrant de problèmes socio-économiques; elle a également consisté en une mise en relief de l'ethnicisation imperceptible que recouvrent les approches de l'intégration aveugles aux différences¹⁹. Dans le cadre de ces approches critiques du nationalisme républicain, l'affirmation d'une identité musulmane peut apparaître comme le symptôme soit d'une désaffiliation par rapport à la République, soit comme une revendication d'intégration sans assimilation. On a donc pu souligner que la réaffirmation d'un modèle ethnocentrique de l'intégration n'était pas la réponse adaptée et qu'il semblait plus pertinent de se concentrer sur une politique de reconnaissance des différences ethnoculturelles dans la sphère publique et sur la mise en œuvre de politiques de luttes contre la discrimination.

Ces critiques aboutissent donc à la mise en relief d'un fait paradoxal : la mise en œuvre de politiques publiques aveugles aux différences, dans un contexte marqué par des discriminations raciales, a pour effet de contribuer à la perpétuation d'une ethnicisation des relations sociales. Le républicanisme critique reprend à son compte la plupart des analyses sociologiques développées dans le cadre des critiques du nationalisme républicain, en redéfinissant l'idéal républicain d'intégration nationale et de solidarité sociale afin de répondre aux objections adressées depuis une perspective multiculturaliste. Laborde estime que les républicains classiques ou officiels et les multiculturalistes ont en commun de tolérer, voire de renforcer l'ethnicisation des relations sociales en France. L'apport spécifique du républicanisme critique tient donc à la manière dont il se concentre sur l'élaboration de stratégies de *dés*-ethnicisation. La notion de *dés*-ethnicisation se démarque de toute éviction de la différence en ce qu'elle renvoie plutôt à l'élimination des obstacles institutionnels, sociaux et culturels à l'intégration des minorités.

Laborde illustre cette spécificité de la notion de républicanisme critique en s'appuyant sur deux questions concrètes : la question des politiques de discrimination positive²⁰ et la question de la compatibilité entre identité nationale et identité musulmane. Tout l'enjeu de ses analyses est, sur ce point, de bien montrer en quoi les politiques de non-domination, recouvrant l'éviction des obstacles socio-économiques et culturels à l'inclusion des minorités, se démarquent des politiques de la reconnaissance impliquant la validation positive de différences ethnoculturelles.

Le républicanisme critique ne doit pas, souligne Laborde, abandonner l'objectif d'intégration nationale et, en cela, il se démarque des discours multiculturalistes radicaux en défendant une transformation délibérative des constructions actuelles de l'identité collective (p. 244 sq). La réflexion de Cécile Laborde aboutit ainsi à une mise en relief de la supériorité des politiques de non-domination sur les politiques de reconnaissance lorsqu'il s'agit de repenser la solidarité nationale. Selon elle, la refonte du modèle républicain d'intégration n'implique pas tant la reconnaissance de l'altérité, mais bien la transformation en profondeur de notre manière de définir la communauté afin de la rendre plus inclusive.

ENTRETIEN

Après avoir étudié en France et à Oxford University, Cécile Laborde a occupé divers postes à l'Université d'Exeter et au King's College de Londres. Elle est actuellement «lectrice» (Reader) en théorie politique à University College London depuis 2003. Outre Critical Republicanism, elle a récemment édité avec J. Maynor un ouvrage collectif sur le républicanisme : *Republicanism and Political Theory*, Malden MA, Blackwell, 2008. Nous la remercions très vivement d'avoir accepté de répondre à nos questions.

L'élaboration de la notion de « républicanisme critique » s'inscrit dans le prolongement de la théorie de liberté comme non-domination qu'elle vise également à compléter, en se focalisant sur des formes de domination restant invisibles à leurs victimes. Comment définissez-vous votre propre rapport avec la philosophie de Ph. Pettit ? En quoi l'élaboration de la notion de républicanisme « critique » a-t-elle recouvert, pour vous, une réflexion critique sur l'apport de cette philosophie, sur ses éventuelles difficultés ou lacunes ?

Dans l'ensemble, je me retrouve pleinement dans l'approche de Philip Pettit, dont l'importance pour la philosophie politique appliquée que je prône de mes vœux reste, à mon sens, encore à découvrir. Deux apports principaux de cette philosophie peuvent être identifiés – l'un par rapport à la philosophie libérale anglo-américaine, et l'autre par rapport à la tradition républicaine française.

Concernant le libéralisme anglo-américain, les débats dans les milieux anglophones ont surtout porté sur la notion de *liberté*. Il est bien connu que Pettit a enrichi la compréhension de ce concept en proposant, comme alternative à la liberté dite « négative » (qui s'obtient par absence d'interférence d'autrui) et la liberté dite « positive » (qui s'obtient par la réalisation de valeurs spécifiques), la liberté comme non-domination. Nous sommes libres, dans cette perspective, si nous ne sommes pas soumis à l'autorité arbitraire d'autrui – si nous ne sommes pas dominés. Pettit enrichit ainsi considérablement la gamme des *contraintes* qui peuvent faire obstacle à notre liberté «négative» (non seulement l'interférence mais la vulnérabilité à l'interférence, la position subalterne et dominée elle-même) mais il montre aussi que l'interférence de l'Etat ne mine pas nécessairement notre liberté, si elle est non-arbitraire. La liberté comme non-domination se rapproche plus ici de la liberté «positive» – même si Pettit insiste

sur le fait qu'elle peut se concevoir sans recours à des notions normatives (de valeurs qui *devraient* être promus par l'Etat pour qu'il soit non-arbitraire).

Quoi qu'il en soit, l'important pour Pettit est de montrer que l'intervention de l'Etat et l'insertion de l'individu dans un dense réseau de règles collectives peut être justifiées *au nom de la liberté elle-même*. En d'autres termes, il est important pour lui de montrer que le républicanisme peut dialoguer avec le libéralisme sur le terrain favori de ce dernier : la défense de la liberté individuelle et du pluralisme des valeurs – deux écueils pour la pensée républicaine, traditionnellement accusée de tendances collectivistes, communautariennes et monistes. Toutefois, dans son effort, bien compréhensible, de présenter l'idée de non-domination comme une théorie de la *liberté*, il me semble que Pettit limite par trop l'apport de sa théorie. D'une part, il a tendance à caricaturer la pensée libérale, réduite à la défense de la liberté négative. Or peu de libéraux contemporains (influencés par des auteurs ouvertement « sociaux-démocrates » comme John Rawls, Ronald Dworkin ou Thomas Nagel) se reconnaissent dans cette définition, eux dont la contribution théorique principale réside précisément dans la tentative de réconciliation de la liberté, de l'égalité et de la solidarité sociale. D'autre part, Pettit a tendance à minimiser le réel apport de son approche qui, à mon sens, ne réside pas tant dans une re-conceptualisation de la notion de *liberté*, que dans une défense d'une théorie compréhensive de la *citoyenneté* comme non-domination.

Vu sous cet angle, il est clair que le républicanisme de Pettit présente des similarités structurelles avec le républicanisme français. Structurelle, car les deux approches s'efforcent de combiner la liberté, l'égalité et la fraternité, et de repenser les conditions contemporaines de la mise en place et de la pérennité de la « communauté des citoyens ». La tradition républicaine française pourrait donc s'enrichir du travail de Pettit, et ceci de deux façons principales. D'une part, elle trouverait dans la tradition analytique dans laquelle Pettit se situe fermement, des techniques d'argumentation et des outils conceptuels précieux, qui parfois font défaut au républicanisme français, dont la force de persuasion repose plus sur un *topos* rhétorique et évocateur que sur une argumentation logique et rationnelle. Efficace sur le plan politique français, le discours républicain montre ses limites quand il est confronté à des philosophies politiques plus rigoureuses et de portée plus spontanément universelle. Il est donc important de pouvoir

formuler les apports philosophiques du républicanisme français en des termes à même de convaincre un plus large public.

D'autre part, le républicanisme français s'enrichirait par l'apport de la philosophie de la *citoyenneté comme non-domination*. L'idéal de non-domination permet de conceptualiser nombre d'engagements spécifiquement républicains : la citoyenneté commune et le refus des différences sources d'inégalités destructrices du lien social ; la préservation des minimas sociaux et de services publics intégrateurs ; le rejet de la domination de pouvoirs arbitraires – internationaux, supranationaux, ou sub-nationaux ; l'engagement en faveur de la démocratie, etc. Dans mon ouvrage, je m'efforce de relire le républicanisme français à la lumière de la philosophie de la non-domination, en montrant notamment comment l'idéal républicain de non-domination permet de repenser à nouveaux frais l'intégration des immigrés, l'émancipation féminine, et la laïcité. Ainsi, alors que le républicanisme de Pettit offre un utile correctif « social-démocratique » à un certain libéralisme, il peut offrir un correctif « libéral » et « critique » non moins précieux à certaines tendances du républicanisme français. Il en est ainsi de l'idée que l'Etat républicain est aveugle aux différences culturelles et ethniques. Selon le républicanisme critique que je défends, il ne l'est pas et ne peut l'être : l'Etat républicain est inévitablement inscrit dans une histoire spécifique, et est l'héritier d'une certaine culture (que celle-ci soit qualifiée de chrétienne, catho-laïque, rationaliste, jacobine, parisienne, sexiste, ou coloniale). Mais entre l'illusion de la neutralité abstraite et le renoncement à toute forme d'universalisme, une voie étroite reste à explorer : celle qui consiste à mitiger, autant que possible, les effets de *domination* engendrés par cet état de fait.

Cette mise en relation de la tradition républicaine française et de la philosophie de Pettit met aussi en exergue les lacunes et difficultés que cette dernière peut rencontrer. Pour le dire vite, c'est une philosophie de la domination qui fait l'économie d'une sociologie de la domination. C'est une philosophie très abstraite, très analytique qui, en conséquence, a peu de prise sur les problèmes politiques contemporains. De manière très significative, le paradigme de la domination, auquel Pettit et d'autres philosophes républicains font très fréquemment référence, est celui de *l'esclavage*. Mais ils s'intéressent peu à la question des formes contemporaines de la domination. Malgré quelques références timides aux « nouveaux groupes sociaux » tels les femmes, les minorités culturelles et les homosexuels, les philosophes

républicains ont hésité à appliquer le paradigme de la domination à la compréhension des enjeux sociaux actuels. C'est ce que je m'attache à faire dans mon ouvrage. Renouant avec la tradition «continentale» de la sociologie critique, je m'intéresse en particulier aux formes de domination dont les victimes ne sont pas conscientes, parce qu'elles en ont intériorisé les normes. C'est contre ces formes de domination que l'éducation à l'autonomie chère à la tradition républicaine française prend toute sa force: elle n'est pas directement coercitive (du moins si elle ne force pas les individus à être autonomes, comme le veut une certaine interprétation de la loi de 2004 interdisant le port du *hijab* à l'école) mais elle donne aux individus les moyens de résister aux entreprises de domination les plus sournoises.

Vous insistez à plusieurs reprises sur le fait que Pettit ne prend pas suffisamment en compte le fait que certaines formes de domination peuvent affecter les intérêts d'une personne sans que cette dernière en ait conscience. En ce sens, Pettit n'intègre pas suffisamment, à vos yeux, la notion plus spécifique d'une domination consentie ou de formes de «servitude volontaire». Par ailleurs vous mentionnez à plusieurs reprises votre souci d'articuler la théorie de la non-domination à l'apport de la théorie critique, au sein de laquelle la réflexion sur la notion d'aliénation tient une place centrale. On pourrait donc être tenté de comprendre votre approche du concept de non-domination comme étant guidée par la volonté d'intégrer la prise en compte de phénomènes relevant de l'aliénation. De ce point de vue, votre réflexion sur la non-domination pourrait entrer en dialogue avec un courant actuel de la philosophie sociale française qui aborde à nouveaux frais l'idée d'aliénation, dans la lignée du renouveau de la théorie critique initié par A. Honneth²¹ et E. Renault. Elle pourrait également entrer en dialogue, dans le domaine anglo-saxon, avec les théories de la liberté-capabilité, et notamment avec celle de M. Nussbaum²², qui revendique explicitement l'héritage de la thématique marxiste de l'aliénation. Dans le même temps, le fait que vous n'utilisiez pas le terme même d'aliénation - même lorsque vous évoquez des phénomènes qui pourraient lui être associés - semble traduire une méfiance par rapport à cette idée. Cette absence de mention du terme est-elle liée à un rejet délibéré de la catégorie d'aliénation ? Dans quel sens et dans quelle mesure cette catégorie est-elle ou pas dépourvue de validité opératoire, pour vous, dans votre réflexion sur la domination ?

Les problématiques se recoupent dans une certaine mesure, mais je crois aussi qu'il est important de les distinguer. A mon sens, l'aliénation est une catégorie plus générale de pathologie sociale que la domination. Nous sommes aliénés quand nous sommes «étrangers à nous-mêmes», ou étrangers à ce qui devrait nous appartenir en propre: nous sommes séparés des biens, ressources, valeurs qui nous permettent d'être nous-mêmes, de réaliser nos plans de vie, de mener une vie bonne, etc. Ainsi les marxistes parlent-ils d'aliénation capitaliste, les critiques de la religion d'aliénation religieuse, les philosophes de l'école de Francfort d'aliénation consumériste, les psychanalystes d'aliénation à soi-même, etc. La théorie de la domination, telle que je l'entends, est plus étroite. C'est une théorie d'un certain type de *pouvoir exercé par autrui*. On ne peut être dominés que par des *agents*, et non par des entités abstraites telle que le capitalisme ou la religion.

Cela dit, les catégories néo-marxistes, notamment celles de l'aliénation, de l'idéologie et de l'hégémonie sont très utiles pour comprendre les mécanismes de fonctionnement de la domination – les ressources que les agents dominateurs ont à leur disposition pour dominer d'autres agents. Quand on dit que certaines victimes consentent à leur domination et sont «aliénées», c'est en fait à la dimension idéologique et hégémonique du fonctionnement de la domination que l'on fait référence. J'utilise la notion d'aliénation dans un article récent pour comprendre une des dimensions de la domination des minorités religieuses par l'Etat. Si, par exemple, l'Etat reconnaît la religion dominante, de manière symbolique, dans ses institutions (sous la forme de l'*establishment* de l'Eglise dominante ou de la reconnaissance quasi-exclusive de l'éducation chrétienne dans les écoles), on peut dire qu'il y a un risque que les membres de religions minoritaires soient (subjectivement) aliénés par cet Etat – ils ne s'en sentent pas membres. Dès lors, ils sont vulnérables à la domination des majoritaires. Je montre que le fait de n'être pas exclu, même symboliquement, de la communauté politique – ce que j'appelle le statut de non-aliénation – est une notion centrale dans la pensée républicaine, alors qu'elle est plus négligée dans la pensée libérale, qui s'intéresse plus aux institutions de la justice qu'à la dimension symbolique de la citoyenneté.

Vous évoquez à plusieurs reprises, dans la deuxième partie de votre livre, la réflexion développée par des théoriciennes féministes sur l'idée

d'une autonomie relationnelle. Une auteure comme I. Honohan²³ a souligné la convergence entre cette réflexion et la théorie de la liberté comme non-domination. En quel sens et dans quelle mesure seriez-vous d'accord pour caractériser l'élaboration du volet du républicanisme critique, qui porte sur l'autonomie républicaine, comme pouvant contribuer à mettre à l'épreuve une telle intuition ?

Ma réinterprétation de la notion de l'autonomie, chère au républicanisme français, se situe en effet dans la lignée d'auteurs féministes tels que Marilyn Friedman et Monique Deveaux, ainsi que Iseult Honohan,

L'autonomie rationnelle a été couramment invoquée dans le débat français sur les buts de l'éducation républicaine, notamment pour justifier l'interdiction du foulard musulman, perçu comme le symbole de la domination masculine et religieuse et de l'hétéronomie des femmes. Cette notion peut être critiquée comme offrant une conception quasi-prométhéenne de l'autonomie, qui consiste à s'arracher par le pur exercice de la raison aux attachements de la culture, tradition et religion. Elle s'interroge peu sur ses propres présupposés pédagogiques et culturels, et postule un idéal de la vie bonne – la remise en cause permanente de ses buts et conceptions du bien – qui est contestable et problématique, notamment dans les sociétés pluralistes où le mode de vie cher à l'individu sécularisé, autonome, détaché de toute obligation (familiale, communautaire, religieuse) ne peut raisonnablement être imposé à tous.

La critique féministe de l'autonomie rationnelle est encore plus précise. Elle montre que l'autonomie ne s'exerce que dans un contexte sociale donné, et jamais de la manière prométhéenne posée par les adeptes de l'autonomie rationnelle comme idéal de la vie bonne. La liberté des femmes, en particulier, est beaucoup plus située, inscrite dans des réseaux d'appartenance, d'obligations et de *care* ; elle est d'emblée relationnelle et toujours « interstitielle », au sens où elle s'exerce dans les interstices et à la marge des relations de pouvoirs qu'elle s'efforce de manipuler et de subvertir. C'est à travers cette grille – d'inspiration foucauldienne – de compréhension de la liberté que les féministes ont interprété le sens du port du foulard dans les sociétés contemporaines – sens jamais univoque, toujours complexe et (c'est là le plus important) réinvesti par les jeunes filles elles-mêmes. Les femmes musulmanes ne sont ainsi plus vues comme des victimes passives mais comme des agents capables de donner du sens à leurs propres actions. On peut ainsi opposer à la théorie de l'autonomie

rationnelle des féministes républicains une théorie de l'*agentivité* post-moderne des féministes radicaux.

Le républicanisme critique que je défends se situe à mi-chemin entre ces deux approches. Il reprend la critique de l'autonomie rationnelle comme modèle de la vie bonne, qu'il conviendrait d'inculquer – si besoin de force – aux jeunes filles considérées comme opprimées et dominées. A mon sens, une vie de piété, de dévouement aux autres, de respect des traditions n'en est pas moins respectable, si elle est librement choisie, qu'une vie de désengagement existentiel. L'important, pour le républicanisme critique, n'est pas que les individus soient autonomes : l'important est qu'ils ne soient pas dominés. Et c'est de ce point de vue que je m'inscrits en faux contre le sociologisme anti-paternaliste des féministes foucaaldiens, en ce qu'il risque de mener à la tolérance de situations de domination, ou l'*agentivité* féminine est par trop limitée. Un des prophylactiques à la domination – selon la pensée républicaine française – est l'éducation à l'autonomie. Il faut que le citoyen de la république soit capable d'autonomie – afin de résister aux entreprises de domination qui s'exercent sur lui – mais il n'est pas nécessaire qu'il exerce son autonomie dans sa vie privée. L'individu peut choisir, de manière autonome, de négliger son autonomie au nom de valeurs qu'il considère plus importantes pour lui – son dévouement à sa famille, son engagement politique, la pratique de sa foi. Si l'on veut bien concevoir l'autonomie de l'individu comme un outil et non comme un fin en soi, et si l'on veut bien considérer l'autonomie comme une des ressources essentielles à la non-domination, on doit conclure que les républicains français ont raison d'insister sur le fait que tous les élèves doivent recevoir une éducation à l'autonomie, mais qu'ils ont tort de postuler *a priori* que le port d'un signe particulier est en tant que tel le signifiant d'un statut d'hétéronomie et de domination.

Vous abordez à plusieurs reprises le rapport entre républicanisme critique et politiques de la reconnaissance. Ce rapport est complexe à cerner et appelle plusieurs questions. Le républicanisme que vous défendez est notamment critique à l'encontre de la notion de reconnaissance. L'un de vos buts est notamment de démarquer votre approche de la rhétorique de la reconnaissance et de la différence développée par le multiculturalisme. Vous indiquez que le républicanisme critique partage, avec les théories de la reconnaissance, l'accent mis sur le fait que les identités se construisent sur la base d'échanges inter-

subjectifs et conflictuels, et il s'en écarte en ce qu'il recouvre une conception de la politique comme manière de résistance (et non de validation) face aux formes particularistes d'assignations identitaires. De ce point de vue, le républicanisme critique met davantage l'accent sur la lutte contre la domination et l'inclusion plus que sur les luttes pour la reconnaissance. Vous soulignez les convergences entre votre réflexion sur ce point et les critiques adressées par N. Fraser aux théories de la reconnaissance (pp. 248-249). Vous soulignez aussi à juste titre l'intérêt de la norme de « parité de participation » qui est au cœur de la théorie de Fraser, et que la promotion de cette parité est au cœur du projet du républicanisme critique. Certaines des critiques que Fraser adresse aux théories de la reconnaissance, et notamment à celle de A. Honneth, peuvent cependant être contestées (en ce que notamment Honneth n'a jamais soutenu ce que Fraser restitue comme l'idée selon laquelle chacun aurait un droit égal d'être estimé et honoré)²⁴. Dans quelle mesure et jusqu'à quel point rejoignez-vous Fraser dans les critiques qu'elle adresse à la théorie de la reconnaissance ?

Il est sûrement exact de dire que les critiques portées par Fraser à Honneth ne sont pas tout à fait justes. Mais plutôt que de me lancer dans une exégèse de la pensée de ces auteurs, je préfère tenter de cerner au plus près en quoi la théorie républicaine a besoin (ou non) d'une théorie de la reconnaissance. Le problème est le suivant. Le républicanisme, traditionnellement, se veut aveugle aux différences et indifférent aux identités – à une exception près, l'identité nationale ou civique, qui transcende les identités particulières. Le problème, bien perçu par les critiques de cette tradition, est que l'identité nationale est historiquement très proche de l'identité « majoritaire » – par exemple, la laïcité, que beaucoup présentent comme la forme nationale du lien social, accessible à tous, s'est en fait historiquement construite comme une « catho-laïcité » : elle s'est moulée sur les structures sociales, culturelles et politiques léguées par le passé catholique de la France. On peut ainsi dire que la république « réelle » (par contraste avec la république idéale) reconnaît publiquement une identité particulière. C'est d'ailleurs le point de départ des critiques anglophones du modèle républicain – penseurs multiculturalistes et adeptes de la reconnaissance des identités particulières. Ils en concluent que seule une république qui reconnaît de manière égale toutes les identités est à même d'inclure tous ses citoyens.

Le républicanisme critique que j'appelle de mes vœux se distingue d'un tel multiculturalisme de trois façons. Tout d'abord, il ne

réduit pas les luttes pour la reconnaissance à des luttes pour la reconnaissance *de l'identité*. Comme les émeutes de novembre 2005 l'ont bien montré, les mouvements revendicatifs de la part des minorités et des exclus sont souvent d'abord demandeurs du statut de la citoyenneté – dans ses dimensions économiques, sociales. Ensuite, c'est moins la reconnaissance identitaire que la résistance à l'assignation identitaire qui est souvent en jeu. Je présente ainsi ces luttes comme des luttes contre la domination et l'assignation identitaire, plutôt que comme des luttes pour la reconnaissance de l'identité.

Enfin, la dimension proprement identitaire doit aussi être prise en compte, et ceci de deux manières. Tout d'abord, la république doit, autant que faire se peut, être des-ethnalisée – détachée de son imbrication avec la culture majoritaire. D'autre part, il ne faut pas nier que cette dés-ethnisation n'est ni toujours possible ni toujours souhaitable : la citoyenneté s'inscrit inévitablement dans une culture et une histoire.

Si vous avez à cœur de bien démarquer les politiques de la non-domination des politiques de la reconnaissance, vous indiquez également que, dans le cadre de la théorie républicaine, les individus n'accèdent à la non-domination qu'à condition de bénéficier d'un statut leur permettant de participer à des relations de reconnaissance mutuelle en tant que citoyens égaux. Vous mentionnez également le fait que certains théoriciens critiques français, comme J. Rancière, interprètent les luttes pour la reconnaissance comme des luttes pour l'accès à la parole politique, dans une optique dont vous signalez la convergence avec le républicanisme critique. De ce point de vue, on pourrait soutenir que la théorie de la non-domination est susceptible de déboucher sur une conception bien spécifique (d'ordre politique et institutionnelle) de la reconnaissance. Et on pourrait aussi soutenir que le républicanisme critique se démarque surtout des versions multiculturalistes des théories de la reconnaissance mais que, sur le fond, il est compatible avec l'optique d'un auteur comme A. Honneth, perspective qu'E. Renault a tenté de prolonger en visant une politisation de l'éthique de la reconnaissance²⁵ : on pourrait ainsi soutenir que politiques de la reconnaissance et politiques de la non-domination sont complémentaires. Cette complémentarité peut être d'autant mieux défendue que l'articulation de la perspective du républicanisme critique à celle d'A. Honneth permettrait de corriger l'une des failles de cette dernière, faille que l'on n'a pas manqué de mettre en relief, à savoir :

son absence d'un volet spécifiquement institutionnel et politique. Le républicanisme politique pourrait ainsi compléter et renforcer les théories néo-hégéliennes de la reconnaissance sous un angle institutionnel et politique. En retour, une mise en dialogue de la perspective républicaine avec celles d'A. Honneth et E. Renault serait susceptible de nourrir le tournant critique de la théorie républicaine normative. Seriez-vous d'accord pour admettre une telle complémentarité (même si certaines formules du dernier chapitre du livre situe plutôt le républicanisme critique dans un rapport polémique avec l'optique des théories de la reconnaissance) et, si oui, jusqu'à quel point ?

Pour saisir l'enjeu de ces controverses, prenons un exemple précis. Robert Castel, dans une analyse éclairante, a mis en exergue la dimension structurelle et inextricable de ce qu'il appelle (à tort, je crois) la « discrimination négative » dont sont victimes les jeunes des banlieues. Il montre comment ils sont discriminés sur le marché du travail et du logement, désignés par la puissance publique comme sources de violence et d'insécurité, relégués à un statut d'extériorité géographique, religieuse et culturelle (comme porteurs d'une culture « arabo-musulmane »), et comment leur parole est inaudible ou invalidée dans la sphère publique. Cet ensemble de phénomènes, à mon sens, dépasse largement la discrimination négative, car il combine le déni de parole, l'exclusion sociale et l'assignation identitaire avec la « simple » discrimination. Il faudrait mieux, à mon sens, parler de situation de *domination*. C'est contre ces formes structurelles et interdépendantes de « mépris social », pour reprendre la forte expression d'Emmanuel Renault, que les luttes dites « pour la reconnaissance » doivent être comprises. Ce sont, en effet, des luttes pour la reconnaissance d'un plein statut civique (social, politique et économique) ; ce sont aussi des luttes politiques au sens premier du terme.

Je préfère quant à moi employer le terme de lutte « contre la domination » (plutôt que « pour la reconnaissance ») pour souligner que ces luttes, même si elles ont une dimension identitaire, n'ont pas vraiment pour enjeu principal la validation positive par l'Etat de formes de vie, cultures, religions, etc., particulières. Ainsi, comme l'a montré la crise des banlieues de l'automne 2005, ce dont souffrent les « jeunes des quartiers » n'est pas le manque de reconnaissance de leur identité (nord-africaine ou musulmane), mais d'abord l'exclusion socio-économique, l'assignation identitaire, et la relégation territoriale et politique. Souvent, c'est moins la reconnaissance identitaire que la résistance à l'assignation identitaire qui est en jeu. Par exemple, ce dont ces gens souffrent

n'est pas tant d'un manque de reconnaissance (de leur identité présumée) que d'un trop plein de reconnaissance (négative).

Bien sur, je montre aussi que la république doit réduire les effets de domination produits par sa promotion d'une culture historiquement « catho-laïque », et qui a récemment construit l'Islam comme sa frontière intérieure. Mais dans la perspective d'une laïcité critique, l'important est que les musulmans soient reconnus comme citoyens égaux (que les individus qui professent cette religion aient les mêmes opportunités que les autres). Certes, dans certains cas, la promotion concrète de ces valeurs rendra nécessaire une validation positive – une « reconnaissance » – de formes de vie particulières (l'Etat doit par exemple « reconnaître » les instances représentatives de l'Islam pour assurer et encadrer l'exercice de la liberté de culte). Mais ma théorie reste ancrée dans l'universalisme du libéralisme et du républicanisme égalitaire, qui postule que l'Etat doit – autant que faire se peut – s'abstenir de promouvoir ou reconnaître des conceptions du bien particulières, et qu'il doit garantir la liberté et l'égalité de tous les citoyens. Dans la mesure (et simplement *dans la mesure où*) où les théories de la reconnaissance se situent dans une perspective plus hégélienne, plus communautarienne, et plus axée sur la reconnaissance de la « différence » en tant que telle, je préfère m'en démarquer. Il est à mon sens plus clair de dire que, selon la théorie républicaine critique de la citoyenneté comme non-domination, (1) c'est non l'identité particulière mais le statut civique égal que l'Etat se doit de respecter en chaque citoyen, (2) ce statut civique peut être miné par des processus de domination sociale, culturelle et politique et (3) les politiques de non-domination recommandent des stratégies de prise en compte (de reconnaissance) des différences quand celles-ci produisent des effets de domination.

Dans un livre important, paru récemment en France, intitulé *La condition noire*²⁶, l'historien Pap Ndiaye pose les bases d'une histoire des populations noires en France, dont il souhaite le développement. Pour ce faire, il tente de cerner ce que recouvre la « condition noire » en soulignant qu'elle ne renvoie ni à celle d'une classe, ni à celle d'une caste ou d'une communauté, mais bien à celle d'une minorité, autrement dit d'un groupe d'individus partageant l'expérience sociale du fait d'être considérées comme noires et discriminées en tant que telles. Pap Ndiaye distingue ainsi deux types d'approches possibles de la condition noire, un type d'approches relevant des Cultural Studies, formulées en termes identitaires, et un autre type d'approches concentrées,

elles, sur les phénomènes par lesquels certains groupes spécifiques ou minorités sont discriminés, autrement dit l'objet d'un traitement différencié illégitime. S'il admet que la perspective identitaire permet de proposer des éclairages précieux dans le domaine anthropologique et dans le domaine de l'analyse des représentations discursives, P. Ndiaye privilégie une perspective minoritaire et plaide en faveur d'un déplacement des politiques identitaires aux politiques minoritaires. Votre propre perspective semble rencontrer la démarche proposée par P. Ndiaye dont il reconnaît la proximité avec l'optique défendue par le CRAN (Conseil représentatif des associations noires): P. Ndiaye indique ainsi que la création du CRAN s'est appuyée «sur une identité fine, définie par une expérience sociale plus qu'une culture»²⁷. Dans quelle mesure – et jusqu'à quel point – le républicanisme critique converge-t-il, selon vous, avec la défense de l'optique minoritaire telle qu'elle est défendue par un auteur comme P. Ndiaye ou par une instance comme le CRAN ?

La convergence est indéniable. La distinction entre perspectives minoritaire et identitaire recoupe largement la distinction que j'opère entre politique de la non-domination et politiques de la reconnaissance. La contribution d'un auteur comme Pap Ndiaye est importante dans le contexte français, car elle place au centre des débats politiques des idées qui sont monnaie courante ailleurs (dans d'autres pays mais aussi dans des disciplines académiques telles la sociologie, l'anthropologie), notamment l'idée que l'identité n'est pas une *essence* mais une *relation*. Plus précisément, l'appartenance à une minorité n'est ni une condition « objective » ni une condition strictement « subjective »: elle est proprement « intersubjective ». On est noir, ou arabe, dans le regard de l'autre: c'est le processus d'altérisation qui crée la minorité. Dans certaines conditions que j'essaie de décrire, ce processus peut aussi s'inscrire dans un processus de domination.

Ces approches sont importantes dans le débat français parce qu'elles remettent en cause la conception de l'identité qui sous-tend une bonne part du républicanisme « officiel » ou « classique ». Cette conception suppose que l'identité est inhérente à l'individu et au groupe, et préexiste au rapport social – en témoigne l'usage fait de la notion de « culture d'origine » des immigrés, culture qui serait progressivement reléguée à l'espace privé résiduel quand les individus s'intègrent à la société française. Ces approches traditionnelles sont incapables de rendre compte de la persistance, et même la résurgence, des « revendications ethniques » dans la sphère publique. C'est que

la production d'ethnicité est inhérente au rapport social – c'est précisément parce que l'intégration égalitaire n'a pas lieu sur des bases satisfaisantes, c'est parce que les individus, bien qu'intégrés sur le plan social, éducatif, et culturel, sont toujours perçus comme des « étrangers », comme des « immigrés », des noirs ou des musulmans, qu'ils ont tendance à « retourner le stigmat » et revendiquer la condition à laquelle ils sont relégués.

Le CRAN est notamment intervenu dans l'espace public pour défendre, contre le républicanisme officiel qui la rejette, la mise en place de statistiques de la diversité. D'importants débats ont eu lieu, en France, sur le principe même de telles statistiques, d'abord, puis sur ses modalités²⁸. Le républicanisme critique débouche-t-il, selon vous, sur une perspective spécifique sur le sujet et si oui, laquelle ?

Il me semble que l'introduction de mesures statistiques de la discrimination n'est pas nécessairement le cheval de Troie des « politiques de l'identité » décriées à juste titre par les républicains officiels. Il est clair que si la discrimination est un fléau, il faut pouvoir en mesurer la nature et l'étendue. Trop souvent dans le discours républicain français, le refus de reconnaître la « race » débouche sur le refus de reconnaître le racisme. Or la race existe, non objectivement, mais parce qu'elle est créée par les racistes – tout comme la « nation » et autres identités collectives, c'est une entité imaginaire, mais qui a des effets bien réels sur la pratique sociale. Mais si la race (ou l'origine ethnique) est bien une entité construite et non objective, on ne peut évidemment « classer » les individus en fonction de leur race et proposer cette catégorisation comme une catégorisation sociale « objective », comme le serait le sexe biologique ou la profession. Ainsi il est clair que toute mesure des discriminations doit s'appuyer sur l'auto-déclaration, et rester anonyme.

La vigueur des controverses sur ce sujet en France s'explique largement par la confusion permanente entre luttes contre les discriminations d'une part, et *discrimination positive* de l'autre. La seconde demande en effet que l'on considère l'appartenance à une minorité raciale ou ethnique comme un des critères pertinents dans l'allocation de certains postes, dans une perspective de rétablissement de l'égalité. Ces pratiques, outre qu'elles s'articulent difficilement avec les idéaux méritocratiques, peuvent avoir des effets pervers, en ce qu'elles risquent de renforcer et de figer les catégories raciales et ethniques qu'elles prétendent dissoudre.

Le républicanisme critique que je défends adopte une position pragmatique sur ce sujet, position qui est toutefois guidée par l'idéal de non-domination, qui demande la dés-ethnicisation des institutions et pratiques sociales. Ainsi, un des critères de légitimité des politiques de prise en compte des différences est leur impact, à moyen terme, sur l'ethnicisation des rapports sociaux. Ainsi, déplaçant quelque peu les termes de la récente polémique sur la légitimité de l'introduction de « statistiques ethniques », on peut faire valoir qu'une politique agressive de lutte contre les discriminations (armée des outils du *testing*, *curriculum vitae* anonyme, et de recensements statistiques purement volontaires, déclaratifs et anonymes) ne légitime pas en tant que telle une politique de traitement préférentiel ou de « prime à l'origine » dans l'attribution des postes ou des bénéfices. La simple répression des actes discriminatoires (illégaux) serait déjà un énorme progrès dans le contexte français. Et quand bien même une action plus « positive » (*affirmative action*) serait nécessaire, elle ne requiert nullement une « prime à l'origine » (*positive discrimination*), mais peut prendre des formes qui ne remettent en cause ni l'universalisme aveugle aux différences, ni les principes d'égalité des chances (comme par exemple les politiques d'*out reaching*).

Ainsi, contre le refus pur et simple des catégories raciales, et contre la reconnaissance tous azimuts des différences ethniques et culturelles, le républicanisme critique défend, dans une optique conséquentialiste, des mesures politiques et sociales de promotion de la citoyenneté qui n'aggravent pas, à moyen terme, l'ethnicisation des relations sociales. Ces politiques visent à une réforme structurelle des institutions d'intégration, qui en préservent les finalités mais en adaptent les modalités. La « représentation de la diversité » devrait alors être la conséquence naturelle d'une mise en œuvre de politiques qui s'attaqueraient aux racines sociales, politiques et culturelles de la domination des « jeunes des banlieues » notamment.

Ainsi les différences peuvent être « reconnues » si c'est là le moyen le plus efficace de mitiger les effets de domination qui leur sont attachées. Mais la reconnaissance de la diversité n'est pas le bien ultime poursuivie par la communauté politique. L'idéal – républicain – est celui de la communauté des citoyens, où ces derniers se reconnaissent mutuellement *en tant que citoyens*, et s'accordent les ressources (sociales, économiques, culturelles) qui garantissent leur statut civique

Vous abordez la question des discriminations mais sans mettre l'accent sur une notion que Pettit a articulée à celle de non-domination, à savoir la notion de « classe de vulnérabilité »²⁹, à l'aide de laquelle il tente notamment de cerner les modes de mise en œuvre de politiques de la non-domination. C'est notamment par la notion de classe de vulnérabilité que l'on peut saisir en quoi les politiques de maximisation de la non-domination peuvent recouvrir des politiques de lutttes contre les discriminations bien démarquées de politiques identitaires. Vous n'abordez pas véritablement, jusqu'ici, la question des usages possibles de cette catégorie de classe de vulnérabilité. Ce qui peut surprendre dans la mesure où elle semble constituer l'un des principaux apports de la théorie de la non-domination à la théorie critique. Cette notion de classe de vulnérabilité ne vous semble-t-elle pas constituer une catégorie à la fois opératoire et féconde, susceptible de se voir reconnu un rôle central dans le cadre d'une articulation entre républicanisme et théorie critique et si oui, en quel sens ?

Vous avez raison de mettre en exergue cette notion très fructueuse, dont je n'ai effectivement pas fait suffisamment usage jusqu'à présent. Pettit l'introduit dans le contexte de sa critique de la notion de liberté comme non-interférence. Selon cette dernière conception, les individus sont libres à la mesure du degré où il n'est pas fait obstacle à leur *action individuelle*. Par exemple, une femme vivant dans une société patriarcale et oppressive peut être considérée comme libre si, en vertu des ressources individuelles qu'elle possède (indépendance financière, carrière personnelle, position sociale élevée, mari féministe), elle subit en pratique peu d'obstacles à son action. Mais, dit Pettit, elle n'est pas (ou moins) libre au sens de la liberté comme non-domination, en ce qu'elle appartient à une « classe de vulnérabilité » – la condition féminine –, et donc son statut social est dépendant de sa possession (contingente) de ressources personnelles. Mais elle n'a pas les ressources collectives que garantit le statut de non-domination. La notion de classe de vulnérabilité permet ainsi à Pettit de souligner la dimension *collective* de la non-domination par rapport à la non-interférence.

Elle est peut-être moins utile dans la perspective qui m'intéresse, qui est de mettre en perspective la non-domination d'une part, et d'autres phénomènes connexes tels que la discrimination, la stigmatisation, l'aliénation, la non-reconnaissance, etc. Ces phénomènes ont d'emblée une dimension collective. C'est en tant qu'immigré, en tant que femme, en tant que juif, en tant qu'homosexuel que je suis (susceptible d'être)

discriminé, dominé, etc. – même si, individuellement, je peux ne souffrir en pratique d’aucun des effets négatifs de cette condition.

Récemment, la société québécoise a vécu un épisode turbulent qui se rapproche, à plusieurs égards, de ce qu’a connu la France avec l’histoire du foulard musulman. L’affaire des «accommodements raisonnables» fut le lot d’une médiatisation sans précédents de divers cas où des minorités religieuses ont réclamé diverses formes de traitements spéciaux. Ces demandes ont été formulées sur la base de la Charte des droits et libertés et elles ont majoritairement eu gain de cause auprès des autorités locales et des tribunaux québécois et canadiens. Dans le cadre juridique québécois et canadien, l’accommodement raisonnable donne en effet le pouvoir et l’obligation aux autorités civiles locales d’atténuer les effets discriminatoires d’un règlement ou d’une loi sur les minorités ethno-religieuses. Cependant, des cas comme celui du port du kirpan (poignard sikh) à l’école ont eu pour effet de mobiliser une bonne partie de la société québécoise contre les dérives ethnocistes du multiculturalisme. Une Commission de consultation sur les pratiques d’accommodements reliées aux différences culturelles fut alors créée par le gouvernement du Québec, en 2007, afin de consulter les spécialistes et la société civile sur la nature et l’étendue du phénomène. Les commissaires mandatés, le sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor, sont parvenus à des conclusions explicitement opposées à celles de la Commission Stasi en France. Par exemple, les commissaires concluent dans leur rapport que des traitements différentiels ne sont pas préférentiels, et que la démarche de l’accommodement s’harmonise à un idéal d’intégration sans assimilation. Bouchard et Taylor soutiennent que le modèle de l’intégration québécoise s’oppose explicitement au modèle émancipatoire et républicain qui prévaut en France. Pour définir l’idéal de citoyenneté, les commissaires en appellent ainsi au dialogue et à l’intercompréhension plutôt qu’à l’émancipation et à l’autonomie des individus. Ce qui nous amène à vous demander : dans la perspective du républicanisme critique qui est la vôtre, cette pratique de l’accommodement raisonnable pourrait-elle servir de modèle pour repenser le traitement différencié attendu par les minorités religieuses vis-à-vis des majorités et des institutions publiques ?

Lisant le rapport Bouchard-Taylor après avoir fini mon livre *Critical Republicanism*, j’ai en effet été frappée par la concordance

et la similarité des deux approches. Quatre apports essentiels du rapport québécois me paraissent intéressants. Tout d’abord, il montre très bien comment la réflexion sur les droits des minorités est polluée et contaminée par des logiques politiques d’instrumentalisation de « faits divers » ou « affaires » très peu représentatives, mais montées en épingle par les médias et une partie de la classe politique. Il y a ainsi des similarités entre « l’affaire du foulard » en France et « l’affaire du kirpan » (ou de la « cabane à sucre »), en ce qu’elles témoignent autant (sinon plus) du sentiment d’érosion de l’identité nationale et des repères traditionnels au sein de la population « majoritaire » que de la poussée incontrôlée de demandes « minoritaires » d’exceptions à la loi commune.

En second lieu, le rapport Bouchard-Taylor distingue nettement l’approche québécoise de l’« interculturelisme » de l’approche canadienne du « multiculturalisme », offrant aussi des pistes de réflexion pour une inflexion « intercultureliste » du républicanisme français. La société québécoise, comme la société française, est attachée à la promotion d’une culture publique, axée sur une langue commune et des institutions publiques communes. Les revendications identitaires, dès lors, doivent être évaluées à l’aune de leur compatibilité avec la préservation de cette culture publique commune. Ce pluralisme ne devrait pas conduire, dans le contexte québécois, à l’acceptation du « multiculturalisme canadien » (assimilé au respect et à la promotion de la diversité ethnique et religieuse dans la sphère publique, au détriment de l’identité commune). Il en est un peu différemment au Québec, suggèrent Bouchard et Taylor : là, le respect de la diversité doit être subordonné à la promotion d’une culture publique francophone et d’institutions communes comme lieux de participation.

En troisième lieu, le rapport Bouchard-Taylor propose une redéfinition de la laïcité très proche des propositions que je défends dans le chapitre 4 de *Critical Republicanism*. Celle-ci rapproche la laïcité de l’idéal de neutralité religieuse de l’Etat, et suggère que c’est à l’Etat, et non aux citoyens ordinaires, qu’incombe le devoir de réserve religieuse. L’Etat doit être laïque pour être l’Etat de tous, pour reconnaître pleinement le droit de chacun de pratiquer sa religion (ou de n’en pratiquer aucune). Mais ni les citoyens ordinaires, ni les usagers des services publics, ni les élèves des écoles publiques ne sont soumis à un tel devoir de réserve. De ce point de vue, le rapport

Bouchard-Taylor a raison de montrer que la laïcité (la neutralité religieuse des *institutions*) n'implique nullement le rejet du port de signes religieux par les *élèves*. Plus difficile, dans cette perspective, est la question de la nature du devoir de réserve religieuse des agents publics.

Enfin, le rapport Bouchard-Taylor insiste sur le fait que les accommodements raisonnables (des pratiques minoritaires) sont légitimes quand ils peuvent être justifiés au nom du rétablissement de l'égalité. On parle d'accommodements quand la neutralité culturelle est impossible, et que des ajustements mutuels sont nécessaires pour la rectification des injustices les plus flagrantes. Par exemple, le calendrier des jours chômés et fériés, bien qu'officiellement laïque, facilite la pratique de la religion chrétienne. Dans ce contexte, l'autorisation accordée aux croyants de religions minoritaires de prendre des congés pour motif religieux ne relève pas d'un privilège exorbitant ou d'une « dérive ethniciste », mais bien d'un rétablissement de l'égalité. Les accommodements sont nécessaires parce que toutes les lois et normes en vigueur dans la société québécoise ne relèvent pas de principes « neutres et universels » (comme l'est l'égalité hommes-femmes) mais au contraire « reproduisent les valeurs et normes implicites de la culture majoritaire ».

C'est précisément à ce travail de séparation entre normes universelles et culture dominante qu'invite aussi le républicanisme critique que je défends. Les normes universelles placent des limites à l'accommodement raisonnable. Il en est ainsi, notamment de l'égalité entre hommes et femmes et du droit de chaque enfant à une éducation à l'autonomie.

NOTES

- 1 Les débats sur le port du foulard islamique à l'école ont commencé en 1989 à la suite de l'émoi suscité par deux jeunes filles qui avaient voulu aller en classe voilées (dans une école de Creil). Plusieurs affaires similaires se sont produites entre 1989 et 2003, ce qui a amené le président de l'époque, J. Chirac, à confier à la commission Stasi une mission de réflexion. Le rapport de cette commission a inspiré la loi de 2004 proscrivant le port de tout signe religieux ostentatoire à l'école. La loi ne prohibe donc pas seulement le port du foulard mais aussi le port de tout signe religieux considéré comme « indiscret ».
- 2 Il s'agit en effet, souligne Laborde, d'intégrer à la théorie normative, une réflexion sur les rapports entre normes idéales et normes pratiques, normes légales et attitudes sociales ou encore normes culturelles et rapports de pouvoir (pp. 9-11).
- 3 La loi de 1905 abolit le Concordat qui avait consacré, en 1801, le rôle social prédominant de l'Eglise catholique en proclamant la séparation de l'Eglise et de l'Etat, impliquant que d'un côté l'Etat protège la liberté de conscience et la liberté religieuse et que, de l'autre, il ne reconnaît ni ne subventionne les religions.
- 4 Comme le souligne C. Laborde, l'Etat français a refusé, à de multiples reprises, de reconnaître le fait minoritaire en invoquant la logique d'égalité et de non-discrimination à laquelle doit obéir l'intégration.
- 5 Sur ce point, Laborde insiste sur les points de convergence entre la position du républicanisme officiel et le libéralisme égalitaire et anti-multiculturaliste de B. Barry (*Culture and Equality*, Cambridge, Polity, 2001).
- 6 Sur ce point, la perspective du républicanisme officiel va de pair avec quelques suspicions à l'encontre de la religion musulmane : celle-ci est en effet parfois soupçonnée d'être moins capable que les religions juives ou chrétiennes de procéder à une réforme de ses pratiques et croyances afin de les rendre compatibles avec les principes de la laïcité. On met ainsi l'accent sur l'absence de séparation du spirituel et du temporel, sur la confusion entre religion et système politique, sur la visée universelle de l'*Umma* (ou communauté des croyants) qui peut entraîner des conflits de loyauté, etc. Tout ceci explique, souligne Laborde, que l'on ait parfois (souvent) mis en doute la sincérité de l'adhésion des musulmans à la laïcité en l'interprétant comme étant motivée par des impératifs stratégiques ou prudentiels.
- 7 Laborde cite sur ce point la décision Marteaux (Mai 2000) par laquelle le Conseil d'Etat a affirmé la nécessité de telles limites et justifié l'interdiction faite à une inspectrice des impôts musulmane de porter le foulard dans l'exercice de ses fonctions.
- 8 Laborde rappelle ainsi l'importance de l'idée de l'école publique comme microcosme de la société républicaine, corrélée à la représentation des instituteurs comme « hussards noirs de la République », et souligne bien en quoi les lois de 1880 sur l'Education Nationale ont contribué à dessiner les contours de la doctrine de la laïcité avant même la séparation de l'Eglise et de l'Etat.
- 9 Laborde analyse ainsi le processus qui a conduit à la loi de 2004, en soulignant qu'il peut conduire à l'idée que l'interdiction du port de signes religieux ostentatoires à l'école n'a pas été une mesure dérivée des principes de la laïcité, mais une mesure discriminatoire *ad hoc* visant spécifiquement les musulmans. La notion d'« ostentation » peut ainsi être perçue comme ayant été élaborée, au cours des années 1990, pour atteindre la religion musulmane. La loi de 2004 peut en outre être considérée comme débouchant sur une forme indirecte de discrimination. Elle laisse à l'enseignant le soin de déterminer si le port d'un foulard est, ou non, guidé par des motifs religieux, ce qui ouvre la porte à l'arbitraire et à des formes de discrimination ethniques ou raciales.
- 10 On peut soutenir l'écart entre théorie et pratiques dans la mesure où l'Etat n'a jamais complètement refusé de soutenir financièrement des cultes religieux sous une forme ou une autre. On peut aussi invoquer sur ce point les subventions publiques versées aux écoles privées (subventions conditionnées par un contrat d'association avec l'Etat) ou le statut exceptionnel accordé à l'Alsace-Moselle, exemptées du régime de laïcité à l'époque de leur réintégration à l'Etat français en 1918 (ce qui implique un enseignement religieux dans les écoles, le fait que les ministres du culte soient payés par l'Etat, etc.). On peut en outre parler de manière plus générale d'une « hégémonie diffuse de la culture catholique », ayant un impact sur la vie publique (p. 69). Cf. notamment Baubérot J., *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004 et *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2007 (réédition), dont Laborde reprend et discute les analyses.
- 11 La défense du sécularisme implique plutôt de dénouer le lien organique entre l'Etat et certaines formes de religions majoritaires que de l'étendre à des religions minoritaires. De même, en ce qui concerne l'existence d'écoles musulmanes séparées, le républicanisme critique recouvre l'idée qu'au lieu d'étendre à la religion musulmane les privilèges accordés à d'autres religions, le rejet de la neutralité de *statu quo* amène plutôt à remettre en cause ces privilèges en eux-mêmes. En revanche, il paraît légitime du point de vue du républicanisme critique d'accorder des aides publiques à la construction de mosquées afin de permettre aux musulmans d'accéder à une certaine parité en matière d'exercice des libertés religieuses avec les religions chrétiennes. Enfin le républicanisme critique admet la mise en question de certaines règles coutumières (ou mœurs) quand elles ont un effet en termes de domination (pp. 89-98).
- 12 Le multiculturalisme est ainsi associé à une optique communautarienne impliquant que les individus se définissent avant tout par leur appartenance à un groupe. Laborde se réfère sur ce point à Finkelkraut A., *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987 ; Debray R., *Vive la République*, Paris, Odile Jacob, 1989 ; Taguieff P.A., *La République menacée*, Paris, Textuels, 1996 et Kintzler C., *La République en questions*, Paris, Minerve, 1996.
- 13 Les premiers défendant une pédagogie centrée sur l'enfant et prenant en compte le contexte social et culturel dont il est issu contre les seconds, arc-boutés sur la défense d'une instruction humaniste classique centrée sur la transmission de savoirs dotés d'une validité universelle, et dont l'acquisition est censée être émancipatrice.

- 14 Laborde mentionne ici l'apport des sociologies multiculturalistes d'A. Touraine, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984 ; de M. Wieviorka (éd.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débats*, Paris, La Découverte, 1996 ; et de N. Guénif-Souilamas, *Des beurettes*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2000.
- 15 C'est la position d'E. Balibar dont Laborde souligne la représentativité (cf. « Dissonances dans la laïcité », *Mouvements*, vol. 33-34, Mai-Août 2004, pp. 148-61).
- 16 Sauf lorsqu'il s'agit, comme le souligne Laborde, de politiques visant les ZEP ou Zones d'éducation prioritaires, dans lesquelles les populations sont défavorisées sur le plan économique et social ce qui justifie que les écoles reçoivent plus d'aides publiques. De telles politiques combinent redistribution économique et reconnaissance de la différence mais seulement de manière accidentelle, car il se trouve que le pourcentage d'immigrés vivant dans ces zones est élevé. La visée explicite de ces politiques est avant tout la correction d'inégalités sociales et les effets en termes de reconnaissance de la diversité ne sont que seconds et dérivés.
- 17 Laborde restitue ainsi en détails la manière dont le modèle français de l'intégration a été articulé au milieu des années 1980, en réponse au péril représenté, d'un côté, par la montée du Front National et de l'extrême-droite et, de l'autre, par la montée en puissance d'un discours multiculturaliste proclamant le droit à la différence (discours tenu par SOS Racisme, notamment dans le cadre de son combat contre le FN). Les tenants du républicanisme officiel ont notamment rejeté l'optique du différentialisme culturel en arguant du fait qu'elle était trop susceptible d'être instrumentalisée par l'extrême droite (Laborde souligne sur ce point le caractère représentatif de la position de P.A. Taguieff : *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987). Dans le cadre de ce modèle d'intégration, l'assimilation est conçue comme non coercitive. A aucun niveau, il n'est question de demander aux immigrés d'abandonner leurs cultures d'origine, mais il se trouve qu'il est inévitable que la vie en France aboutisse à une assimilation progressive. Dans l'optique du nationalisme républicain, la France n'est pas, comme le résume Laborde, composée d'immigrants et de minorités coexistant avec la majorité dominante sur le plan culturelle : elle est composée de Français partageant, au sein de la même culture, un même statut auxquels les immigrés sont censés aspirer (p. 192).
- 18 Comme le souligne Laborde, le foulard est perçu par les républicains comme une réponse à l'exclusion, mais une réponse inadéquate, dans la mesure où elle risque de renforcer ce contre quoi elle est censée protester. Laborde cite en outre les conclusions du rapport Stasi, qui soulignent que l'oppression sociale et l'exclusion n'excusent ni n'autorisent des conduites antisociales (et le voile entre, selon le rapport, dans cette catégorie) : cf. pp. 200-201.
- 19 On peut en effet estimer que le refus de reconnaître le fait minoritaire conduit notamment à rendre invisibles les discriminations d'ordre ethnique ou raciale, ce qui rend plus difficile leur repérage et leur réduction.
- 20 Laborde se penche notamment sur l'un des rares cas de mise en œuvre de politiques de discrimination positive en France, le cas de l'IEP de Paris qui a mis en place une voie d'accès spécifiquement réservée aux élèves issus de ZEP de la région parisienne. En un sens, souligne Laborde, la démarche mise en place par l'IEP semble prolonger la tradition républicaine d'attribution de bourses à des jeunes gens d'origine modeste. Et comme l'origine ethnique ne joue aucun rôle dans l'admission des élèves, on évite ainsi certaines formes de stigmatisation des bénéficiaires du programme. Dans le même temps, l'accent mis par l'IEP sur la rhétorique de la diversité est problématique, car il contribue à une certaine forme d'ethnicisation. C. Laborde estime ainsi que cette rhétorique combine les pires aspects du républicanisme officiel et du multiculturalisme radical (p. 242). Ce qui manque, du point de vue de Laborde, est en réalité une réflexion critique sur les biais sociaux et culturels propres aux épreuves du concours. Laborde vise notamment sur ce point les épreuves de culture générale et de langue étrangère, épreuves favorisant les élèves avantagés sur le plan social et, pour reprendre le vocabulaire de la sociologie critique, mieux dotés en termes de capital culturel.
- 21 Honneth A., *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. A. Dupeirix, P. Rusch et O. Voirol, Paris, La Découverte, 2006 ; Renault E., *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.
- 22 Nussbaum M., *Frontiers of Justice : Disability, Nationality Species Membership*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2006.
- 23 Honohan I., *Civic Republicanism*, Londres, Routledge, 2002.
- 24 Cf. sur ce point Fraser N. et Honneth A., *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*, Londres/New York, Verso, 2003.
- 25 Deranty, J.-P. et Renault, E., « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », *Thesis Eleven*, 88, 2007, pp.92-111.
- 26 Ndiaye P., *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.
- 27 Ndiaye P., *Ibid.*, p. 353.
- 28 S'opposent notamment ceux qui estiment que les catégories de telles statistiques doivent être construites sur l'origine des personnes, et proscrire tout référent ethno-racial, à ceux qui rétorquent qu'il est plus pertinent de dégager un tel référent de procédures d'auto-déclaration des personnes (pour une mise au point sur ces débats, cf. notamment P. Ndiaye, *op. cit.*, pp. 278-88).
- 29 Cf. Pettit P., *Republicanisme*, trad. P. Savidan et J.F. Spitz, Paris, Gallimard, 2004.

ROBERTO MERRILL
UNIVERSITÉ DU MINHO (BRAGA)

GENEVIÈVE ROUSSELIÈRE
PRINCETON UNIVERSITY

Sur la neutralité libérale / On Liberal Neutrality

Les articles composant ce dossier sont le fruit d'un colloque international tenu à l'Université McGill, du 1er au 3 Mai 2008 et organisé par le Centre de Recherche en Éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM). Ce colloque se proposait de revisiter le débat sur la neutralité de l'Etat vis-à-vis des conceptions du bien, un débat qui s'est engagé au début des années 1970, dans le sillon des travaux de John Rawls, et poursuivi de manière intense par ses critiques dans les décennies suivantes. Parce qu'il forçait les libéraux à s'interroger sur la nature du libéralisme et sur les limites de la coercition légitime, le principe de neutralité a été au cœur des préoccupations de tous ceux qui s'intéressaient à la théorie politique contemporaine. Le débat s'est pourtant quelque peu essoufflé dans les années 1990 et certains des auteurs ayant le plus contribué à populariser l'expression de « neutralité de l'Etat », ont exprimé par la suite leurs réserves quant à son usage. C'est ainsi que Rawls a cru bon d'affirmer que « (...) le terme de 'neutralité' est mal venu ; certaines de ses connotations prêtent fortement à confusion, d'autres suggèrent des principes tout à fait irréalistes » (Rawls, 1995 : 234). Et Ronald Dworkin, qui défend encore aujourd'hui une forme de neutralité, se montre toutefois plus réservé concernant son importance dans la théorie libérale (2000 : 239, 281-82), du moins si on la compare par exemple à son article de 1978.

Ces hésitations de la part de certains des plus importants promoteurs de la neutralité ont rapidement été exploitées par les critiques de la neutralité, qui considéraient cet idéal comme entièrement dépassé. C'est ainsi que certains des auteurs libéraux « anti-neutralistes », comme George Sher (1997), ont pu considérer qu'il fallait abandonner l'idéal de neutralité au profit d'un libéralisme perfectionniste. D'autres n'ont pas hésité à considérer cette notion de neutralité comme destinée à disparaître, si ce n'est déjà morte. C'est le cas de Tom Hurka, lorsqu'il écrit : « il est difficile de ne pas croire que la période du libéralisme neutraliste est à présent terminée » (1998 : 190). De son côté, Richard Arneson entreprend l'autopsie de la neutralité dans un article de 2003. Ces déclarations de décès de l'idéal de neutralité, comme la plupart des déclarations de ce genre, sont toutefois quelque peu prématurées. Le débat au sujet de la plausibilité et désirabilité de la neutralité demeure en effet dynamique à plusieurs égards et ne semble pas prêt de s'atténuer. Le colloque organisé par le CRÉUM cherchait donc à faire l'état des lieux de ce débat. La vivacité des discussions lors des conférences et les contributions originales de ce dossier sont la preuve manifeste de la richesse et de l'actualité de cet idéal.

Le principe de neutralité constitue un élément de réponse à une question majeure des démocraties contemporaines, que Rawls a pu formuler ainsi : « comment est-il possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses incompatibles entre elles bien que raisonnables ? » (Rawls, 1995 : 6). L'existence d'un pluralisme moral raisonnable dans les démocraties contemporaines engendre un problème de légitimité : comment peut-on justifier aux citoyens l'imposition de la coercition étatique sur des bases qui ne correspondraient pas à leur conception du bien ? Formulé simplement, le principe de neutralité pose que l'action coercitive de l'Etat n'est pas légitime si elle se fait au nom d'une conception du bien particulière et controversée. Dans un article aujourd'hui canonique, Ronald Dworkin soutient que « le gouvernement doit être neutre en ce que l'on pourrait appeler la question de la vie bonne » et explique que « les décisions politiques doivent, autant que possible, être indépendantes de toute conception particulière de la vie bonne ou de ce qui donne valeur à la vie » (Dworkin, 1978).

Bien que largement accepté et défendu par un nombre important de philosophes libéraux de premier plan, l'idéal de neutralité a pourtant été remis en question de tous côtés. Les libéraux « neutralistes » se sont vus accusés de s'appuyer sur une conception métaphysique incohérente du sujet : ainsi, selon Michael Sandel, la neutralité impliquerait que les citoyens soient considérés comme des « moi » sans attache, au sens où ils ne se définissent nullement par les conceptions du bien qu'ils adoptent (Sandel, 1982). Nombre de libéraux ont reculé devant les problèmes suscités par la neutralité : le libéralisme implique-t-il une neutralité totale à l'égard des valeurs ? Ne doit-il pas au contraire promouvoir les valeurs libérales classiques comme l'autonomie (Raz, 1986) ? A ces objections s'ajoutent des controverses internes sur la manière adéquate de définir et de justifier le principe de neutralité. Ces objections et difficultés ont poussé nombre de neutralistes à évoluer, soit en adoptant une version de l'idée de raison publique (comme Rawls lui-même), soit en acceptant une forme de perfectionnisme modéré.

Les textes qui composent ce dossier exposent les grandes lignes d'interrogation de la problématique contemporaine de la neutralité. Le premier axe a concerné la question des fondations du principe de neutralité. Une critique classique consiste à dire qu'il n'est pas possible de le fonder sur des principes qui seraient eux-mêmes neutres. Si tel est le cas, alors le principe est voué à une contradiction interne. En effet, s'il repose sur des bases normatives fortes (et donc controversées), il est possible de rejeter ces dernières au nom du pluralisme raisonnable des conceptions du bien : le principe perd alors son caractère indépendant et devient la simple expression d'un libéralisme « compré-

hensif ». Prenant acte de cette faiblesse des fondations du principe, Ian Carroll propose une nouvelle défense de la neutralité sur une base morale minimale : le contractualisme (*contractarianism*), parce qu'il s'appuie sur un raisonnement prudentiel plutôt que moral, peut s'adresser à tous et est donc compatible avec le scepticisme moral. Lendell Horne déplace les termes de la question en rejetant toute perspective fondationnaliste, impuissante, selon lui, à convaincre ceux qui ne partagent pas déjà les prémisses du principe de neutralité. La perspective constructiviste qu'il élabore permet, au contraire, de partager des raisons et d'élaborer dans ce partage le point de vue objectif à partir duquel les citoyens peuvent choisir d'évaluer les demandes qu'ils se font les uns les autres.

Un deuxième axe interroge cette fois la définition du principe de neutralité. On distingue classiquement la neutralité des conséquences des actions de l'Etat de la neutralité des justifications de ses actions. Alors que cette dernière est traditionnellement préférée par les libéraux, Alexa Zellentin (tout comme Ian Carroll) propose de les combiner. Elle distingue également deux dimensions de la neutralité : une dimension de retrait (« hands-off ») et une dimension égalitariste. La dimension de retrait consiste à poser qu'un Etat neutre est un Etat minimal qui n'intervient pas dans le domaine de la vie bonne; la dimension égalitariste pose qu'un Etat neutre intervient également pour tous. Zellentin soutient que ces deux dimensions doivent être conciliées différemment selon les divers contextes d'application du principe de neutralité.

Un autre élément définitionnel important concerne le rapprochement entre les concepts de tolérance et de neutralité. La tolérance s'est présentée historiquement comme la vertu libérale centrale pour répondre aux difficultés suscitées par le pluralisme religieux. Y a-t-il continuité entre tolérance et neutralité ? La solution au pluralisme religieux est-elle compatible avec celle proposée par le libéralisme contemporain pour répondre au multiculturalisme et au pluralisme des valeurs ? Le principe de neutralité, note tout d'abord Marc Rügger, est plus exigeant que l'idéal de tolérance car celui-ci est compatible avec une certaine forme de perfectionnisme (c'est-à-dire avec le fait que l'Etat ne s'abstient pas de promouvoir une conception particulière du bien, même s'il n'est pas directement répressif envers les conceptions divergentes). L'article de Rügger analyse la thèse provocatrice d'une possible incompatibilité entre la vertu de tolérance et les exigences du principe libéral de neutralité. Se fondant sur la conception de la « tolérance comme reconnaissance » d'Elisabetta Galeotti, l'auteur soutient que l'on peut reformuler la tolérance comme une vertu politique afin de répondre aux problèmes spécifiques du multiculturalisme contemporain.

La question des contextes d'application de la neutralité sous-tend le troisième grand axe de ce dossier. Mariano Garreta-Leclercq analyse le rapport entre le contexte et le niveau d'exigence de la justification pour proposer un nouvel argument épistémique en faveur de la neutralité des politiques publiques

de l'Etat. L'article de Patrick Turmel constitue une illustration très concrète des rapports possibles entre neutralité et perfectionnisme en examinant le cas particulier de la ville, à mi-chemin entre l'institution publique (où la neutralité est indispensable) et l'association privée (où le perfectionnisme est largement accepté). Il soutient que le contexte urbain justifie un perfectionnisme limité, sans que celui-ci soit en rupture avec les principes du libéralisme politique tels qu'ils ont été élaborés par Rawls.

Enfin une réflexion sur la neutralité serait gravement incomplète sans un examen des raisons pour lesquelles on pourrait préférer plus généralement une forme de perfectionnisme politique modéré. Plusieurs auteurs rejettent la dichotomie simpliste entre une neutralité radicale (se proclamant seule conforme aux exigences libérales de légitimité) et un perfectionnisme qui prétendument nierait la liberté individuelle et le pluralisme moral. Oran Moked remet en cause les justifications anti-perfectionnistes traditionnelles qui soutiennent que l'Etat doit être neutre car ses actions sont coercitives. Moked démontre que le principe de neutralité ne saurait avoir une telle base : le perfectionnisme a donc plus de plausibilité que les neutralistes ne le croient. S'il est plausible, le perfectionnisme a, de plus, une valeur politique que n'aurait pas le principe de neutralité. L'une des critiques de la neutralité, articulée ici par Christopher Lowry, consiste en effet à souligner son manque de dimension « aspirationnelle » : la politique consiste pourtant, argumente-t-il, à chercher l'amélioration du bien-être collectif. En s'appuyant sur une critique de la neutralité rawlsienne inspirée par Amartya Sen, Lowry élabore alors l'idée d'un perfectionnisme de la valeur publique respectueux du pluralisme et de l'exigence de justification.

Les articles composant ce dossier explorent, entre autres, ces nouvelles hypothèses et montrent combien le débat sur la neutralité de l'Etat est particulièrement vivant depuis la question de ses fondations jusqu'à celle de ses applications.

BIBLIOGRAPHIE

ARNESON, R., 2003. « Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy », in WALL, S. et KLOSKO, G. (éd.), *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*: 191-208.

DWORKIN, R., 2000. *Sovereign Virtue, The Theory and Practice of Equality*, Cambridge MA: Harvard University Press.

DWORKIN, R., 1978. « Liberalism », in HAMPSHIRE, S. (éd.), *Public and Private Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978 ; trad. fr. : 1997, « Libéralisme », in BERTEN, A., SILVEIRA, P., et POURTOIS, H. (éd.), *Libéraux et communitariens*, Paris : PUF, « Philosophie morale », p. 51-86.

HURKA, T., 1998. « Review of George Sher, Beyond Neutrality, Perfectionism and Politics », *Ethics*, Vol. 109, No. 1: 187-190.

RAWLS, J., 1995 (1993). *Libéralisme politique* (trad. par C. Audard), Paris : PUF, « Philosophie morale » ; *Political Liberalism*, New York : Columbia University Press, « The John Dewey Essays in Philosophy ».

RAZ, J., 1986. *The Morality of Freedom*, Oxford : Clarendon Press.

SANDEL, M., 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge : Cambridge University Press ; trad. fr. : 1999, *Le libéralisme et les limites de la justice*, (trad. par J.-F. Spitz), Paris : Seuil, « La couleur des idées ».

SHER, G., 1997. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge : Cambridge University Press.

NEUTRALITY AND THE SOCIAL CONTRACT¹

IAN J. CARROLL
NUFFIELD COLLEGE, OXFORD

ABSTRACT

Given the fact of moral disagreement, theories of state neutrality which rely on moral premises will have limited application, in that they will fail to motivate anyone who rejects the moral premises on which they are based. By contrast, contractarian theories can be consistent with moral scepticism, and can therefore avoid this limitation. In this paper, I construct a contractarian model which I claim is sceptically consistent and includes a principle of state neutrality as a necessary condition. The principle of neutrality which I derive incorporates two conceptions of neutrality (consequential neutrality and justificatory neutrality) which have usually been thought of as distinct and incompatible. I argue that contractarianism gives us a unified account of these conceptions. Ultimately, the conclusion that neutrality can be derived without violating the constraint established by moral scepticism turns out to rely on an assumption of equal precontractual bargaining power. I do not attempt to defend this assumption here. If the assumption cannot be defended in a sceptically consistent fashion, then the argument for neutrality given here is claimed to be morally minimal, rather than fully consistent with moral scepticism.

RÉSUMÉ

L'existence d'un désaccord sur les questions morales fait en sorte que les constructions théoriques de la neutralité de l'État se fondant sur des prémisses morales ne peuvent avoir qu'une application limitée, car elles échouent à motiver quiconque rejette ces prémisses fondatrices. Par opposition, les théories contractualistes peuvent s'accommoder d'un scepticisme moral et peuvent donc éviter cette limitation. Cet article développe un modèle contractualiste compatible avec le scepticisme et qui inclut comme condition nécessaire la neutralité de l'État. Le principe de neutralité que je dérive à partir de ce modèle incorpore deux conceptions de la neutralité, soit la neutralité des conséquences et la neutralité de la justification. Ces deux conceptions sont souvent considérées comme étant distinctes et incompatibles; à l'opposé, je soutiens que le contractualisme peut en rendre compte de manière unifiée. L'opération qui consiste à dériver la neutralité à partir du modèle esquissé, sans violer la contrainte établie par un scepticisme moral, repose en bout de piste sur la supposition d'une égalité précontractuelle du pouvoir de négociation. Or, cette hypothèse n'est pas défendue ici. Si cette hypothèse ne peut être défendue de manière compatible avec le scepticisme, alors l'argument pour la neutralité développé dans cet article est moralement minimal plutôt que pleinement cohérent avec le scepticisme moral.

1. TWO CONCEPTIONS OF NEUTRALITY

In this paper, I aim to accomplish two related tasks. First, I attempt to show that it is possible to ground a principle of state neutrality without appealing to moral premises. In doing this, I am motivated by the observation that disagreement on fundamental moral principles is endemic in contemporary societies. I take it that political philosophy is in the business of advising me how to act in the ‘political’ sphere; insofar as a principle of neutrality is the conclusion of an argument which relies on a premise I think false, it cannot provide me with a reason to act. Given the fact of moral disagreement, any theory of state neutrality which relies on some moral premise will fail to give those who reject the premise a reason to think that the state ought to be set up in such a way as to comply with the principle of neutrality endorsed by the theory – there will be a problem of scope or range, as the theory won’t work for everyone for whom we want it to work. I take it that contractarian theories avoid this problem.² In relying on prudential, as opposed to moral, reasoning, the conclusions of contractarian theories will apply to everyone.³

Now, one might think that there are some moral propositions accepted by everyone, or at least everyone reasonable (which we may take to include most people). If so, then attempting to construct a theory of neutrality without appealing to *any* moral premises is unmotivated – we can appeal to premises shared by everyone, or we can be satisfied that if we appeal only to those premises accepted by everyone reasonable then we can rest easy, having done enough to resolve any reasonable version of the scope problem. I am not entirely unsympathetic to this approach, but I think we may be legitimately concerned if political philosophers are permitted to dismiss as ‘unreasonable’ anyone who disagrees with their conclusions. If we take the fact of moral disagreement seriously then we ought to be as morally minimal as possible when constructing a political theory, in order to avoid begging questions of those who disagree with us.

I have a further reason to be cautious about attempting to ground a theory of neutrality in ‘widely shared’ moral principles. The most popular versions of such attempts appeal in some way to ‘autonomy’. However, first, the arguments in favour of those theories are vulnerable to what I think are strong objections, and second, while

autonomy may be a favourite value among liberal political philosophers, its appeal beyond the academy is more questionable.⁴ It may be the case that these concerns should give me cause to reject neutrality, rather than cause to decline a particular way of arguing for neutrality. However, it remains true that I have a strong intuition in favour of neutrality, one which seems to be shared by a reasonable number of people. Moreover, the alternative to neutrality seems to be some form of perfectionism, and whatever disagreement there may be among those in favour of neutrality, there seems to be as much or more among perfectionists (even among liberal perfectionists).

So, I propose to see what can be said in favour of neutrality assuming complete compatibility with moral scepticism, the most morally minimal starting point. It may be that this is too strong a requirement, but when we see what sceptically consistent contractarian theories can say about neutrality we can then decide whether we wish to add moral premises to the argument. This leads me to the second task of my paper. Having consulted the contractarian literature, it remains unclear to me what contractarians need to say about the role of the state in promoting (or refraining from promoting) conceptions of the good. I hope that, by the end of my discussion, I will to some extent have clarified this matter.

My argument will take the following form. Neutrality is a notoriously difficult concept to pin down, and various conceptions of neutrality exist in the literature. An influential account offered by Joseph Raz distinguishes between two broad conceptions.⁵ First, we have ‘neutral political concern’, which holds that “governments must so conduct themselves that their actions will neither improve nor hinder the chances individuals have of living in accord with their conception of the good.”⁶ I will follow Will Kymlicka in describing this as ‘consequential neutrality’. Second, we have what Raz calls the ‘exclusion of ideals’, which holds that “governments should be blind to the truth or falsity of moral ideals, or of conceptions of the good... [Neither] the validity, cogency or truth of any conception of the good, nor the falsity, invalidity or stupidity of any other may be a reason for any governmental action.”⁷ I will follow the general trend in the literature in referring to this as ‘justificatory neutrality’.⁸

Taking these two conceptions as touchstones for what political philosophers have thought to be entailed by ‘neutrality’, I will examine the prescriptions (with respect to the promotion of conceptions

of the good) that emerge from a sceptically consistent contractarian model. I will argue that the contractarian model makes prescriptions that approximate both of the conceptions of neutrality which Raz identifies, and offers an explanation of the relationship between them. Specifically, I will first argue that neo-Hobbesian contractarian theories of the kind developed by David Gauthier will, strictly speaking, always comply with a formal conception of justificatory neutrality, *regardless* of the prescriptions they generate, since they do not appeal to the truth of controversial moral premises. I will then argue that, given certain precontractual assumptions, the bargaining principles developed by Gauthier recommend equality of preference satisfaction, which I will claim is functionally equivalent to consequential neutrality. Finally, I will explicate the relationship between the two conceptions within the contractarian framework.

Although I will argue that the prescriptions generated by my contractarian model will be similar to the two conceptions of neutrality identified by Raz, the fit will be far from perfect. As has already been noted, contractarian prescriptions will invariably meet a formal standard of justificatory neutrality – the Hobbesian sovereign who coercively enforces a state religion on the grounds that doing so will maintain civil peace is acting on neutrally justified reasons (at least insofar as we grant that all men desire peace); however, this is not the substantive kind of neutral justification that liberals typically have in mind. The plausibility of the contractarian account of neutrality will therefore also depend on its consequential arm. The key element driving the emergence of a consequential neutrality principle will turn out to be an assumption of equal bargaining power. I will not have the space to defend this assumption below – my argument will be devoted to showing that if it can be defended then consequential neutrality follows. Even if no sceptically consistent defence of the assumption can be given, the idea that every party to the social contract should have equal bargaining power seems to be a plausible candidate for a moral premise that could command widespread support, and in combination with this moral premise, my account yields a morally minimal argument for state neutrality.

Section 2 will address some preliminary methodological points. Section 3 will defend Gauthier's bargaining principles as being consistent with moral scepticism and therefore prescriptions based on them as being justificatorily neutral. Section 4 will show how one gets from the precontractual conditions and the bargaining principles

to consequential neutrality, and will draw out the relationship between consequential neutrality and justificatory neutrality. Section 5 will defend the assumptions on which the contractarian model has relied and will consider some objections. Section 6 will conclude.

2. PRECONTRACTUAL CONDITIONS

Suppose that an agent, *a*, is sitting on the grass in a park when he notices storm clouds gathering in the sky. It is about to pour rain. There is a gazebo conveniently situated a few metres away from where *a* is sitting, in which he could shelter from the rain, and there is nowhere else close by that will afford any shelter. Assume that *a* prefers to be dry rather than soaked through. Given *a*'s preferences, and his circumstances, I want to say that he should get up from where he is sitting and take shelter in the gazebo. My use of 'should' here is to be understood as a prudential claim – I do not want to make any claim whatsoever as to the moral status of the act of taking shelter in the gazebo. Should it be the case, for example, that the gazebo is in a private section of the park, and that *a* would be trespassing were he to take shelter, I want to leave entirely open the question as to what *a* ought to do all things considered.

The example, thus stated, is composed of several elements; first, there is a rational agent, an entity capable of possessing preferences; second, there is the preference itself; third, there are brute facts about the world, like the fact that it is about to rain, and the fact that the only shelter available is the gazebo. The prescription (that *a* should take shelter) is addressed to a rational agent (*a*), on the basis that it is an efficacious means of satisfying the preference of the agent (remaining dry), given certain facts about the world (that it is about to rain, and that the gazebo is the only available shelter).

A principle of state neutrality would hold that the behaviour of 'the state' should be limited in a particular way, namely, in a manner compatible with 'neutrality'. As in the example of the gazebo, for a prescription of neutrality to be sustainable it must be addressed to the appropriate rational agents, must be an efficacious means of satisfying some preferences of theirs, and must demonstrate how the facts of the world in which the agents are operating interact with the preferences of the agents to justify the prescription. I should note that in moving from the example of the gazebo to a discussion of state neutrality I have also moved from a prescription directed at a single individual to one presumably aimed at a group of individuals. It will

be necessary to ensure that this move does not invalidate the argument – any prescription will need to be rationally mandated from the perspective of each individual agent to whom it is addressed.⁹ Finally, it is possible that a prescription which is an efficacious means of realising one of an agent's preferences may have the consequence of frustrating the realisation of some other preference. Any prescription made on the basis of the argument to follow must be rationally defensible from an all (prudential) things considered point of view.¹⁰ In the argument to follow, I will be using a standard rational choice conception of an agent and of the pre-contractual 'state of nature'.¹¹

3. PRESCRIBED BARGAINS

In order to make a prescription to a rational agent, we must be able to show that, given certain facts about the world, the prescription we recommend to the agent is an efficacious means by which to advance the satisfaction of her preferences. One of the important facts about the world in which our rational agent is operating is that it is populated by other rational agents – the context is therefore strategic. In this section, I examine the 'bargaining problem', which, for any initial bargaining position, I take to be concerned with selecting a unique bargained outcome (or joint strategy) from some set of possible outcomes and defending this particular outcome as rationally mandated from the perspective of any and all parties to the bargain. Given that two agents hold preferences that cannot be satisfied simultaneously, I ask whether it is possible to prescribe a division of preference satisfaction that is rationally defensible, such that it will be rational for each party to the dispute to accept a particular proposed division.¹²

Suppose that you and I are arguing over how to cut a cake; suppose that we each want as much of the cake as we can get and that we each want to avoid being stabbed by the other in the process of contesting the cake. A resolution to the conflict between us must specify a division of the cake; such a resolution may either be agreed or may be the result of a confrontation.¹³ Suppose that you open the discussion by proposing that we split the cake equally between us; this would be a fair division, you say. Imagine that I might reply in a number of ways. First, I might say that, for some reason, I am more deserving of a greater share of the cake than you are, and propose that I be given two thirds of the cake while you receive only the remaining one third. Second, I might propose the same division as in my first reply but this time explain that I should get more of the cake

because I need more cake than you do. Third, I might say that in your initial proposal of an equal division of the cake you have appealed to a moral standard of fairness to justify the division; I might go on to say that I reject your concept of 'fairness' and reiterate my demand for the whole cake.

Each of my first two potential replies appeals to a moral standard other than the one you have suggested, while the third rejects all such standards. For our purposes here, each of my three replies is functionally equivalent to each other in that none moves the discussion between us beyond the bare assertion of a claim to some part of the cake with which we began. However, unless it is possible to make a prescription specifying a division each of us should be willing to accept, a prescription which is rationally defensible by both your lights and mine, then it would not appear that the problem of dividing the cake is resolvable by rational agreement. By analogy, it will not be possible to construct a prescription for neutrality (or anything else) out of the strategic context in which we have imagined our agents to be interacting without appeal to some conception of when one should agree to a proposed contract and when one should refuse; crucially, unless there is a non-moral (sceptically consistent) basis for agreement in the cake case, we have no reason to think that there will be one in the broader case.

Suppose we attempt to resolve the cake problem as follows. Assume there is no rational agreement that may be prescribed; assume we resort to force and that there is a resolution in your favour – you stab me with the knife and seize the whole cake for yourself; assume further that this series of events is perfectly foreseeable. Now, contrary to our first assumption, it does appear that there is a rational prescription that can be made. Knowing that I will lose, there is no reason for me to engage in a confrontation; since there is no chance that I can gain any of the cake from entering the confrontation, I have no reason to do so, and no reason to deny your claim to the entire cake. Similarly, knowing you will win any ultimate confrontation, you have no incentive to accept a division of the cake that assigns to you less than you would win should you take the cake by force.¹⁴ Next, consider a case in which the outcome of the confrontation is uncertain, but can be described probabilistically, such that we can confidently say that I have a 30% chance of winning the whole cake, while you have a 70% chance. Applying standard conceptions of expected utility, and following the logic of the case just discussed,

these facts would prescribe a 30-70 division of the cake (and, of course, any disturbance in the balance of these probabilities alters the division prescribed).

The aim of the agents I am considering in this paper is to establish a set of rules to govern their interaction with one another. The ‘cake’ at issue for these agents consists of two elements. First, there are resources which can be used to satisfy the preferences of the agents (where ‘resources’ can be taken to be any available means of satisfying a preference held by some agent, including each agent in the world considered as a means to the ends of some other agent, and where ‘preference’ includes preferences relating to the promotion of a conception of the good). Second, there are rules whose content affects the manner in which resources can be used to satisfy the preferences of agents.

The distributive prescription I have described with respect to the division of the cake, above, is similar to the position adopted by James M. Buchanan. The elaboration of this account goes on to say that over a continuous contest for resources (assuming one party does not destroy the other entirely) there will emerge a balance of power, an equilibrium in which each party to the contest will expend such efforts and resources on predation designed to coercively acquire resources claimed by other parties to the contest, and on defence against the predation of other parties, as is profitable, up to a limit dictated by the marginal return on investment in such activities. This ‘natural’ equilibrium specifies a starting point for any further agreement between the parties – any such agreement must result in each party doing better than he or she would under the ‘natural’, no-holds-barred precontractual conditions; otherwise the party in question will not agree to the proposal (and since the precontractual situation is one in which each party employs his or her maximal coercive powers, no party can be coerced to move beyond the precontractual state of nature).

Unlike the example of the cake with which we were dealing above, Buchanan’s construction of the problem includes a deadweight loss of ‘potential cake’ due to the parties engaging in ‘wasteful’ conflict. In our earlier example, there was a straightforward relationship between the outcome of a confrontation and the prescribed division of the cake – whatever division was going to be the inevitable result of a confrontation should be the division the parties accept instead of resorting to force. Now, however, the resort to force effectively

invests some of the cake in the process of confrontation, a part which would otherwise be available for consumption, so there is no longer a straightforward relationship between the outcome of confrontation and the prescribed division. Agreement to avoid conflict changes the size of the cake available for consumption; agreement creates a ‘cooperative surplus’ which must be divided between the parties to the agreement in some way, and the division of this surplus cannot be prescribed by projecting back from the results of a potential confrontation, since the surplus does not exist in the absence of an agreement to forgo a confrontation.¹⁵

So, how do rational agents agree upon a division of a cooperative surplus? David Gauthier has considered this problem in some detail. His solution, which I will describe here, is called the principle of minimax relative concession.¹⁶ As the name suggests, the principle proposes to select a bargaining outcome that minimises the maximum relative concession that any party has to make in coming to an agreement. A party’s relative concession, C_R , is determined to be the ratio of X to Y , where X is the difference between the party’s most favourable option, u_1 (in which he receives all of the cooperative surplus) and the proposed bargain, u_2 (in which he receives some fraction of the cooperative surplus), and where Y is the difference between the party’s most favourable option (u_1) and the initial bargaining position, u^* (so, the value of Y is equal to the value of the entire cooperative surplus). That is:

$$C_R = \frac{u_1 - u_2}{u_1 - u^*}$$

Consider an illustrative case. Sam McGee, a prospector, “discovers the richest vein of gold in the Yukon, but lacks the necessary cash (say \$100) to register a claim to it.” Grasp, a banker, is the only man with cash available to lend to McGee. Suppose McGee offers Grasp a 20% stake in his claim, in return for a loan of \$100 to register the claim. Let the value of the claim be x , and let this be the full value of the cooperative surplus. Under McGee’s first offer, his own relative concession is:

$$C_{R(McGee)} = \frac{x - (0.8)x}{x - 0}$$

$$C_{R(McGee)} = 0.2$$

Grasp's relative concession, on the other hand is:

$$C_{R(Grasp)} = \frac{x - (0.2)x}{x - 0}$$

$$C_{R(Grasp)} = 0.8$$

In assessing how Grasp should respond to McGee's offer, as a rational actor, Gauthier appeals to the work of Frederik Zeuthen. Gauthier's formulation of Zeuthen's concession principle states that "the person whose ratio between cost of concession and cost of deadlock is less must rationally concede to the other."

The essential intuition underlying the principle is that if you stand to lose more than me by failing to make some marginal concession, then any threat that you make to prolong a deadlock by refusing to make the concession, and insisting that I should accept the commensurately greater concession so entailed, lacks credibility (assuming equal rationality). If we suppose that McGee proposes to give Grasp a 20% stake in his claim, Grasp will rationally hold out for more, knowing that there is no one else with whom McGee can deal, and also knowing that the cost to McGee of a failure to make a deal on the basis of the initial offer is 80% of the claim, while the cost to Grasp is just 20% (the part of the claim that McGee has offered), so that by Zeuthen's principle, Grasp will expect McGee to make further concessions. McGee, knowing this, will make concessions up to the point where any further concession will mean that his relative concession would be greater than Grasp's. In this particular example, then, Gauthier's principle recommends a 50-50 division of the cooperative surplus between Grasp and McGee. If either party demands more than half, say 51% of the claim, then the cost to that party of a failure to reach a deal will be more than the cost to the other party (49%). The McGee-Grasp example illustrates an important feature of Gauthier's bargaining principles, which is that, in certain cases, the principle of minimax relative concession is equivalent to a principle of *equal* relative concession.¹⁷

My aim in this section has been to illustrate Gauthier's bargaining principles and to highlight one of their features: that in certain cases they prescribe an equal division of the surplus that will result from an

agreement to cooperate. If we take society to be "a cooperative venture for mutual advantage" then we will need some principles for defining "the appropriate distribution of the benefits and burdens of social cooperation."¹⁸ Gauthier's bargaining principles appear to fulfil this function. Once we know what the cooperative surplus of the venture is, we can apply the principles to specify a division of the surplus. Where the surplus is something like 'external resources', the principles will amount to a theory of distributive justice.¹⁹ Where the surplus is the means of promoting a conception of the good, the principles will amount to something like the claim that the conception of the good favoured by each party to the bargain should, as a result of the bargain, be promoted to the same extent. This then, begins to resemble a principle of consequential neutrality. Crucially, of course, my claim is that insofar as Gauthier's principles prescribe consequential neutrality when applied to the appropriate cooperative surplus, they do so without making an appeal to any substantive moral conception of 'fairness' (or 'justice', or anything else that would be ruled out by moral scepticism).

Now, one might reasonably suspect that a moral principle has been allowed to slip into the argument at some point. 'Rationality' looks like a prime candidate – if McGee and Grasp settle on an equal division of their cooperative surplus because an equal division is one they can both see as 'fair', then a moral principle has entered the story. However, the McGee-Grasp example is quite explicitly designed to be 'unfair': we can stipulate that the value of the vein is \$1,000,000; that McGee has devoted years of his life to searching for it; and that the loan that Grasp provides is a mere \$1. Gauthier's principles will still prescribe an equal division of the surplus. Does the McGee-Grasp example rely on a background structure of property rights and rights against physical coercion? Perhaps, but the purpose of discussing Buchanan's theory was to set the context as one in which no such background is assumed and then to ask how rational agents would divide a cooperative surplus in those circumstances. The McGee-Grasp example is specifically addressed to that question – the background conditions aren't relevant to principles for dividing a cooperative surplus.²⁰ Is it true that *any* prescription based on 'rationality' must contain a moral element? The purpose of discussing the initial cake example was to argue that bargaining prescriptions can be made without appeal to moral principles; do we now wish to say that our solution to the cake example has a moral element, something that would trouble a moral sceptic? I think not.

4. NEUTRALITY PRESCRIBED

The final stage of my argument has already been foreshadowed. If it is the case that in a contractarian theory, agents in the state of nature are conceived to be bargaining over the means by which they can realise a conception of the good, and if, given certain conditions in the state of nature, our bargaining principles prescribe that we equalise the relative concessions made by each agent, then our social contract will necessarily contain a provision that is functionally equivalent to a principle of state neutrality (specifically, a principle of consequential neutrality). Furthermore, I claim that the prescription of neutrality has arisen from premises that are compatible with moral scepticism.

To complete the argument, then, consider a bargaining situation in which the cooperative enterprise being established by N bargaining agents is an institutional structure, such as the state, intended to regulate interactions between agents in such a way as to create a Pareto optimal distribution of preference satisfaction. For simplicity, suppose that, in order to deliver a particular cooperative surplus, P , the bargain establishing the state requires the agreement of all N parties to the negotiation; assume that without the agreement of all N agents, there will be no surplus.

This situation is similar to the McGee-Grasp scenario, except that there are now N agents necessary to yield the surplus. As before, applying Gauthier's construction of Zeuthen's concession principle, each party knows that he may rationally demand a share of P equivalent to the share of each other – if, under any proposed bargain, a is receiving a smaller share of P than b , and if a bargaining solution in which both a and b receive an equal share of P is possible, while still exhausting P , then a will not agree to the bargain until b has made the concession necessary to minimise the maximum (relative) concession.

The distribution of the surplus that results from this process consists in allocating means of realising the satisfaction of preferences, where these means are conceived of as either material resources or the content of the rules governing behaviour within the state. Insofar as any institutional structure that is agreed by the agents has the effect of promoting a conception of the good held by one agent, but not by some other (thus satisfying a greater proportion of one agent's preferences than another's), or has the effect of repressing a conception of the good held by any agent when it does not also repress the conceptions held by all other agents, then, all other things being equal, it will

not represent an equal division of the cooperative surplus, P , and will not, therefore, be acceptable to all agents. Since, by hypothesis, the bargain needs the support of all N agents, each party has a veto over the institutional arrangements, and in order to be established, the institutional arrangements will have to be 'neutral' between the conceptions of the good held by the agents. In order for this claim to be meaningful, it must be the case that there is at least some variance among the conceptions of the good held by the N agents (if all agents hold the same conception of the good, there will be no agent inclined to veto a non-neutral bargain). Once this diversity condition is met, 'neutrality', understood as the requirement that the state ensure that the benefits and burdens of social cooperation be distributed in such a way as to equally promote the conceptions of the good held by the contracting agents, is a necessary component of the institutional arrangements proposed by any viable contractarian bargain.

Clearly, a number of issues with this account need to be addressed. First, as has already been noted, the neutrality that is warranted by the argument is a form of consequential neutrality, rather than the justificatory neutrality that is usually defended in the literature.²¹ That this must be the case is an artefact of the assumptions with which I have been working in the course of the exposition. I have been conceiving of all goals that an agent might have, including conceptions of the good and the right, in terms of preferences that the agent wishes to satisfy. Thus, for example, between two potential states of the world, one in which the agent is injured, and another in which she is not, assuming that the agent prefers not to be injured, and that all other things are equal, the latter world is seen as representing a state of affairs that is closer to some ideal state of affairs than the former. The agent possesses a ranked ordering of all possible states of the world, arranged according to some (subjective) conception of value; all actions are evaluated in light of whether they will move the present state of the world to a preferred state.²² The consequence for the ranking of the state of the world in which the agent resides is the only standard by which actions may be assessed, and hence, the agent has no interest in the justifications for actions that alter the state of the world, only in the outcome of the actions. Consequential neutrality is built into the contractarian account of neutrality that I have given by the conception of a rational agent that it employs – agents interested in maximising their expected utility are, of necessity, 'consequentialists' (or 'consequential neutralists', at least).

Note that, at this point, all of the preferences an agent possesses have been assimilated into the account. That is, a preference for not being injured is now part of an agent's 'conception of the good', or at least, is part of the preference set over which the state must be neutral. If we wish to distinguish between an agent's conception of the good and her other preferences, then we can imagine that the agent may trade off state promotion of her conception of the good against the satisfaction of other preferences she has. On the argument just given, the state must be (consequentially) neutral in the aggregate, over the whole of an agent's preference set. By contrast, at the end of Section 3, I suggested that where the cooperative surplus consists of 'external resources', something like a theory of distributive justice follows from my contractarian account, and where the cooperative surplus consists of means of promoting a conception of the good, something like a principle of neutrality follows.²³ From the point of view of the rational agent, though, this distinction seems arbitrary – preferences are preferences, regardless of whether they refer to preferences about what we would, in everyday discourse, consider to be a conception of the good or to preferences about not being subject to arbitrary detention, or to forced labour, or to preferences about how much fresh fruit the agent has. It is a mistake, on this account, to conceive of theories of distributive justice and theories of state neutrality with respect to conceptions of the good (and, for that matter, the right) as being distinct from one another.

I have argued that the contractarian account given here entails a principle of consequential neutrality rather than the justificatory neutrality more popular in the literature (albeit, a principle of consequential neutrality with significantly broader scope than principles of neutrality are typically taken to have, and which is itself just a particular application of a more general principle of equal relative concession). The relationship between consequential and justificatory neutrality in contractarian theory isn't straightforward, however. The problem with justifying an action K on the grounds that it will promote a particular conception of the good, G (as the traditional justificatory account goes), is that for any rational agent who does not share G , the fact that K will promote G does not count as a reason to do K . From the point of view of an agent for whom G does not represent the good, the promotion of G is simply the preference of some other agent and has no independent value. In itself, the fact that one agent holds a preference for G gives a second agent no reason to

contribute to the satisfaction of that preference. Prescriptions that are addressed to agents must be means of satisfying their own preferences, not someone else's. Contractarian prescriptions must also, then, be justificatorily neutral – they must not appeal to some conception of the good that an agent does not share – and this feature of contractarian theory is, again, a result of the conception of rational agents upon which the theory relies.²⁴

Suppose there exists an agent, a , who has a preference for not being killed, H_a . Suppose there exists a second agent, b , who also has a preference for not being killed; call this preference H_b . Suppose that if, and only if, both a and b perform action K , preferences H_a and H_b will be satisfied. The fact that K is a means of satisfying H_a makes doing K a valid prescription for a . The fact that if a does K (and assuming b also does K), H_b will also be satisfied is of no consequence to a . So long as the cost of doing K , for each party, is less than the value of not being killed, and so long as each party has reason to believe that the other will do K , then doing K is rationally prescribed (assuming that there is no more cost-effective way of realising H_a or H_b respectively). The prescription to do K does not rely on any particular conception of the good (considered narrowly); instead it simply requires that a and b have a preference not to be killed. Furthermore, the prescription does not rely on an appeal to the good masquerading as an appeal to an independently justifiable conception of the right. The prescription addressed to a to do K does not appeal to b 's right not to be killed, only to a 's preferences and the fact (assumed to be true *ex hypothesi*) that if a does K , H_a will be satisfied. Since nothing we have said about K stipulates that it must be consequentially neutral with respect to the conceptions of the good held by a or b , the prescription to do K may or may not satisfy consequential neutrality. By contrast, it clearly satisfies a neutral standard of justification, since it does not rely on the acceptance of a controversial moral principle.²⁵

As I have constructed the ' K ' example, no cooperation is needed between the parties; the structure of the interaction is such that there is an equilibrium strategy 'Do K '. Recall, however, that the prescription of (consequential) neutrality with which we are concerned emerges from a cooperative bargain. In such circumstances, cooperation is motivated by a desire to realise some cooperative surplus, P . If a needs b 's cooperation to gain some share of P , and if b can only be motivated to cooperate by the prospect of receiving a share of P ,

then acting in such a way as to ensure that b receives a share of P is an instrumental means by which a can acquire a share in P . That is, under conditions of strategic cooperation, the fact that G_b is a conception of the good preferred by b provides a with a reason to do K_b , an action that promotes G_b , if it is the case that the fact that a does K_b will give b a reason to do K_a , an action which promotes G_a , a conception of the good preferred by a . In the case with which we are particularly concerned, where the bargaining parties are seeking to establish the state, the ultimate bargain will have to meet both the standard of justificatory neutrality (in that the prescriptions must be justified by the lights of each individual party to the bargain) and the standard of consequential neutrality (under the relevant application of Gauthier's bargaining principles). That is, the reason a rational agent will possess to agree to some bargain is that the bargain advances the satisfaction of his preferences (a neutral justification); the reason the agent will possess to agree to the particular kind of bargain described in this paper, one which is consequentially neutral, is that this is the division of the benefits and burdens of cooperation that is rationally mandated (any agent receiving a lesser share of the benefits, or a greater share of the burdens, will rationally veto the bargain; given the choice between a consequentially neutral bargain, and one in which the agent receives less than an equal share of the surplus, the prescription in favour of the former is neutrally justified). The consequential conception of neutrality that emerges from our bargaining situation is not an alternative to justificatory neutrality but rather an application of that principle in a strategic context.

5. OBJECTIONS, COMPLICATIONS, AND REFINEMENTS

In this paper, I have argued that it is possible to construct a theory of state neutrality that is compatible with moral scepticism. Employing contractarian methods, one can make prescriptions to rational agents that do not violate a sceptical constraint. Using one particularly well-developed contractarian account, it is possible, given certain conditions, to generate a principle of state action which falls within a broad conception of state neutrality and is also a necessary component of any rationally mandated social contract. One interesting by-product of the discussion has been a unified explanation of otherwise disparate intuitions regarding justificatory and consequential conceptions of neutrality. Amoral, rational, preference-satisfaction maximizers demand both (formal) justificatory neutrality and

consequential neutrality (in conditions where they may veto a bargain).

To this point, my account has relied on a number of key assumptions:

1. That the conception of rational agents being used does not contain any elements that would be excluded by moral scepticism;
2. That circumstances are such that minimising the maximum relative concession is equivalent to equalising the relative concessions;
3. That the precontractual baseline for preference satisfaction is zero;
4. That there is no cooperative surplus that arises in the absence of unanimous agreement.

I wish to turn now to examining some of these assumptions.

The first assumption seems to me to be the least problematic. The conception of an agent generally employed in rational choice theories undoubtedly has a normative component, but 'normative' is not the same as 'moral', and it is a desire to remain consistent with moral scepticism that has motivated my argument. It may be that the conception requires independent defence, but this is not the place to attempt such a task.

The second assumption, that minimising the maximum relative concession is equivalent to equalising the relative concessions, is a more complicated affair, and requires closer examination. In order to illustrate what is at stake, let me adapt another of Gauthier's examples.²⁶ Imagine that Abel and Mabel are trying to establish social institutions to regulate their interaction. In the precontractual state of nature, Abel's way of life consists of making wine and defending his produce against the attacks of Mabel, whose religion commands the elimination of all wine from the world. In the absence of Mabel's raids, Abel would make more wine, and it is his preference to make as much wine as possible. Mabel's time is divided between her raids on Abel's vineyard and worshipping her god; she would prefer to spend more time worshipping her god, but needs to raid Abel in order to destroy his wine. Suppose the two parties were to agree to a deal; Abel would cease making wine and would grow oranges instead; as a result, Mabel would have no need to raid Abel and Abel would have no need to defend against any raids.

Let's add some quantities to clarify matters. Suppose that in the precontractual state, Abel can earn 20λ units of preference satisfac-

tion while Mabel can earn 30μ units of preference satisfaction (we use λ and μ to indicate that the units of preference satisfaction are not comparable).² Under the proposed deal, Abel will make orange juice instead of wine, while Mabel will cease her attacks on Abel. In the absence of Mabel's raids, Abel would be able to produce 40λ units of preference satisfaction by making wine, but he has a somewhat lower preference for orange juice – suppose that, left in peace to grow his oranges, he will produce 30λ units of preference satisfaction. Suppose that, being free to devote all her time to worship, Mabel will receive 60μ units of preference satisfaction.

When Mabel proposes to cease coercion in return for Abel ceasing production of wine, Abel stands to receive 30λ , a relative concession of one half, while Mabel stands to receive 60μ , a relative concession of zero.² Suppose that, by hypothesis, the only alternative deal is one in which Mabel unilaterally ceases coercion; suppose that in that case, Mabel would receive 20μ , representing somewhat more time spent at worship (instead of raiding) but also representing disutility due to the presence of wine in the world. The relative concession under this second proposal would be four thirds for Mabel and zero for Abel.²⁹ Four thirds being greater than a half, and our bargaining principles requiring that we minimise the maximum relative concession, Abel cannot expect that Mabel will concede if he demands this latter deal, and since producing orange juice is preferable to producing wine while being raided by Mabel, Abel will rationally, albeit reluctantly, agree to grow oranges.

The example, thus stated, clearly exposes the extent to which a prescription of neutrality relies on the possibility of equalising relative concessions rather than simply minimising them. In the case just described, the facts of the world are such that equalising relative concessions is not possible. Applying Gauthier's bargaining principles leads to a social contract in which Mabel's conception of the good is favoured over Abel's – rational bargaining does not lead to consequential neutrality in this instance. Consequential neutrality relies on the possibility of equalising relative concessions, which in turn relies, in general, on preferences that are continuous over their objects in at least some degree.³⁰ Suppose, for example, that Mabel's satisfaction varies with the amount of wine Abel produces. If this is the case, then it is possible that there is some mix of wine and juice production that will constitute an equal relative concession; if not, it is possible that allowing Abel to produce wine unmolested, but only for a

certain proportion of each year, would also serve to equalise the relative concessions of the agents. Ideally, we require that Abel and Mabel be capable of putting a value on the satisfaction of each of their preferences in terms of the satisfaction of all of their other preferences – each must have an indifference curve representing all possible bundles of preference satisfaction, at a particular level of concession, among which he or she is indifferent.³¹ Bargaining is then a matter of finding the optimal mix of preference satisfaction while holding the relative concessions equal. If Abel and Mabel possess other resources (a perfectly divisible currency, say) and preferences (having as much of the currency as possible) whose satisfaction is tradable through side payments, then equalising the relative concession, and hence generating a prescription of neutrality, becomes much easier. Where preference satisfaction is discontinuous (for example, when Mabel has a preference for a law prohibiting all wine production, and is indifferent over all levels of wine production greater than zero), where it is not possible to apply the restriction only a certain proportion of the time, and where it is not possible to make compensatory side payments of any kind, it seems likely that equalising the relative concession will not be possible and the contractarian account presented here will not recommend consequential neutrality.

Consider a variation of the Abel-Mabel example: suppose that Abel will derive less satisfaction from producing orange juice than previously assumed – say that he will receive just 10λ units of preference satisfaction if he cultivates oranges. Mabel, as before, would receive 60μ units of preference satisfaction. Cooperation, on the terms proposed, would result in Abel's preferences being satisfied to a lesser extent than they are in the precontractual state. Hence, Abel will not agree to the proposal. This variant illustrates an obvious but important prerequisite for contractarian cooperation of any kind – there must be a cooperative surplus available.³² Without a potential cooperative surplus, we are not in the contractarian equivalent of the 'circumstances of justice' and none of the arguments I discuss in this paper apply.³³ In the absence of such a surplus, there is no reason for rational agents to cooperate at all.

If it were the case that people in the real world tended to find themselves in circumstances without any potential cooperative surplus, or tended to have preferences that were discontinuous in the sense that Mabel's are in the example given above, then the prospects for any contractarian theory, and particularly a contractarian princi-

ple of neutrality, would be dim. First, however, I take it to be reasonably uncontroversial that actual social circumstances are such that cooperation will yield surpluses. And second, given the number and diversity of preferences that people in the real world tend, in my experience, to have, I do not think that the possibility of preference discontinuity should lead us to reject neutrality. There are very few people with the kind of all-or-nothing preferences that one needs to generate the discontinuity problem.

What of my third assumption, that the precontractual baseline for preference satisfaction is zero? Assuming there is a cooperative surplus, and assuming relative concessions can be equalised, I have argued that a form of consequential neutrality will be included in any bargain establishing the state. The principle I have described would require that the state's laws, and the distribution of resources in the world, insofar as these constitute the division of a cooperative surplus, should promote equality of preference satisfaction. It should be noted, however, that the contractarian method preserves inequalities of preference satisfaction that result from the precontractual state, so overall preference satisfaction is not likely to be equally distributed, as agents are not likely to be equally (dis)satisfied in the state of nature – the assumption to the contrary was a simplification with which we should now dispense.

Suppose that in the precontractual state, the preferences of agent a are satisfied to the level of P_a ; suppose that agent b 's preferences are satisfied to the level of P_b . Suppose that the cooperative surplus is S , and that a and b each receive an equal share of S , S_i (where, again, S_i is some further degree of preference satisfaction). Assuming...

$$P_a > P_b$$

...this implies that...

$$P_a + S_i > P_b + S_i$$

That is, as I have said, inequalities in preference satisfaction are preserved by the contractarian method. The extent to which the method produces an inegalitarian distribution of preference satisfaction will depend on the sizes of P_a and P_b relative to S_i . The larger S_i (the degree of preference satisfaction that derives from social cooperation)

is, relative to the precontractual levels of satisfaction, the more egalitarian the distribution. At the limit, the contractarian method approaches a perfectly egalitarian (or perfectly neutral) distribution of preference satisfaction as P_a and P_b approach zero.

The relative size of the cooperative surplus depends, in part, on how we conceive of the state of nature. At one extreme, we have a hyper-Hobbesian state of nature, in which we take life to be so nasty, brutish, and short that agents will enjoy only a very low level of preference satisfaction (with the exception of those rare agents whose idea of a perfect world is one in which they must survive from day to day on their wits and their strength). A bargain premised on such a world would seem to promise to be relatively egalitarian. A more benign conception of the precontractual baseline, by contrast, implies a more inegalitarian social contract. My sense is that the benefits of social cooperation are substantial – when I contemplate the degree to which my preferences would be satisfied in a lawless failed state, or in a world where no technological advancement or capital accumulation could ever take place, I tend to think that the proportion of my preference satisfaction that derives from social cooperation is very high indeed. As such, while conceding that contractarianism preserves precontractual inequalities, I maintain that a state constructed on the basis of the principles I have set out would be consequentially neutral to a very close approximation.

All of which leaves us with my fourth assumption, the unanimity requirement. As I have said above, all contractarian theories meet a certain formal standard of justificatory neutrality, regardless of the content of their prescriptions.³⁴ In the account I have given, it is assumption (iv) that adds some substance to the claim that what is being discussed is an attractive version of neutrality (or perhaps even a version of neutrality at all). This isn't surprising, considering that assumption (iv), which gives each party to the bargain a veto, is an empirical claim that essentially does the work normally assigned to a moral principle in contractualist theories such as Rawls's or Scanlon's (the kind of principle that would, of course, violate the sceptical constraint).

The egalitarian (or, as I have put it, neutral) division of preference-satisfaction that emerges, given assumption (iv), follows from an equality that it is built into the precontractual conditions. It is worth noting, however, that what has been equalised is not 'strength' per se, but bargaining power. Merely assuming (iv) is clearly inade-

quate, and without it, no consequential neutrality follows – the contractarian prescriptions will still meet a formal standard of justificatory neutrality, but the account will be so distant from the usual use of that term that it would simply be confusing to insist on employing it to describe the constraint being applied to state action. What we seem to be left with is the conclusion that contractarian theories allocate to each according to her bargaining power – where this is equal, they recommend substantive consequential, as well as formal justificatory, neutrality; otherwise, not.

So, it turns out that in order to justify a substantive principle of state neutrality on sceptically consistent contractarian grounds, we need an argument that will convince us that agents in the state of nature have equal bargaining power. I do not propose to attempt such an argument here, as the complications that arise would take me beyond the remit of this paper. Suppose, however, that the argument cannot be given. If one is committed to defending neutrality, it then doesn't seem that it can be done without making a substantive moral claim. Suppose we make the moral claim that all parties to the social contract ought to have equal bargaining power (let us take it that this will be in the form of a veto); this claim, in combination with the argument given above, would justify neutrality. We would then have a theory of neutrality that, while not sceptically consistent, would be morally minimal, relying on extremely thin moral foundations. Insofar as moral minimalism is an attractive characteristic in a theory, this may be a useful way of defending neutrality. The challenge for any such theory, once the sceptical shield has been surrendered, will be to give a good account of why this particular moral foundation is to be preferred to some other (perhaps more extensive) one.

6. CONCLUSION

I began this paper with two tasks – to defend the claim that it is possible to ground a principle of neutrality without appeal to moral premises and to attempt to clarify what it is that contractarians have to say about neutrality. I have argued that the two main conceptions of neutrality identified by Raz can be generated to a reasonable approximation by a sceptically consistent (or, depending on the status of assumption (iv), at least morally minimal) contractarian theory. To the extent that the principles generated by the contractarian account differ from the pre-theoretical (or alternatively theorised) conceptions of neutrality with which we began, my account is obviously revisionist.

In its favour, I would argue that it is theoretically more parsimonious, offering a unified account of justificatory and consequential neutrality, as well as of the relationship between the right and the good, and between theories of neutrality and theories of distributive justice. However, I don't imagine that moral realists, for example, will have to search high and low for ways in which to criticise it. In conclusion, then, let me reiterate that the argument presented here is motivated by the conviction that, at least some of the time, we need to be able to engage in political debate with people who do not share our fundamental moral commitments. And I don't see how we can do that without being willing to refrain from basing our arguments on what we take to be the moral truth.

BIBLIOGRAPHY

- Ackerman, Bruce A. 1980. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven; London: Yale University Press.
- Arneson, Richard J. 1990. "Neutrality and Utility" in the *Canadian Journal of Philosophy*, 20:2, pp. 215-240.
- Barry, Brian. 1995. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press.
- Buchanan, James M. 1975. *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Binmore, Ken. 1993. "Bargaining and Morality" in *Rationality, Justice and the Social Contract*, eds. David Gauthier and Robert Sugden. New York; London: Harvester Wheatsheaf.
- Carroll, Ian J. 2006 (unpublished). *On Scepticism, Neutrality and the Social Contract*, thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for a degree of MPhil in Politics at the University of Oxford.
- Danielson, Peter. 1991. "The Lockean Proviso", Ch. 7 in *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals By Agreement*, ed. Peter Vallentyne. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darwall, Stephen (ed.). 2003. *Contractarianism/Contractualism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- De Marneffe, Peter. 2006. "The Slipperiness of Neutrality" in *Social Theory and Practice*, 32:1, pp. 17-34.
- De Marneffe, Peter. 2007 (unpublished). "The Possibility and Desirability of Neutrality", paper presented at the *Liberal Neutrality: A Re-evaluation* conference hosted by the Centre de Recherche en Éthique de l'Université de Montréal and McGill University.
- Dworkin, Ronald. 1981a. "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare" in *Philosophy and Public Affairs*, 10:3, pp. 185-246.
- Dworkin, Ronald. 1981b. "What is Equality? Part 2: Equality of Resources" in *Philosophy and Public Affairs*, 10:4, pp. 283-345.
- Galston, William A. 1991. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauthier, David. 1986. *Morals By Agreement*. Oxford: Clarendon Press.
- Gauthier, David. 1988. "Moral Artifice" in *Canadian Journal of Philosophy*, 18:2, pp. 385-418.
- Gauthier, David, and Robert Sugden (eds.). 1993. *Rationality, Justice and the Social Contract*, eds. David Gauthier and Robert Sugden. New York; London: Harvester Wheatsheaf.
- Hampton, Jean. 1991. "Equalizing concessions in the pursuit of justice: A discussion of Gauthier's bargaining solution", Ch. 10 in *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals By Agreement*, ed. Peter Vallentyne. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hausman, Daniel M. 1995. "The Impossibility of Interpersonal Utility Comparisons" in *Mind* (New Series), 104:415, pp. 473-490.
- Hobbes, Thomas (ed. Richard Tuck). 1991. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kraus, Jody S. 1993. *The Limits of Hobbesian Contractarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will. 1989. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality" in *Ethics*, 99:4, pp. 883-905.
- Laver, Michael. 1997. *Private Desires, Political Action: An Invitation to the Politics of Rational Choice*. London: Sage Publications.
- Morris, Christopher W. 1991. "Moral standing and rational-choice contractarianism", Ch. 6 in *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals By Agreement*, ed. Peter Vallentyne. Cambridge: Cambridge University Press.
- Narveson, Jan. 1991. "Gauthier on distributive justice and the natural baseline", Ch. 9 in *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals By Agreement*, ed. Peter Vallentyne. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford; Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice* (Revised Edition). Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Scanlon, Thomas. 1998. *What We Owe To Each Other*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

ARTICLES

146

ARTICLES

Sher, George. 1997. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vallentyne, Peter (ed.). 1991a. *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals By Agreement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vallentyne, Peter. 1991b. "Gauthier's Three Projects", Ch. 1 in *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals By Agreement*, ed. Peter Vallentyne. Cambridge: Cambridge University Press.

Zeuthen, Frederik. 1930. *Problems of Monopoly and Economic Welfare*. London: George Routledge & Sons, Ltd.

ARTICLES

147

ARTICLES

NOTES

- 1 Many people have contributed helpful comments on drafts of this paper. I would like to particularly acknowledge the generosity of Daniel McDermott, Stuart White, Seth Lazar, Christopher Nathan, Kieran Oberman, Robert Jubb, Laurens van Apeldoorn, David Miller, the anonymous referees for this journal, and participants at the University of Oxford's Graduate Political Theory Workshop, the *Liberal Neutrality: A Re-evaluation* conference organised by the Centre for Research in Ethics at the University of Montréal (CRÉUM), and the Nuffield Political Theory Workshop hosted by Nuffield College, Oxford. This work has been supported by the Arts and Humanities Research Council of the United Kingdom.
- 2 For a discussion of the distinction between 'contractarian' and 'contractualist' theories, see Darwall (2003, pp. 1-8). For the most part, in this paper, I will be concerned with a contractarian theory similar to that presented by David Gauthier (1986), although my focus will be the political sphere, as opposed to morality in general.
- 3 See Kraus (1993, pp. 27-36) on the normative minimalism of neo-Hobbesian contractarianism. For a critique of attempts to ground neutrality in scepticism, see Sher (1997, pp. 140-155). I do not have the space here to consider Sher's view in detail. Briefly, my view is that the success of Sher's arguments depends either on an implausible understanding of 'scepticism' as 'normative scepticism' rather than 'moral scepticism', or on the putative neutralist being committed to claiming that moral scepticism about 'the good' is justified, but that moral scepticism about 'the right' is not justified. I hold neither of these positions.
- 4 For a discussion of attempts to ground neutrality in autonomy, see Sher (*ibid.*, pp. 45-105). See, *inter alia*, the discussions by Ackerman (1980, pp. 10-12), Raz (1986, pp. 110-162), Arneson (1990), Galston (1991, pp. 79-117), Sher (1997, pp. 20-44), and De Marneffe (2006; 2007).
- 5 *Op. cit.*
- 6 *Ibid.*, p. 108. See also Sher (1997, pp. 3-4); Kymlicka (1989, pp. 883-886).
- 7 *Op. cit.*, p. 108.
- 8 See Sher, Kymlicka (*op. cit.*). According to Sher's summary of the distinction between the two conceptions, consequential neutrality "asserts that governments may not adopt and laws or policies that *have the effect of* promoting any particular conceptions of the good" whereas justificatory neutrality "asserts only that governments may not take actions *in order to* promote any such conceptions" (*op. cit.*, p. 4, emphasis in original). I am at this point, for the sake of brevity, eliding the argument that would be needed to connect prescriptions made to each member of a group regarding the social institutions the group ought to establish with prescriptions addressed to those institutions themselves. I have noted that a principle of state neutrality is a prescription addressed to the state, but I take it to be clear that a prescription to the members of a group to establish an institution with a particular character (namely, an institution which is itself prescribed to act in accordance with a principle of neutrality) will accomplish the same task as a prescription addressed directly to the state.
- 9 A point of view which considers all prudential reasons, and not simply some subset of prudential reasons, but no moral reasons. As noted above, I am not concerned here with the relationship between prudential reasons and moral reasons.
- 10 See Gauthier, 1986, pp. 21-26; Kraus, 1993, pp. 5-6; Laver, 1997, pp. 18-25. I depart from the standard conception in only one significant respect: I permit the agents under consideration to have tuistic preferences (preferences that relate in a variety of ways to the preferences and circumstances of other agents). For a discussion of the various forms of non-tuism found in the standard conception, see Morris (1991, pp. 91-92). For the purposes of this paper, I neglect the 'compliance problem' in order to focus on the bargaining problem (see Gauthier, 1986, pp. 157-189). It may be argued that it would not be rational to agree to a bargain unless one also intends to comply with it, or believes that others would comply with it. To the extent that this is true, my argument is incomplete without some account of compliance, which I do not have the space to give here. I thank Robert Jubb and Laurens van Apeldoorn for pressing this point.
- 11 I assume that there is no pressing need to resolve the dispute quickly, and that agents prefer to avoid costly conflict where possible, and note that if discussion fails to resolve the dispute, the option of conflict remains open. See Ackerman (1980, pp. 31-68).
- 12 Suppose it is objected that this claim is too quick – even if I can't win any of the cake, I might want to go down fighting rather than meekly surrender, or I might want to ensure that future opponents take my threats seriously, and so stay in the fight as long as possible. These considerations certainly do alter the situation, but they do so because now it is no longer the case that my preferences consist only in getting cake and avoiding being stabbed. Clearly, a theory that makes prescriptions to agents on the basis of their preferences will be sensitive to variations in those preferences. So long as the preferences of the agents are limited to those I set out, I contend that my conclusion follows, while granting that were the agents to have different preferences, a different conclusion would follow. On this point, see Buchanan (1975, pp. 8-11); also Dworkin (1981b, p. 283). *Op. cit.*, pp. 17-34. We need to be careful here; this argument holds for a two-person world but not necessarily otherwise (though it remains true that no party can be coerced to move from a state of affairs in which she exerts her maximal coercive powers, for any given maximal coercive powers arrayed against her). One common initial reaction to contractarian theories runs as follows: If I am stronger than you, why can't I simply coerce you into giving me what I want – why would I bother to bargain with you? Gauthier's reply to this objection comes in the form of his 'Masters and Slaves' example. Very briefly, the point is that coercion is costly. If the slaves would obey the masters without coercion, the masters would be spared the need to coerce the slaves. There is, therefore, a cooperative surplus available for division between the masters and the slaves – the situation in which the masters coerce the slaves is Pareto suboptimal and rational agents should move to an optimal situation instead. If, by contrast, there is no cooperative surplus available, then neither party can costlessly improve the state of the world in

which the other exists. While this is possible, most of the examples of coercion that people have in mind when they initially challenge contractarianism are not instances where there is no potential cooperative surplus. See Gauthier, 1986, pp. 190-232. "...in any co-operative interaction, the rational joint strategy is determined by a bargain among the co-operators in which each advances his maximal claim and then offers a concession no greater in relative magnitude than the minimax concession." (Gauthier, 1986, p. 145; see *ibid.* pp. 129-146 for details; see Vallentyne (1991b, pp. 7-9) for a summary of Gauthier's explanation.) According to Gauthier, the method avoids any interpersonal comparison of utility (1986, p. 63; p. 136). Obviously, Gauthier's is not the only theory of bargaining available, but it is one of the most well-developed. I do not have the space in this paper to consider objections to the theory, or the implications those objections would have for my argument (see *ibid.*, p. 130, especially note 14). Gauthier's bargaining theory has been sharply criticised by, for example, Ken Binmore (1993, pp. 141-155). Gauthier, 1986, p. 153. See Zeuthen, 1930, pp. 104-121. Gauthier, 1986, pp. 74-75. See *ibid.*, p. 140. Suppose that, at this point, the following objection is raised. Suppose that Grasp insists on 80% of the claim, and simply refuses to budge on the matter. Grasp is a wealthy banker; he can afford to wait McGee out, refusing to compromise while living comfortably. McGee, on the other hand, can't afford to delay. If he doesn't settle the claim, he won't be able to buy food. It is important to realise that the details that have just been added to the example have substantively altered it. If Grasp's cooperation is needed in order for McGee to avoid starving, then avoiding starvation is a component of the cooperative surplus. Altering the composition of the cooperative surplus changes the prescribed division of the surplus. Given the additional details, the bargaining position of the parties has changed, and the bargaining outcome will also change. Gauthier's principles will still recommend an equal division of the cooperative surplus, but the cooperative surplus is now the vein of gold plus some other things. Note also that although the example itself is set up in such a way that time passes between 'rounds' of offers and counter-offers, this is just for ease of explanation – the example is supposed to model ideally rational agents who will immediately recognise the rationally prescribed bargaining solution. Rawls, 1999, p. 4. Insofar as contractarians may use the term. Rawls tells us that "to each according to his threat advantage is not a principle of justice." (*Ibid.*, p. 122; see also pp. 115-116.) Whether or not the theory presented is a theory of distributive justice in Rawls's sense does not seem to me to be important – it is certainly a theory about how the burdens and benefits of social cooperation should be distributed.

- 13 Gauthier, I should note, argues that Buchanan's is not the appropriate starting point for bargaining (see 1986, pp. 190-232). I have argued elsewhere that Gauthier's position, which relies on his account of the compliance problem, is unsustainable (see 2006 (unpublished), pp. 49-54; see also Danielson, 1991; and Narveson, 1991). The possibility that some subset of N can realise some, or all, of the cooperative surplus introduces many more complications, and I cannot consider these in this paper. I will return to the implications of this assumption below (see also Gauthier, 1988). I should at this point address,

briefly, the reason why consequential accounts of neutrality are so rare in the literature, compared to justificatory accounts. Consequential neutrality is generally thought to be vulnerable to easy and immediate refutation once it is noted that, as a matter of practical fact, it is impossible for the state to be consequentially neutral among different conceptions of the good. Even basic state functions such as national defence will require an army, for example, and the effective functioning of that army will involve promoting discipline and loyalty among the soldiers. This will mean that the state is in the business of promoting discipline and loyalty, and an external effect of this will be the promotion (or facilitation) of conceptions of the good which prize discipline and loyalty (see Sher, 1997, pp. 3-5). There are two responses to this. First, and more prosaically, these kinds of responses do not always consider whether, assuming the state needs to act in ways that promote certain conceptions of the goods over others, it may consequently compensate other conceptions of the good by promoting them in other ways (see also the remarks about non-strategic convergence on K , pp. 10-11, *infra*). However, it may be objected further that this is simply impractical – there is no way to measure the degree to which a conception of the good is being promoted as a byproduct of the necessary actions of the state, and no reason to think that we can compensate all conceptions of the good equally. My second response would then be to note that the argument in this paper is supposed to be a form of ideal theory, rather than non-ideal theory (see Dworkin, 1981a, pp. 190-191; p. 197; see also Raz, 1986, p. 120). Paraphrasing Dworkin, any society dedicated to achieving a version of consequential neutrality could at best only do a rough job, and could have only a rough idea how well it was doing. For the purposes of ideal theory, our question is, if (impossibly) we could achieve consequential neutrality, ought we to do so? Much more work would have to be done to relate the argument I have made to real-world, pragmatic policy concerns. This paper addresses itself to questions in ideal theory, and not to questions of public policy.

- 14 It may be thought that this is an implausibly demanding conception of an agent's preferences. My claim is not, however, that agents must at all times have such a ranked ordering at the forefront of their minds, but simply that, when presented with any two worlds, they be able to express a preference relation with respect to the worlds (including the possibility of an indifference relation), and that over all worlds with which the agent could be presented, the preference relations expressed would comply with the transitivity requirement. On this point, compare Arneson (1990, p. 218). Consider a further objection that may be offered against my argument. Rather than claim that the contractarian account I have described cannot provide prescriptions that are compatible with moral scepticism, or that the prescriptions it provides do not satisfy justificatory neutrality because they are not neutral, this further objection will say that the contractarian account does not satisfy justificatory neutrality because it does not supply justifications at all. Justification, on this reading, is an ineliminably moral concept. The fact that I would prefer to give the highwayman my money rather than lose my life does not *justify* my giving of my money to the highwayman, since the highwayman is not entitled to my money (see Ackerman, 1980, pp. 37-38; compare Galston, 1991, p. 90). It should be

clear from the discussion that I am using a significantly thinner conception of justification; giving my money to the highwayman is rationally justified, if not morally justified. If the point is pressed that what political philosophy is interested in, or ought to be interested in, is moral justification, I cannot offer any reply here. I will simply note that the objection is a direct attack on contractarianism per se, and not specifically on any arguments that I make in this paper.

- 15 The very strength of this conclusion is a threat to the plausibility of the theory. On this account, *any* contractarian prescription will comply with justificatory neutrality, regardless of its content. A contractarian theory which prescribed a theocratic state would be formally ‘neutral’ – the justification for the theocracy would not rely on the assertion of the truth of any religious claims, and such a prescription is conceivable, given certain precontractual distributions of preferences. Insofar as such a result is possible, one may be inclined to dismiss this kind of ‘neutrality’ as an empty formalism – certainly, it is a long way from the neutrality that liberal political philosophers have typically endorsed (compare Raz, 1986, pp. 128-130). The matter may not be quite so clear cut, however (see de Marneffe, 2007, p. 7; also 2006, pp. 21, 29-30). De Marneffe asks us to consider “the reason to prohibit homosexual sodomy that a majority disapproves of it.” Proponents of neutrality have traditionally wished to exclude such reasons as non-neutral, but as de Marneffe notes, there is no logical entailment that the state is basing its decision on the truth of the claim that homosexual sodomy is sinful, or wrong, or degrading. Whether the reason is a good one or not, or whether or not a liberal would agree with it, in what way is it non-*neutral*? See 1986, pp. 140-141; see also Hampton, 1991, pp. 151-155; Gauthier, 1988, pp. 390-394. Hampton (*op. cit.*, pp. 151) expresses concern on this point; see Hausman (1995) for a rejoinder.
- 16 Recall that one’s relative concession under some particular proposal is the ratio of X to Y , where X is the difference between getting the whole cooperative surplus and the share that one receives under the proposal, and Y is the difference between getting the whole cooperative surplus and getting the precontractual payoff (see pp. 6-7, *supra*). Thus, for Abel, if he got the whole of the cooperative surplus he would receive 40λ , and under the proposed deal he will receive 30λ , making $X = 10\lambda$; the whole of the cooperative surplus being 40λ , and the precontractual payoff for Abel being 20λ , $Y = 20\lambda$. The ratio of X to Y , Abel’s relative concession, is $10\lambda/20\lambda$, or one half. Similarly for Mabel, $X = 60\mu - 60\mu = 0$; $Y = 60\mu - 30\mu = 30\mu$. Mabel’s relative concession is $0/30\mu$, or zero.
- 17 The concession for Mabel is greater than one because unilaterally ceasing coercion would move Mabel to a situation that is worse than the precontractual state.
- 18 All of the bargaining prescriptions continue to satisfy formal justificatory neutrality. Note that we require that the agents be able to rank the value of their own bundles of preference satisfaction; I do not mean to suggest any interpersonal comparison here.
- 19 See n20, *supra*.
- 20 Compare Rawls’s account of the circumstances of justice: “...many individu-

als coexist together at the same time on a definite geographical territory. These individuals are roughly similar in physical and mental powers; or at any rate, their capacities are comparable in that no one among them can dominate the rest. They are vulnerable to attack, and all are subject to having their plans blocked by the united force of the others. Finally, there is the condition of moderate scarcity... Natural and other resources are not so abundant that schemes of cooperation become superfluous, nor are conditions so harsh that fruitful ventures must inevitably break down.” (1999, pp. 109-110, but see also pp. 111-112.)

- 21 See n34, *supra*. See Rawls, 1999, p. 120-122; Scanlon, 1998, p. 33. The relationship between strength and bargaining power is not straightforward. Consider a parliament in which two parties hold 49 seats each, and a third holds 2 seats. Assume that 51 votes are needed to pass any measure. In this instance, despite the vast differences in ‘strength’ between the third party and the other two, each party in the parliament has equal bargaining power – the agreement of two parties is required to pass a measure, and any two parties will do. See Laver, 1997, pp. 138-140; compare Hobbes, 1991, pp. 86-87; also Rawls, 1999, pp. 109-110.

LIBERAL NEUTRALITY:
CONSTRUCTIVIST, NOT
FOUNDATIONALIST

LENDELL HORNE
UNIVERSITY OF TORONTO

ABSTRACT

In defending the principle of neutrality, liberals have often appealed to a more general moral principle that forbids coercing persons in the name of reasons those persons themselves cannot reasonably be expected to share. Yet liberals have struggled to articulate a non-arbitrary, non-dogmatic distinction between the reasons that persons can reasonably be expected to share and those they cannot. The reason for this, I argue, is that what it means to “share a reason” is itself obscure. In this paper I articulate two different conceptions of what it is to share a reason; I call these conceptions “foundationalist” and “constructivist.” On the foundationalist view, two people “share” a reason just in the sense that the same reason applies to each of them independently. On this view, I argue, debates about the reasons we share collapse into debates about the reasons we have, moving us no closer to an adequate defense of neutrality. On the constructivist view, by contrast, “sharing reasons” is understood as a kind of activity, and the reasons we must share are just those reasons that make this activity possible. I argue that the constructivist conception of sharing reasons yields a better defense of the principle of neutrality.

RÉSUMÉ

À travers leur défense du principe de neutralité, les libéraux ont souvent interpellé un principe moral plus général qui interdit de contraindre des personnes pour des raisons dont on ne peut raisonnablement attendre que ces personnes elles-mêmes les partagent. Les libéraux éprouvent cependant de la difficulté à articuler une distinction non-arbitraire et non-dogmatique entre les raisons dont on peut raisonnablement attendre que les personnes les partagent et celles dont on ne le peut pas. Je soutiens dans cet article que cette difficulté provient du fait que « partager une raison » est une notion obscure. Pour illustrer cela, je me pencherai sur deux conceptions distinctes de ce que veut dire partager une raison, deux conceptions que je nommerai respectivement « fondationnaliste » et « constructiviste ». Selon la perspective fondationnaliste, deux personnes « partagent » une raison seulement au sens où la même raison s’applique à chacun d’eux indépendamment. Dans cette optique, les débats sur les raisons partagées se ramènent à des débats sur les raisons que nous possédons effectivement, ce qui nous éloigne d’une défense adéquate de la neutralité. Selon la perspective constructiviste, en revanche, on comprend le fait de « partager des raisons » comme une activité particulière, et les raisons que nous devons partager sont les mêmes raisons qui rendent cette activité possible. Je soutiens que la conception constructiviste du partage des raisons nous offre une meilleure défense du principe de neutralité.

INTRODUCTION

The liberal principle of neutrality holds that the state ought to remain neutral among competing conceptions of the good. For most liberals, I suspect, this principle gains whatever plausibility it has from the intuitive appeal of a more general moral principle—call it the Kantian principle—according to which proper respect for the moral status of persons requires that we do not coerce them in the name of reasons that they themselves cannot reasonably be expected to share.² Since all state actions are in some sense coercive, the principle of neutrality follows from the Kantian principle almost immediately, provided only that conceptions of the good are among the reasons that persons cannot reasonably be expected to share. But while many friends of the Kantian principle have the intuition that conceptions of the good are such that others cannot be expected to share them in the right way, whether and why this should be the case is notoriously difficult to explain.

In this paper, I hope to make some headway towards such an explanation by examining what it means to share a reason. By way of beginning, I'd like to make a rough-and-ready distinction between two different ways in which persons can be said to share a reason, and two corresponding approaches to political philosophy. In one sense, two persons can be said to share a reason when the same reason applies to each of them independently. In this sense, they share it simply because they both have it, in the same way that a child might be said to “share” her mother's eyes. Philosophers who understand sharing reasons primarily in this sense tend to adopt an approach to political philosophy that I will call “foundationalist.” On the foundationalist approach, the reasons that persons have are taken as basic, or foundational, and the reasons we share are just the reasons we each have independently (or the reasons we each have in the right way, however that is spelled out).

These shared reasons, once identified, are supposed to serve as the foundation for a theory of justice.

But there is another sense in which two people might be said to share reasons. They might be said to share reasons, not because a state of affairs obtains where each happens to have the same reasons as the other, but rather because they are mutually engaged in the activity of offering and accepting reasons back and forth. This sense is closer to what we ordinarily mean when we speak of “sharing,”

although its implications for neutrality have not (I think) been sufficiently appreciated. This understanding of what it means to share reasons belongs to an approach to political philosophy which I will call “constructivist,” following John Rawls and Christine Korsgaard.³ On the constructivist approach, the reasons we share for political purposes are not taken as given; rather, they are understood as emerging from the activity of offering and accepting reasons from one another.

In this paper, I attempt to show that the foundationalist approach to political philosophy fails to satisfy the demands of the Kantian principle (and by extension the principle of neutrality) because it is tied to a crudely individualistic conception of what it means to share reasons. “Sharing as each having,” I will claim, is too weak to provide a shared foundation for political life. I will argue that the constructivist approach fares better because it understands sharing reasons as an activity we engage in together. By examining the practical presuppositions of this activity, we can together construct the reasons we *must* share in order for the activity to unfold in a way that is free and fair to everyone. My conclusion will take the form of a conditional: if we are moved by the Kantian principle and are thus concerned to interact with others according to shared reasons, then we have reason to abandon the foundationalist approach to political philosophy and become constructivists.

1. POLITICAL FOUNDATIONALISM

For the foundationalist, the first question of political philosophy is the question of what reasons we have. Once these reasons are identified, erecting a theory of justice is simply a matter of weighing and combining these foundational reasons in the right way. On this characterization, all varieties of political-moral realism (or at least all varieties I'm aware of) are forms of foundationalism; however, for the purposes of this paper I am concerned only with those foundationalists who are also neutralists—those who make some distinction between the reasons we have *simpliciter* and the reasons we may reasonably expect everyone to share for political purposes.

The best-known example of a foundationalist who also endorses a form of neutralism is probably Thomas Nagel, who distinguishes in his *Equality and Partiality* between the values a person may be justified in holding and the values she may be justified in imposing on others. Nagel makes this distinction because he believes that the stan-

dards of justification appropriate to an individual when deciding how to live her own life are lower than the standards appropriate to society as a whole when deciding what values to coercively impose. On his view, some values are sufficiently justified that an individual could reasonably accept them for her own life, but not sufficiently justified that she may reasonably employ the coercive power of the state to force everyone to do the same (Nagel 161-2).

Nagel's commitment to neutrality—or “toleration,” to use his preferred term—is motivated by the Kantian principle mentioned above, according to which we ought not coerce others in the name of ends they cannot reasonably be expected to share (Nagel 159). He understands “reasonableness” as an epistemological concept: we treat others as “mere means” when we force them to serve an end that the evidence does not compel them to accept (Nagel 159-61).

Yet Nagel recognizes that disagreement about which ends are supported by the evidence is common, especially when it comes to arguments about conceptions of the good. And finding agreement on some public standard of evidence for assessing ends would be just as difficult as finding agreement on the ends themselves, so the epistemological route is a dead-end. To circumvent this problem, Nagel introduces a quasi-contractualist procedure to separate the reasons we can reasonably be forced to share from those we cannot: when faced with the question of whether to use the power of the state to impose some value over the objections of others, Nagel argues that respect for those others requires that we re-phrase the issue in neutral language—i.e., language acceptable to all concerned, language that doesn't bias the question in favor of one answer or another—and ask ourselves, “how would I like it if someone did that to me?” (Nagel 162-4)

So, for example, if we want to know whether we may establish our Catholic faith as the state religion and force everyone to go to mass, we do not ask ourselves how we would like it if someone were to impose “the true religion” or even “the Catholic religion.” We do not ask these questions because, as Catholics, we would have no problem with someone else doing either of these things; these ways of phrasing the question are biased towards the answer we favour. Instead, we ask how we would like it if someone were to impose “their religion,” a description of the proposed policy that Catholics and non-Catholics alike may be expected to accept.⁴ And as Nagel notes, as soon as we ask ourselves how we would like it if someone did that to us, we see quite clearly that we wouldn't like it very much at all (Nagel 162).

The first thing to notice about this procedure for resolving disputes about ends is that it is clearly biased toward the answer Nagel desires. If to re-describe the policy in neutral terms is to abstract from the reasons we have for favouring it, then the procedure will always yield a policy of abstention. Once we abstract from the (putative) value of the end, it's clear that we no longer have reason to support it; the appropriate response toward neutral value is indifference. And when we ask ourselves how we'd like being *forced* to serve some neutral value, we should respond with indignation.

Strangely, Nagel does not explain why in this role-reversal exercise “maximizing aggregate utility” or “promoting virtue” are most neutrally re-described as “promoting one's own conception of the good,” something we surely wouldn't like another to do to us, while “protecting basic rights” or “preventing inequality” (i.e., preferred liberal values) are neutral as stated. Presumably this reflects nothing more than his own confidence that liberal values are conclusively justified from the impersonal point of view, whereas non-liberal values are not.

For present purposes, what is important about Nagel's argument for neutrality is how quickly the reasons Nagel finds us to *share* collapse into the reasons he thinks we *have*. This is not accidental. For the foundationalist, the reasons we share are just a sub-set of the reasons we have. And how can we non-arbitrarily pick out the reasons we share from all the reasons we have, except on the basis of the reasons the foundationalist thinks we have? And if the reasons we have are the very matter in dispute, it's not clear that we've made any progress towards satisfying the Kantian principle's requirement of providing those who disagree with reasons they can share.

To be clear, my objection to Nagel's argument is not that he is wrong about what reasons we share; my objection is that he has not given the person who disagrees with him any reason to think he's right. This is because the only reasons Nagel can appeal to in justifying his contractualist procedure are the reasons he thinks we have—reasons which, *ex hypothesi*, the person who disagrees with him rejects.

I have presented Nagel's view too crudely, no doubt, but the particular contours of his view need not concern us too much here. I think Nagel's view illustrates a general problem with foundationalist attempts to carve out a space of neutral reasons. On the foundationalist's view, the question of what reasons we share boils down to the

question of what reasons we all have; thus the foundationalist's own views about what reasons we have will necessarily determine the reasons she finds us to share. Her own private assessment of the reasons provides not only the raw data to which the standard of shareability is applied, but also (and more troublingly) the content of the standard itself. The problem, again, is not that she may be wrong in her assessment of the reasons; the problem is that she has nothing more to say by way of justification to someone who disagrees with her assessment—nothing, that is, beyond “that’s how I see it.” And this seems to be inconsistent with the Kantian ideal of interacting according to reasons we can share.

When the foundationalist says that a reason is one that we cannot reasonably expect others to share, what she means at bottom is that it’s not a good enough reason. This becomes quite clear in Nagel’s argument for toleration when he says:

I think the problem is that there is no higher-order value of democratic control or pursuit of the good abstractly conceived which is capable of commanding the acceptance by reasonable persons of constraints on the pursuit of their most central aims of self-realization—except for the need to respect this same limit in others. (Nagel 164)

Here Nagel flatly denies the truth of all non-egoistic teleological moral theories; there simply *isn’t* a reason to pursue the good whatever it is, he says, or at least there isn’t a reason strong enough to override our personal interest in self-realization. (To this, I think, the teleologist is perfectly justified in responding: “Yes, there is”). This insistence is especially clear in Nagel’s view, but I think it’s a necessary feature of all foundationalist defenses of the principle of neutrality. If the reasons we share are just the reasons we (really) have, then the reasons we can’t share are just the reasons we don’t (really) have.

The objection I am raising here against the foundationalist picture can be summarized as follows: on the foundationalist view, the first political question is the question of what is “really” valuable, what reasons we “really” have. But this question can only be answered from the perspective of some particular person—you or I, for example. If you and I disagree about the answer to that question, we then have a further question to answer: the question of *whose* perspective on reasons should be the authoritative one for us. The obvious answer to the question of which perspective should be authoritative is, of course, “the correct one.” But that answer only pushes the question

back: whose perspective on the impersonal point of view is correct? Any answer to this question must always presuppose authoritative access to the impersonal point of view, it seems to me, and thus must always fail to persuade those who see things differently.

The foundationalist may be able to persuade herself that she is acting reasonably and that her use of the coercive power of the state is justified, and she may indeed be right. But if the aim of political justification is, as the Kantian principle suggests, not merely to satisfy ourselves when we exercise power but also to give reasons to those over whom power is exercised, then foundationalism fails on that score (Rawls develops this point in *PL* 100-101).

The underlying reason for this failure is that the foundationalist conceives of justification in terms of each person’s relationship to the impersonal reasons; to see things objectively is, on this view, to see things from the point of view of the impersonal reasons. What is lacking on the foundationalist view is an objective yet shared perspective from which we can consider the reasons together. The foundationalist picture cannot provide such a perspective, at least not one sufficient to satisfy the Kantian principle, because the shared perspective is (for the foundationalist) the perspective of the impersonal reasons. Until we agree about the reasons we have, we don’t yet have a shared perspective, and yet the problem posed by the Kantian principle is precisely that we can’t agree about what impersonal reasons we have.

2. POLITICAL CONSTRUCTIVISM

Constructivism is often thought to begin in skepticism about the existence of a realm of independent moral truths, or in skepticism about the possibility of reliable access to that realm. Although I must confess that I have those kinds of doubts, political constructivism need not depend on them. Political constructivism, as I understand it, neither affirms nor denies either the existence of or the possibility of our access to construction-independent moral truths. Instead, what political constructivism denies is the possibility of a non-constructed shared point of view from which these values can be publicly assessed and balanced.

In the previous section, I tried to locate political foundationalism’s failure to provide such a public standpoint in its conception of what it is to share a reason. On the foundationalist view, we share reasons just in the sense that each of us independently has the same reasons.

Thus until we know what reasons we have, we cannot know what reasons we share, which is to say we cannot take up the shared point of view. Thus the shared point of view cannot be used to settle disagreements about the reasons we have—or at least not in a way that will satisfy anyone.

Political constructivism avoids this particular problem by understanding “sharing reasons” not as a state of affairs but as an activity. On the constructivist view, we share reasons in the sense that we are constantly giving them back and forth. Political constructivism begins by examining our practices of sharing reasons: of offering reasons to one another, of coming to agreement (or not), of holding each other responsible for the reasons we give and the agreements we make, and so on.

Rather than understanding a reason as something independent of these practices, something to which our practices must conform, political constructivism employs a conception of reason in some sense internal to these practices: on the constructivist view, a reason is a claim that one person makes against another (or against herself).⁵ Unlike on the foundationalist view, where our access to reasons is something ineluctably private, constructivism operates with an essentially public conception of a reason.

What is wanting on the constructivist view is some criterion of valid claims, some objective standard of what claims we all must recognize if this practice of sharing reasons is to take place in a way that’s free and fair to everyone. This standard cannot consist in some external standard of good reason, for then we would encounter the same problem as on the foundationalist view. The standard must be, in some sense, internal to our practices.

Rather than looking outside the practice, then, we must begin by examining the practice itself and what conditions are necessary in order for it to function well. We see that in order for persons to be engaged in the practice of offering and accepting reasons, two conditions must be met. First, persons must be understood as having some conception of the good, some rational plan of life, that they are concerned to advance; in the absence of such a conception they would have no basis for making claims against others. Second, persons must have some capacity to be moved by the claims of others when these claims are legitimate; they must have some sense of justice. These two conditions, a capacity to form a conception of the good and to pursue it on terms fair to others, are just the two moral powers Rawls

attributes to citizens in his model conception of a well-ordered society, and they emerge naturally from a conception of social cooperation based on the give-and-take of reasons.

The route from this conception of the person to a political conception of justice is familiar. Rawls’s device of the original position is meant to represent the way that the idea of persons as equally givers and receivers of reasons leads to certain concrete political principles. The original position is not meant to identify the reasons that bind us through their construction-independent force; it is a “device of representation” meant to draw out the presuppositions of our shared practices. The problem facing the denizens of the original position is to find the conditions under which the claims of one person can harmonize with the claims of every other in a systematic way—to find the conditions of possibility of what Rawls calls a well-ordered society.

Rawls’s solution, roughly, is that such a systematic harmony is possible only against a political background which provides each person with an adequate scheme of basic rights and liberties and the largest possible share of the social product. In other words, it is possible only where each person has adequate freedom from the interference of others in the setting of her own plan of life (consistent with the like freedom of others) and has the greatest possible means to execute that plan (consistent with availability of like means for others). It is not the purpose of this paper to defend Rawls’s two principles as the only solution or even the best solution to this problem; I only want to emphasize the way in which Rawls’s view is a natural development of a certain understanding of what it is to share reasons, one which need not appeal at any point to an external, material standard of value.

The constructivist aims to construct a shared point of view from which the claims persons make against one another can be adjudicated—to construct, in other words, the “we” of the political community. This is why Rawls frequently speaks of his two principles of justice as providing an “objective point of view” (e.g. at *PL* 115). There is a certain sense in which the very idea of reasons as claims already presupposes the existence of some “we;” it presupposes, at least, that persons who interact by giving each other reasons share a common moral space, the space of reasons. Political constructivism inquires into the background conditions that must exist for persons to live in this space together, to take responsibility for the claims that

they put to themselves and others. On the constructivist view, at a minimum, treating people as givers and takers of reasons requires a background which protects them from coercion, manipulation, and at least the more severe forms of economic hardship (although of course people may disagree about the particulars). The point is that when we take up the public point of view, the point of view of the “we,” we are deliberating about what is fair to persons conceived in a certain way, what we think is needed for people to interact with each other as reasonable and rational creatures.

In the closing section I want to say a few words about how constructivism is superior to foundationalism in satisfying the Kantian principle. Before I do that, however, I want to anticipate an objection.⁶ It may seem that the constructivist view requires at least one foundational reason in order to get off the ground, namely, the reason we have (whatever it is) to engage in the practice of sharing reasons in the first place. If true, this would immediately give rise to a dilemma: either there is some such foundational reason, in which case constructivism falls before the very same objection I raised against foundationalism in the second section of this paper, or there is no such reason, in which case our practices of sharing reason are arbitrary. But I don’t think constructivism need posit any such foundational reason. Rawls leaves the question of what reason we have to engage in the practice of sharing reasons to each person’s private comprehensive doctrine. Any reasonable person will recognize that she has some reason to make claims against others and to respect the claims others make against her, whatever that reason may be (this is actually true by definition on Rawls’s view—see *PL* 49f). Furthermore, for those who are not reasonable in this sense—for those who deny that they have reason to share reason—there doesn’t seem to be any reason, foundational or otherwise, that could satisfy them; we have nothing to say to them, and we must coerce them in the name of reasons they unreasonably reject.

It might seem that the foundationalist could give the very same answer in response to my objection to her view: “It’s true,” she might say, “that I have nothing to say to the person who denies that he has a reason to respect the rights of others or to contribute to the common good, but such a person is manifestly unreasonable. He obviously *does* have such reasons, and the mere fact that he is too foolish or too stubborn to recognize it should not prevent us from forcing him to respect those reasons in spite of himself. The construc-

tivist view helps itself to the very same conclusion.” But I think the constructivist view is different in an important respect. When a foundationalist declares a person “unreasonable,” it is because that person rejects this or that particular reason—our reason to respect the rights of others, for example, or our reason to contribute to the common good. On the other hand, when a constructivist declares a person unreasonable, what she means is that the person in question is not willing to participate as an equal member in our practice of sharing reasons—that person refuses to listen to reasons generally, not merely to this or that reason. These are quite different things.

I do not mean to suggest that, within the constructivist framework, there will not be disagreement as to which background reasons are essential to our reason-giving practices and which are not, and thus as to which reasons persons may be forced to share (or forced to act as if they share). Nor do I mean to suggest that, when we step back to the objective point of view of the reasonable and rational citizen in order to settle these disagreements, there will not be further disputes about how to specify that point of view. But I do claim that the constructivist view has a few important advantages over the foundationalist view when it comes to managing disagreements about reasons. First, it sets out a distinct point of view from which such disagreements may be settled, namely, the point of view of the reasonable and rational citizen; this constrains the scope of the disagreement in important ways and may make a resolution possible. The foundationalist picture, by contrast, offers no such standpoint: on the foundationalist picture, disagreements about reasons are always immediately about the reasons themselves (or so I have argued). Second, even if such disagreements cannot be settled, they are nonetheless likely to be narrower in scope because of the constraints imposed by the constructivist procedure, hopefully to the point where any available solution is likely to be reasonably (if not fully) just.

CONCLUSION

By way of closing, I would like to situate the foundationalist and constructivist pictures with respect to their interpretation of the Kantian principle with which I began, the principle according to which respect for persons requires that we not coerce them in the name of ends they cannot be expected to share. The foundationalist interprets this as a moral constraint. For the foundationalist who is not also a neutralist, it is at best a trivial reminder that we shouldn’t act on bad

reasons; if we shouldn't act on bad reasons then *a fortiori* we shouldn't coerce others in their name. But for the neutralist foundationalist, for whom there may be some difference between the reasons that are good enough for me and the reasons that are good enough for everyone, the principle requires that we constrain our political justifications in certain ways. The objection I've raised against this view is that, no matter how we constrain our justifications, in the end the foundationalist must always rest her case on the reasons as she sees them. If the Kantian principle implies that this is not enough in the first instance, I don't see how adding more steps to the argument will ever suffice.

The constructivist, by contrast, understands the Kantian principle as more than a constraint; for the constructivist the Kantian principle describes an ideal of social cooperation according to the give-and-take of reasons rather than the threat of force. If we are to realize a world where people interact according to shared reasons, then there are certain reasons that we must share. The reasons we must share are given, not by the independent realm of value, but by this ideal of social cooperation itself. The reasons we must share are the reasons that protect and foster our capacities to give and take reasons.

If what I have said so far is right, then the foundationalist approach to neutrality has it exactly backwards: we do not begin doing political philosophy by weeding out the reasons or values that seem objectionable and then build our political order on the values that remain. We begin instead by constructing the political point of view itself; it is this point of view which will tell us the reasons we share for political purposes.

As I said at the outset, my conclusion in this paper is conditional: if we are moved by the Kantian principle and thus concerned to interact with others according to reasons we can share, then (I suggest) we have reason to abandon the political foundationalist project and become political constructivists. It is a commonplace in philosophy that one person's *modus ponens* is another's *modus tollens*, and some may see in this paper reason to abandon the Kantian principle because it costs too much (philosophically speaking) to satisfy. In

response, I would stress that one need not be a constructivist "all the way down" to appreciate the distinctly political problem posed by the privacy of foundationalist reasons and thus to be a political constructivist. And insofar as the Kantian principle expresses a powerful moral ideal, I think it is one we would be mistaken to abandon.

NOTES

- 1 I would like to thank all of the participants at the CREUM conference for their many helpful comments and questions. I would also like to thank two anonymous referees for their thoughtful suggestions. Finally I would like to thank Sergio Tenenbaum, Doug MacKay, and Patrick Turmel for their comments on an earlier version of this paper.
- 2 Thomas Nagel appeals directly to this general moral principle in his argument for “toleration,” and something like it seems to be in the background of John Rawls’s discussion of “public reason.” Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 159. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), 216f. Future references to these works will be given in the text, as “Nagel” and “Rawls PL” respectively.
- 3 Rawls introduced the concept of constructivism in his 1980 Dewey lectures, “Kantian Constructivism in Moral Theory,” but my account here will follow his “Political Constructivism” in *Political Liberalism*. For “Kantian Constructivism” see Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999) 303-358. “Political Constructivism” is Lecture III of *Political Liberalism*, 89-130. Korsgaard develops constructivism into a full-blown meta-ethics in her *Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- 4 I borrow this example from section V of Nagel’s “Moral Conflict and Political Legitimacy,” page 226f, in *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987): 215-240. The solution Nagel proposes there is importantly different from his view in *Equality and Partiality*; only the example is borrowed.
- 5 Rawls has consistently used the language of claims in speaking of the ways in which persons offer reasons to each other. Korsgaard develops this idea in her *Sources of Normativity*, lecture 4.
- 6 This objection was raised by Colin MacLeod at the CREUM conference in May 2008.

NEUTRALITY AS A TWOFOLD CONCEPT¹

ALEXA ZELLENTIN
UNIVERSITY OF OXFORD

ABSTRACT

Under the circumstances of pluralism people often claim that the state ought to be neutral towards its citizens' conceptions of the good life. However, what it means for the state to be neutral is often unclear. This is partly because there are different conceptions of neutrality and partly because what neutrality entails depends largely on the context in which neutrality is demanded. This paper discusses three different conceptions of neutrality – neutrality of impact, neutrality as equality of opportunity and justificatory neutrality – and analyses the strengths and weaknesses of the different conceptions in different contexts. It suggests that there are two common elements of neutrality in all its exemplifications: a) an element of “hands-off” and b) an element of equal treatment. It therefore argues that while justificatory neutrality is necessary for the state to be neutral it is not sufficient and claims that while conceptions of the good must not enter the *justification* of state regulations, they must be taken into consideration when deliberating the *implementation* of these regulations.

RÉSUMÉ

Il n'est pas rare, dans des sociétés pluralistes, que les citoyens exigent de leur État qu'il reste neutre eu égard à leurs conceptions de la vie bonne. Il est cependant rare que la notion de neutralité de l'État soit clairement délimitée. Ce manque de clarté s'explique de deux façons : d'une part, pour la raison qu'il existe plusieurs conceptions de la neutralité et, d'autre part, parce que la neutralité dépend essentiellement du contexte dans lequel celle-ci est requise. Cet article examine trois conceptions différentes de la neutralité - neutralité de l'impact, neutralité comme égalité des opportunités et neutralité de la justification - et analyse les forces et les faiblesses de chacune dans des contextes différents. Cette analyse suggère qu'il existe deux éléments constitutifs de la neutralité, communs à toutes ses différentes illustrations: a) un élément de non-intervention et b) un élément de traitement égal. Ainsi, cet article soutient que même si la neutralité de la justification demeure nécessaire pour assurer la neutralité de l'État, elle n'est pourtant pas suffisante, ce qui permet de soutenir que même si les conceptions de la vie bonne ne doivent pas interférer dans le processus de *justification* des réglementations étatiques, elles doivent néanmoins être prises en considération lors des délibérations de la *mise en œuvre* de ces réglementations.

Both in real life politics and in political theorizing the emergence of cultural and individual pluralism led to the claim that the state ought to be neutral. However, what it means to be neutral is controversial. As Rawls puts it “the term *neutrality* is unfortunate: some of its connotations are highly misleading, others suggest altogether impracticable principles.”²

A recent case before the German Constitutional Court and the new legislation which followed it emphasises the importance of neutrality as well as the indeterminateness of the term.³ A young Muslim woman applied for appointment to the teaching profession in Baden-Württemberg after finishing her training, which is the normal procedure for anyone aiming to become a teacher at a public school. Her application was denied: her insistence on wearing a headscarf while teaching was understood to show a lack of aptitude for the position of a civil servant. The argument of the school authorities was broadly neutrality based. It considered the headscarf to be not only a religious but also a political symbol signalling the intention *not* to integrate into secular German society. For both reasons it was said to be incompatible with state neutrality. Furthermore, the school authorities claimed that students have a right not to be subjected to an inescapable authority figure (actively *or* passively) advocating a particular interpretation of Islam. The teacher-to-be appealed against this decision, claiming that

1. her personal freedom of religion was infringed by prohibiting her to wear a headscarf,
2. the decision was discriminatory against Muslims as opposed to other religions with more mainstream dress codes,⁴ and
3. usually, neutrality in Germany is understood in an inclusive rather than laicist fashion, that is, as balancing the claims of different religions (well, mostly Protestants and Catholics) rather than banning them from the public sphere.⁵

The case went through several levels of appeal before ending at the German Federal Constitutional Court. The Constitutional Court ruled that the current legislation does not allow taking the intention to wear a headscarf as a sign of lacking respect for the neutrality of the state since there currently is no authoritative understanding of what neutrality entails. The rejection of the teacher’s application was therefore considered unlawful. However, the court also stated that the conditions of pluralism require a clearer definition of neutrality and legislation concerning religious symbols displayed by

teachers. Since this verdict most German states have issued legislation to deal with the issue. There are three general strategies:

1. banning all religious symbols for teachers,
2. allowing all symbols and dress-requirements, and
3. banning “political”, “sexist” or “fundamentalist” symbols while allowing symbols standing for organizations or ideologies considered compatible with adherence to the norms of a free democratic state.

However, all three strategies for achieving neutrality at school are themselves criticised with reference to neutrality. Banning all expression of religious commitment in the appearance of teachers is seen as discriminating against religious candidates and thus as non-neutral between religious and non-religious teachers. Allowing all symbols is seen as problematic because of the danger that teachers would promote controversial values in class-rooms, like suggesting that girls not wearing a headscarf are bad Muslims.⁶ Neutrality is breached by allowing state officials to take a stand between controversial considerations of the good life in front of suggestible children. Distinguishing between different kinds of symbols is not unproblematic either, because it is feared that it is inevitable that unfamiliar symbols will be discriminated against. Opponents of the legislation thus claim that too often the notion of what is neutral tracks what is generally socially acceptable (normal) rather than any independent idea and so lacks normative justification. This is particular true for the German case where some states allow nuns wearing habits to teach in public schools while prohibiting Muslim headscarves.⁷ Furthermore, there is the question of whose interpretation of any given symbol is to be considered authoritative.

The question of neutrality is thus politically significant. Not only in Germany but also in other Western democracies, legislators struggle to define fair requirements of neutrality.⁸ On the one hand, the need for neutral institutions and standards for neutrality increases in view of increasingly pluralist societies;⁹ on the other hand minorities increasingly demand official affirmation of their distinct identity.¹⁰

In this paper I analyse the literature on neutrality and show that the conceptions of neutrality currently discussed are unsuitable to do justice to the full breadth of the concept in its different areas of application. I therefore suggest that neutrality is better understood as a twofold concept consisting of an element of “hands-off” and an element of equality. The “hands-off” element traces the intuition that

there are matters the state has no business to get involved in. The equality element refers to the idea that the state ought to treat citizens holding different conceptions of the good life equally.

1. IN WHICH SITUATIONS IS NEUTRALITY APPROPRIATE?

1.1 *Neutrality vs. Toleration*

Generally, neutrality requires a situation where two or more parties disagree and the party, which is requested to be neutral, is a) not itself part of the conflict but b) nonetheless in a position to influence it.¹¹ This general description covers the role the state plays vis-à-vis the conceptions of the good life of its citizens as well as the context of warfare, in which the term first appeared in political thinking.¹² It also shows why neutrality is different from toleration, even though it is in some senses its historical successor.¹³ In the case of toleration the second condition is fulfilled: the third party is in a position to influence the conflict by supporting or hindering one of the parties involved.¹⁴ However, the first condition is not fulfilled; toleration, unlike neutrality, does not require not taking part in the conflict and refraining from having (and expressing) a position. Toleration means saying “I think you are wrong, but I will not hinder you from going on in your wrong ways.”¹⁵

This feature of the idea is at the focus of the most fundamental critiques of neutrality. Perfectionists like Joseph Raz and George Sher say that while there are good reasons for the state to tolerate different conceptions of the good and even to refrain from voicing opinions in many cases, there are lifestyles which are obviously so bad that it would be wrong if the state refrained from condemning them as problematic (whether or not it actually interferes with people living in that way).¹⁶ They argue that the reasons neutralists give for a moral duty of the state to refrain from a) committing to obviously reasonable conceptions of the good and b) condemning plainly unreasonable ones, are not conclusive. As liberals they agree that in most cases there are good reasons to refrain from *coercing* people to live in a particular way, but they argue that where such reasons exist what is required is *toleration* rather than neutrality. They believe that there are undisputedly good elements of people’s lives and that supporting them by means of state power results in circumstances that are better for everyone.

A second difference between toleration and neutrality refers to the fact that both individual persons and the state could potentially be obliged to be tolerant, while neutrality concerning conceptions of the

good life only makes sense as a requirement for the state (and its representatives within their official capacities). It is not the individual who is under any obligation to refrain from forming and expressing an opinion on how neighbours, friends, or strangers live, it is the state (and the office holder.)

Neutrality also differs from the traditional understanding of toleration with regard to content. Neutralists claim that the traditional object of toleration is too narrow and that the sphere where the state should not coerce or influence people should be extended to all conceptions of what makes life worth living. Toleration first addresses religion but also extends to non-religious convictions which however share characteristics of religious belief in concerning matters of conscience, that is fundamental convictions. The object of neutrality, by contrast, is often described by the term “conceptions of the good life” or abbreviated “conceptions of the good.” The term refers to the individual answers each person gives to the question how life should be lived and does not necessarily imply that these conceptions are held with the same sincerity as matters of conscience. As Ronald Dworkin explains:

Each person follows a more-or-less articulate conception of what gives value to life. The scholar who values a life of contemplation has such a conception; so does the television-watching, beer-drinking citizen who is fond of saying “That is the life,” though he has thought less about the issue and is less able to describe or defend his conception.¹⁷

However, no one argues that the state ought to be neutral in all questions relating to people’s lives. Neutralists distinguish between matters of the right which are the legitimate concern of the state and matters of the good in which the state ought to be neutral.

1.2 *The Right vs. the good*

The distinction between the right and the good is central to the idea of liberal neutrality. For neutrality to make sense at all there needs to be a class of values the state must not be neutral towards. For example, the state must not be neutral towards the claim that it should be neutral, or fair, or democratic. Neither is the state allowed to be neutral towards ways of lives that deny and infringe the rights of others. As mentioned above, the class of matters the state must be neutral towards is described as “conceptions of the good life.” By contrast, the class of matters the state must not be neutral towards is called “the right” or “principles of justice.”

In philosophical literature the distinction between the right and the good is usually drawn with regard to the kind of moral claim they make. The right tells you what you ought to do, the good tells you what would be good to do or achieve. Ross' classic definition describes the good as what is desirable and the right as what is obligatory.¹⁸ For the purpose of deciding in which matters the state ought to be neutral and in which matters it must not be, this understanding of the right and the good is not helpful. As Peter Jones points out "The right and the good as used in this context may be sharply separated by the standing given to each but they are not therefore sharply separate in content."¹⁹ The teacher who insisted on wearing her headscarf in school claimed that her religion *obliged* her to wear it – not that wearing a headscarf was something good in general.

The most promising approach to distinguish matters of the good from matters of the right (which set the limits for permissible conceptions of the good) is to draw the distinction with reference to what citizens owe each other. That is, the distinction is normative rather than ontological or epistemic. Rawls identifies the right with reasonable political conceptions of justice (and thus as concerning the fair terms of cooperation between free and equal citizens) and the good with comprehensive religious, philosophical, or moral doctrines (and thus as concerning the question what makes a particular life of a particular person under particular circumstances worth living).²⁰ The claim is then that ensuring and maintaining fair terms of cooperation is prior to, and sets the limits of, what people may do to make their individual lives worth living.²¹

However, drawing the distinction between the right and the good like this is not unproblematic: achieving fair cooperation is seen as taking priority over personal values and personal religious convictions. Determining what fair terms of cooperation require, however, seems impossible without reference to what is good for people. Most conceptions of neutrality presuppose a liberal account of what is good for people giving much emphasis to autonomy, respect and equality. Liberal values are thus privileged by default. Given that liberal values are not universally shared, this raises the question whether neutrality is self-contradictory by posing a requirement it cannot fulfil in its own foundations. Neutralists are aware of this criticism and there are different strategies for showing that neutrality does not rely on the same kind of conceptions that it aims to rule out in political decision making. The general idea is that there is something like a thin theory of the good underlying the principles of justice which determine the legitimate sphere for pursuing comprehensive – thick – theories of the good.

The distinction between the right and the good thus emphasises that neutrality itself is a moral concept. The claim that the state ought to be neutral is based on a set of values and it therefore excludes conceptions denying its foundational values.

2. WHAT DOES IT MEAN FOR THE STATE TO BE NEUTRAL?

Neutrality as established so far requires that the state ought to be neutral between its citizens' permissible conceptions of the good life, but what it actually means *to be* neutral between these conceptions is still unclear. In this part I present the three basic types of neutrality most prominently discussed in the literature:

1. neutrality of impact,
2. neutrality as equality of opportunity, and
3. justificatory neutrality.²²

The first two conceptions feature mostly as straw-men in criticisms of neutrality and I will show why they are considered problematic. The third, justificatory neutrality, is the conception usually defended by neutralists and it is often taken to be not just a way to realise neutrality but a definition of the concept. I will argue that while justificatory neutrality is necessary for a state to be neutral it is not sufficient.

2.1 Neutrality of Impact

According to the first understanding neutrality means ensuring that the third party's action (or inaction) has equal *impact* on the disputants. This view is expressed by Alan Montefiore: "to be neutral in any conflict is to do one's best to help or to hinder the various parties concerned in an equal degree." Montefiore developed this view in the context of political commitment at university. He claims that university teachers "have a duty to remain professionally disinterested and neutral in conflicts which do not touch on their university functions."²³ Teachers are not required to be neutral in all conflicts. They are not to be neutral with regard to scientific disputes in their area of expertise. Nor are they to "help and hinder to an equal degree" students who know the answer to a question or students who do not, or those who abide by university regulations and those who do not. However, in questions which do not touch their position as teachers – like most political or religious questions – they are to aim at having neutral impact on the disputing parties.

While there are significant differences between university and school, it seems clear that school teachers would face the same requirement if that was what neutrality required. However, it seems

unclear what equal impact means in the example of the question of whether teachers in a neutral state should be allowed to wear a Muslim headscarf. Wearing a headscarf can be seen as supporting the position that women *should* wear a headscarf. Not wearing a headscarf can be seen as promoting the idea that women *should not* wear a headscarf. Helping and hindering the different parties equally might then mean something ridiculous like putting the headscarf on and taking it off every other day.

Not only perfectionists but also most neutralists condemn this view as seriously flawed. There are two main problems:

1. in many circumstances it is impossible to help and hinder different parties to an equal degree,
2. it is an open question which is the relevant baseline in reference to which impact is to be equalized.

Montefiore is aware that applying this conception of neutrality – helping and hindering the parties concerned to an equal degree – can in some situations favour one party more than the other. If a father is neutral in a fight between his kids the weaker kid will lose. For Montefiore this is not a problem for neutrality, but rather raises the question if there is a neutral solution in all cases. He explains that unequal success is not problematic as such: if a referee applies the rules of the game neutrally the better team is more likely to win and that is exactly what a neutral referee aims at.²⁴ That is, even if, the same help and hindrance should have different consequences for the two parties, Montefiore does not consider this a general objection to his conception. What matters is a neutral attitude, that is, the intention to help and hinder parties to an equal degree. Furthermore, in some circumstances it might be possible to compensate the party disadvantaged by a particular option and thus to re-install equal impact. However, as Raz, who calls this conception “narrow political neutrality,”²⁵ points out, compensation is often costly and seems inappropriate in many cases: How should we compensate motor-sport enthusiasts for the inconvenience of speed limits? Why should, for example, extra hours of Formula 1 on television be a requirement for treating citizens fairly?²⁶

The second problem addresses the question of the base lines to which impact is to be equalised. Is the default position wearing a headscarf or not wearing a headscarf? And why? If there is no independent justification why the current situation is morally relevant, neutrality understood as equality of impact protects an arbitrary status-quo.²⁷ In the case of the referee, equally helping and hindering the different parties (in applying the rules) makes sense because it is

assumed that the better team deserves to win. In the example of the father being neutral between his children it depends on the kind of the conflict whether neutrality as equal impact is fair. If they are testing who is stronger, there is a good reason to be neutral in this sense. If they are deciding who is to have a particular toy, neutrality as equal impact in a fist-fight between two unequally strong kids seems inappropriate.

2.2 Neutrality as Equality of Opportunity

Neutrality as equality of opportunity avoids the problem of arbitrary baselines by equalizing the *chances* to pursue one’s conception of the good life rather than the impact of actions or regulations. Raz describes this conception, which he calls “comprehensive political neutrality,”²⁸ in the following way:

One of the main goals of governmental authority, which is lexically prior to any other, is to ensure for all persons an equal ability to pursue in their lives and promote in their societies any ideal of the good of their choosing.²⁹

With regards to the religious dress of teachers it is unclear what equal chances to live according to one’s conception of the good means. In one reading it is simple: everyone should have the same chance to become a teacher independent of their religious beliefs. This would favour allowing headscarves. On a different reading – if the conflict which requires neutrality is not the one between different teachers but between different pupils and parents wishing teachers to be particular role-models – it is much more difficult. There could be practical solutions to provide the same opportunity to be influenced by teachers being examples of religious and secular lifestyles – e.g. an equal number of teachers dressing according to different religious and non-religious conceptions of the good. However, such solutions seem silly and do not address the right problem. Opponents of headscarves in schools do not oppose the idea that children are *more* influenced by particular Muslim conceptions of the good than by other conceptions. They generally object to the idea that children are subjected to a teacher advertising a religious conception of life which they associate with the subjection of women. This objection is voiced on the general level too: liberals certainly do not want rapists and gardeners to enjoy equal opportunities to live the way they want.³⁰ However, the objection does not hold simpliciter: all sensible conceptions of neutralism presuppose the above discussed

distinction between the right (concerning matters of justice which the state ought to protect and enforce) and the good (concerning what makes individual lives worth living). Supporters of neutralism emphasise that the state ought to be neutral only between *permissible* conceptions of the good but not towards conceptions which themselves violate the rights of others.

The question, then, is whether wearing a headscarf while teaching is *unjust*. Opponents of headscarves often argue it is. They claim that the headscarf symbolises the subjection of women and is thus incompatible with the ideals of gender equality and equal citizenship.³¹ If this is the case, then it can be argued that the state should not be neutral – according to any conception of neutrality – towards headscarves in any context. The state might have reason to *tolerate* headscarves in some contexts but no reason to be neutral, that is, no reason not to condemn and prohibit headscarves at least in some contexts. If the case is more complicated – as I believe it is – and wearing a headscarf by itself does not suggest the subjection of women the question remains, what it means to be neutral in this context.³²

Understanding neutrality as equality of opportunity to live according to one's conception of the good is unhelpful to decide the question of teachers' headscarves because it is unclear what equal opportunity means from the point of view of pupils. If it meant that one ought to have an equal chance to have a teacher who is a role-model for the conception of the good one happens to follow, this seems to be a claim requiring much more justification than the reference to avoiding religious indoctrination which is usually seen as underlying this claim to neutrality.

Apart from this indication that neutrality understood as equality of opportunity sets high demands for any justification of neutrality, there are some fundamental problems with the conception. As Will Kymlicka argues, this understanding poses problems for both of the two liberal core values liberty and equality.³³

Kymlicka argues that granting basic liberties necessarily means that some conceptions will have better and others worse chances to flourish. Individual liberties make it not only harder to pursue illiberal conceptions, but also are challenges for permissible conceptions which require the cooperation of others. Given the commitment to individual liberty it is easier to pursue the life of a hermit than it is to live according to a socialist conception of the good which requires a collective sharing the same ideas. Liberal freedoms are often understood to protect a marketplace of ideas where people are free to express, try-out, pursue and change different conceptions of the good

and where the success of any conception depends solely on what it offers to possible adherents. Equalising the opportunities to pursue any permissible conception of the good is incompatible with such a marketplace of ideas.

Furthermore, there is the problem of “expensive tastes” – equalising opportunities to pursue different conceptions of the good life might require subsidies for champagne lovers which are counter-intuitive. Neutrality on this understanding is thus not compatible with the core liberal concern that any distribution of goods by the state should either aim at an equal distribution or a distribution that advantages those who are otherwise bad or even worst off in society.³⁴

Another objection raised against neutrality as equality of opportunity (as well as against other forms of egalitarianism) is the levelling down objection. If all that mattered were equal opportunities then it would be unproblematic to impose obstacles on conceptions of the good life easier to pursue to ensure that adherents of these conceptions do not have an advantage over people with more demanding conceptions of the good.

Most neutralists take these objections relating to freedom, equality and efficiency to be very serious and therefore do not think that this approach to neutrality is promising. They argue that the basic intuition of neutrality is

the view that the state should not reward or penalize particular conceptions of the good life, but, rather, should provide a neutral framework within which different and potentially conflicting conceptions of the good can be pursued.³⁵

This intuition is less demanding than neutrality as equality of opportunity. It furthermore underwrites – rather than challenges – the general liberal concerns for the greatest extent of individual liberty and the equal distribution of essential goods. Raz attributes the conception of neutrality as equality of opportunity to Rawls and sees it expressed in his *A Theory of Justice*, where the principles of justice aim to counter morally arbitrary differences in the chances people have to live according to their preferred way of life.³⁶ However, it is clear that Rawls never intended it to be a general model of neutrality, let alone a principle to direct individual policy decisions. His principle about equal opportunity applies only to the basic structure of society. The distribution of primary goods, freedoms and rights ought to be such that it does not arbitrarily prevent some citizens from pursuing their permissible ways of life.

2.3 Justificatory Neutrality

Most neutralists consider neutrality not to entail a principle of equalizing (underlying the last two conceptions presented) but rather a principle of *equal treatment*. They object to conceptions of neutrality focusing on outcome but rather consider it to be a principle of procedural justice.³⁷ Adherents of justificatory neutrality argue that all outcome-directed conceptions – whether they are equalizing chances or impact – run into problems of feasibility, liberty, expensive tastes and arbitrary base-lines.³⁸ They argue furthermore that neutrality can only be defended conclusively as a principle of procedure rather than outcome. More precisely, they claim that neutrality relates to the motives of political action. The usual reading is that neutrality prohibits reference to particular conceptions of the good in the justification of political action. Bruce Ackerman's classic formulation of this conception states:

No reason is a good reason if it requires the power holder to assert:
(a) that his conception of the good is better than that asserted by any of his fellow citizens, *or*
(b) that, regardless of his conception of the good, he is intrinsically superior to one or more of his fellow citizens.³⁹

Since citizens in free democratic societies hold different conceptions of the good and since there is no neutral way to compare them, all considerations of the good are excluded from being reasons for political action. The state thus ought to limit its reasoning to the question what it means to treat each other fairly and release the question of what makes life worth living into the private domain.

Justificatory neutrality provides constraints on the way legislation concerning headscarves in schools is justified. However, in itself it gives no indication whether teachers should be allowed to wear them. Justificatory neutrality clearly prohibits legislation permitting Muslim headscarves in schools on the grounds that Allah commands it, or that women not wearing them are of easy virtue. It also prohibits legislation banning Muslim headscarves on the grounds that Islam is not the true faith, or that immigrant cultures do not deserve respect. Justificatory neutrality is, however, compatible with claiming that headscarves ought to be permitted for reasons of freedom of religion. And it is also compatible with arguing that headscarves ought to be banned because teachers as civil servants represent the secular state and thus should not promote in their appearance any particular religion.

The problem seems to be that there can be right-based reasons both for banning and for allowing the Muslim headscarf for teachers. However, I do not think this is the most serious problem of justificatory neutrality. In most contexts there are different legitimate reasons which need to be weighed against each other. To me, the main problem with justificatory neutrality is that there seems to be more to neutrality than justificatory neutrality. While justificatory neutrality is a necessary requirement for a neutral state, I do not believe it is sufficient. Neutrally justified regulations sometimes are not neutral enough. That is, while the reasoning behind a particular regulation does not refer to anything but principles of justice, its implementation might still show more or less concern for different people's interests.

An example might help to illustrate this point: let us assume that in a particular situation there are reasons for a school uniform which satisfy the requirements of justificatory neutrality. That is, they do not refer to aesthetic considerations but to the ideals of non-discrimination and equal standing in the class room which – under the given circumstances – cannot be promoted otherwise. The background could be, for example, a mixed group of very rich and very poor children. Let us assume furthermore that any kind of school uniform would solve the problem. Any kind of school uniform would thus be deemed neutral in the sense of being justified on neutral reasons. Now let us say that some of the children for some reason really hate the colour red. My claim is that deciding on a red school uniform would in some sense be non-neutral if a different colour could have been chosen had the school board bothered to ask whether anyone had any strong preferences rather than going with the favourite colour of the principal.

This seems trivial. Every school uniform will upset some children - a universally liked school uniform is pretty much impossible - and some of the kids will just have to bear wearing something they do not like. More generally, since justificatory neutrality refers to and protects the equal fundamental rights and liberties of all citizens, no neutrally justified regulation can be unjust to anyone. It can be inconvenient but since most regulations will be inconvenient to someone this seems regrettable but unproblematic. I argue that some inconveniences under some circumstances are morally relevant: inconveniences are morally problematic if

1. the inconvenience is avoidable (there are plenty of other colours and no other colour triggers such a strong aversion),

2. one group of citizens is significantly more often affected by inconveniences than others (the red-haters were already on the losing side when the colour of classroom decorations, gym balls and flower-beds was decided), and
3. those being inconvenienced by the particular implementation of a neutrally justified regulation did not have a fair chance to make their case and argue for a different implementation.

This is to say that what is non-neutral in my example is not that the children have to wear red (and be miserable) but that this disadvantage could easily have been avoided if their interests had been taken into consideration. That is, the regulation enforcing a red school uniform is non-neutral because it disadvantages a group of children for no good reason.

This section suggested that the conceptions of neutrality discussed in the literature all face some serious problems. Most neutralists do not attempt to defend the first two –outcome directed – conceptions but are only concerned with justificatory neutrality. I think that this step gives up too much of the intuitions underlying neutrality and that there is more to neutrality than justificatory neutrality. To illustrate this point further, I will show in the following section that some of the concerns expressed by neutrality of impact and neutrality as equality of opportunity are quite plausible in some limited circumstances. I will also claim that justificatory neutrality in the context of everyday decision making and especially in the context of the behaviour and appearance of state officials is insufficient to account for the intuitions underlying neutrality.

3. WHICH CONCEPTION OF NEUTRALITY IS APPROPRIATE IN WHICH CONTEXT?

A second question relating to the issue of what it means for the state to be neutral is the scope of the claim. This dimension is often neglected in discussions of neutrality, but the relevant context does make a big difference to the plausibility of different conceptions of neutrality. Is it enough for the state to be neutral between its citizens’ conceptions of the good on the level of the basic set-up of society? Should the state be neutral in small scale everyday decisions? How should the representatives of a neutral state handle their own opinions? Is there one conception of neutrality appropriate for all these areas of application or are there different understandings appropriate for different contexts? If so, what unites these different understandings?

In the following I would like to draw attention to the fact that neutrality in all circumstances entails an element of hands-off and an element of equality. However, how these elements are understood and weighed in each particular case does depend on the context. Generally, the “hands-off” element traces the intuition that there are some matters where the state has no business to get involved. The equality element refers to the idea that the state should show equal concern for people holding different conceptions of the good life. This concern for equality is the main motivation of the outcome focused conceptions of neutrality rejected above, while the ‘hands-off’ elements relates to justificatory neutrality. One of the flaws of the conceptions discussed above is that they aim to capture what the notion of neutrality encompasses while focusing exclusively on the one or the other element.

3.1 Neutrality in Constitutional Essentials

The most uncontroversial application of the claim that the state ought to be neutral concerns the basic set-up of society, that is, constitutional essentials. As Rawls states liberal legitimacy requires that the principles guiding the basic structure of society are such that “all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse [them] in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason.”⁴⁰ Justificatory neutrality spells out the preconditions of such acceptability: in justifying constitutional essentials the state must

1. not refer directly to any conception of the good life, and
2. not evaluate the relative moral value of different permissible competing conceptions of the good life.

That is, in determining and distributing basic goods the state must first of all refrain from relying on comprehensive conceptions of the good but is limited to considerations of the right. Rawls identifies the right with reasonable political conceptions of justice and thus as concerning fair terms of cooperation between free and equal citizens.⁴¹ He claims that ensuring and maintaining fair terms of cooperation is prior to, and sets the limits of, what people may do to make their individual lives worth living.⁴²

Secondly, even if some conceptions of the good are more successful in securing and promoting principles of the right, the state ought not give them special praise, encouragement or support at the level of constitutional essentials. Assuming that the duty of the state is to

ensure fair terms of cooperation between free and equal citizens, the constitution laying out the basic rights and liberties shaping these conditions is the wrong place for promoting attractive conceptions of the good life. As we will see in the next part, whether the state ought to refrain from such recommendations on all levels of political action is a more controversial matter.

Justificatory neutrality understood as a) banning comprehensive conceptions of the good as justifications for constitutional principles (element of hands-off) and b) not giving some conceptions of the good advantages over others (element of equality) seems to be the appropriate understanding of neutrality on this level.

However, neutrality as equality of opportunity too might be attractive on this level. Rawls introduces the claim that people should have equal opportunities to pursue their conception of the good life on the level of constitutional essentials. The basic structure of society should be set up in a way to ensure a) that people have “a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all,”⁴³ and b) that the possibility to live according to one’s conception of the good is not compromised by arbitrary factors like social standing.⁴⁴

Both of these requirements of justice contain an element of equality as well as an element of “hands-off.” Basic liberties ensure an area of non-interference against both the state and other citizens and they are to be distributed equally. The second is concerned with a different form of “hands-off” or rather detachment. Detachment in this case is not a passive principle but rather an active one. It requires conscious effort to exclude irrelevant factors from influencing people’s ability to live the way they want. It thus aims at achieving some equal standing for all citizens.

While justificatory neutrality is mainly focused on setting requirements on how constitutional essentials are to be decided on, neutrality as equality of opportunity provides suggestions concerning the content of these basic principles. Discussing whether justificatory neutrality or neutrality as equal opportunity is a more convincing conception of neutrality might therefore be an unhelpful exercise because these conceptions have different areas of application and do not directly compete with each other but might rather complement each other (as they do in Rawls’ work).

3.2 *Neutrality in Everyday Political Decision-making*

Most neutralists do not distinguish between constitutional essentials and ordinary legislation. The requirements of liberal legitimacy apply on

the constitutional structure as well as on the level of “particular statutes and laws enacted in accordance with that structure”⁴⁵ and provide a good reason to implement justificatory neutrality on this level too.

However, applying justificatory neutrality on the level of small scale political decisions is controversial. This is the level where perfectionists are concerned about promoting obviously good and discouraging obviously bad conceptions of the good. And even if one rejects the idea of state support or discouragement for particular lifestyles and argues that the state should be concerned with justice and nothing else, there are political matters which simply cannot be decided in reference to some general principle of justice. Even when the state is restricted to matters of justice, it is concerned with more than constitutional essentials. It is also concerned with coordination: There are matters which do not themselves concern rights but need to be decided to achieve the comprehensive and non-ambiguous distribution of rights and duties necessary for cooperation. However, there often are different ways in which these matters can be decided. If it is possible to make a rights-based argument for a public weekly day of rest, for example, then it is necessary to decide on one day but there is no justice-based reason for any particular day. It seems wasteful and even inappropriate to throw a dice (or to resort to any other strictly “neutral” procedure) when admitting arguments from conceptions of the good allows people to explain and defend their interests in these matters. Especially, since such a procedure would make many happy (this is assuming that the decision is made by majority vote) and imposes just an inconvenience (being outvoted in a non-fundamental matter) on others. Should really all considerations referring to questions of the good life be disregarded even on the lowest level of everyday politics? Rawls himself suggests that while the requirements of public reasons are essential in fundamental matters these restrictions may not apply with regard to less basic matters or not in the same way or not so strictly.⁴⁶ De Marneffe even claims that the justification of neutrality – in his understanding the claim to liberal legitimacy – only warrants neutrality in matters concerning basic interests. Concerning non-basic interests he sees no reason why interests that do not require restrictions of freedom should take priority over interests that do.⁴⁷

It thus seems as if justificatory neutrality is too harsh a criterion for everyday politics. On the other hand it might seem that just referring to justificatory neutrality in these matters is not enough to accommodate the ideals underlying neutrality. Are substantial inconveniences entirely unproblematic just because the measure bringing them

about refers to neutral reasons? In his evaluation of standards and levels of religious freedom, W. Cole Durham Jr. points out:

“Many of the major religious persecutions of the last two centuries have been carried out under the guise of formally general and neutral laws. All that is necessary is to pass laws that prohibit everyone in the population from engaging in conduct that is only of concern to a particular religious group in order to pass a law that will fulfil the rule of law requirement but still encroach on religious liberty. Note that often, this will happen not because of intentional animus against a particular group, but because those passing the law are unaware of its adverse impact on a lesser known religious group.”⁴⁸

This is the context where it becomes clear that there might be more to neutrality than justificatory neutrality. If it is impossible for the state *not* to influence its citizens’ ability to live according to their conceptions of the good life – even by restricting itself to neutral justifications – maybe the state needs to take additional measures to ensure that everyone is treated fairly. One way to account for this intuition are the attempts to equalise either the impact of regulations on different life-styles or the opportunities to pursue one’s conception of the good. However, as discussed above, such outcome focused conceptions of neutrality are beset with problems.⁴⁹ In the context of discussions on accommodating cultural minorities there are some recent attempts to develop conceptions of procedural justice which put stronger emphasis on equal attention to different interests than justificatory neutrality does while avoiding the problems of outcome related conceptions of neutrality. I will discuss two such conceptions here and suggest that while they by themselves are not satisfactory either, they point in the direction of an understanding of neutrality that accounts for neutrality’s concern for “hands-off” as well as for its concern for equality.

3.2 Neutrality as respectful non-identification

Heiner Bielefeld argues for a conception of neutrality as “respectful non-identification” when discussing how to accommodate Muslim immigrants into the German state, which aims to be secular but is nonetheless shaped by its Christian heritage.⁵⁰ In his view neutrality cannot be discussed and implemented independent of freedom of religion and concern for the prerequisites of religious life-styles. He thus claims that to be neutral between different religions the state has to refrain from close institutional links to organised religions and yet be

aware of and respectful towards the different religious interests. This is necessary to avoid unknowingly disadvantaging some religions while unconsciously privileging others or non-religious life-styles. Since his specific concern is to facilitate integration by a reconsidered conception of freedom of religion, he does not expand on this idea in general arguments. He rather suggests that consultations with different religious communities concerning their interests with regard to political decisions are important to ensure that freedom of religion is not a principle of mere toleration but of respect for people’s choices.

However, his argument has a wider application: neutrality as respectful non-identification claims that the state has to be impartial in conflicts regarding the good life and that – in order to be truly impartial – it has to be conscious of the various needs of the different parties and of how its non-essential decisions influence their respective chances to flourish.⁵¹ Unlike in the outcome related conceptions of neutrality this conception does not aim at a particular neutral outcome but rather claims that no outcome can be neutral unless all relevant considerations have entered the debate and have had a fair chance to influence public opinion.^{52,53}

3.2.1 Relational Neutrality

Veit Bader develops a conception called “relational neutrality” based on a balancing approach to neutrality. The different parties concerned ought all to be heard and the aim is a set of compromises achieving fairly distributed accommodation.⁵⁴

“Relational neutrality replaced the idea of difference-blindness by difference-sensitivity. Only if we take into account actual differences and inequalities between religious groups and organizations can we hope that institutions and policies will, in the long run, become more neutral in relation to these religions and to non-religious people as well.”⁵⁵

While Bielefeld aims at a fair distribution of unavoidable burdens, Bader aims also at balanced support for the different cultural parties. Relational neutrality is part of his reply to what he regards the most severe flaws in the way current liberal political theory approaches the challenges of pluralism. He claims that the usually invoked understandings of neutrality and public reason are problematic mainly for two reasons: a) because they favor secular lifestyles over religious ones, and b) because seemingly neutral institutions/reasons hide the fact that public culture is predominantly shaped by the majority culture while at the same time preventing minority cultures to even voice their concerns.⁵⁶

Bader's approach emphasises the equality element of neutrality over the "hands-off" element. In fact, the main thrust of his argument is against "hands-off" both in the sense of (complete) separation of institutionalised religion and state and in the sense of excluding religious reasons from public arguments. Instead he proposes "priority for democracy" in the sense of a culture of debate which focuses on (concrete) rights rather than on (abstract) principles justifying them and thus allows everyone to justify the relevant rights within their own religious or secular foundational framework.

I do not think that Bader can dispense with the "hands-off" element of neutrality: to reach fair compromise some issues have to be taken off the agenda. Liberal legitimacy requires that citizens must not be coerced to abide by laws based on principles they cannot reasonably be expected to accept. *What* can be legitimate matters for state action thus ought to be decided with reference only to the requirements of fair terms of cooperation between free and equal citizens in modern constitutional democracies. The conceptions of justice appropriate to define these conditions are concerned with what political freedom, political equality, political fairness and democracy require and entail.

Nonetheless Bielefeld's and Bader's contributions contain an important insight. Not everything can be decided with reference to neutral political conceptions of the right: the question of *how* freedom and equality are to be realised in this society depends on the features of this specific society and thus has to take into account the different cultural interests within this society and balance them fairly against each other. This requires a public debate where those interests are voiced and where the voices of minorities are ensured a fair chance of being heard too. I therefore claim that the *justification* of state regulations ought to fulfil the requirements of justificatory neutrality, but that their *institutionalisation* and realisation needs to take seriously the idea of equal concern for people holding different conceptions of the good. That is, while considerations relating to comprehensive conceptions of the good life must not provide the reason for having a particular regulation, such considerations may inform the way the regulation is implemented without breaching neutrality, providing that all parties concerned had a fair opportunity to make their interests heard.⁵⁷

3.2.2 Neutral behaviour of state officials

There is one more area of application for claims about neutrality which is prominent in actual political debate but underrepresented in

the philosophical literature: What does it mean for a representative of the state to represent the neutral state? I started this paper with the example of the debates on whether teachers should be allowed to wear headscarves in schools. I argued that the different conceptions of neutrality mainly discussed in the philosophical literature – neutrality of impact, neutrality as equality of opportunity, and justificatory neutrality – are unhelpful in determining what neutrality requires in this case. Now, I will show that neutrality understood as a twofold concept including an element of "hands-off" as well as a concern for equality provides a better foundation to discuss what neutrality requires with regard to representatives of the neutral state.

One understanding of neutrality is uncontroversial when it comes to discussing requirements for representing the neutral state: when interpreting and implementing the regulations of the state and exercising power, state officials ought to treat all citizens as equals, they ought to be *impartial*. Personal conviction must not influence teachers or policemen or social aid administrators or tax officials in the way they deal with those whom they encounter in their official capacity.⁵⁸

The equality element of neutrality is apparent in this context but the "hands-off" element matters too. In most contexts it is inappropriate for state officials to make recommendations as to how one should live one's life or which religions, ideologies, and cultures are true or morally valuable. That is, administrators of social welfare and those associated with the judicial system ought not only apply the relevant rules impartially but also refrain from expressing their personal judgments on the permissible lifestyle-choices of the citizens before them – even if they consider them blatantly wrong. There are several strategies to defend the claim that state officials ought to refrain from expressing their own conceptions of the good. Some argue that people might be intimidated by the official position and thus unduly influenced. Others claim that it is disrespectful to tell people that they made the wrong choices when one has no claim to superior knowledge.

Thus in the context of school and education – where the aim is not just to provide information but also orientation and guidance – there has to be a clear distinction between the values which ought to be taught according to the syllabus (which values can be part of such a public school syllabus is a different difficult debate) and the personal convictions of the teacher. The requirement for state officials to refrain from voicing their own opinions in their professional capacity is particularly strong for teachers because they are confronted with suggestible children. At the same time it is particularly complex since

teachers cannot always avoid commenting on controversial matters. Blatantly biased and one-sided presentations are obviously inappropriate, but refraining from revealing one's own convictions seems impossible as well as unhelpful. Debates on neutral education often refer to neutral procedures of discussion and argue that teachers ought to admit their bias and present the arguments on which they base their decision on as well as the relevant counterexamples and encourage students to engage in their own evaluation of the reasons involved.⁵⁹ This is the context in which Montefiore developed his conception of neutrality of impact: lecturers at universities ought to take measures to restrict their personal bias in presenting controversial debates to ensure that students are not unduly influenced by the opinion of an authority figure but make up their own minds. These procedures are designed for older students; on the elementary school level there is much emphasis on not discussing too controversial and too complicated issues. But many questions on what is an appropriately neutral behaviour for teachers are still unsolved.

In dealing with young pupils – and generally when dealing with people who are easily influenced and find it difficult to distinguish between the individual and its official role – the claim to impartiality is even more demanding than refraining from voicing personal opinions. Even passive statements of loyalty or belonging to a particular religion or ideology in the dress and appearance of state officials can be problematic. The question of whether a head-scarf wearing teacher influences the way pupils conceive Islamic identities is one which ought to be raised even if one is ultimately convinced that children have to learn to cope with a plurality of different life choices.

But not only the appearance of teachers can be seen as problematic. Even the appearance of other state officials (or in the case of Turkish Prime Minister Erdogan and Turkish President Gül, the appearance of their wives) has recently gained much attention. In the case of the headscarf-wearing teachers opponents mostly rely on arguments emphasising the danger that children might be unduly influenced by this non-verbal statement to support one rather than another interpretation of Islam.⁶⁰ In the case of politicians and administrators opponents claim that (non-verbally) advertising one's partiality to a particular conception of the good life raises questions of whether the claims of these officials to impartiality are convincing. It is argued that state officials ought to *appear* neutral to reassure citizens that they are indeed treated impartially (in the sense of seeing justice being done.)

However, while the requirements of neutral appearance (verbally and

non-verbally) seem convincing for people holding particular offices or within the administration of the state, they cannot be expected to hold in full for politicians in election campaigns, where they present their views on how the country could be rendered better or more just and on what convictions their ideas are based.

The question what neutrality requires from representatives of the neutral state is thus very complex. Understanding neutrality as a two-fold concept helps to systematise rather than to solve the problems. The “hands-off” intuition – suggesting that there are things the state should not get involved in – suggests that representatives of the state should not actively or passively promote particular lifestyles. The equality intuition – aiming at equal citizenship – implies that the representatives of the state should represent the diversity of lifestyles within the state. No one should be disadvantaged in becoming a representative of the state; therefore different needs, like particular dress-codes, need to be accommodated. The two elements thus seem to work against each other in this context and any solution will fulfil the one on the cost of the other. Which element of neutrality is weightier in a particular situation depends on whether it is a situation that stresses the freedom or the equality of citizens.

4. WHAT UNITES THE DIFFERENT CONCEPTIONS OF NEUTRALITY?

In the last section I differentiated between three different contexts of political neutrality concerning citizen's conceptions of the good life a) constitutional essentials, b) political decisions and regulations, and c) the behaviour of state representatives. I suggested that different understandings of neutrality discussed in the literature – neutrality of impact, neutrality as equality of opportunity and justificatory neutrality – are more or less appropriate in these different contexts and that disregarding the context therefore confuses the debate.

I also suggested that all concerns relating to neutrality are either explained in terms of equality or in terms of some form of detachment and in most cases in terms of both, even though one might be more prominent than the other. The concept of neutrality overarching all the different conceptions thus includes

1. an element of “hands-off” tracing the intuition that there are matters the state has no business to get involved in, and
2. an element of equality suggesting that the state should give equal concern to the interests of its different citizens.

How these two elements are interpreted and weighed against each

other depends on the context of the specific claims to neutrality. In his critique of neutralism Raz distinguishes between two similar elements, which he calls a) the exclusion of ideals, and b) neutral political concern.⁶¹ He claims that – even though most neutralists do not differentiate between them – they are two different (and possibly even conflicting) approaches to anti-perfectionism. By anti-perfectionism he means the principle “that implementation and promotion of ideals of the good life, though worthy in themselves, are not a legitimate matter for government action.”⁶² Neutral political concern according to Raz entails treating valid and invalid conceptions of the good equally: the principle “commands the government to make sure that its actions do not help acceptable ideals more than unacceptable ones, to see to it that its actions will not hinder the cause of false ideals more than they do that of true ones.”⁶³ The exclusion of ideals on the other hand means according to Raz “that the fact that some conception of the good is true or valid or sound or reasonable, etc., should never serve as a reason for any political action. Nor should the fact that a conception of the good is false, invalid, unsound, unreasonable, etc. be allowed to be a reason for a political action.”^{64, 65} He discusses and dismisses the two approaches separately.⁶⁶

I agree with Raz that neutral political concern (the equality element) and the exclusion of ideals (the hands-off element) are different criteria. However, I claim that both elements are necessary for a full account of neutrality in any given situation.⁶⁷ On the one hand, the equality element only makes sense if some topics are taken off the agenda before starting to equalize. Excluding ideals from entering into political debate, on the other hand, is neither possible in all cases nor always desirable and has to be complemented by a concern for equality in the sense of equal concern for different lifestyles. While the two elements are closely connected, neither of them can be reduced to a concern falling under the other approach. They thus require separate justification.

Unlike Raz I think they can both be defended. This defence requires a different article; for now I can only suggest that Rawls’ conceptions of citizens as free and equal provides a suitable foundation for neutrality as a two-fold concept. Because citizens are understood as free, that is, as persons equipped with the two moral powers to form, revise and pursue a conception of justice as well as a conception of the good the state must not coerce them to adhere to regulations the principles of which they cannot be reasonably be expected to accept. Since the only principles citizens can reasonably be expected to accept relate to principles describing fair terms of cooperation between cit-

izens understood as free and equal persons equipped with two moral powers, the state may only refer to political conceptions of justice but must abstain from relying on comprehensive conceptions of the good life. Because citizens are understood as equal in the sense of possessing the two moral powers as well as the powers of reason to the minimal degree required to be fully cooperating members of society, they are to be treated as equals and shown equal respect and concern for their different life choices.

NOTES

- 1 For helpful comments and criticism I would like to thank Daniel McDermott, G.A. Cohen and the reviewers of *Les Ateliers de l'éthique*. Earlier versions and arguments from this paper were presented at the conferences *Liberal Neutrality - A Re-Evaluation* (Montréal), *the Society for Applied Philosophy Annual Conference 2008* (Manchester), *Values and Diversity - Culture, Religion, and the Law in Contemporary Europe* (Pilsen), and *Rethinking the European Union* (Edinburgh); I am grateful to all participants for the helpful discussions as well as to Keble College and the Department for Politics and International Relations at the University of Oxford to financial support to attend these conferences.
- 2 Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, 191.
- 3 BVerfG, 2BvR 1436/02 of 24.09.2003.
- 4 2 BvR 1436/02, 70.
- 5 2 BvR 1436/02, 4.
- 6 This point was discussed in the dissenting opinion of the judges Jentsch, Di Fabio and Mellinshoff, 2 BvR 1436/02, 114f.
- 7 See Goerlich, Helmut, "Distanz Und Neutralität Im Lehrberuf - Zum Kopftuch Und Anderen Religiösen Symbolen," *Neue Juristische Wochenschrift* Heft 40, 1999, Steiger, Heinhard, "Der Streit Um Das Kopftuch - Plädoyer Für Eine Aktive Neutralität," *MenschenRechtsMagazin* 9, no. 2, 2004, and Joppke, Christian, "State Neutrality and Islamic Headscarf Laws in France and Germany," *Theory and Society* 36, no. 4, 2007.
- 8 See in particular the debates in France and Turkey where laicism is attacked as limiting freedom of religion and as being non-neutral between religious and non-religious lifestyles.
- 9 The traditional German understanding of neutrality consisted in balancing the interests of Catholics and Protestants and was very accommodating. The state currently assists in collecting the "membership fees" for established churches and the constitution entails a right for recognized churches to provide religious education in public schools. This German balancing approach to neutrality always neglected minorities like Jews or Atheists. While it could theoretically have been extended to consider minorities too, it is doubtful whether such an enterprise is feasible nowadays – where the sheer number of lifestyles increased radically – unless some issues are taken off the agenda from the very beginning. On this concept of "open neutrality" see Joppke, "State Neutrality and Islamic Headscarf Laws in France and Germany."
- 10 The growing importance of multiculturalist thinking means that minorities demand recognition rather than mere toleration for their specific ways of life.
- 11 See Waldron, Jeremy, "Legislation and Moral Neutrality," in Goodin, Robert E. and Andrew Reeve, eds., *Liberal Neutrality*, London/ New York, Routledge, 1989, p. 63.
- 12 There is one relevant difference between the cases: in the context of international justice all three parties are states, while in the context of neutrality within the state the neutral party is a/the state while the conflicting parties are citizens holding different conceptions of the good life. Nonetheless, both of Waldron's requirements apply.
- 13 There is a historical link between toleration and neutrality. John Locke's *A Letter Concerning Toleration* provides first arguments why there are areas of life where the state must not get involved in. See Locke, John, "A Letter Concerning Toleration," New York: Prometheus Books, 1990. These arguments are limited in scope but the logic developed in them was later used to justify a more extended application consisting not only in limited religious toleration but neutrality concerning questions of the good life more generally.
- 14 This impact used to be rather great in the case of the edicts of toleration in European history where governments granted toleration in the sense of limited freedom of religion from a position of superior power. They could – and often did – also choose religious persecution instead. The impact of non-toleration within the constraints of a liberal constitution is much less severe. Still, state propaganda in favour or in opposition to particular ways of life generally has an impact on whether people chose to live this way rather than that.
- 15 It is also possible to be neutral towards something we neither agree nor disagree with, but toleration requires a distinctive lack of support for whatever is tolerated. We do not tolerate something that we think is likely to be perfectly unproblematic from our point of view. Rather if we say we *tolerate* something we refer to something we actually object to or something we do not think worthy of our attempt to figure out whether or not we agree with it.
- 16 See Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986 and Sher, George, *Beyond Neutrality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- 17 Dworkin, Ronald, "Liberalism," in Dworkin, Ronald, ed., *A Matter of Principle*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 191.
- 18 See Larmore, Charles, "Right and Good," in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy (online edition)*, ed. Edward Craig, 1998 and Ross, W.D., *The Right and the Good*, new ed., Oxford, Clarendon Press, 2002.
- 19 Jones, Peter, "The Ideal of the Neutral State," in Goodin, Robert E. and Andrew Reeve, eds., *Liberal Neutrality*, London and New York, Routledge, 1989, p. 28.
- 20 See Rawls, *Political Liberalism*, p. 174-176.
- 21 See Rawls, John *A Theory of Justice*, rev. ed., Cambridge MA, Harvard University Press, 1999, p. 27f. and Rawls, *Political Liberalism*, p. 173-176.
- 22 There are different ways to characterise and group different conceptions of neutrality. The distinction is often drawn in view of the focus on outcomes, intention or procedure, but I think this distinction is less clear. As the discussion will show neutrality of impact and equality of opportunity are outcome directed, in the sense of *intending* to bring about a particular kind of equality. Justificatory neutrality, by contrasts, understands is a procedure of equal treatment. Again what matters is not to actually achieve treating the different parties equally but rather the *intention* to do so. I therefore follow Raz in distinguishing the types of neutrality by their understanding of what kind of equality is required. See Raz, *The Morality of Freedom*, p. 114.
- 23 Montefiore, Alan, *Neutrality and Impartiality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 44.
- 24 *Ibid*, p. 9-10.
- 25 Raz, *The Morality of Freedom*, p. 117.
- 26 Raz' own example of compensating wanna-be-rapists for the inconvenience of prohibiting their choice of pastime is more problematic because this conception

- of the good life is not permissible and thus does not deserve neutral concern at all. See *Ibid*, 115f.
- 27 Joseph Raz elaborates this argument in *Ibid*, p. 121f. See also Waldron, "Legislation and Moral Neutrality", p. 67, Jones, "The Ideal of the Neutral State", p. 14-17, Dworkin, Ronald, "What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare," *Philosophy and Public Affairs* 10, no. 3, 1981, Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1980, p. 45-53, Rawls, John, "Fairness to Goodness," *The Philosophical Review* 84, no. 4, 1975, p. 551-554.
- 28 Raz, *The Morality of Freedom*, p. 117.
- 29 *Ibid*, p. 115.
- 30 Raz refers to a similar example to undermine the plausibility of neutralism. See *Ibid*, p. 115.
- 31 See, for example, Ates, Seyran, *Der Multikulti-Irrtum*, Berlin, Ullstein, 2007, p. 119-138 and Shadid, Wasif and P. Sjoerd van Koningsveld, "Muslim Dress in Europe: Debates on the Headscarf," *Journal of Islamic Studies* 16, no. 1, 2005, p. 45f.
- 32 The religious reasoning for the headscarf seems linked to a specific understanding of the relations between the sexes: "A woman wearing Islamic modest dress is considered to "wear hijab." In Arabic she is a muhajjaba, which denotes that by doing so, she obeys the religious rules of decency and separation between the sexes, especially in the public sphere." (Shadid and van Koningsveld, "Muslim Dress in Europe: Debates on the Headscarf.", p. 36) This conception of modesty is foreign to modern liberalism but does not necessarily translate into a claim about the subordination of women. There also is an increasing number of Muslim women in Western society who do not necessarily share this understanding of modesty but rather wear the headscarf to affirm their religious identity in opposition to the dominant mainstream culture. (Shadid and van Koningsveld, "Muslim Dress in Europe: Debates on the Headscarf.", p. 47f.)
- 33 See Kymlicka, Will "Liberal Individualism and Liberal Neutrality," *Ethics* 99, no. 4, 1989, p. 883-886.
- 34 Neutrality understood as equality of opportunity links neutrality to discussions of egalitarianism. See most prominently how Dworkin's discussion of neutrality interlinks with his conception of luck egalitarianism in Dworkin, "What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare.", Dworkin, Ronald, "What Is Equality? Part 2: Equality of Resources," *Philosophy and Public Affairs* 10, no. 4, 1981 and Dworkin, Ronald, "Is There a Right to Pornography?," *Oxford Journal of Legal Studies* 1, 1982.
- 35 Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality," p. 886.
- 36 See Raz, *The Morality of Freedom*, p. 117f. and also Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, p. 13f. and 62f.
- 37 Richard Arneson, William Galston and Charles Larmore call this conception "neutrality of procedure," Kymlicka calls it "justificatory neutrality." See Arneson, Richard, "Neutrality and Utility," *Canadian Journal of Philosophy* 20, no. 2, 1990, 218f., Galston, William A., *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 100, Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 44 and Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality," p. 884.
- 38 See, for example, Waldron, "Legislation and Moral Neutrality," p. 67. In the case of equal opportunities it is not really a base-line that is disputed but rather different possible levels of equal opportunities. The question is whether an overall worse but equal distribution or an overall better but unequal distribution satisfies the motivations for equality/neutrality better. The literature on egalitarianism considers this question under the heading of "levelling down objection." See, for example, Derek Parfit, "Equality and Priority," *Ratio* 10, 1997.
- 39 Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, p. 11.
- 40 Rawls, *Political Liberalism*, p. 137.
- 41 See *Ibid*, p. 174-176.
- 42 See Rawls, *A Theory of Justice*, p. 27f. and Rawls, *Political Liberalism*, p. 173-176.
- 43 Rawls, *Political Liberalism*, p. 291.
- 44 See *Ibid*, p. 63.
- 45 See Rawls, *Political Liberalism*, p. xlvi.
- 46 See *Ibid*, p. 214f.
- 47 See De Marneffe, Peter, "Liberalism, Liberty, and Neutrality," *Philosophy and Public Affairs* 19, no. 3, 1990, p. 259-262.
- 48 Durham, W. Cole, "Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework," in Van der Vyver, Johan D. and John Witte, Jr., eds., *Religious Human Rights in Global Perspective*, The Hague/ Boston/ London, Kluwer Law International, 1996, p. 33.
- 49 It is on this level of individual political decisions where the objections against neutrality of outcome and neutrality as equality of opportunity relating to levelling down and arbitrary standards apply with full force.
- 50 See Bielefeldt, Heiner, *Muslims Im Säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen Durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript Verlag, 2003, p. 16f.
- 51 The desire to get their voices heard and their interests taken into consideration motivates all kinds of life-style associations to demand a "politics of recognition" rather than mere toleration from the state. A prominent example are the gay and lesbian movements who demand that their identity is acknowledged and their interests taken into account when shaping policies. They demand for example that the traditional regulations concerning recognized partnerships/marriage are broadened to accommodate their interests too.
- 52 For similar claims that liberal equality requires "that politics must be organized so that it can be a theatre of moral argument and commitment based in the responsibilities of community rather than only another market for discovering passive revealed preferences" see Dworkin, Ronald, "Foundations of Liberal Equality," *The Tanner Lectures of Human Values* IX, 1989, p. 38 and Dworkin, Ronald, "Liberal Community," *California Law Review* 77, no. 3, 1989.
- 53 For the related claim that neutrality is not the same as indifference but an expression of respect for individual life-choices see Goodin, Robert E. and Andrew Reeve, "Do Neutral Institutions Add up to a Neutral State," in Goodin, Robert E. and Andrew Reeve, eds., *Liberal Neutrality*, London/New York, Routledge, 1998, p. 201f. They argue that neutrality is thus not simply a constraint of gov-

- ernment action but rather a teleological concern aiming at a political system which overall does not favour any conception of the good over another. This is compatible with accounting for interests stemming from conceptions of the good as long as these elements of special concern balance each other out in the overall evaluation. The problem of this conception is, however, that it once again focuses too strongly on outcome rather than procedures.
- 54 In his work on religious exemptions in a society of equals Stuart White proposes a similar approach for dealing with the challenge of achieving a fair distribution of exemptions from general laws and thus to allow some accommodation of particular religious interests without undermining the equal standing of citizens in society. He does not use the language of neutrality, but his approach can be seen as another way to do justice of the concern for equality underlying liberal neutrality. See White, Stuart, "Religious Exemptionism in a Society of Equals," *Ninth Annual Graduate Conference in Political Theory*, University of Warwick, 2007.
- 55 Bader, Veit, "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?," *Political Theory* 27, no. 5, 1999, p. 608.
- 56 Bader lists a total of eight objections to standard liberalism. The two I mention here roughly summarize his objections iv to viii (for a) and i to iii (for b). For more details see Ibid, 598-603. For a similar critique from a multicultural perspective see also Modood, Tariq, "Multiculturalism, Secularism and the State," *Critical Review of International Social and Political Philosophy (CRISPP)* 1, no. 3, 1998.
- 57 Considering conceptions of the good in the way state regulations are implemented does not mean that the resulting implementation is convenient for everyone but only that those who have a stake in the particulars of the implementation had a fair chance to argue for a more convenient solution. This will avoid implementations that needlessly inconvenience some people but since most implementations will *necessarily* inconvenience some people there will always be a trade-off between the interests of different citizens. Considering conceptions of the good in the implementation of state regulations is a fundamentally different approach to what Brian Barry calls the 'rule and exemption' approach (See Barry, *Culture and Equality*, Oxford, Polity Press, 2001, p. 40). The aim is using discourse referring to conceptions of the good to find universally valid regulations which are more convenient for those affected rather than to exempt particular people from particularly burdensome regulations.
- 58 The requirement of impartiality does not automatically lead to the claim that state officials must not treat citizens with different conceptions of the good differently: it could be state policy to treat Christians different from Muslims. This would obviously be a non-neutral regulation. But the officials still could execute it impartially, that is, without reference to his personal convictions.
- 59 See for example Gardner, Peter, "Neutrality in Education," in Goodin, Robert E. and Andrew Reeve, eds., *Liberal Neutrality*, London/ New York, Routledge, 1998, p. 126.
- 60 While it seems fairly uncontroversial to minimize undue influence on children by banning teachers from wearing party emblems and other symbols advertising particular (controversial) lifestyles, the banning of religiously obligatory clothing encounters opposition from arguments based on free exercise of religion. Even the guarantee of freedom of religion is not unlimited and restricted by principles of justice and especially the harm principle. But while religious preaching clashes with the right to be free from religious indoctrination, which itself is part of freedom of religion, having to see a teacher wearing a headscarf might not amount to a sufficient level of harm to justify the limitation of the teacher's right to live according to her beliefs. Furthermore, similar arguments can also be made based for non-religious ideologies and the status of religious claims might be less special than usually thought. It might therefore be equally problematic to ban teachers from displaying their non-religious loyalties.
- 61 See Raz, *The Morality of Freedom*, p. 107f.
- 62 Ibid, p. 110.
- 63 Ibid, p. 111.
- 64 Ibid, p. 136.
- 65 Raz presumption in both cases is that it is possible to clearly identify some conceptions of the good as true and valid (e.g. being a truly caring and competent nurse), whereas others are objectively bad and mistaken (consuming destructive drugs). He rightly claims that neutralists prevent themselves from supporting Maria Teresa just as well as from stopping alcoholics from ruining their own lives. And he rightly claims that neutralists prevent themselves from basing laws on the true and valuable idea of compassion nor may they outlaw meanness. However, since Raz rejects the distinction between the right and the good neutralists rely on, the consequences of 'neutral political concern' and the 'exclusion of ideas' are more radical and unattractive than the consequences of the concern for 'hands-off' and equality. He discusses, for example, that neutral political concern ought to take the interests of would-be rapists into account. See Raz, *The Morality of Freedom*, p. 115.
- 66 His rejection of neutral political concern is based on the problems associated with egalitarianism mentioned above (expensive tastes, levelling down, arbitrary standards etc.). His argument against the exclusion of ideas is based a) on the problem of distinguishing the right and the good and the question of whether neutrality is a coherent notion and b) on a more general attack on the connection between statehood and coercion underlying the common justifications of neutrality. See Ibid, p.110-162.
- 67 I use the term neutrality for the overarching theme, which Raz calls anti-perfectionism.

TOLÉRANCE ET NEUTRALITÉ : INCOMPATIBLES OU COMPLÉMEN- TAIRES ?

MARC RÜEGGER
UNIVERSITÉ DE FRIBOURG

RÉSUMÉ

La tolérance et la neutralité sont habituellement considérées comme des réponses interchangeables ou du moins complémentaires à des situations de conflit et de désaccord moral. Malgré cette association traditionnelle, plusieurs auteurs ont récemment contesté la complémentarité, voire même la compatibilité, de ces deux notions. Cet article examine tout d'abord deux arguments qui visent à établir l'incompatibilité de la tolérance et de la neutralité. Il montre ensuite que si ces arguments ne sont pas probants, en ce sens qu'ils ne parviennent pas à montrer l'impossibilité d'une conciliation entre tolérance et neutralité, ils mettent néanmoins en évidence deux difficultés qui se dressent sur le chemin d'une telle conciliation. Il introduit enfin une conception particulière de la tolérance fondée sur l'idée de justice et indique comment elle permet de remédier aux difficultés précédemment mises en évidence.

ABSTRACT

Toleration and neutrality are usually considered as interchangeable or at least complementary responses to situations of conflict and moral disagreement. However, several authors have recently challenged the complementarity, and even the compatibility, of these two ideas. The paper details this challenge and examines how it can be met. The first part details two arguments against the compatibility of toleration and neutrality. The second shows that if these arguments are not convincing – in the sense that they fail to prove the *impossibility* of conciliating toleration with neutrality – they nevertheless help us to identify two *problems* that may prevent such a reconciliation. The third part sketches a justice-based conception of toleration and explains how it enables us to solve the two problems previously identified.

Il existe à première vue de bonnes raisons d'associer la vertu morale de tolérance à l'idéal libéral de neutralité. Les deux valeurs sont généralement considérées comme des réponses interchangeables ou du moins complémentaires à des situations de conflit et de désaccord moral. L'une et l'autre visent à ménager une place aux différences morales et à donner aux citoyens des raisons de s'abstenir d'utiliser le pouvoir politique pour réprimer les conceptions du bien qu'ils désapprouvent. Il n'est donc pas surprenant de voir un auteur comme Ronald Dworkin établir une équivalence entre tolérance et neutralité lorsqu'il affirme : « Le libéralisme requiert la tolérance ; il requiert, par exemple, que les décisions politiques concernant ce que les citoyens devraient être contraints ou empêchés de faire reposent sur des fondements qui soient neutres entre les convictions concurrentes des membres de la communauté au sujet de la vie bonne »¹.

Malgré cette association traditionnelle entre tolérance et neutralité, plusieurs auteurs ont récemment contesté la complémentarité, voire même la compatibilité, de ces deux notions. Ils estiment que la tolérance ne peut pas être la vertu politique qui rend possible la coexistence de différentes conceptions du bien sous des institutions neutres. L'attitude de tolérance demeure peut-être un idéal valable dans le domaine des relations interpersonnelles ; elle ne saurait en revanche, selon cette façon de voir, constituer une vertu *politique* au service des institutions libérales qui conviennent à des sociétés pluralistes contemporaines.

C'est cette affirmation que je souhaite examiner et discuter dans le cadre de cet article. Mon argumentation se déploie de la manière suivante. Je commence par examiner deux arguments qui visent à établir l'incompatibilité de la tolérance et de la neutralité (1). Je montre ensuite que si ces arguments ne sont pas probants, en ce sens qu'ils ne parviennent pas à montrer l'impossibilité d'une conciliation entre tolérance et neutralité, ils mettent néanmoins en évidence deux *difficultés* qui se dressent sur le chemin d'une telle conciliation (2). J'introduis enfin une conception particulière de la tolérance fondée sur l'idée de justice et indique comment elle permet de remédier aux difficultés précédemment mises en évidence (3).

1. TOLÉRANCE ET NEUTRALITÉ : DEUX NOTIONS INCOMPATIBLES ?

Avant d'exposer et de discuter les arguments qui cherchent à établir son incompatibilité avec la neutralité, il est nécessaire d'esquisser à grands traits les caractéristiques essentielles de la tolérance. Cette notion a fait l'objet d'analyses divergentes et de controverses nourries au sein de la littérature philosophique contemporaine. La plupart des analyses s'accordent néanmoins à identifier trois caractéristiques fondamentales de la tolérance.

En premier lieu, un agent n'est tolérant que s'il a une raison d'interférer avec une croyance ou une pratique donnée. Il ne peut tolérer que ce qui suscite en lui une réaction *négative*. En d'autres termes, la tolérance présuppose une situation où la diversité est de nature à faire naître une réaction de désapprobation, d'aversion ou de rejet. L'attitude de tolérance doit donc être dissociée non seulement de la simple indifférence, mais aussi de l'adhésion enthousiaste aux croyances et aux pratiques différentes des siennes.

En deuxième lieu, l'agent tolérant doit avoir la capacité d'interférer avec la conduite qu'il désapprouve. La tolérance suppose qu'un agent ait le *pouvoir* de chercher à prévenir ou à entraver ce qu'il tolère. Cette dimension permet de distinguer la tolérance de la résignation stoïque face à ce qui ne peut être changé.

En troisième et dernier lieu, un agent fait preuve de tolérance lorsqu'il *s'abstient*, pour une certaine raison, d'interférer avec les croyances ou les pratiques relevant d'une certaine gamme. La tolérance consiste à laisser s'exprimer ou se réaliser certaines des croyances et des pratiques que l'on désapprouve.

Sur la base de ces trois caractéristiques, la tolérance peut être définie comme *l'attitude qui consiste à s'abstenir d'interdire, d'intervenir ou d'interférer avec les croyances, les conduites ou les modes de vie d'autrui, bien qu'on ait le pouvoir de le faire et qu'on désapprouve ou n'apprécie pas la croyance, la conduite ou le mode de vie en question*.

Cette brève définition de la tolérance pourrait bien sûr être complétée et précisée. Elle offre néanmoins une base suffisante à la discussion des arguments qui visent à établir son incompatibilité avec l'idéal libéral de neutralité. On pourrait d'ailleurs penser qu'un tel constat d'incompatibilité s'impose dès l'énoncé de la première caractéristique de la tolérance, à savoir l'idée que la tolérance présuppose l'existence d'une désapprobation initiale. En effet, un État soucieux

de maintenir une posture de neutralité à l'égard des conceptions controversées de la vie bonne ne doit pas se prononcer sur le mérite relatif de ces diverses conceptions. Le principe de neutralité n'impose pas seulement à l'État l'exigence de s'abstenir d'agir sur la base d'une éventuelle réprobation, mais bien celle de s'abstenir d'approuver certaines conceptions et d'en désapprouver d'autres. Or, s'il n'y a aucune conception du bien que l'État est justifié à approuver ou à désapprouver, il n'y en a aucune qu'il peut, au sens strict, tolérer. La neutralité exclut donc par définition la tolérance. Comme le formule John Horton,

si l'on considère que la neutralité entre les conceptions concurrentes du bien est essentielle au libéralisme, alors on peut raisonnablement se demander s'il est approprié de présenter le libéralisme comme *tolérant*, même à l'égard des conceptions du bien qu'il permet. Il ne s'agit pas de l'idée familière qu'une neutralité complète, quelle que soit la façon dont on l'interprète, est incohérente ou impossible, mais simplement de l'idée que le libéralisme, dans la mesure où il se proclame neutre à l'égard d'une gamme de conceptions du bien et n'a à ce titre aucune objection à leur opposer, ne peut pas être tolérant à leur égard².

Cette remarque se limite toutefois à dresser le constat d'une incompatibilité de la tolérance avec la neutralité au niveau *institutionnel* : des institutions politiques ne peuvent pas faire preuve à la fois de tolérance et de neutralité. Ce constat laisse en revanche ouverte la possibilité d'une sorte de division du travail moral en vertu de laquelle la tolérance, considérée désormais comme une attitude *individuelle* des citoyens, viendrait compléter et soutenir l'idéal de neutralité, conçu comme une exigence ne s'appliquant qu'aux seules institutions politiques. On pourrait par exemple soutenir que la vertu individuelle de tolérance joue un rôle déterminant dans le maintien du régime de libertés individuelles que cherchent à instaurer des institutions régies par le principe de neutralité. Un tel régime de libertés individuelles entend garantir à chaque individu la possibilité de vivre sa vie de la façon qui lui semble appropriée sans que ceux qui désapprouvent ses choix puissent en entraver la réalisation. Certes, ce régime de libertés cherche moins à encourager l'acquisition de la vertu de tolérance par les citoyens qu'à priver ces derniers de la possibilité de mobiliser les institutions politiques au service de leurs éventuelles velléités intolérantes. Il préfère s'appuyer sur les protections offertes par un système de droits fondamentaux plutôt que de tabler sur l'hasardeuse popularité de la vertu de tolérance³. Il n'en demeure pas moins qu'un régime de libertés individuelles n'est pas réductible

à un simple arrangement institutionnel empêchant les individus de traduire en actes leur propre intolérance. Si la nature des lois et des institutions est évidemment essentielle à la réalisation d'une société démocratique, celle-ci dépend aussi, irréductiblement, des attitudes individuelles qui s'y épanouissent. La capacité des individus à jouir pleinement des libertés individuelles ne dépend pas seulement des droits formels dont ils disposent, mais aussi de la façon dont ces droits sont reconnus comme légitimes ou au contraire contestés au sein de la société. La possibilité qu'il convient d'explorer est donc que la tolérance corresponde à la vertu individuelle qui rend possible la coexistence de différentes conceptions du bien sous des institutions neutres.

C'est précisément cette façon de concevoir la complémentarité de la tolérance et de la neutralité que prennent pour cible les deux arguments que je souhaite à présent examiner. Ces deux arguments ont été avancés par Saladin Meckled-Garcia afin d'établir que la tolérance ne saurait représenter la vertu politique requise par des institutions neutres⁴. Meckled-Garcia soutient que les raisons sur la base desquelles les *individus* doivent agir en tant que citoyens d'un État neutre sont incompatibles avec les raisons sur la base desquelles ils devraient agir s'ils étaient des citoyens faisant preuve de tolérance. La structure de raisonnement associée à la tolérance serait différente, au niveau individuel, de celle associée à l'exigence de neutralité. Cette différence expliquerait que les deux attitudes ne soient pas substituables l'une à l'autre, voire même qu'elles ne soient pas conciliables entre elles.

La première dissemblance entre les structures de raisonnement associées respectivement à la tolérance et à la neutralité fait appel à la distinction introduite par Joseph Raz entre raisons de premier ordre et raisons de second ordre. Selon la définition qu'en donne Raz, une raison de second ordre est une « raison d'agir pour une raison ou de s'abstenir d'agir pour une raison »⁵ ; c'est donc une raison d'agir qui fait essentiellement référence à une autre raison et qui demande que cette dernière fasse partie de la motivation qu'a l'agent d'agir ou de ne pas agir d'une certaine façon. Une raison de premier ordre est au contraire une raison d'agir qui ne fait pas essentiellement référence à une autre raison. Mobilisant cette distinction, Meckled-Garcia estime que des citoyens tolérants ont au moins une raison d'interférer avec les croyances ou les pratiques qu'ils jugent erronées, mais aussi une raison de second ordre de ne pas agir pour ce type de raison, c'est-à-dire une raison de ne pas agir sur la base de certaines considérations par ailleurs valides. Conserver ses raisons de premier ordre tout

en ayant une raison de ne pas agir sur la base de telles raisons est précisément ce que signifierait le fait de tolérer une pratique plutôt que l'accepter entièrement, d'être indifférent à son égard ou de chercher à l'entraver. Par contraste, un citoyen qui souscrit à l'idéal de neutralité pense que la répression étatique des croyances et des pratiques concurrentes ne saurait jamais être une ligne de conduite appropriée dans le cadre de désaccords entre personnes raisonnables. Plutôt que de reconnaître deux sortes de raisons – une raison de premier ordre de réprimer et une raison de second ordre de ne pas réprimer – le principe de neutralité ne lui offre qu'une raison de premier ordre de ne pas réprimer. L'adhésion au principe de neutralité serait incompatible avec l'idée d'une répression potentiellement légitime qu'une raison d'ordre supérieur viendrait supplanter.

Une deuxième différence explique, selon Meckled-Garcia, pourquoi la tolérance n'est pas l'attitude individuelle requise par des institutions neutres. L'idéal de neutralité implique des exigences qui vont au-delà de ce que l'attitude de tolérance permet à elle seule de justifier. Il correspond à la demande de ne pas utiliser les institutions politiques, même de façon non coercitive, dans le but de favoriser une conception du bien par rapport aux autres. Or, si la tolérance exprime, comme la neutralité, l'exigence de ne pas utiliser le pouvoir coercitif de l'État pour réprimer les conceptions du bien que l'on désapprouve, elle ne véhicule aucun engagement à s'abstenir d'utiliser le pouvoir étatique afin de favoriser une conception particulière du bien. En d'autres termes :

Les raisons que l'on peut avoir d'être tolérant au niveau politique ont une structure différente des raisons que l'on peut avoir de soutenir la neutralité politique. La différence cruciale est que les agents qui soutiennent la neutralité doivent posséder une raison qui fait défaut aux agents tolérants. Cette raison est celle de s'abstenir, si l'occasion se présente, d'utiliser le pouvoir étatique afin d'assurer des avantages positifs à sa propre conception du bien⁶.

Des institutions neutres, selon Meckled-Garcia, vont donc au-delà de ce que la tolérance permet à elle seule d'exiger de ceux qui s'en réclament. L'injonction de ne pas utiliser les institutions pour soutenir une conception du bien parmi d'autres ne peut s'appuyer sur des considérations dérivées du seul idéal de tolérance.

2. LES DIFFICULTÉS DE LA TOLÉRANCE POLITIQUE

Selon les arguments que je viens d'exposer, la tolérance ne saurait être la vertu requise par des institutions neutres. Pour chacun de ces arguments, ma réponse se fera en deux temps. Je commencerai par expliquer en quoi l'argument considéré n'est pas probant et ne parvient donc pas à exclure une possible complémentarité de la tolérance et de la neutralité. Cette première étape n'est toutefois pas suffisante. Montrer qu'un argument n'est pas probant, qu'il n'arrive pas à atteindre son objectif, ne permet en effet pas encore d'en comprendre la force d'attraction, d'identifier la pierre d'achoppement ou la source de tension qu'il cherche à mettre en évidence. Or, renoncer à cette tâche, c'est s'exposer au risque de voir l'argument réapparaître dans un autre contexte et sous une autre forme. Dans le cas présent, il s'agira donc d'identifier la difficulté qui semble s'opposer aux tentatives de concilier la tolérance avec la neutralité et qui semble rendre plausible l'affirmation de leur incompatibilité. C'est ce que je me propose de faire pour chacun des deux arguments considérés.

Arrêtons-nous d'abord au premier d'entre eux. Considéré en lui-même, cet argument n'est pas probant : la combinaison de raisons de premier et de second ordre ne différencie en rien la tolérance de la neutralité et ne permet donc pas de prouver leur prétendue incompatibilité. L'affirmation selon laquelle la tolérance implique nécessairement une combinaison de raisons de premier et de second ordre est pour le moins douteuse. Les raisons que nous avons de nous abstenir d'interférer avec les croyances ou les conduites que nous désapprouvons ne sont pas nécessairement des raisons de second ordre. Si la tolérance suppose effectivement que nous possédions au moins une raison de désapprouver quelque chose et une raison de ne pas agir sur la base de cette désapprobation, les raisons concurrentes peuvent toutes les deux être des raisons de premier ordre. La plupart des justifications traditionnellement avancées en faveur de la tolérance peuvent d'ailleurs être comprises comme des arguments mettant en évidence l'existence de bonnes raisons de premier ordre de ne pas agir sur la base de sa désapprobation initiale. Supposons par exemple que je m'abstienne d'interférer avec une conduite que je désapprouve parce que cette ingérence serait inefficace ou déclencherait un conflit interminable avec des personnes dont j'apprécie par ailleurs la compagnie. Ces différentes raisons de m'abstenir d'agir ne font pas essentiellement référence à ma raison initiale en faveur de l'interférence, mais simplement aux conséquences prévisibles de cette interférence. Elles ne me demandent pas d'exclure par principe certains types de rai-

sons comme justification de mon action, mais offrent des considérations de premier ordre suffisamment fortes en défaveur de l'interférence.

Non seulement la combinaison de raisons de premier et de second ordre n'est nullement nécessaire à l'analyse de la tolérance, elle est aussi compatible avec celle de la neutralité. En effet, l'idée fondamentale du principe de neutralité est que des restrictions devraient être imposées aux types de raisons susceptibles de justifier une politique publique. Le principe de neutralité, en d'autres termes, « limite les raisons de premier ordre sur la base desquelles les individus peuvent agir afin d'établir, de préserver, de modifier ou d'abolir tout arrangement politique actuel ou possible ». L'idéal rawlsien de la raison publique demande par exemple aux citoyens d'exclure certains types de raison des arguments qu'ils formulent dans le cadre des délibérations publiques et de s'abstenir de faire appel à l'ensemble de la vérité telle qu'ils l'interprètent. Lorsqu'ils agissent en tant que citoyens, les individus ne sont pas censés délibérer sur les questions de politique constitutionnelle en mettant en balance les raisons publiques et les raisons non publiques. Ils sont au contraire appelés à exclure les secondes de leurs justifications et à se concentrer uniquement sur les premières. L'idéal de la raison publique donne ainsi aux citoyens des raisons morales de ne pas agir sur la base de certaines de leurs convictions personnelles de premier ordre, indépendamment de la validité qu'ils peuvent leur reconnaître par ailleurs. Cela correspond exactement à la définition des raisons de second ordre comme des raisons de ne pas agir sur la base de certaines considérations pourtant valables.

La distinction entre raisons de premier et de second ordre n'est donc pas l'élément qui permet d'établir une différence, et encore moins une incompatibilité, entre la tolérance et la neutralité. Cette correction de nature technique constitue-t-elle pour autant une réponse suffisante à la première objection formulée par Meckled-Garcia? N'est-il pas possible d'en proposer une lecture plus généreuse qui ferait ressortir la difficulté plus générale que l'argument cherche à signaler? Le cœur de cette objection réside en effet moins, à mon sens, dans la distinction entre une dualité de raisons d'*ordres* ou de *niveaux* différents que dans l'existence même d'une dualité de *raisons*, quelle que soit la nature particulière de leur relation. Plus exactement, ce n'est pas la structure de la raison en faveur de l'abstention qui est l'enjeu de la difficulté, mais plutôt l'existence d'une raison initiale en faveur de la répression. La difficulté que cherche à souligner Meckled-Garcia est de savoir comment des citoyens sous-

crivant à l'idéal libéral de neutralité pourraient avoir une raison valide de réprimer les doctrines et les modes de vie avec lesquels ils sont en désaccord, même s'ils décident finalement de ne pas agir sur la base de cette raison. C'est l'idée d'une répression potentiellement légitime qu'une raison alternative – qu'elle soit ou non d'ordre supérieur – viendrait contenir qui semble problématique dans la perspective d'une justification de la dimension politique de la valeur de tolérance.

Une autre façon de formuler cette objection serait la suivante. Tolérer une croyance ou une pratique implique non seulement qu'on la désapprouve, mais encore qu'on serait, d'une certaine manière, en droit d'interférer avec elle, de chercher à la prévenir ou à l'entraver. Même si cette prétention à l'interférence n'est somme toute mise en œuvre, elle n'en demeure pas moins essentielle à la signification de la tolérance dès lors qu'on la considère comme une vertu. Il n'y aurait en effet aucun mérite moral à s'abstenir d'interférer avec une croyance ou une pratique que l'on n'avait de toute façon aucune raison valable de désapprouver⁷. Or, c'est cette prétention à une forme d'interférence potentiellement légitime qui rend finalement compte de la dimension politiquement problématique de la tolérance. En effet, dès lors que je reconnais la légitimité d'un système de libertés fondamentales qui garantit à chaque personne le droit de vivre en accord avec la conception du bien qu'elle juge appropriée, il devient difficile de voir en quoi je pourrais encore faire preuve, à l'égard des différentes façons dont ce droit est exercé, d'une forme de tolérance qui soit significative sur un plan politique. Évidemment, le fait de reconnaître à une personne le droit de vivre en accord avec la conception du bien qu'elle juge préférable ne m'interdit en rien de désapprouver ses choix. Il semble toutefois ôter à ma désapprobation toute signification autre que privée. Le désaccord qui m'opposera le cas échéant à cette personne ne sera pas d'ordre politique, mais plutôt de nature infra-politique.

Supposons par exemple que je désapprouve l'orientation sexuelle ou l'engagement religieux d'un collègue ou d'un voisin. Dans la mesure où je ne conteste pas à cette personne le droit d'exercer comme elle l'entend ses libertés individuelles, recourir à la puissance coercitive de l'État pour interférer avec ses choix ne m'est jamais apparu comme une ligne de conduite légitime. Je peux décider de faire preuve d'une tolérance plus ou moins grande à son égard dans le cadre de mes relations quotidiennes avec elle. On voit mal, en revanche, de quelle forme d'interférence politique *prima facie* légitime mon attachement à la tolérance me conduirait à devoir m'abstenir. À ce titre,

il est difficile de rendre compte du coût ou de la désapprobation spécifiquement politique qui permettrait de reconnaître à la tolérance sa dimension de vertu *politique* dans des contextes de ce genre. C'est cette réinterprétation de la première objection formulée contre la compatibilité de la tolérance avec la neutralité qu'il faut retenir. Elle met en évidence une première difficulté à laquelle une conception adéquate de la tolérance comme une vertu politique devrait être en mesure de répondre.

Considérons maintenant la seconde différence entre tolérance et neutralité identifiée par Meckled-Garcia, à savoir le fait que la neutralité exprime une exigence qui ne peut reposer uniquement sur des considérations dérivées de la valeur de tolérance : la neutralité correspond à l'exigence de ne *favoriser* aucune conception particulière de la vie bonne, alors que la tolérance n'implique que l'engagement de n'en *pénaliser* aucune. Cet argument ne parvient pas davantage que le précédent à établir l'incompatibilité de la tolérance avec la neutralité. Si le premier critère de différenciation proposé par Meckled-Garcia n'était pas fondé, le problème de ce second critère est qu'il est possible d'en admettre la pertinence tout en contestant qu'il justifie la conclusion que Meckled-Garcia souhaite en tirer, à savoir l'incompatibilité supposée de ces deux valeurs. La différence entre tolérance et neutralité dont il est ici question semble suffisamment bien établie. C'est sur elle que se cristallise, au sein même du libéralisme, l'opposition entre partisans du principe de neutralité et adeptes du perfectionnisme. Les libéraux perfectionnistes soutiennent que l'État peut légitimement promouvoir une conception du bien parmi d'autres, même s'ils se refusent à réprimer les conceptions qu'ils jugent inférieures. Ils estiment que la tolérance, ainsi différenciée de la neutralité, est la valeur que le libéralisme cherche à honorer. Les partisans du principe de neutralité affirment au contraire que l'État libéral est tenu à une plus stricte impartialité à l'égard des conceptions concurrentes de la vie bonne. Néanmoins, souligner que la vertu de tolérance ne confère pas à un agent l'ensemble des raisons d'agir que requiert de lui l'idéal libéral de neutralité – qu'elle ne lui donne notamment aucune raison de s'abstenir d'utiliser les institutions politiques pour favoriser sa propre conception du bien – montre uniquement que la tolérance n'est pas *suffisante* à la réalisation de l'idéal de neutralité et non qu'elle serait d'une quelconque façon *incompatible* avec un tel idéal.

À nouveau, toutefois, il convient de se demander si cette réponse à l'objection formulée par Meckled-Garcia est suffisante. Il est en effet possible de donner de cette objection une formulation sensible-

ment différente qui en conserve, voire en précise, l'intention initiale. Cette reformulation vise à prouver que la notion de tolérance n'est pas en mesure d'apporter une solution pleinement satisfaisante au type particulier de revendications qui caractérisent le pluralisme contemporain. La tolérance, nous l'avons vu, exprime un engagement purement négatif à s'abstenir d'utiliser le pouvoir coercitif de l'État pour réprimer ou interférer avec les conceptions du bien différentes de celle à laquelle on souscrit soi-même. Elle semble en revanche ne véhiculer aucun engagement positif à se soucier des considérations d'équité concernant la façon dont les différentes conceptions du bien et identités culturelles peuvent s'exprimer et se réaliser au sein de la société. Or, s'il est possible de montrer que c'est principalement en ces termes que se posent aujourd'hui les principaux conflits qui traversent les sociétés démocratiques contemporaines, il sera aussi possible de justifier les doutes émis au sujet de la capacité de la tolérance à leur apporter une solution adéquate.

C'est à Anna Elisabetta Galeotti que l'on doit l'une des formulations les plus abouties de ce doute. Selon Galeotti, ce que révèlent des controverses comme celles sur le port du voile islamique dans les écoles publiques, le droit au mariage pour les couples de même sexe ou l'interdiction des discours racistes, c'est que le pluralisme contemporain est marqué par la présence d'une pluralité d'identités collectives occupant des positions inégales en termes de statut social et de respect public. De tels conflits ne sauraient se réduire à des désaccords de valeurs individuelles qu'une tolérance conçue comme simple abstention permettrait de résoudre. Les circonstances du pluralisme contemporain qui soulèvent les véritables questions de tolérance sont davantage constituées par ces différences et ces identités qui sont tolérées dans la sphère privée, mais sont invisibles ou marginalisées dans la vie publique et les interactions sociales. La tolérance est ainsi fondamentalement associée aux problèmes que suscite la soudaine visibilité publique de certaines identités auparavant exclues ou cachées : « Les questions de tolérance surgissent lorsque les différences culturelles, perçues par la majorité comme étant en porte-à-faux avec les normes sociales, s'affichent publiquement dans une revendication implicite de légitimité ».

Les circonstances actuelles de la tolérance ne mettent donc pas principalement en scène des individus adhérant à des conceptions rivales de la vie bonne, mais des groupes occupant des positions subordonnées qui demandent à être reconnus sur un pied d'égalité avec le reste de la société. Or, dans la mesure où elle véhiculerait une compréhension fondamentalement individualiste du pluralisme

censé opposer des croyances et des valeurs d'ordre privé, la conception traditionnelle de la tolérance ne nous permettrait pas, selon Galeotti, de comprendre adéquatement les débats suscités par ces revendications contestées. À ce titre, elle ne saurait espérer rendre justice aux besoins et aux demandes véritables de ceux qui les expriment.

Pour le dire autrement, le défi auquel se trouve confrontée une analyse de la tolérance comme vertu politique est de montrer que la tolérance ne se réduit pas nécessairement à l'ambition à laquelle la cantonne Joseph Raz, à savoir celle de «laisser les minorités se comporter comme elles le souhaitent sans être criminalisées aussi longtemps qu'elles n'interfèrent ni avec la culture de la majorité ni avec la capacité des membres de la majorité à jouir des styles de vie propres à leur culture». Une analyse de la tolérance doit donc être en mesure d'expliquer comment celle-ci peut s'imposer, face aux revendications conflictuelles qui traversent le pluralisme contemporain, davantage comme un des éléments de la solution que comme une des données du problème.

3. UNE CONCEPTION ÉGALITAIRE DE LA TOLÉRANCE

Les considérations précédentes ont mis en évidence deux difficultés auxquelles une analyse satisfaisante de la tolérance comme vertu politique se doit d'apporter une solution si elle entend établir sa compatibilité avec le principe libéral de neutralité. La première est la difficulté à rendre compte du coût ou de la désapprobation spécifiquement politique attaché à la tolérance, c'est-à-dire la difficulté à identifier la forme d'interférence politique de prime abord légitime que la tolérance viendrait réfréner. La seconde est la difficulté de savoir si la tolérance peut apporter une réponse satisfaisante aux conflits qui caractérisent le pluralisme contemporain, notamment en intégrant des considérations de justice quant à la façon dont les différentes conceptions du bien et identités culturelles peuvent s'exprimer au sein de la société. Dans le reste de cet article, je me propose d'abord d'esquisser brièvement ce que j'appelle une conception égalitaire de la tolérance. J'indique ensuite comment cette conception est en mesure de répondre aux deux difficultés précédemment dégagées tout en restant fidèle, dans ses éléments fondamentaux, à la définition traditionnelle de la tolérance présentée au début de mon propos.

La conception égalitaire de la tolérance part du constat que les revendications énoncées au nom de la tolérance sont fondamentalement de deux types. Le premier type de revendication correspond à la demande de pouvoir vivre en accord avec sa propre conception du

bien sans être exposé à l'ingérence de ceux qui désapprouvent ce choix. Le second type de revendication, de nature plus spécifiquement politique, correspond à la demande de pouvoir contribuer au processus de détermination des normes sociales qui définissent ce qui est publiquement considéré comme acceptable au sein de la société⁸. C'est principalement ce second type de revendication qui permet de mieux comprendre la spécificité de la conception égalitaire de la tolérance. Il convient donc d'en préciser la portée et l'importance afin de pouvoir montrer en quoi cette conception de la tolérance permet d'apporter une réponse aux difficultés précédemment mises en évidence.

Les normes sociales au sujet de qui est considéré comme acceptable dans l'espace public sont ce qui confère à l'environnement moral et culturel d'une société sa tonalité particulière. Or, la nature de cet environnement revêt une importance particulière pour les individus. Elle a une influence déterminante sur leur capacité de former et de mettre en œuvre la conception de la vie bonne qu'ils jugent appropriée. Les raisons sont multiples. Un environnement moral et culturel riche et évolutif offrira d'abord aux individus un éventail suffisamment diversifié d'options parmi lesquelles ils pourront choisir celles qui leur paraissent les plus valables et les plus épanouissantes. À l'inverse, un environnement culturel défaillant et sclérosé, qui perpétue et légitime des croyances morales erronées et inégalitaires, peut être une source d'oppression, notamment s'il «donne aux membres des groupes opprimés une image inexacte tant de la valeur de leurs projets que des ressources auxquelles ils ont droits»⁹. Une société qui laisse s'exprimer librement une diversité de croyances ou de modes de vie confère ensuite à ces dernières une forme de validation. À ce titre, elle permet aux personnes qui ont les adoptés de se considérer comme des membres à part entière de la société et de ne pas se sentir aliénées de leur environnement immédiat¹⁰. Une société dans laquelle l'homosexualité bénéficie d'une forte présence publique fournit par exemple aux homosexuels un environnement moral différent qu'une société dans laquelle ils sont criminalisés ou condamnés à vivre cachés.

La nature de l'environnement moral revêt donc une importance particulière pour la capacité d'une personne à mener la vie qu'elle juge souhaitable. Face à ce constat, la conception égalitaire de la tolérance s'appuie sur l'idée que chaque personne devrait avoir une chance égale d'influencer l'environnement commun de manière à le rendre également hospitalier à la réalisation de sa propre conception du bien. Tous les membres de la société devraient, en d'autres termes, «être pris en compte dans la définition de ce qu'est notre société et parti-

ciper à la détermination de ce qu'elle adviendra dans le futur»¹¹. Pour reprendre la formulation qu'en donne Ronald Dworkin, la nature de cet environnement devrait être le produit des choix individuels des membres de la société intervenant dans le contexte d'une juste distribution des ressources. Chacun ne devrait avoir «le droit qu'à un impact équitable sur son environnement, le même impact que tout autre individu»¹². La prétention de la majorité à faire prévaloir ses propres convictions morales en défendant l'environnement moral auquel elle est attachée devrait en revanche être combattue. Une des manifestations classiques de l'intolérance, c'est-à-dire une des tentations que la vertu de tolérance devrait chercher à réfréner, correspond précisément au désir d'empêcher ceux dont on désapprouve les croyances ou les pratiques d'influencer l'évolution de la société. Les personnes intolérantes estiment que leur propre façon de vivre devrait valoir pour l'ensemble de la société ou du moins que certains modes de vie ne devraient pas être tolérés, au motif qu'ils mettent en péril la façon dont elles-mêmes définissent la société.

Cette conception de la tolérance mériterait évidemment une élaboration plus détaillée que celle que je peux donner ici et son application à des situations concrètes soulève à n'en pas douter des problèmes délicats. Cette brève présentation suffit toutefois à indiquer de quelle façon elle est en mesure d'apporter une réponse aux deux difficultés d'une analyse de la tolérance politique que nous avons précédemment diagnostiquées.

Commençons par la première de ces difficultés, celle qui porte sur l'identification du coût ou de la désapprobation spécifiquement politique attaché à la tolérance. Une des intuitions de base de la conception égalitaire de la tolérance est que chaque personne a un intérêt profond pour la façon dont la société évolue. Ce que les autres font, croient et apprécient a une incidence sur la manière dont la société se développera, sur les conduites, les attentes, les valeurs qui y seront admises et gagneront (ou perdront) en importance. Ce constat permet de rendre compte du «coût» ou du «prix» que représente la tolérance pour celui ou celle qui l'exerce. Dans une société libre et pluraliste, en effet, chacun est exposé au risque que les croyances et les pratiques des autres modifient les valeurs et les mœurs qui seront dominantes au sein de la société et la fassent évoluer dans un sens qu'il ou elle ne juge pas souhaitable. Une société qui reconnaît aux individus le droit d'agir comme ils l'entendent limite par là même la capacité de ses membres à contrôler les facteurs susceptibles d'influencer l'environnement dans lequel ils auront à mettre en œuvre leur propre conception de la vie bonne.

Thomas Scanlon, dans les développements qu'il consacre à cette question, nous invite à considérer l'exemple de la tolérance religieuse pour illustrer cette idée. En tant que personne qui n'accorde pas une grande importance aux convictions religieuses d'autrui, il ne me coûte en apparence pas beaucoup de laisser les gens adhérer à la confession de leur choix dès lors qu'ils me reconnaissent le droit de ne pas y souscrire. En revanche, je ne verrais pas d'un bon œil que cette tolérance religieuse à laquelle je suis attaché conduise à transformer la société dans laquelle je vis en un espace dans lequel la religion occuperait une place prédominante et dans lequel quasiment tout le monde deviendrait profondément religieux. Le fait de tolérer les diverses croyances et pratiques religieuses plutôt que d'utiliser le pouvoir coercitif de l'État pour en contrôler la diffusion a donc un coût pour celui qui tolère, un coût équivalent au risque auquel il s'expose de laisser ces croyances et ces pratiques prendre, au sein de la société dans laquelle il vit, une place plus importante que celle qu'il souhaiterait leur voir dévolues¹³.

La conception égalitaire de la tolérance rend ainsi compte de la tentation que je pourrais avoir de chercher à interférer avec des croyances ou des pratiques dont je reconnais pourtant l'entière légitimité en tant qu'exercices de droits fondamentaux auxquels je suis attaché. Elle me donne aussi une raison de réfréner ces velléités d'interférence en me rappelant que chacun devrait avoir une chance égale d'influencer l'environnement moral et culturel de la société de manière à rendre celle-ci également hospitalière à la réalisation de sa propre conception de la vie bonne.

À ce titre, cette analyse de la tolérance est aussi en mesure de rendre justice et d'apporter une solution au type particulier de conflits qui donnent lieu à des questions de tolérance dans les sociétés contemporaines. Ces conflits, rappelons-le, résultent de «l'asymétrie de pouvoir entre majorités et minorités sociales, ainsi que du type spécial de pouvoir que la majorité prétend exercer sur les normes sociales, normes dont l'enracinement est si profond qu'elles ont été incorporées dans les institutions politiques sans que l'on en ait conscience»¹⁴. C'est principalement en ces termes que se posent aujourd'hui, dans le domaine politique, les questions de tolérance. Lorsque les adeptes d'une religion demandent l'interdiction de publications qu'ils jugent blasphématoires ou lorsque les homosexuels demandent à pouvoir exprimer librement leur mode de vie dans l'espace public, il s'agit dans les deux cas de demandes portant sur la nature de l'environnement social et culturel. Ces demandes ne visent pas à convaincre les autres d'adopter un certain mode de vie, mais à faire en sorte que

l'environnement social soit également accueillant pour les divers modes de vie qui cherchent à s'y déployer. À l'inverse, comme le souligne Ronald Dworkin, les argumentations les plus fréquemment avancées pour justifier les demandes de restriction à certaines libertés individuelles sont moins de nature paternaliste ou moralisatrice que culturelle. Elles soutiennent qu'une majorité sociale a le droit de façonner le type d'environnement culturel au sein duquel elle souhaite vivre et élever ses enfants. Ces argumentations ne s'appuient pas sur une condamnation morale des pratiques qu'elles visent à réguler, mais mettent plutôt en avant le souci de protéger l'environnement culturel dans lequel tous les membres de la société sont appelés à vivre¹⁵.

Face à ces différentes revendications, la conception égalitaire de la tolérance nous rappelle qu'une manifestation courante de l'intolérance est précisément le refus de laisser les groupes dont on n'apprécie pas les croyances ou les pratiques avoir un impact équitable sur l'environnement moral et culturel de la société. La tolérance nous demande de reconnaître à chacun le droit de contribuer au processus de détermination des normes sociales qui définissent ce qui est publiquement considéré comme acceptable dans l'espace public.

CONCLUSION

Mon objectif dans le cadre de cet article a été d'examiner les arguments qui visent à établir l'incompatibilité de la tolérance avec la neutralité. J'ai indiqué comment une conception particulière de la tolérance, fondée sur l'idée de justice, me semblait être en mesure de répondre aux difficultés qui se posent lorsqu'on essaie de concilier ces deux valeurs. La tolérance, selon cette conception, ne correspond pas seulement à l'exigence de laisser les personnes vivre en accord avec leur conception du bien même si on en désapprouve le contenu. Elle exprime aussi la demande de laisser ces personnes contribuer au processus de détermination des normes sociales qui définissent ce qui est publiquement considéré comme acceptable au sein de la société. Ce souci de veiller à ce que la société soit également accueillante aux diverses conceptions du bien susceptibles de s'y exprimer est important pour notre propos. Il restreint en effet considérablement l'étendue des circonstances dans lesquelles il serait légitime d'utiliser le pouvoir coercitif de l'État pour favoriser sa propre conception du bien. Arrivé à ce stade, on pourrait toutefois se demander si la conception égalitaire de la tolérance ne parvient pas

à assurer sa compatibilité avec l'exigence de neutralité qu'au détriment de sa compatibilité avec la conception traditionnelle de la tolérance exposée en ouverture de ma discussion. C'est à cette interrogation que je souhaite brièvement répondre en guise de conclusion.

La conception traditionnelle de la tolérance est essentiellement négative : elle n'exprime qu'un engagement à ne pas faire obstacle à ce que l'on désapprouve. Le fait d'y ajouter une préoccupation de nature plus positive visant à s'assurer que la société soit également accueillante aux diverses conceptions du bien qui s'y expriment ne revient-il pas à en changer fondamentalement la signification? C'est ce que soutient Anna Elisabetta Galeotti, pour qui une réponse satisfaisante aux revendications motivées par des asymétries de statut social implique d'abandonner la simple «tolérance comme non interférence» au profit d'une forme de «tolérance comme reconnaissance» censée symboliser, au-delà d'une simple abstention passive, la pleine acceptation des diverses identités au sein de la communauté sociale et politique. Or, selon Galeotti, ce passage se caractérise notamment par «une extension sémantique de la signification négative en termes de non interférence au sens positif en termes d'acceptation et de reconnaissance»¹⁶. Cette nouvelle façon de concevoir la justification et le rôle de la tolérance marquerait, selon elle, une rupture fondamentale par rapport à la conception traditionnelle.

À l'opposé de ce constat, il me semble que la conception égalitaire de la tolérance n'introduit pas de rupture fondamentale avec la conception traditionnelle. La seule forme de reconnaissance qu'elle implique n'est pas une approbation publique de la valeur spécifique des conceptions de la vie bonne et identités culturelles qui cherchent à gagner en visibilité. Elle est simplement la reconnaissance que les groupes minoritaires ont tout autant le droit que les autres de participer à la détermination de leur environnement moral et culturel, c'est-à-dire, en fin de compte, la reconnaissance des multiples obstacles qui entravent leur participation équitable à la définition des normes publiques de la société. Pour reprendre les catégories développées par Nancy Fraser, la reconnaissance dont il est question porte moins sur l'*identité* spécifique d'un groupe que sur le *statut* social de ses membres. Ce n'est pas la valeur d'une identité qu'il s'agit de reconnaître dans sa spécificité, mais la capacité de ceux qui la partagent de participer sur un pied d'égalité à la définition des normes sociales¹⁷. Dans certains cas, la levée de ces obstacles suppose certes des interventions positives qui tranchent avec les notions de passivité et d'abstention généralement associées à la conception de la tolérance comme non interférence. Cette dimension s'inscrit toutefois dans le prolon-

gement d'une conception dont elle cherche à réaliser les promesses en remédiant aux multiples façons dont certains groupes sociaux font encore l'objet de réactions intolérantes de la part de la majorité.

ARTICLES

184

ARTICLES

NOTES

- 1 Dworkin, Ronald, «Foundations of Liberal Equality», in *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, vol. XI, p. 13 (traduction libre). La neutralité est d'ailleurs souvent conçue comme une simple extension de la tolérance. Richard Arneson affirme par exemple que «[l']idéal de neutralité libérale correspond à la généralisation des pratiques de tolérance religieuse. De même que l'État tolérant ne favorise aucune secte ou doctrine par rapport à une autre, l'État neutre adopte cette posture de tolérance non seulement à l'égard des questions religieuses, mais encore à l'égard de toutes les façons de vivre et conceptions du bien controversées» (Arneson, Richard, «Neutrality and Utility», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 20, no 2, 1990, p. 216 ; traduction libre).
- 2 La littérature sur cette question est pléthorique. Voir, par exemple, King, Preston, *Toleration*, London, Frank Cass, 1976 ; Nicholson, Peter, «Toleration as a Moral Ideal», in John Horton et Susan Mendus, dir., *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*, London, Methuen, 1985, p. 158-173 ; Mendus, Susan, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Basingstoke, Macmillan, 1989 ; Horton, John, «Toleration as a Virtue», in David Heyd, dir., *Toleration: an Elusive Virtue*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1996, p. 28-43 ; Cohen, Andrew Jason, «What Toleration Is», *Ethics*, vol. 115, no 1, 2004, p. 68-95.
- 3 Horton, «Toleration as a Virtue», p. 36 (traduction libre). Voir aussi : Churchill, Robert Paul, «Neutrality and the Virtue of Toleration», in Dario Castiglione et Catriona McKinnon, dir., *Toleration, Neutrality and Democracy*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 65 et 72 ; Newey, Glen, *Virtue, Reason and Toleration: The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, p. 123-124 ; Newey, Glen, «Is Democratic Toleration a Rubber Duck?», *Res Publica*, vol. 7, no 3, 2001, p. 325-326.
- 4 Jones, Peter, «Making Sense of Political Toleration», *British Journal of Political Science*, vol. 37, no 3, 2007, p. 386.
- 5 Meckled-Garcia, Saladin, «Toleration and Neutrality: Incompatible Ideals?», *Res Publica*, vol. 7, no 3, 2001, p. 293-313.
- 6 Raz, Joseph, *Practical Reason and Norms*, London, Hutchinson, 1975, p. 39 (traduction libre). Pour une présentation détaillée de la distinction entre raisons de premier et de second ordre, voir Rügger, Marc, «Les raisons de second ordre : signification, pertinence et limites», in Ludovic Chevalier, dir., *Le politique et ses normes : les débats contemporains en philosophie politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 167-176
- 7 Pour une autre tentative d'appliquer la distinction entre raisons de premier et de second ordre à l'analyse de la tolérance, voir Toscano-Méndez, Manuel, «La tolérance et le conflit des raisons», *Revue philosophique de Louvain*, vol. 98, no 1, 2000, p. 42.
- 8 Meckled-Garcia, Saladin, «A Reply to Peter Jones», in Castiglione et McKinnon, dir., *Toleration, Neutrality and Democracy*, p. 181 (traduction libre).
- 9 C'est du moins le cas pour l'interprétation la plus courante du principe de neutralité. Pour un aperçu des différentes interprétations possibles, voir Merrill, Roberto, «Neutralité politique», in Vincent Bourdeau et Roberto Merrill, dir., *DicoPo : Dictionnaire de théorie politique*, 2007, accessible en ligne à l'adresse : <http://www.dicopo.org/spip.php?article25>
- 10 Sher, George, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 27 (traduction libre).
- 11 Cf. Jones, Peter, «Toleration and Neutrality: Compatible Ideals?», in Castiglione et McKinnon, dir., *Toleration, Neutrality and Democracy*, p. 106-107.
- 12 Évidemment, la question de savoir comment il peut être louable, d'un point de vue moral, de s'abstenir de prévenir ou d'empêcher la réalisation de choses considérées à juste titre comme répréhensibles est elle-même une source de perplexité. Pour une discussion des «paradoxes» de la tolérance, voir notamment Horton, John, «Three (Apparent) Paradoxes of Toleration», *Synthesis Philosophica*, vol. 9, no 17, 1994, p. 7-20.
- 13 Dans certains cas, la désapprobation d'une pratique s'accompagne de la conviction qu'elle ne relève pas du domaine protégé par le droit fondamental que font valoir ses partisans. Avocats et adversaires du port du voile islamique à l'école débattent par exemple de la question savoir si cette pratique relève du droit au libre exercice de sa religion. Même si le désaccord prend alors une dimension authentiquement politique, il reste difficile de voir en quoi il soulèverait à proprement parler des questions de tolérance. La question n'est pas de savoir si l'État ou les citoyens devraient ou non tolérer le port du voile islamique à l'école, mais plutôt de parvenir à une interprétation correcte des exigences que le respect de la liberté de religion, de conscience ou d'expression impose tant à l'État qu'aux citoyens sur cette question.
- 14 Galeotti, Anna Elisabetta, *Toleration as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 6 (traduction libre).
- 15 Raz, Joseph, «Multiculturalism: A Liberal Perspective», in *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 172 (traduction libre).
- 16 Pour l'énoncé de ces deux revendications, voir notamment Leader, Sheldon, «Three Faces of Toleration in a Democracy», *Journal of Political Philosophy*, vol. 4, no 1, 1996, p. 45-67 et, du même auteur, «Toleration without Liberal Foundations», *Ratio Juris*, vol. 10, no 2, 1997, p. 139-164.
- 17 Kernohan, Andrew, *Liberalism, Equality, and Cultural Oppression*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 8 (traduction libre).
- 18 Raz, Joseph, «Free Expression and Personal Identification», *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 11, no 3, 1991, p. 313.
- 19 Scanlon, Thomas, «The Difficulty of Tolerance», in Heyd, dir., *Toleration: an Elusive Virtue*, p. 229.
- 20 Dworkin, Ronald, «Liberal Community», *California Law Review*, vol. 77, no 3, 1989, p. 482.
- 21 Scanlon, «The Difficulty of Tolerance», p. 230.
- 22 Galeotti, *Toleration as Recognition*, p. 227 (traduction libre).
- 23 Dworkin, Ronald, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2006, p. 74.
- 24 Galeotti, *Toleration as Recognition*, p. 10 (traduction libre).
- 25 Fraser, Nancy, «Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics», *New Left Review*, no 3, 2000, p. 113 (trad. fr.

par Estelle Ferrarese : «Repenser la reconnaissance», in *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005, p. 79 ; voir aussi «Recognition Without Ethics?», in Catriona McKinnon et Dario Castiglione, dir., *The Culture of Toleration in Diverse Societies: Reasonable Toleration*, Manchester, Manchester University Press, 2003, p. 88-90.

ARTICLES

186

ARTICLES

AN EPISTEMIC ARGUMENT IN SUPPORT OF LIBERAL NEUTRALITY

MARIANO GARRETA LECLERCQ
UNIVERSITÉ DE BUENOS AIRES

ABSTRACT

My aim in the present paper is to develop a new kind of argument in support of the ideal of liberal neutrality. This argument combines some basic moral principles with a thesis about the relationship between the correct standards of justification for a belief/action and certain contextual factors. The idea is that the level of importance of what is at stake in a specific context of action determines how demanding the correct standards to justify an action based on a specific set of beliefs ought to be. In certain exceptional contexts –where the seriousness of harm in case of mistake and the level of an agent’s responsibility for the outcome of his action are specially high– a very small probability of making a mistake should be recognized as a good reason to avoid to act based on beliefs that we nonetheless affirm with a high degree of confidence and that actually justify our action in other contexts. The further steps of the argument consist in probing 1) that the fundamental state’s policies are such a case of exceptional context, 2) that perfectionist policies are the type of actions we should avoid, and 3) that policies that satisfy neutral standards of justification are not affected by the reasons which lead to reject perfectionist policies.

RÉSUMÉ

L’objectif de cet article est de développer un nouveau type d’argument en faveur de l’idéal la neutralité libérale. Cet argument combine des principes moraux de base à une thèse concernant le rapport entre, d’une part, les standards de justification corrects d’une croyance/action et, d’autre part, certains facteurs contextuels. L’idée de fond est que l’importance de ce dont il est question dans un contexte spécifique d’actions détermine le niveau d’exigence des standards de justification pour une action basée sur un ensemble spécifique de croyances. Dans certains contextes exceptionnels – où l’importance du tort causé en cas d’erreur est grande et où le niveau de responsabilité de l’agent envers ses actions est élevé – une très petite probabilité d’erreur devrait être considérée comme une bonne raison d’éviter d’agir en suivant des croyances que, néanmoins, nous affirmons avec un haut niveau de confiance et qui justifient nos actions dans d’autres contextes. Les étapes de l’argumentation consistent à vérifier que 1) les politiques fondamentales de l’État sont un cas d’un tel type de contexte exceptionnel, 2) les politiques perfectionnistes sont le type d’actions que l’on devrait éviter, et 3) les politiques qui satisfont les standards de justification neutre ne sont pas affectées par les raisons qui nous poussent à rejeter les politiques perfectionnistes.

One of the defining features of an influential line within contemporary liberal political thought is the rejection of state perfectionism. Advocates of this line of thought posit that the justification of basic state policies should not depend on an appeal to religious, philosophical or moral conceptions of the good or comprehensive doctrines.¹ Rather, state policies that concern the main social and political institutions should be justified on the basis of neutral reasons or values. That is, they should prove acceptable to all affected parties regardless and independently of their deeper ideological disagreements. A commitment to find a neutral basis for justification would imply rejecting the basic tenets of perfectionism. And this insofar as it spells challenging a predominant notion in Western political philosophy² that sees the implementation and promotion of valuable conceptions of the good life as legitimate state action.

Perfectionism is attractive simply because it is based on notions that sound extremely plausible, at least at first sight. Every person is basically interested in leading a good life. If we conceive of the state as an institution whose aim is to help citizens to pursue their basic interests, it seems reasonable to presume that one of its crucial goals should be the promotion of valuable life styles and practices, and discourage those that prove trivial or harmful. Individuals develop conceptions of the good -in more or less articulate terms- that inform their projects. They often tap on wider religious, philosophical or moral doctrines to justify their beliefs. People normally hold that their beliefs about good life and the comprehensive doctrines they endorse are true or, in some sense, correct. Let us presume that we are firmly convinced that our conception of the good is correct and that such conviction is based on good reasons. We lead our lives as individuals or as members of various associations in civil society (say, a church) in accordance with such beliefs. Why should the situation change when we enter the political arena? An advocate of perfectionism might round up this argument stating that if we are actually justified in holding such beliefs and acting accordingly in the first case -when making decisions that concern our private life- we should also be justified to act on them in the second case -in political forum. To deny this seems to be a paradox or an inconsistency.

My aim in the following pages is, in the first place to defend the notion that a neutral state is morally superior to a perfectionist one. Secondly, to explain why liberal neutrality does not imply the presumed inconsistency mentioned above. In other words, to show that

there is no inconsistency in believing firmly that our religious, philosophical or moral conception of the good is correct and, at the same time, admitting that it does not provide an adequate basis to justify fundamental state policies.

1. LET US BEGIN BY CONSIDERING THE FOLLOWING CASE:

Subject S1 arrives in a train station with the intention of boarding a train to city X. There is a train at the platform due to leave in a few minutes, going in the direction of the city where the agent wishes to travel.

There are two train services with the same destination. The express train that takes 2 hours and another train that stops at several stations along the way and takes over 4 hours. S1 prefers to board the express train, yet she is aware that she will not undergo serious inconvenience if she boards the other train. She is planning to visit some friends but has not specified the exact time of arrival and does not believe her plans will be significantly disrupted if she is a couple of hours early or late. S1 reads the information board announcing that the train at the platform is the express train and overhears some people who confirm that information. She is persuaded it is the express train and decides to board it.

S2 arrives in the station at the same time as S1. She is also travelling to city X. In her case, however, it is extremely important to board the express train. One of her best friends will die if she does not reach her destination within 2:30 hours. Let us presume she must pay ransom to kidnappers, or that she is taking the only available medicine against a very rare poison with irreversible effects within 3 hours. S2 reads on the board that the train at the platform is the express service and she overhears the same persons as S1 stating that it is the express service. In view of these facts, S2 believes that it is actually the express train -she travels regularly along that line and normally such information would prove sufficient for her. Nevertheless, she soon realises that the consequences of a mistake would be profoundly serious and it is perfectly possible -albeit highly unlikely, in her opinion- that the information may be flawed. Consequently, she should try to get additional information that will support or refute her belief that the train she is about to board is, in

fact, the express service. S2 thinks that if she fails to ask for additional information, having enough time to do so, her behaviour will be legitimately questioned both by herself and by others if things turn out wrong. Besides, she would be at least partly responsible for the tragic outcome of the situation.³

Similar cases have recently been the subject of much debate in epistemology. Some authors refer to them as part of their arguments for contextualism. Defenders of this stance hold that standards of knowledge ascription to agents are context-sensitive. Stewart Cohen summarises it in these words, “the truth value of a sentence containing the knowledge predicate can vary depending on things like the purposes, intentions, presuppositions, etc., of the speakers who utter these sentences”⁴. Subjects S1 and S2 have exactly the same evidence; however, the ascription of the sentence “I know that *p*” (where *p* is equivalent to: “the train at the platform is the express train”), would be correct in the case of S1 and incorrect in the case of S2. Within the context where S1 is placed, in view of her goals and the limited importance of making a mistake, it would be perfectly sensible to judge that the information she has is sufficient to justify her holding that she knows that the train at the platform is the express service. Contrariwise, within S2’s context, in view of the seriousness of the consequences entailed by a mistake, ascription standards go up. S2 should gather further information for the ascription to be justified. From this perspective, there would be no correct or incorrect standards *per se*, these would be established by the context, on a case by case basis. Jeremy Fantl and Matthew McGrath use these situations as part of their criticism of evidentialism and their defence of the stance they call “pragmatic encroachment”⁵. Evidentialism holds that the epistemic justification of a belief is determined solely by the quality of the evidence supporting it. As a consequence of this stance, if S1 and S2 have the same evidence to believe that *p*, either they are both equally justified or neither is. The case of the train would provide intuitive support to the notion that, contrary to the tenets of evidentialism, it is impossible to disregard the relevance of practical matters when deciding whether a subject’s beliefs are justified or not. We saw that S1 and S2 have the same evidence, notwithstanding which, as a consequence of the different cost of making a mistake in each case, the former would be justified in stating “the train at the platform is the express train”, the latter would not be justified. This would support⁶ the idea that the justification of our beliefs and, in the long

run, our knowledge, would always be determined by practical matters besides purely epistemic factors, that is, “truth-related factors” (such as evidence, reliability, etc.).⁷

I will make a more philosophically modest interpretation of the implications of cases like the one described above than that offered by contextualists and advocates of pragmatic encroachment. In particular, the interpretation does not presume questioning evidentialism nor other widely common intuitions, both in orthodox analytical philosophy and common sense, that seem to conflict with these stances. It is certainly not my intention to criticise contextualism or defend evidentialism against pragmatic encroachment. A solid argument in favour of a political thesis as the one I expect to defend should be based on premises that may prove acceptable to common sense, as far as possible.⁸

Let us go back to the case of the train. We can state that upon the basis of the evidence available *S1* is justified to believe that *p* (that is, “the train at the platform is the express train”) and to act in accordance with that belief, proceeding to board it with no further inquiries. As we have seen, *S2* has the same evidence as *S1* but, contrary to what occurs in the latter’s context, a mistake would be very costly: a person’s life is at stake. As we presume that *S2* is able to obtain additional information that will strengthen her belief that *p* –or, alternately, have the opposite effect– acknowledging the high cost of a mistake associated to the context of her action should lead her to conclude that she is not justified to board the train based on the information available. The same situation may be posited taking only one subject in two different moments. Let us suppose that *S1*, in *T*, plans to visit some friends in city X. As in the original example, the subject prefers to board the express train. Upon reaching the station, she reads the information board and sees that the train standing at the platform is the express coach and hears some people confirming the information. She believes it is the express train and boards it. In *T1*, *S1* finds herself in dramatic circumstances: somebody else’s life depends on her catching the express train, she has the same evidence as in *T*, but she admits she is not justified to catch the train without further inquiries. This shows that it is perfectly possible –and, in fact, frequent– to be justified to *believe* and *act* on the basis of a belief in a given context *C1*, while one is not justified to *act* in a different context *C2*, which includes practical factors that were lacking in the first context. When the consequences of making a mistake are very

serious, the mere possibility of being wrong dramatically increases the level of the standards of justification to be satisfied by the subject in order to act.

In cases such as the example of the train, the mere possibility of a mistake causes justification standards to rise. The subject needs no concrete evidence showing that she may be wrong⁹. It suffices for her to be able to imagine a set of fortuitous and improbable facts, albeit not impossible, that might cause the opposite belief to be true. In other cases, some specific evidence would be needed showing that, although the scales are strongly tilted in support of her belief, the agent might be wrong. Gerald Gaus posits an interesting case with these features.

Sally the juror may firmly believe that Mort murdered Millie, but because there is some small but significant chance she might be wrong, and because the consequences of being wrong are so awful, Sally does not vote to convict Mort of murder. By no means should we take her vote as showing that she does not believe it—she may well avoid the company of Mort, whom she really does believe murdered Millie.¹⁰

It is perfectly possible for a subject to be amply justified to believe that *p* (in this case, “Mort is guilty”) but, the fact that there may be a slight, though significant, chance of being mistaken may well be sufficient not to justify her acting on the basis of that belief within a given context where her action may cause huge and irremediable harm to another subject. Notwithstanding that, this does not bar the subject from continuing to believe strongly that *p* and acting accordingly in other contexts where the risk of making a mistake is not equally grave.¹¹ Contrary to the case of the train, this type of situation requires that the agent have some sort of specific evidence that she might be wrong. Otherwise, and in view of the fact that making mistakes seems to be an inevitable part of any belief and action, no jury could ever convict a defendant who faces the possibility of serious punishment, which is clearly absurd. The point is that the standards of justification that rule in these scenarios are—and should be—far more demanding than those deemed necessary to justify our beliefs and actions in situations where the consequences of making a mistake are not equally serious.

Other practical issues, combined with the cost of error, account for the gap between justifications of belief and action on the basis of that belief within various contexts. Justification standards are more

stringent as a result of the greater importance of the issue at stake, but that is not the whole story. Different social functions imply special duties, which bring about various levels of responsibilities in case of damage to third parties. Let us pretend that somebody asks me if the lift of the building works properly. As I used the lift a few minutes earlier and it worked properly—it made no odd noise, for example, or unusual jerk—I reply that it does. I base my answer on the type of evidence that would normally justify this kind of reply. If the person who asked the question uses the lift a few minutes later and the machine fails causing the lift to collapse, nobody would blame me for the harm suffered by the subject or state that I acted incorrectly. However, if the person responsible for the maintenance of the lift had signed his monthly report certifying that the lift was working correctly on the sole basis of the kind of evidence I used, he would probably be sanctioned and might be held responsible for the damage caused by any potential accident¹².

A further important practical issue, particularly when the consequences of a mistake are assessed from a moral perspective, is the imbalance in power and agency capacity of the subjects concerned. Let us suppose that agent A decides to do something whose effects have a direct impact on agent B. The result of an error made by agent A would cause serious damage to agent B. Nevertheless, in that scenario A would suffer no harm or, at least, nothing comparable to what would happen to B. B can do nothing to oppose or change A’s decision. Briefly, B’s situation is completely in A’s hands, but A runs no significant risk as a result of her action. As we have seen, the higher the seriousness of the harm suffered by another subject if we make a mistake, the more stringent the required standards to justify our action. If the seriousness of the harm is compounded by an asymmetry as the one described above, the standards of justification will be even more stringent. There are imbalances both in the case of the train and in that of the jury. The fate of the person kidnapped (or poisoned), in the case of the train, and of the presumed criminal, in the case of the homicide trial, depends completely on the decision of an agent who suffers no direct harm if she makes a mistake. On the other hand, the subject has no chance to have any impact on a decision that may ruin her life. This asymmetry increases the degree of responsibility of the agent if her action is not adequately justified.

Now, I have said that in contexts in which a combination of practical variables renders the cost of making a mistake extremely high,

the fact that there is a significant chance of making a mistake is enough to have good reasons to abort our course of action –even when that chance is very small. In such cases, we should undertake courses of action satisfying more stringent standards of justification. The notion of “more stringent standards of justification for our actions” may be interpreted in several ways, depending on the context. In the train case, for example, agent S2 could satisfy more stringent standards of justification by simply gathering more information regarding the train waiting at the station. But there are other situations requiring another sort of response. Take the case of two scientists, A and B, who are working in order to produce technological applications of a same theory, which we can call T1. Now, although T1 is supported by strong evidence, insofar as it is a new, interesting scientific theory, the chance of mistake is always significant, however small it may seem to be. Was T1 mistaken, the projects of both scientists would fail. Yet, the costs of the mistake are different in each case. If A fails, no one will suffer any relevant harm. On the contrary, if B fails, many people will die or suffer important injuries. Therefore, in order to be morally justified to carry out his research, B must meet more stringent standards of justification for acting than A. Unlike the train case, in this context the fact that A conduces further research, that is, gathers more evidence supporting T1, will make no difference. Since T1 is an interesting, sophisticated scientific theory, the chance of its being mistaken is always substantive. And since definitive verification is impossible, nothing will modify this fact. What should B do to be morally justified to go ahead with his research? He may modify his project so as to drastically minimize the costs of making a mistake. B should render his experiments as harmless as that of A. Naturally, this may lead to another sort of problems: the technological device developed by him may become less efficient or worst in some other sense. Another alternative, which could be combined with the one just mentioned, would be to neutralize or diminish his own degree of responsibility in case of mistake. Such thing would be achieved, if, for example, all those potentially affected by the project agreed in a free, informed choice, to undertake the risks implied by the project.¹³ Note that in this context the notion of “more stringent standards of justification” does not have an epistemic, but a practical nature: there is no gain in further researching; the aim is to reduce the chance of mistake and to obtain authorization to act on the part of the would-be victims.

The key intuition ruling this paper, to which I will refer in section II, is that the situation in the political sphere of a modern constitutional democracy is similar to the latter case. Modeling the institutions of the basic structure of society according to a comprehensive religious, philosophical or moral doctrine, constitutes in this vein a risky experiment that no one can be morally justified to carry out. Rather, a neutral state would be capable of satisfying the standards of justification required for action.

Let us summarise the main tenets developed above.

1. The fact of being justified to *believe* that *p*, under the assumption that it is a fallible belief, is not equivalent to being justified to *act* upon the basis that *p* in every context. Subject *S* may be justified in believing that *p*, based on very good reasons, that is, she may hold *p* with a high level of confidence but is not thereby justified to act on the basis of such belief within context *Cx*.
2. The gap between the justification of a belief and an action is a consequence of the weight of a set of context-dependent practical factors on the justification of actions. Central among these factors are:
3. The fact that the cost of commit a mistake when acting in *Cx* on the basis of the belief that *p* is dramatically higher than an error when acting on the same belief in *C1, C2... Cn*.
4. The fact that the subject acting in *Cx*, in this particular context, is in a position that enlarges her degree of accountability in the case of error. This may be due to b.1: the features of the social function she develops within that context (which may imply special obligations toward the subject affected by the action) or b.2: an asymmetry in power and agency between the subject deciding and the subject who would be harmed in case of error.

When practical matters mentioned in 2 occur in a given context in a way that, say, makes the cost of error really very high, the mere possibility or a minimal but significant possibility of error constitutes a good reason for the agent to refrain from carrying out –within that context– the actions she would have performed on the basis of her belief that *p* in other contexts in which these practical matters had no place at all¹⁴. A justification of her action within that context would require compliance with more stringent and restrictive standards.

The meaning of the notion “more restrictive and stringent standards of justification” varies according to the characteristics of the concrete context of action in question. In some cases, satisfying such standards may simply require that people gather more information in support of their hypothesis. In other cases, this will not work. Instead, it will be necessary to drastically reduce the impact of the harm if a mistake takes place; to eliminate or diminish the agent’s degree of responsibility; or both things.

1.1

As we shall see in this section, the exposition we have just offered will allow us to develop an argument in defence of liberal neutrality. State policies, in particular those that affect matters of basic justice and constitutional essentials –in Rawls’ terminology¹⁵– are an extreme case of the type of scenario described above in the point 3.

Let us term C1 the context of action in which an agent or group of agents make decisions, on the basis of their beliefs about the good or the comprehensive doctrines they subscribe, about how to carry out their life-plans or the administration of the associations of civil society they belong to. Likewise, let us term C2 the action of the state when it enacts policies that significantly affect the basic structure of society. This includes the actions of state agents and the political participation of citizens. As was the case in the examples mentioned in the previous section, the passage from C1 to C2 involves a dramatic increase in the seriousness of the harm caused by error as well as in the moral responsibility of agents for such result if it should occur. In view of the change in the situation, justification of actions in C2 will require compliance with more stringent standards than those ruling C1.

Some of the factors that account for this asymmetry are:

In the first place, the state is characterised for monopolising the legitimate use of coercion. Even though not all its actions are coercive¹⁶, coercion is essential to the institution itself. This is especially true about policies with the strongest impact on the basic structure of society. As Thomas Nagel correctly states, a state “is not just a cooperative enterprise for mutual advantage. The social rules determining its basic structure are coercively imposed: it is not a voluntary association”¹⁷. No other institution in civil society –churches, universities, political parties, professional associations, etc.– may exert

an equivalent authority and power over its members.

Secondly, the state can offer a full array of primary goods that constitute the necessary conditions for people to enjoy the possibility of developing the plan of life they deem valuable. Such basic goods are, among others, a set of civil and political freedoms, opportunities for equal access to the various social functions and occupations, the provision of certain economic and material resources, etc. No other association in civil society is able to guarantee these goods. In fact, some of them –such as political and civil freedoms– are necessarily out of their reach. The state has control over the army, police, public education; it has the capacity to control the media, to enforce policies that impact on the global system of property, language, immigration, etc. Needless to say, no association in a democratic society can boast comparable social and cultural resources. No other association has a comparable impact over the life of citizens: it may create, as no other institution can, the adequate conditions for every one to have the chance to lead a good life and, obviously, it can also cause devastating harm.

The sometimes irremediable harm potential of coercion on the well being of individuals and on their capacity to pursue their life goals and projects imposes standards of justification in view of the potentially affected. Such standards are more stringent than those required from decision making processes within contexts of interaction where such possibility would be inadmissible. Similar considerations apply in connection with the decisive interference of the state in the availability of the primary goods mentioned above.

An equitable availability of those “all purpose means”, in Rawls’ words, is a necessary condition to develop any conception of the good that citizens may subscribe. In view of the fact that no association or restricted community may guarantee the availability of those goods which, on the other hand, are indispensable for such associations and communities to exist, we may gather that the distribution criteria of such goods should be more stringent than those required for the distribution of goods sought after by individuals within those associations and communities. After all, any individual in a democracy can leave associations and communities without losing access to any of the primary goods that allow her to make other choices: such as joining other associations, changing her beliefs and style of life, etc. Contrariwise, the loss of primary goods whose availability is guaran-

ted by the state causes the subject to lose all freedom of action and leaves her with no options (with the exception of the costly alternative of emigrating, which is not always feasible).

Thirdly, the coercive character of state activities – or at least of a very significant portion of them – and its control over citizens' access to primary goods also results in a dramatic increase of the level of responsibility in case of error. Let us presume, for example, that a Catholic priest thinks that the decision of church authorities to demand celibacy from priests is unfair and wrong from a religious perspective and that it causes him severe harm. Even if the priest were right and church authorities were making a mistake, the degree of responsibility of the hierarchy of the Catholic Church for the harm endured by the priest would be incomparably lower than the responsibility of the state when its policies cause significant damage to a citizen's wellbeing. As we have already pointed, neither the Catholic Church nor, obviously, any other association within a contemporary democracy has the right to coerce its members or restrain their capacity of access to the primary goods necessary to change the course of their lives and try to fulfil their religious vocation or, more generally, their ideal of a good life through other means. Since the priest is free to leave the Catholic Church and lead the life he pleases, if he accepts to remain within the Church and endure the alleged injustice, he does so voluntarily and, consequently, he can be said to self-impose the pain it entails. Therefore, the responsibility of the authorities of the Church for the harm caused is neutralised or, at least, significantly minimised. The situation is radically different when it is the state that commits an injustice that seriously damages the wellbeing of a citizen. In view of the coercive character of its power and its capacity to control access to primary goods, the subject will normally lack any chance to avoid the action of the state and the ensuing harm. The fate of the agent is in the hands of the state. Asymmetry in power entails a corresponding asymmetry in responsibility, which obviously falls upon the state. It is also accompanied by the need to comply with special justification criteria, far more demanding than those that can be reasonably required from people who lead or run other types of institution.

These remarks confirm the idea that the political sphere is a context in which, due to the very high cost of error, the scale of its potential damage to third parties and the high degree of responsibility imposed on agents by the ensuing results, the mere possibility of

falling into error suffices to conclude that justification for action should comply with more stringent standards than those required in other spheres of interaction. There is no equivalent to the factors mentioned above when a subject makes decisions concerning his plan of life, or participates in the administration of associations in civil society. Consequently, justification standards deemed correct within those contexts cannot be expected to be appropriate in the political sphere too. An agent who fails to provide an adequate reply to the factors that create asymmetries between C1 and C2, by satisfying more stringent standards of justification than those that would justify her action in non-political contexts, fails to show an appropriate concern for the basic moral commitment to cause no harm to other subjects. At the same time, this means that she fails to comply with the demand to offer an adequate justification for her political proposals to affected parties (or, at least, to those who reject her proposals). This requirement of justification is one of the basic duties and essential conditions of political legitimacy of actions in a contemporary democratic state. The essential policies of a state should be open to justification based on good reasons whose weight and appropriateness may be acknowledged by all affected parties. In negative terms, policies that rule the basic structure of society should not be liable to reasonable rejection by any of the affected parties. If this is not the case, the state or the citizens who advocate those policies fail to honour their basic commitment to acknowledge the equality of all citizens. A crucial component of treating everybody with equal consideration and respect is to honour the commitment to offer a justification of the policies that shape the basic structure of society that will prove acceptable by all parties.¹⁸

1.2

Having said that, a comparison between a perfectionist state and a liberal neutral state shows that the latter is the only one with a real chance to offer an adequate reply to the increase in stringency of the standards of justification for action that characterises the passage from C1 to C2. Contrary to the case of a perfectionist state, a liberal neutral state minimises a) the probability of error, b) the scale and seriousness of the damage and, c) the degree of responsibility of agents involved in this result in case it actually occurs.

Let us choose as a model of a neutral state, one whose basic policies are ruled by an interpretation of the principles of justice posit-

ed by Rawls' theory¹⁹. Such interpretation is enacted by the various successive majorities along the democratic process, through the development of different political conceptions of justice. In Rawls' view, political conceptions of justice have three basic defining features. First, although they are moral conceptions, they have been worked out to be applied to a specific subject: the basic structure of a democratic society. Second, accepting such a conception does not imply any type of commitment to any comprehensive religious, philosophical or moral doctrine in particular. Third, such conceptions are formulated, as far as possible, only in terms of fundamental ideas belonging to the political culture shared by the community and are therefore familiar to all citizens.²⁰ Rawls introduces three additional features which account for the specifically liberal character of the political conceptions of justice: these conceptions a) enumerate rights and liberties of the kind familiar from a constitutional democratic regime; b) assign these rights and liberties a special priority, particularly with respect to the claims of the general good and perfectionism values; c) assure for all citizens the requisite primary goods to enable them to make intelligent and effective use of their freedoms.²¹

A political conception of justice makes no general statements on the nature of justice. It merely stipulates principles aimed at regulating basic social institutions but does not expect such principles to be valid in other contexts (such as interpersonal relationships in private life). In the same vein, it takes no stance on valuable or non-valuable lifestyles, nor does it reply to questions related to the global sense of our existence. Consequently, the normative and evaluative content of a political conception of justice will always be lower than the content necessary to justify the policies of a perfectionist state. The latter should include, at least, some ideas on the notion of a good life. A relatively obvious consequence is that the probability of error of a political conception of justice is lower than that of a more encompassing doctrine. Increased content necessarily entails a proportional increase in error-probability²². Let us suppose subject 1 says "there will be snow in X tomorrow" and subject 2 states, "there will be snow in X tomorrow morning", and subject 3, "there will be snow in X tomorrow morning during one hour and ten minutes". Subject 2's sentence includes more informative content than subject 1's and subject 3's more than subject 2's statement. Needless to say, error-probability increases in the same way. Potentially, more things could refute subject 3's statement than would be the case with the

statement of the other two agents. This also applies to the statement of subject 2 as compared to that of subject 1.

Anyone who believes –as perfectionist conceptions seem to take as a standard premise—that religious, philosophical or moral conceptions of the good have cognitive status, that they can be either true or false or, in some sense, correct or incorrect, should acknowledge a similar pattern. Increase in content – evaluative or normative in this case – should imply a corresponding increase in error probability.

The greater the span and articulateness of a conception of the good, the more it says when defining a good life, the higher the probability of containing errors. Such is the case too when comparing the model of a neutral liberal state just described to a perfectionist liberal state. Let us presume, for example, that the latter combines Rawls' two principles of justice with a set of moral ideals associated with liberalism such as autonomy, the value of experimentation and of a critical attitude in the face of community traditions. It also enacts certain policies whose aim is to promote these beliefs and life-styles and discourage those incompatible with them. When we compare the neutral state to the perfectionist liberal state, we find a widening of the corpus of beliefs at stake in the latter and a parallel widening in the range of actions that might be justified and carried out because of the now larger scope. The same simple reasons mentioned above, the probability of error and, in that case, of damage to affected parties, will be higher in the perfectionist liberal state than in the neutral state.

Given the fact that it is impossible to cancel the possibility of error, there is no way to guarantee that a neutral state will not commit errors, be they evaluative or connected to merely factual factors involved as, say, in the enactment of policies or institutional design. The level of interference in civil society within a neutral state will be significantly lower than in a perfectionist state. A neutral state is only committed to guarantee the availability of such primary goods as are necessary for all citizens to have real and equitable chances to carry out their projects. If a perfectionist state, no matter how moderate, expects to differ in actual practice from a neutral one, it will need to cause a wider and deeper effect on civil society. Success in achieving its goals – whatever the means used to do so: coercive or non-coercive – requires that as a result of its policies there will be an increase, as compared to the previous sit-

uation, in the number of people who subscribe to and carry out the lifestyles positively valued by the group in control of the government – negatively said, fewer people will carry out lifestyles or practices deemed as lacking in value or not valuable.

The larger the interference of the state in civil society, the higher the scale and seriousness of the damage suffered by individuals in case of error. We may conclude that the seriousness and range of the damage caused in case of error will be higher in the case of a Perfectionist state than in a neutral liberal one.

Compliance with the justification requirements imposed by liberal neutrality results in an increase in the level of legitimacy of state actions. One of the features that characterize the culture of contemporary democracies is what Rawls called the fact of pluralism. People subscribe to conceptions of the good and religious, philosophical and moral comprehensive doctrines that are not only different from each other but, at times, are also irreconcilable. Let us presume that one group attains enough power to implement perfectionist policies that promote certain values or social practices associated, say, to their religious beliefs. Those subscribing to beliefs incompatible with the ones sustained by the majority –because they are atheists, or reject some of the central values of the religion at stake– will predictably consider that such policies lack justification. They may judge them based on unfounded or downright false beliefs. The situation is very different in the case of policies that satisfy neutral requirements of justification. Accepting the requirement of neutrality in justification implies a commitment to a process of political dialogue with a common language based on beliefs, values and forms of arguing and assessing evidence that are accessible to and accepted by all²³ so that everyone can acknowledge the weight of justification of principles or the actual policies ensuing from it. In view of our experience as citizens of contemporary democracies, we must admit that the hope of reaching a unanimous agreement is far from realistic, even after such deliberative process. Therefore it will ultimately be necessary to vote.²⁴ Even if no unanimous agreement is reached and it is necessary to vote, however, the situation after a public justification associated to the neutrality thesis will be very different from a situation where principles of justice or policies submitted to the decision of the majority express particular religious, philosophical or moral comprehensive

doctrines. In this case, as we saw before, losers in the vote may consider that the winners' proposals are far from having an adequate justification. Contrariwise, if every policy submitted to a vote satisfies the requirements imposed by neutrality, those in the minority will have to acknowledge that the proposals supported by the majority are appropriately justified; despite the fact that they may continue to believe that their own point of view is better. This is so because the justification of those proposals will rest, at least on crucial issues, on beliefs to which they themselves subscribe and in ways of reasoning whose consistency they acknowledge.

We may reasonably presume that every subject will believe that the political conception she supports is more soundly justified than those of her opponents. She may think that it is a more adequate interpretation of the political ideals shared by the community, that it will be more efficient at promoting citizens' wellbeing, or that it is able to offer a stronger protection of the rights and freedoms of citizens, etc. The important point is that even in that case, provided the justification requirements set by the ideal of neutrality have been complied with, each agent must admit that the alternative proposals are justified by beliefs and reasons to which she had access. She cannot ignore their weight and soundness or, at a minimum, she cannot deny that they cannot foster the kind of rejection that might be caused if comprehensive doctrines incompatible with her own conception of the good were at stake. When citizens are committed to the type of deliberative process which, according to our exposition, is entailed by the ideal of state neutrality, the ensuing decisions, even if they happen to require a voting process, benefit from a degree of legitimacy incomparably higher than is the case with perfectionist policies. The increase in legitimacy of state policies entails a lower level of responsibility in case of error and corresponding harm to the parties affected. Stating that an agent has an adequate justification for her actions implies acknowledging that she cannot be held responsible²⁵ for the undesired results of her actions if she errs and fails to obtain the ends she was pursuing. We may conclude that, since a neutral state can attain a higher level of legitimacy than a perfectionist one, the degree of responsibility of the former if its policies should fail –that is, if instead of promoting citizens' wellbeing, they bring about the opposite result– will be significantly lower.

In conclusion we could then state that a neutral state, as opposed to a perfectionist one, has the three advantages posited at the beginning of this section. It minimizes a) the possibility of error, b) the scale and seriousness of the damage it would cause and, c) the level of responsibility of the agents involved in the results in case it should actually occur.

1.3

It is convenient to pause briefly on the connection between justification and responsibility for the effects of actions. Let us presume that a doctor performs a surgery in the 19th century. The surgery is successful; he removes a bullet from the patient's shoulder swiftly, with no harm to muscles or arteries. Despite that, the patient dies within a week because of an infection. Unknown at the time, the infection had been caused by bacteria in the doctor's hands and set of instruments. In fact, his action caused the death of the patient. Neither his contemporaries nor ourselves, however, would hold that the agent acted wrongly, *qua* doctor, or that he may be guilty of the ensuing result in either moral or legal terms. His actions were justified in view of the knowledge available and the standards of excellence at that point in time. There was no way the doctor could know that there were harmful bacteria in his hands and that they posed serious danger to the patient. Neither could he be aware of the procedure necessary to eliminate them. Needless to say, a contemporary doctor that failed to follow such procedure (say, if she performed a surgery without sterilised gloves on) would be fully responsible for the damage caused. This does not change our opinion on the doctor in the example. If we acknowledge that an agent can offer an adequate justification of her actions –and the justification will vary according to the context– no responsibility can be attributed to her for the consequences of those actions if they happened to be based on incorrect beliefs and on account of that they harmed third parties.

These considerations provide a further argument against perfectionism, based on the ideas developed in the previous sections. The dramatic increase in the seriousness of making an error upon acting in view of the fact that it is impossible to rule out the chance of such results requires to prioritise the courses of action that comply with at least one of the three features: a) minimise the probability of error, b) its scale and seriousness, or c) based on reasons not related to a and

b, lower the level of responsibility to be attributed to the subject if the result does occur anyway. If an agent who can choose to act in a way that minimises (a), (b) or (c) decides to carry out an action with opposite characteristics she might be deemed fully responsible for the result of her action if she incurred in error. We have already seen that the passage from an action in a non-political context to a political one entails a dramatic increase –from a moral perspective– in the seriousness of incurring in error.

As opposed to perfectionists, neutral policies minimise the probability of error, its scale and seriousness and –for reasons unrelated to the factors mentioned– the level of responsibility of those concerned in case of error. If notwithstanding that, perfectionist policies were enacted, it seems clear that whether they fail and produce serious harm to those involved instead of promoting wellbeing, the agents who carried out that policies might be held responsible for the results. They could choose a course of action that would comply with more stringent standards of justification and they deliberately failed to do so. The situation is similar to the example of the train if we presume that despite being aware of the risk involved for the other person, the subject decided not to go into the trouble of checking whether it was in fact the express train. If the subject did that, she should acknowledge that if she actually made a mistake which resulted in the death of her friend she might be judged at least partially guilty of the outcome.

Acknowledging that in case of error we might be held responsible for the outcome of our actions is tantamount to an acknowledgement that we cannot provide an adequate justification to act along those lines. How do we come to that conclusion? Having an adequate justification for our action implies, as we said before, that even in the case of error we may not be held responsible for harm caused to third parties by our actions. On that premise, coming to the conclusion that one may be held responsible in case of error, is synonymous to acknowledging that one cannot provide such justification. We may conclude that perfectionist policies are always a legitimate object of reasonable rejection and that, upon enacting them, the state fails to honour its basic commitment to provide a justification of its essential policies that may prove acceptable to all parties concerned.

When renouncing to the implementation of perfectionist public policies the agents give up what they regard as the bigger benefits.

The proposed argument aims at expounding the reasons why this must be done. As we have seen, the context of action of democratic politics has special features –the scale of harm in case of mistake, the level of responsibility of the agents in case of mistake, etc. This entails that a small, though significant, chance of mistake is sufficient to have good reasons to refrain from acting or to be compelled to look for public policies meeting more demanding standards of justification. This argument discloses the fact that the agents must acknowledge that they know beforehand that they are not justified to act on the basis of their comprehensive doctrines. This is due to the fact that they know that if they implement the perfectionist public policies they support, they would be responsible for harming others in case of mistake. Being justified to act implies that in case of mistake our responsibility for the resulting harm is minimized or neutralized. Knowing that in a certain context this does not obtain entails that we are not justified to act, which is not modified by the fact that we may expect a big good in case things go well.

Imagine that a medical doctor identifies two alternative treatments to deal with the illness of one of her patients. One of these could cause great harm to the patient in case of mistake, but may result in a complete recover if things go well. There are high chances that things will go well, still one cannot be completely sure that the treatment will not fail. The other treatment will not bring about a complete recover but it is harmless or much less harmful in case of mistake. The patient chooses to follow the latter treatment. Now suppose that the doctor decides to force the patient to follow the former, say, by cheating her. We are aware that the doctor is not justified to do this even though this may increase the chances of improving the patient's quality of life. We know that the doctor is not justified to act in such a way, at least in part, because we know that in case the treatment fails, the doctor will be responsible for the resulting harm even if the harm was not caused by any fault on her part. When we decide on the implementation of perfectionist public policies we are in a similar scenario.

I want to briefly consider some potential objections. Let us suppose that advocates of perfectionism claim that they are capable of reaching the more stringent standards of justification for acting that are required to move from non-political to political contexts –I have referred to this as moving from C1 to C2. Their argument is simple.

They maintain that they have examined their comprehensive religious, philosophical or moral doctrines in a more careful way, or that that they have discussed their beliefs with people subscribing to other doctrines, and, after this deliberative process, they are even more convinced of the truth of their viewpoints. They have conducted further research and have thus confirmed their beliefs. Why would not this be enough? As already argued, in the train case, gathering more information confirming that the train in the station is the express one may be sufficient to justify S2 to act. The problem is that, as said before, political contexts do not follow this pattern. These cases are more similar to that of the scientists, introduced at the end of section I. In that case, increasing the level of epistemic justification of T1 was not enough to be justified to act. In the case of the scientists, the reason why B was not justified to act relied on his acknowledgement of three factors: 1) that the level of harm that making a mistake in his research would cause to third parties would be enormous; 2) that the chance of being mistaken was always significant, however convinced he was; and 3) that an important weight must be attributed to the potential disagreement of those affected by his activities. Gathering more information in support of T1 neither cancels nor diminishes any of these factors.

Now, the political case is somehow similar to this. Whoever aims at modeling the institutions of the basic structure of his society according to a comprehensive doctrine, must acknowledge that the following features obtain for him: 1) the chance of making a mistake, however small, is never trivial or insignificant; 2) the harm that he would cause to the potential victims would be grave, perhaps irreversible; 3) many of the people that would be affected by her activities starkly reject the public policies he defends and deny any validity to the premises supporting them. The acting agent is also aware that these factors can be neutralized by reformulating his proposals in such a way that they meet neutral standards of justification, that is, proposals that are grounded on beliefs that are acceptable to all the affected parties. The agent knows, ultimately, that he is not justified to act in that sphere on the grounds of his comprehensive doctrine, since he must acknowledge that if he is mistaken he would be responsible for the harm caused to his fellow citizens. Instead, if he satisfies neutral standards of justification, both the harm and his responsibility for that harm, will be neutralized or severely diminished.²⁶ The fact

that the advocate of perfectionism claims that he has further deliberated or researched, which constitutes a cognitive gain, and that he is therefore more convinced of the truth of his comprehensive doctrine, does not cancel any of the premises of the proposed argument. The chance of mistake as well as the other above mentioned factors remains. This type of criticism would only work in a sort of cases that I have excluded from the very beginning, namely, those cases in which the agent's cognitive progress allowed him to know that his doctrine is true in an infallible or incorrigible way.²⁷

There are other two potential objections I would like to consider. The first of these claims that exactly the same reasons that my argument invokes against perfectionism can be used against a liberal state. My argument would then lead to a minimal state such as that promoted by some libertarian theorists. The reasoning underlying this conclusion is simple. If the main advantage of a liberal state over a perfectionist one is that it minimizes the chances of mistake and the scope of the harm in case of mistake, a libertarian state has this same advantage over a liberal state. As long as a libertarian state would have less influence on social life than a liberal state –which may include, for instance, the implementation of measures addressed at redistributing wealth– a libertarian state would be less harmful than a liberal state in case of actual mistake. The second objection maintains, on the other hand, that my argument fails in excluding some moderate variants of perfectionism. If a state simply promotes certain values or activities in a non coercive way, its influence on social life will be minor than that of a state applying coercive measures. At the same time, since individuals are free to accept or reject any incentives the state may offer them to influence their lives in certain ways, they will be responsible of their own choices. In case something goes wrong, it will be misleading to claim that responsibility falls exclusively on the state –as may indeed be claimed in the case of coercive perfectionist policies.

Now I want first to point out that these objections contradict each other. Thus, if any of these was correct, one must conclude that the other one is mistaken. If my argument leads to a minimal state, then it excludes the moderate variants of perfectionism. If, instead, it is indeed compatible with some moderate variants of perfectionism, it cannot be accused of leading to a libertarian approach. I think, nevertheless, that both objections are misleading for similar reasons. My argument singles out three equally important advantages that neutral

standards of justification have over any perfectionist justification of public policies. As has already been said, when compared to perfectionist public policies, neutral public policies minimize a) the probability of making a mistake, b) the magnitude of the harm that can be caused in case of mistake, and c) increase the legitimacy of public policies by offering a justification of these based on beliefs and ways of reasoning that anyone can accept. Although these objections contradict each other, it seems that both steam from not taking duly into account the role that variable c) plays in my argument. The moral consequences of lack of legitimacy are really relevant. It often happens that public policies considered harmless at first sight become harmful when coupled with adverse circumstances. For example, devoting resources to the implementation of perfectionist public policies –either by coercive or non coercive means– may render the state incapable of facing an unexpected economic crisis. The perfectionist policies which costs bring about this state of affairs will not be justified for those citizens that reject the comprehensive doctrines that underpin them. The state will be fully responsible for any harm that these people may suffer as a result of the economic crisis. This is why even the most moderate perfectionist public policies are to be avoided.

Now, in case it was impossible to meet the ideal of political legitimacy introduced in c), then, my reasoning would lead to a libertarian position. However, this is not the case. There is no reason to think that such an ideal of political legitimacy cannot be reasonably achieved. A deliberative regime where the citizens proposed several political conceptions of justice could fulfill it.²⁸ This should vanish any suspicion that my argument may lead to some sort of libertarianism or even anarchism. In so far as a proposal is better justified, the reasons for minimizing the risk of mistake and its possible consequences become less stringent. This explains that we may be allowed to undertake considerable risks by applying public policies aimed at improving the life prospects of the people within the domain of a neutral justification grounded on common beliefs –the kind of egalitarian policies that can be deduced from Rawls' political liberalism are an example of this. Therefore, it is perfectly possible to justify public policies that go far beyond libertarianism by reference to a political conception of justice; there is no reason to reject these policies insofar as the criterion of legitimacy obtains.²⁹

BIBLIOGRAPHY

- Bratman, Michael E. (1992), "Practical Reasoning and Acceptance in a Context", *Mind*, n° 101 (401), pp. 1-15.
- Chan, Joseph (2000), "Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism", *Philosophy and Public Affairs*, 29, n° 1, pp. 5-42.
- Cohen, Stewart. (1999), "Contextualism, Skepticism , and the structure of Reasons", *Noûs*, Supplement 13, pp. 57-89
- DeRose, Keith. (1992), "Contextualism and Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, pp. 913-929
- Fantl, Jeremy, and McGrath, Matthew (2002), "Evidence, Pragmatics, and Justification", *The Philosophical Review*, 111, pp. 69-94.
- Fantl, Jeremy, and McGrath, Matthew (2007), "On Pragmatic Encroachment in Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXV, n° 3, pp. 558-589.
- Foley, Richard (2005), "Is Justified Belief Responsible Belief?", in Matthias Steup and Ernest Sosa, eds., *Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford, Blackwell, pp. 313-338.
- Gaus, Gerald F. (1995), "The Rational, the Reasonable and Justification", *The Journal of Political Philosophy*, 3, n° 3, pp. 234-258.
- Kaplan, Mark (1996), *Decision Theory as Philosophy*, Cambridge MA, Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will (1996), "Two models of pluralism and tolerance", in David Held, ed., *Toleration: An Elusive Virtue*, pp. 81-105. Princeton, Princeton University Press.
- Nagel, Thomas (2005), "The Problem of Global Justice", *Philosophy & Public Affairs*, N° 33, pp. 113-47.
- Nozick, Robert (1993), *The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton University Press.
- Popper, Karl (1965), *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Rawls, John (1999), *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Rawls, John (2001), *Justice as Fairness*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Raz, Joseph (1989), "Facing Up: A Reply", *Southern California Law Review*, n° 62, pp. 1230-32
- Rudner, Richard (1953), "The Scientific *Qua* Scientist Makes Value Judgments", *Philosophy of Science*, n° 20, pp. 1-6.
- Stalnaker, Robert C. (1984), *Inquiry*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Williamson, Timothy (2005), "Contextualism, Subject-sensitive invariantism and Knowledge of Knowledge", *The Philosophical Quarterly*, 55, n° 219, pp. 213-235.

ARTICLES

199

ARTICLES

NOTES

An earlier version of this paper was presented at the workshop “Liberal Neutrality: a re-evaluation” (CREUM – Department of Political Science, McGill University), Montreal, 1-3 May 2008. I would like to thank Roberto Merrill, Geneviève Rousselière, Arash Abizadeh, Colin Macleod and Pablo Gilabert for their comments on that occasion. I am also grateful to Julio Montero and Osvaldo Guariglia for their suggestions and to the anonymous referees for their helpful comments and objections.

- 1 According to Rawls’ definition, a comprehensive doctrine includes “conceptions of what is of value in human life, and ideals of personal character, as well as ideals of friendship and of familial and associational relationships, and much else that is to inform our conduct, and in the limit to our life as a whole” (Rawls, 1993, p. 13).
- 2 Cf. Rawls, 1993, pp. 134-135; Chan, 2000, pp. 5-6; and Raz, 1989, pp. 1230-32.
- 3 The case is a variation of the example of the airport, originally proposed by Stewart Cohen (cf. Cohen, 1999), and similar to the one used by Fantl and McGrath in “Evidence, Pragmatics, and Justification” (cf. Fantl and McGrath, 2002).
- 4 Cohen, 1999, p. 58.
- 5 Cf. Fantl and McGrath, 2002, and 2007. Fantl and McGrath are subject-sensitive invariantists (SSI). This view attempts to capture the intuitions of the contextualist without claiming that “know” is an indexical expression. Against contextualism, they maintain that “know” may change its content according to the context. Another difference is that for SSI the knowledge relation is sensitive to what is at stake for the subject rather than what is in question for the agent who makes the knowledge attribution. For a detailed comparison between both positions, see Timothy Williamson, 2005, pp. 214-220.
- 6 The authors use an independent argument to back their stance.
- 7 Other structurally similar cases to that of the train have been used in various discussions. Besides those mentioned above, we may add the following examples. In an article published in the 50’s, Richard Rudner refers to differences in the cost of error when testing scientific theories in order to back his thesis according to which value judgements are not external to scientific practice since they would affect the very process of theory-justification (cf. Rudner, 1953). An additional recent example is DeRose’s defence of epistemological contextualism (cf. DeRose, 1992). Mark Kaplan offers an interesting Bayesian interpretation of the implications of these cases on the concept of beliefs (cf. Kaplan, 1996, pp. 105-6). The impact of variations in the cost of error plays a relevant role in the distinction forwarded by Richard Foley between epistemically rational belief and justified belief (cf. Foley, 2005, pp. 313-326). This sort of consideration also plays an important role in the distinction between belief and acceptance (cf. Bratman, 1992 and Stalnaker, 1984, pp. 79 ff) and

in the draft of a contextualist concept of the notion of belief proposed by Robert Nozick (cf. Nozick, 1993, pp. 96-97).

- 8 It is worth stressing that the argument I propose hereby does not rely on any sort of commitment with contextualism or subject-sensitive invariantism. The proposed argument departs from certain intuitions that play an important role on that views, but conceptualize them in a different way. This is the thesis that one may be justified in believing that *p* in a certain context without being, however, justified to act on the ground of *p* in other context, notable in those contexts where the making a mistake is more dangerous. This distinction between being justified to believe and being justified to act is not suggested by any of these epistemological views.
- 9 For example, *SI* may have heard someone remark that the previous day the information board at the station was not working properly.
- 10 Gaus, 1995, p. 242.
- 11 Though Gaus’ context of discussion is very different from that posited here, he reaches similar conclusions to those I am defending as to the difference between being justified in believing and acting and the fact that the possibility of refraining from action may be compatible with a firm belief which –however- is set aside when acting within a specific context. (cf. Gaus, 1995, pp. 241-242).
- 12 Richard Foley brings in a similar example to hold that social roles may have an impact on the degree of stringency to be satisfied by the standards required to judge that an agent’s beliefs are justified. According to Foley, “The concept of justified belief is also able to give expression to the way in which in our everyday assessments of each other’s beliefs, the intellectual standards we expect one to meet vary not only with the importance of the topic at issue but also with one’s social role. If it is your job but not mine to keep safety equipment in good working order, the intellectual demands upon you to have accurate beliefs about the equipment are more stringent than those upon me. My belief that the equipment is in good working order might be justified even if I have done little, if any, investigation on the matter. I need not have tested the equipment, for example. A cursory look might suffice for me, but this won’t do for you. [...] The standards of justified belief are higher for you. You need to do more, and know more, than I in order to have a justified belief about this matter” (Foley, 2005, p. 324). Even though the stance I am defending here is more modest, it shows a few similarities with some of Foley’s ideas. One of the central issues in his proposal gears around the distinction between justified belief and epistemically rational belief. Practical matters –such as the cost of error or the level of special responsibility associated to some social functions or professions—would impact, albeit indirectly, on the first concept. Consequently, standards to be complied with by a belief in order to qualify as a justified belief would at times be lower and at other times higher than those that apply to an epistemically rational belief. From Foley’s point of view, in various ways our “non-epistemic ends” and the sort of practical factors associated with them that we have considered “help to determine what one can justifiably believe [...]”. The idea is not that they give good reasons to believe a proposition for

which one lacks good evidence. Rather, they define the extent of evidence gathering and processing that it is reasonable to engage in with respect to a particular issue. They thus shape what it is justified for one to believe in an indirect way rather than a direct [one]" (Foley, 2005, p. 324). Contrary to Foley, I refrain from passing judgment on the issue whether practical matters and our non-epistemic ends shape or do not shape our beliefs. I only state that those matters play a crucial role when evaluating issues that concern the justification of actions. I do not pass judgment on whether a social function –such as being in charge of the technical maintenance of a potentially dangerous mechanism– should have an impact on the standards of justification that turn the agent into a “responsible believer”. I am only saying that they hold a decisive influence in the evaluation of the subject as a “responsible agent”, that is, when assessing if her *decisions* and *actions* are justified or otherwise.

- 13 As you may have noticed, in this case satisfying more stringent standards of justification for acting, does not entail satisfying standards more stringent from an epistemic point of view. None of the factors that the satisfaction of which would allow B to meet the accurate standards of justification, namely, minimization of harm, or agreement on the part of those affected by the experiment, has any cognitive upshot. Both factors are independent from the probability of T1 being true.
- 14 Or they do not occur with comparable intensity.
- 15 Cf. Rawls, 1993, p. 227.
- 16 This does not mean, as Rawls says, that in effect political power is “always coercive power”, which seems clearly wrong as states frequently apply policies aimed at directing the behaviour of individuals through economic and other kinds of incentives, with no sanctions imposed on those who do not make the decisions which are being promoted. For criticism of Rawls’ stance on this, see Kymlicka, 1996.
- 17 Nagel, 2005, p. 128.
- 18 Perfectionists naturally acknowledge this duty. Their idea is that as their conception of the good or comprehensive doctrine is correct, its political implementation will impartially promote the good of all affected parties and, consequently, will be seen as adequately justified by all citizens.
- 19 As we know, these principles state that “a.. Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value” and “b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society” (Rawls, 1993, pp. 5-6)
- 20 Cf. Rawls, 2001, pp. 26-27.
- 21 Cf. Rawls, 1999a, p. 14
- 22 For an influent development of this idea see Popper, 1965, pp. 217-220.
- 23 Rawls claims that “in discussing constitutional essentials and matters of basic justice we are not to appeal to comprehensive religious and philosophical doc-

trines [...] As far as possible, the knowledge and ways of reasoning that ground our affirming the principles of justice and their application to constitutional essentials and basic justice are to rest on the plain truths now widely accepted, or available, to citizens generally. Otherwise, the political conception would not provide a public basis of justification” (Rawls, 1993, pp. 224-225).

- 24 Rawls is of the same opinion on this point. As we know, he holds that satisfying the demands of the liberal conception of legitimacy implies offering a justification of basic State policies through a political conception of justice. Notwithstanding that, he is aware of the fact that political debate in a democracy will almost inexorably lead to the formulation of various reasonable political conceptions of justice that will have to compete against each other in elections. In his opinion, within contemporary democracy “The content of public reason is given by a family of political conceptions of justice, and not by a single one. There are many liberalisms and related views, and therefore many forms of public reason specified by a family of reasonable political conceptions” (Rawls, 1999, pp. 140-141). According to Rawls, “when hotly disputed questions [...] arise which may lead to a stand-off between different political conceptions, citizens must vote on the question according to their complete ordering of political values. Indeed, this is a normal case: unanimity of views is not to be expected. Reasonable political conceptions of justice do not always lead to the same conclusions, nor do citizens holding the same conception always agree on particular issues” (Rawls, 1999, p. 169).
- 25 Or at least, her degree of responsibility diminishes significantly.
- 26 As we have seen, the adoption of neutral standards of justification entails, apart from the moral advantages already mentioned, an epistemic advantage, namely: the reduction of the possibility of making mistakes.
- 27 Throughout this essay I have assumed that my addressee is a reasonable perfectionist, and that a necessary condition for being reasonable consists in recognizing that we cannot achieve a complete, definitive knowledge in empirical or valorative matters.
- 28 By definition, such conceptions would be insufficient as a basis for justifying perfectionist public policies.
- 29 A clarification regarding the scope of my argument is in order. This argument has been designed to be applied to a modern constitutional democracy characterized by deep and irreconcilable disagreements. If, say, the members of a certain society unanimously shared an agreement on some comprehensive doctrine they could achieve, when justifying their public policies, a level of political legitimacy similar to that reached by a pluralist society by the means of a neutral justification. In such a situation the reasons I have invoked for rejecting perfectionism would be in neutralized, or almost neutralized. But the point I wish to stress is that the argument propose here does not claim any validity in such a context: as Rawls’ political liberalism, it has been designed to apply only to societies characterized by the fact of pluralism.

202

VOLUME 4 NUMÉRO 2
ÉTÉ/SUMMER 2009
ARTICLES :

ARE CITIES ILLIBERAL? MUNICIPAL JURISDICTIONS AND THE SCOPE OF LIBERAL NEUTRALITY¹

PATRICK TURMEL
UNIVERSITÉ LAVAL

ABSTRACT

One of the main characteristics of today's democratic societies is their pluralism. As a result, liberal political philosophers often claim that the state should remain neutral with respect to different conceptions of the good. Legal and social policies should be acceptable to everyone regardless of their culture, their religion or their comprehensive moral views. One might think that this commitment to neutrality should be especially pronounced in urban centres, with their culturally diverse populations. However, there are a large number of laws and policies adopted at the municipal level that contradict the liberal principle of neutrality. In this paper, I want to suggest that these *perfectionist* laws and policies are legitimate at the urban level. Specifically, I will argue that the principle of neutrality applies only indirectly to social institutions within the broader framework of the nation-state. This is clear in the case of voluntary associations, but to a certain extent this rationale applies also to cities. In a liberal regime, private associations are allowed to hold and defend perfectionist views, focused on a particular conception of the good life. One problem is to determine the limits of this perfectionism at the urban level, since cities, unlike *private* associations, are *public* institutions. My aim here is therefore to give a liberal justification to a limited form of perfectionism of municipal laws and policies.

RÉSUMÉ

Une caractéristique centrale des sociétés libérales démocratiques contemporaines est leur pluralisme. Conséquemment, les philosophes politiques libéraux affirment souvent que l'État devrait demeurer neutre face aux différentes conceptions du bien. Les lois et politiques sociales devraient être acceptables aux yeux de tous, peu importe leur culture, leur religion ou leurs valeurs morales. On pourrait croire que ce principe de neutralité devrait s'appliquer à plus fortes raisons dans les centres urbains, caractérisés par une population culturellement très diversifiée. Il existe pourtant un nombre important de règlements et de politiques à l'échelle municipale qui contredisent ce principe libéral. Dans cet article, nous défendrons l'idée selon laquelle ces lois et politiques *perfectionnistes*, fondées sur des raisons qui font appel à une vision particulière du bien, trouvent une légitimité libérale à l'échelle urbaine. Nous nous appuyons sur l'idée que le principe de neutralité ne s'applique qu'indirectement aux institutions sociales à l'intérieur du cadre plus large de l'État-nation. Cela est clair dans le cas des associations *libres*, desquelles l'individu peut en principe sortir à tout moment. Sous un régime libéral, nous présumons en effet qu'au contraire de l'État, les associations libres sont en droit d'afficher et de défendre des idéaux perfectionnistes, fondés sur une conception particulière du bien. Un problème est toutefois de déterminer les limites de ce perfectionnisme à l'échelle urbaine, puisque les juridictions municipales, au contraire des associations *privées*, demeurent des institutions *publiques*. L'objectif de cet article est donc d'offrir une justification libérale à une forme limitée de perfectionnisme pour les lois et politiques municipales.

“The Zoning Law is not only a legal document;
it is also a design project”
Rem Koolhaas, *Delirious New York*

One of the main characteristics of today’s democratic societies is their pluralism. This includes not just the more obvious forms, such as religious, linguistic, or cultural pluralism. Even within these different groups, there is significant disagreement among individuals concerning values, worldviews, or questions of the good life. As a result, numerous political philosophers have claimed that the state should remain neutral with respect to different conceptions of the good. Legal and social policies should be acceptable to everyone regardless of their culture, their religion or their comprehensive moral views.

One might think that this commitment to neutrality should be especially pronounced in urban centres, with their culturally diverse populations. However, there are a large number of laws and policies adopted at the municipal level that contradict the liberal principle of neutrality. One has only to think of the various bylaws governing private property - concerning building materials and architectural design for example - which are based solely on aesthetic criteria. By enforcing a certain cultural standard or a particular vision of the good, these kinds of rules - which are ubiquitous in the city – appear to contradict the liberal ideal.

In this paper, I want to suggest that these *perfectionist* laws and policies are legitimate at the urban level. Specifically, I will argue that the principle of neutrality applies only indirectly to social institutions within the broader framework of the nation-state. This is clear in the case of voluntary associations, but to a certain extent this rationale applies also to cities. In a liberal regime, private associations are allowed to hold and defend perfectionist views, focused on a particular conception of the good life. One problem is to determine the limits of this perfectionism at the urban level, since cities, unlike *private* associations, are *public* institutions. My aim here is therefore to give a liberal justification to a limited form of perfectionism of urban laws and policies.

My starting point will be John Rawls’ assumption that a political society is a closed system. An important idea behind this claim is that, when it comes to the nation-state, the cost of exit for the individual is so high that it is not possible for individuals simply to leave if they are not satisfied with the social arrangements (nor is it reasonable for others to expect them to do so). The implication for Rawls is that only

neutral principles of justice can secure cooperation over time between free and equal persons who do not share the same conception of the good. In comparison, the cost of exit from associations is relatively low. This is part of the reason such associations can, in turn, be organized around the pursuit of more controversial values – those who do not like it can simply leave.

Municipalities, however, seem to be located somewhere in the middle on this continuum between associations and the state. This argument works best in the context of polycentric cities, composed of numerous formally independent municipal jurisdictions. Only polycentric cities are organized in such a way as to allow individuals to vote with their feet, i.e. to move to a neighbourhood or a municipality that best fit their preferences. It should be noted, however, that I take “polycentricity” to be an attribute of what I call here cities, which are essentially urban regions, including their suburbs and exurbs.

This feature of cities has been widely noted, but the consequences for political philosophy have not been correctly drawn. For instance, principles of justice tailored for a closed system might not apply to the institutions of a polycentric city with the same force. In particular, one can doubt that the requirement of neutrality will apply directly at the municipal level. Yet, from the point of view of justice, I will argue, it seems that a certain degree of perfectionism should be allowed to municipal institutions in the context of polycentric cities. Liberal principles of justice must be modified in recognition of this fact.

1.

A liberal democratic society is committed to the idea that all citizens are in principle free and equal. This does not only mean that laws should reject the idea that some citizens might be naturally inferior to others; it also implies that social cooperation should not benefit a particular group of people at the expense of another. Many liberal thinkers have claimed that in order genuinely to respect this ideal, the state should be neutral in regard to various reasonable yet incompatible conceptions of the good. People should be free to pursue their activities as they see fit, and the fact that they can be mistaken about their own good is not a sufficient reason to intervene paternalistically in the management of their lives. John Rawls’s political liberalism is certainly the most influential account of this view.¹

It is not immediately clear however why the state should not be organized around a shared conception of the good. After all, the idea

that it might be the duty of the state to promote worthwhile ways of life is an attractive one, and it has been taken by many thinkers to be a natural view. As Joseph Chan explains, “people care about the quality of their lives and have an interest in leading a good life. If the state’s existence is to help citizens pursue their interests, it seems natural that the state should assist citizens by promoting valuable conceptions of the good life, just as it should assist the lives of citizens by promoting the economy, offering education and health services, and protecting their rights and justice.”² Or, as Simon Clarke asks, if we assume that people should be guided by worthwhile conceptions of the good, then “what could be more reasonable than government being guided by the same reasons which should guide people generally?”³ This “natural” view defines the doctrine of perfectionism, which has dominated most of the history of Western political thought.⁴

In order to show the superiority of their position, contemporary perfectionists usually claim that the neutral, liberal project has to be perfectionist to succeed. The inhibition of some people’s choice of life required to force them to respect others independence is coercive through and through, but the coercion limiting a person’s free choice from one’s life project, say coercing others to join a religion, is justified by neutrality among life projects. It is no good to say that this is not a limit of a person’s choice of the good, or to define that type of choice as if it is not a choice among views of the good: it is just a choice incompatible with neutrality among views of the good.⁵

Most importantly, perfectionists point to the fact that there are a number of desirable laws and policies in the liberal state that are grounded in the kind of evaluation that seems to be forbidden by the liberal commitment to neutrality. The state favours certain types of knowledge and abilities through the public education system; it encourages citizens to participate in sports and other physical activity; it bans recreational use of certain drugs; it also subsidizes arts and other cultural activities.⁶ These are all practices through which the state promotes certain ways of life that are deemed worthier than others. Consequently, taking the principle of neutrality seriously might prevent those practices and lead directly to state inaction.

This would be a good point if neutrality were in fact a constraint on the *effects* of social and political institutions on people’s ways of life. But this is clearly not the argument of liberal neutrality. There is no question that any particular set of social institutions will effectively favour some conceptions of the good over other. For instance,

liberal ideals such as respect for individual rights and fairness in the distribution of the benefits of social cooperation will not have neutral consequences. So, in order to make sense of this apparent contradiction, the best statement of liberal neutrality distinguishes between two kinds of neutrality.⁷ People who claim that neutrality leads to state inaction understand this notion as a first-order principle of justice, according to which laws or policies should never favour any conception of the good over others. In other words, their effect should be the same for all reasonable people, regardless of their way of life.

Needless to say, if the consequences of our laws and policies had to be neutral in regard to the various reasonable conceptions of the good held by the citizens, neutrality would be both an impracticable and an unattractive goal. Not only is it impossible to determine exactly how our policies affect different permissible ways of life, it would also be impossible to compensate any individual harmed by those effects. For instance, any type of health-care provision or taxation scheme would necessarily be non neutral in effect, but liberals don’t count those examples as arguments against neutrality. So, the correct way to understand neutrality is not in terms of the effects of government policies, but, rather, in terms of their justification. Neutrality is a procedural ideal; it applies to the way state action and government policies should be justified. Basic social and political institutions should not appeal to or be grounded in any particular conception of the good life nor should they aim to favour or to promote any moral or political values that certain citizens might reasonably reject. This does not imply that individuals should not ground their judgments in their particular conception of the good life, only that when it comes to the justification of public policies, their appeal to comprehensive doctrines or values should be constrained by the norms of public reason.⁸

This is at least how the story of liberal neutrality is usually told. But it is important to distinguish between two different steps in the argument, that are at work here; one normative, another epistemological. The first step, which I will call the *normative argument*, is grounded in the liberal commitment to the ideals of freedom and equality presented above (i.e. that society should be a fair system of cooperation for mutual advantage between free and equal persons). The principles of justice that regulate basic social and political institutions should be justifiable to all reasonable citizens that are subject

to them, or, at least, should be some that no one can reasonably reject. Of course, an institution that would benefit an individual or a group at the expense of another would be rejected.

Clearly, this argument is not a sufficient condition for neutrality.⁹ By itself, this normative argument leaves room for a reasonable agreement on at least some conceptions of the good. It can be pointed out, for instance, that the claim that society is a cooperative venture for mutual advantage does not rule out the possibility that a certain type of perfectionism could be accepted by all. Indeed, the basic framework of the contractarian procedure leaves room for a reasonable agreement on the value of excellence and on human perfections. Thus, in order to make their case for neutrality, liberal thinkers further need an *epistemological argument*, according to which even reasonable people may differ in their conception of the good. Liberals have to explain why, under conditions secured by free and equal institutions, disagreements on values and conceptions of the good arise and persist.¹⁰ They have to show, as Clarke argues, that “there is something about the epistemological status of conceptions of the good that rules out any possibility of them being agreed to by all.”¹¹ There is, of course, the empirical observation that so far no one has come to such an agreement. This is not entirely irrelevant, even if it’s not decisive.

In Rawls’s words, this epistemological argument is based upon what he calls the “burdens of judgement.” These can be understood as obstacles to human judgment of values that arise in a context of freedom of thought and expression. The various judgments we make as human beings are determined by those obstacles: the empirical and scientific evidences are “often conflicting and complex, and thus hard to assess and evaluate; even when we agree fully about the kinds of considerations that are relevant, we may disagree about their weight, and so arrive at different judgments. To some extent all our concepts [...] are vague and subject to hard cases [...]; the way we assess evidence and weigh moral and political values is shaped by our total experience, our whole course of life up to now; and our total experiences must always differ. [...] Often there are different kinds of normative considerations of different force on both sides of an issue and it is difficult to make an overall assessment. [Finally], any system of social institutions is limited in the values it can admit so that some selection must be made from the full range of moral and political values that can be realized.”¹² All in all, these different obstacles, or *burdens*, render reasonable disagreements about values or questions

of the good life inevitable in a context of freedom of thought and expression. And those disagreements are deemed reasonable because they result from sincere and rational deliberation about those issues.

¹³ Taken together, the normative and the epistemological arguments ground the requirement of neutrality, according to which our laws and policies should be justified independently of any conception of the good.

An important point of this paper, then, is not that laws and policies at the municipal level might favour or hinder certain reasonable ways of life. Of course, in constraining people’s actions, municipal institutions affect differently their various conceptions of the good, but so does the basic institutional structure of society. But while the state should never *justify* its laws and policies by reference to some particular values or comprehensive views of the good, municipal jurisdictions should be allowed greater latitude in this regard. This represents, from the point of view of justice, one of the main differences between the city and the state. Liberalism requires that the latter must provide fair conditions for people to pursue their conceptions of the good, but this requirement should not be applied directly to the former.

2.

Most North American cities regulate the use of private homes and land in myriad ways. The case for most of those rules is easy to make; they are concerned with sanitary and safety conditions. They require, for instance, clear and unobstructed exits, adequate interior lighting and ventilation, and the absence of any condition that can create health concerns, fire hazards or other nuisances. But a sub-set of those rules stand solely on aesthetic grounds, such as those governing the height, width or depth of buildings, regulating the maintenance of front-yard gardens, imposing architectural styles or particular landscaping visions. The problem with rules concerning design and appearance is that they seem to impose a controversial (or at least less-than-unanimously-shared) vision of the good, thus preventing people from expressing themselves in certain reasonable ways. In philosophical terms, those rules seem to violate the liberal requirement of neutrality.

This claim was made a few years ago before the Ontario Court of Justice by Sandra Bell, a citizen of Toronto who felt that the City’s property standards bylaw, regulating private spaces, was infringing on her right to freedom of expression. In 1993, she was fined 50\$ by a

municipal officer under a by-law prohibiting “wild” or “naturalized” gardens. The provision in question was the section of the City of Toronto by-law 73-68 under the heading “Rubbish”, that could be read as follow: “All parts of a dwelling, including the yards appurtenant thereto, shall be kept clean and free from... (c) excessive growths of weeds and grass.”¹⁴ The weeds and grass of her front-yard were alleged to be “excessive”. In her defence, she described her front-yard as “an environmentally sound wild garden.” She claimed that she created “this wild garden to reflect her environmental beliefs [and that] her garden encouraged a diverse eco-system.”¹⁵ She made the claim that a law preventing her from having a naturalized garden was not respectful of her deep convictions and environmentalist values. She therefore appealed the decision on the grounds that it was a violation of the Canadian Charter of Rights to freedom of expression and conscience.¹⁶

She was certainly right in at least one regard. Her garden was violating the by-law “simply because of its appearance, and not on the grounds of any health concern, fire hazard or other nuisance.”¹⁷ So, from the perspective of the court, her task was to make a convincing case according to which the state of her garden was a reflection of sincere environmental beliefs, not mere laziness, and, therefore, that the by-law was infringing on her rights.

In order to do that, she called in court two expert witnesses. James Hodgins, editor of Wildflower Magazine, testified that “one can readily distinguish naturalized gardens, with their planned choice and diversity of native species, from the neglected or derelict yard.”¹⁸ But, more importantly, geography professor Harry Merrens explained that “landscaping has an identifiable historical and social dimension, and he described the evolving styles of the designed landscape in Western Europe and North America over the last three or four hundred years”, moving from the “rigid geometry of large French gardens in the late 17th century to the ‘unstructured, romantic, natural’ gardens of 18th century England, which were followed by more orderly symmetrical Victorian garden designs. This series of styles, according to Merrens, represented the imposition of certain values on the landscape.”¹⁹

Merrens went on to explain that our current residential landscaping practices in North America, characterized by “clipped hedges”, “ornamental flower beds” and “closely cropped grass” were all reflecting a value system which carries “a commitment to the achievement of certain static effects that are considered attractive, by manipulating,

dominating or manicuring the environment”, expressing an urge to manipulate or control nature.²⁰ In opposition to this dominant practice, he testified that the “the naturalistic gardening movement” reflected other distinctive philosophical views. He stated that the wild gardens “involve a commitment to living in greater harmony with nature, not stunting or altering nature, but allowing it to express itself in a more spontaneous way. [...] People who are part of the naturalistic gardening movement are generally motivated by a philosophy with ecological, economic and spiritual goals that seek a more harmonious and restorative relationship with nature.”²¹

In the end, Bell did win her case on the grounds that the by-law violated her right to freedom of expression as guaranteed by the Charter. The decision relied on an interpretation of this right by the Supreme Court of Canada, according to which its purpose “is to ensure that society does not interfere with profoundly personal beliefs that govern one’s perception of oneself, humankind, nature, and, in some cases, a higher or different order of being.”²² On this basis, the court concluded that the principal aim of the by-law was “to impose on all property owners the conventional landscaping practices considered by most people to be desirable”²³ and, as such, was infringing on Bell’s rights. Indeed, “as an environmentalist, Ms. Bell implemented a landscaping form intended to convey her sincerely held beliefs concerning the relationship between man and nature. It also implicitly conveyed a critique of the prevailing values reflected in conventional landscaping practices.”²⁴

The decision of the court is quite unusual. Even if Bell won her case against the Property Standards bylaw, the court did not rule out the right of cities to pass bylaws regulating the appearance of privately owned spaces, and, in particular, to avoid “aesthetically offensive yards.” According to the court, those rules do not exceed the delegated legislative authority of the City, *even* if their primary purpose is to contribute to “an appearance of well-maintained residential neighbourhoods” and, more importantly, to avoid “eyesores or visual blight.” Furthermore, in regard to the rule in question, the fact “that the anti-weed by-law has an incidental effect of enforcing aesthetic standards which accord with conventional landscaping tastes is no reason ... to regard it as exceeding the City’s power.”²⁵ Cities are therefore justified in regulating the appearance of private spaces as long as in so doing they don’t unduly interfere with people’s deep and sincere convictions.

The problem is not merely that this by-law could only be justified by aesthetic reasons, and not on the grounds of any health or safety concerns, but that it applies only to those who share the values upon which it is based. So, according to the court, cities can impose certain aesthetic standards and enforce certain value-laden practices, but only on those who believe in them. In other words, they can resort to certain non-neutral comprehensive vision of the good, but remain bounded by the requirement of liberal neutrality to the extent that this comprehensive vision should not affect those who don't share it. In the case at hand, it means that you are not allowed to behave in an unneighbourly fashion and have excessive grass out of laziness, but that you are allowed to do so if it reflects your deep convictions.

Of course, if someone had a wild garden simply through laziness and didn't believe there was anything good about a tidy garden, the law would still apply to him even though he does not share the comprehensive vision. He would be made to tidy his garden. So, to be more precise, the decision of the court was not based on a wide conception of neutrality, requiring neutrality between all views of garden aesthetics even laziness, but on a narrow conception of neutrality, requiring neutrality between garden aesthetics, so long as they reflect deep and sincere beliefs. This remains a form of perfectionism. It protects the conception of the good according to which it is good to have a garden that reflects your deep and sincere beliefs whether they are for tidy or wild gardens; but not having any beliefs and just being lazy does not justify anything.²⁶

This case raises very interesting issues. On the one hand, the court felt compelled to respect the principle of liberal neutrality mirrored, in the Canadian context, by the principle according to which Charter rights trump the legislative power of our diverse political assemblies. Thus, laws and policies should not uniformly impose controversial values. On the other hand, the court also understood that coherence and consistency in planning is important and, therefore, that cities should retain their power to pass by-laws justified on the ground of particular visions of the good (design). So, in order to be liveable places, cities need constraints on their built-form and their environment.

I believe that the court's intuition is correct. First, there is no such thing as a neutral design. Dutch architect Rem Koolhaas shows a clear understanding of the nature of these controversies in writing that "the Zoning Law is not only a legal document; it is also a design

project."¹⁰ By its very nature, a design project, or an aesthetic proposition more generally, can hardly generate unanimity. Furthermore, the vision of the good carried by municipal by-laws and the built environment is a sign of the kind of place a particular municipal jurisdiction is, and of the kind of life its people live as opposed to other peoples. Finally, and most importantly, the intuition of the court, which I take to be right, is that a livable city *requires* certain comprehensive laws and policies that might be grounded in certain aesthetic preferences or visions of the good life.

The argument of this paper implies that the court was wrong to favour this fragile equilibrium between this intuition and the Charter's ideal of neutrality. I will argue that the latter does not apply directly to municipal institutions. This is one of the main differences between cities and the state from the point of view of justice. Liberalism requires that the latter must provide fair conditions for people to pursue their conceptions of the good, but this requirement should not be applied directly to the former.

Note, however, that the argument does not imply in any way that naturalized gardens should be banned. There are even good reasons why they should be encouraged. Wild gardens don't require chemical pesticides poisoning groundwater, they put less stress on our environmentally and economically costly water reserves, and they even help protect biodiversity in preserving local plant species. So, to be clear, the point is not that the rule prohibiting naturalized gardens is good, but that such a perfectionist bylaw can be legitimate, *even if it is not neutral*.

3.

Urban dwellers are certainly also free and equal reasonable persons who will come to disagree over questions of the good life, so what makes the city so different that the requirement of justificatory neutrality does not fully apply? As I explained in the first section of this paper, justificatory neutrality, defined as neutrality in the *justification* of government policy, stands on two main arguments, namely a normative argument, according to which society should be understood as a fair system of cooperation for mutual advantage between free and equal persons, and an epistemological argument, according to which reasonable people under free institutions tend to differ in their conception of the good. The reason why the requirement of justificatory neutrality does not fully apply to municipal institutions, I

argue, is that the ideal of liberal neutrality depends on a set of fundamental assumptions of liberal theory that are tailored for the state (and its basic structure), but that need to be modified in order to comply with the institutional characteristics of the city. I thus have to show why the requirement of neutrality does not apply with the same force when it comes to urban or municipal institutions.

I first assume that the principle of neutrality applies only indirectly to social institutions within the broader framework of the state. As I said in the introduction, this is clear in the case of voluntary associations. In a liberal regime, private associations are allowed to hold and defend perfectionist views, focused on a particular conception of the good life. Churches, for instance, can ask their members to comply with a particular set of values, and they can excommunicate heretics (although, thanks to the liberal state, they cannot burn them).

This idea is well captured by John Rawls's assumption that political society is a closed system. As he explains, we are to regard political society as "self-contained and as having no relations with other societies". We are also to assume that "its members enter it only by birth and leave it only by death."²⁷ It also follows that individuals are involuntary members of a particular society at a particular historical moment and that they cannot know what they could have been in a different context. Rawls does not suggest that emigration is undesirable or that it should not be allowed, but, rather, that the possibility of emigration should not influence the choice of principles regulating a just society. Therefore, principles of justice should not ban emigration, but they should reject any social arrangement that would be just *only if* the possibility to emigrate was allowed. As he explains, "the right to emigrate does not affect what counts as a just basic structure, for this structure is to be viewed as a scheme into which people are born and are expected to lead a complete life."

The important idea behind this assumption is that when it comes to the state, the cost of exit for individuals is so high that it is not possible for individuals simply to leave if they are not satisfied with the social arrangements (nor is it reasonable for others to expect them to do so). This assumption gives ground to the claim that principles of justice governing the State should be acceptable to all or, that only *neutral* principles of justice can secure cooperation over time between free and equal persons who do not share the same conception of the good. The normative argument of cooperation for mutual advantage and the epistemological argument of the burdens of judgment are in

fact not sufficient to give ground to the liberal principle of neutrality. It is *because* we assume that political society is a closed system, that we can conclude that every citizen should be able to realize his or her own rational plan of life in conformity with the social institutions of the State.

Political society is in this sense different from an association. Of course, its citizens remain free to associate in order to celebrate certain shared values or with the aim of reaching specific ends. In comparison with the state, however, the cost of exit from associations is relatively low. This is part of the reason why such associations can, in turn, be organized around the pursuit of more controversial values, as in the example of religious associations presented in the introduction – those who do not like it can simply leave. Furthermore, one can be born or at least grow up as a member of an association and decide never to leave, but, contrary to political society, an association should never limit an individual's life plan against their will in, among other things, removing the exit option. Thus, the principle of neutrality applies indirectly to associations, thus securing *freedom* of association. Individuals should be able to choose their affiliations. This is why there is no principled objection to perfectionism at the associative level.

4.

Cities (or municipal jurisdictions) seem to be located somewhere in the middle on this continuum between associations and the state. Municipal jurisdictions within urban regions are not autarkic and it is much easier to exit them than to leave one's country, and this partly explains why the assumption of a closed system does not apply to municipalities. Indeed, the exit option, which explains why free associations have demands of justice that are different from the state, also partly characterizes the urban political world.

This feature of cities has been widely noted. For instance, many economists, following Charles Tiebout, have argued that the possibility for individuals to vote with their feet, to move from one municipality to another, is what defines the city and distinguishes it from the nation-state. Tiebout's idea, developed in his 1956 article's "A Pure Theory of Local Expenditures,"²⁸ is that a fragmented city with formally independent jurisdictions offering different kinds of goods and services can create a perfectly efficient allocation of these products, thus resolving the problem of public goods at this level. In the

Tiebout model, citizens voting with their feet, thus opting for a jurisdiction that best matches their desired way of life and their capacity to pay, reveal their preferences without cheating.

The originality of Tiebout's approach is due primarily to his theorisation of the concept of "local public good." A public good is usually defined as a commodity that is nonrival (the consumption of the good by one individual does not decrease anyone else's consumption) and nonexcludable (no one can be effectively excluded from consuming of the good). One implication is that no mechanism of decentralisation, such as the market, is available to produce an optimal distribution of these goods. The city, however, is not prone to the same problem of public goods. According to Tiebout, there is a class of public goods peculiar to the city – *local* public goods – for which a mechanism of decentralisation is available.

What characterizes local public goods is that they are subject to congestion. Of course, many goods and services provided to the community are public – parks, police, etc – but Tiebout insists on the fact that the more people are enjoying them, the less available or useful they are for others. Local public goods are thus nonexcludable, but only *partially* nonrival. The solution to the problem of public goods at the urban level is thus to let jurisdictions compete with one another, and adjust to the demands of the citizens. The city can thus resort to an institutional mechanism in order to overcome an important weakness of governments, that is, absence of competition.²⁹

This model is problematic in many regards. It depends on a series of highly problematic assumptions, and, most importantly, it has all sorts of undesirable normative implications. It implies notably that smaller and more homogeneous jurisdictions are better, but also that exit options can render politics unnecessary and maybe even undesirable at the local level. The force of this model, however, is that it sheds light on the reasons why exit option cannot be ignored in a theory of justice for the city: it provides a particular institutional feature that allows cities to capture *in principle* certain efficiency gains that are unavailable to the state; and it helps us better understand the nature of numerous problems of justice that are peculiar to the city (some mentioned in the next section). In others words, the polycentric model helps us understand why it is important, from the perspective of justice, to maintain a conceptual distinction between the city and the state (instead of treating the city on the model of the state, but on a smaller scale). It also seems that in order to justify a lim-

ited form of perfectionism at the municipal level, grounded in the possibility of exit, it is a fair assumption that the structure of cities should in principle be polycentric.

5.

Of course, one could claim that in focusing on this characteristic, I'm just missing Rawls' point. Strictly speaking, Rawls doesn't ignore that a nation-state is not a closed system. A nation-state maintains various relations that are more or less significant with other states. Emigration, under certain conditions, is also possible. For Rawls, however, issues like emigration or relations between nations should not inform the principles of justice for a political society understood as a fair system of cooperation between free and equal persons. Those issues are instances of what he calls *problems of extension*, and those problems stand outside the scope of justice as fairness.³⁰

Why wouldn't it be the same for the city? Why not consider the exit option or the fact of mobility as a problem of extension, standing outside the boundaries of urban justice? An ideal normative theory should arguably leave aside certain facts about the world in order to imagine hypothetical principles of justice or social arrangements that would best fit either the state or the city. The correct answer, however, is that such a move would lead us to ignore the demands of justice peculiar to the city. Of course, this statement hides a more fundamental philosophical claim, according to which certain *facts* cannot be left out of the scope of a theory of justice. In other words, principles of justice should depend upon the institutional context in which they are applied. We cannot discuss issues of international justice, for instance, without the recognition that some states might simply refuse to abide by the rules in the absence of an international basic structure and of legal enforcement. In the same way, we would be missing the nature of the problems of justice in the city if we were to ignore the fact that people, and businesses, can easily move and escape their responsibilities. The structure of incentives of most cities even encourages them to do that. In fact, most problems of justice affecting the city seem to be related to the exit option, ranging from economic and social inequalities among neighbourhoods or municipalities, "white flight", economic and racist exclusionary practices, nimbyism and unfair structures of political influences, to congestion, sprawl and suburbanization, which are associated with pollution, inefficient use of arable lands, and huge costs imposed to all

by a few. All those problems seem to result in one way or another from the fact that people in cities are mobile.

There are all sorts of institutional mechanisms that we can resort to in order to tweak the structure of incentives in the city, but the solution is certainly not to try to eliminate the exit option. Tiebout is right to see it as a potential advantage for cities: eliminating the exit option means getting rid of a market mechanism which can help solve a series of collective action problems. But it is also important to recognize that many problems are the result of the impact that each municipality has on others in a given urban region and of the significant relation that urban dwellers maintain with the different municipalities and institutions of this region. For example, many people work in a municipal jurisdiction different from where they live and pay taxes. Those complex relations define the city and explain its problematic character. This is why a normative framework for the city should not ignore the central role played by the possibility of exit (either from a neighborhood, a municipality, or a city).

Another way to look at the issue is through a watered-down version of the choice/circumstances distinction. At the level of the nation-state, the cost of exit is too high to be considered within the framework of a theory of justice. Belonging to a particular state should therefore be treated as a circumstance, not as a choice. The implication is that if we assume that all citizens are free and equal the state should be organized around principles of justice that are acceptable to all – or that no one could reasonably reject. In other words, the State cannot be organized around a perfectionist doctrine. It is the opposite in the case of associations, which are defined *in principle* by the absence of significant exit cost. We assume that individuals choose freely to enter an association and can leave it as easily. This is why there is no principled objection to perfectionism at the associative level. Associations can be organized in order to promote certain values or to achieve certain ends, as long as their members remain free to leave whenever they wish to. I tried to show that the institutional structure of the city can also be described in terms of choices. In other words, living downtown or in the suburbs is not a circumstance in the same way that it is to be a Canadian citizen. And liberal principles of urban justice must be sensitive to this fact.

6.

I can think of four objections that can be raised. First, assuming that it really is a problem of perfectionism, on what ground should this perfectionism be limited? If perfectionism is justified at the municipal level, does it mean that a municipality could hold an official religion? Why wouldn't it be justified for a municipality to be officially Catholic or Pentecostal for instance? This would be a distortion of my view. The reason why a limited form of perfectionism is unavoidable is directly related to what cities are. The problem with rules concerning the built form of the city, for instance, is that they necessarily impose a controversial (or at least less-than-unanimously-shared) vision of the good. This is why a certain limited form of perfectionism should be accepted. But this does not in any way allow for more substantial or extended forms of perfectionism.

A second objection to the claim that cities should be allowed a certain room for perfectionism in the design of its laws and policies concerns a potential confusion. We might not face a *problematic* conception of perfectionism at all, but a mere problem of externalities, that is, of actions whose private cost is different from their social cost. *Bell v. Toronto* is a case in point. The complaint of Bell's neighbour was that she was in a sense victim of the negative externalities produced by Bell's garden. Indeed, the appearance of her garden was affecting the value of her next door's neighbor property. From this perspective, the role of urban institutions is not to design perfectionist rules, but simply to internalize such externalities.

This is probably the most challenging objection, and I will not dismiss it completely here. In a sense, yes, it is just a problem of externalities. The problem, however, as I tried to show elsewhere, is that it is simply impossible to internalize all externalities in the city.³¹ Indeed, externalities are an essential part of what a city is, and the impossibility of internalizing all externalities means that partiality is inevitable. So we're better off deciding how we want things, and then just letting people move if they don't like it, that is, letting them resort to their exit options. In certain regards, this is how cities actually work. People are free to choose a neighbourhood or a municipality that correspond to their preferences (and, leaving aside another problem of justice, their capacity to pay).

Of course, we cannot presume that there will be sufficient diversity among municipal norms to allow for anyone's preferences or vision of the good city life. Eventually, some people will be barred from their project everywhere. Again, people have the option not to live in cities at all. Normatively, the urban perfectionist project is a price one pays to live in the city, and all must pay it to have a stake in what the project is. But even if you don't care about that stake, you have to pay it to participate in whatever you find good about a particular municipal jurisdiction or, more generally, about city life.³²

I will leave the third objection to others, especially since it raises a set of issues that would bring us far from our focus. The question is why should we stop at the polycentric city. Why not apply the same rationale to federalism? If the nation-state is a closed system, but exit options allow institutions within the state to exercise certain limited forms of perfectionism, this would mean that American states or Canadian provinces, for instance, could resort to a limited form of perfectionism in the justification of their laws on the grounds that their residents are free to move from one state or one province to another. This might be an implication of my position, but there remains an important difference in the cost of exit between moving from one neighborhood to the next, and moving from one urban region or from one province to another. One could imagine however that states or provinces are also taking place on the continuum between associations and the basic structure, but are much closer to the latter, while municipalities are closer to the former.

Finally, the most obvious, but also the most interesting objection is to know whether and how feasible exit is. A common reaction to this model is that it seems to assume that everyone can exit whenever they want. People are therefore quick to dismiss this model on the ground that not all people can exercise their exit option, which remains a privilege of the better off. It is clear that the cost of leaving is not the same for everybody, that the poor and even the elderly are not fully mobile. This is true, but as people will always make clear, it is also a problem. It seems to me that one of the most important tasks of a political philosopher interested in issues of justice regarding cities should be to point out to the institutional specificities of this subject that are at the roots of its most serious problems of justice. Thus, to understand the problem of urban mobility properly, it is essential to take into account the polycentric structure of the city and to ask what justice requires in this institutional context.

It is certainly difficult to imagine that residents of a ghetto (ie. an urban enclave affected by poverty and which offers very limited opportunities to its residents) live there by choice and that they could exit whenever they want if their living conditions do not fit their preferences. It is important to recognize that in many contemporary cities being born or living in this or that neighborhood can make a huge difference in an individual's life prospects and opportunities. The place where one lives affects not only one's quality of life, but it also has a profound and pervasive influence on the way one perceives oneself, on how deserving one believes to be, even on what one imagines one has a right to expect.³³ In principle, this is not a problem for the polycentric model, which assumes from the start that individuals will abandon any jurisdiction that frustrates their plans of life or goes against their preferences, and, therefore, that some jurisdictions will be forced to adjust or respond to these signals. For this model to work, however, it is necessary for all citizens to have real opportunities to exit. But, in order to come up with such a requirement – as a principle of urban justice – it is first important to shed light on this institutional specificity of the city, that is, on the fact that at least some people can move, at very little cost, from one area to another of an urban region (or from the city altogether), and that this should be seen as an asset for cities. What justice requires is therefore not to ignore this attribute of cities, but to secure exit options for everyone.

7.

The argument of this paper has been that the institutional structure of the polycentric city, characterized by the exit option, leaves room for a limited form of perfectionism in the justification of laws and policies at the municipal level. But in fact the argument transcends the mere question of neutrality. It shows why the city calls for principles of justice that are different from those developed in the context of the nation-state. Unfortunately, most contemporary philosophers who have taken a stance toward issues of urban social justice have ignored those fundamental differences between the city and the state. Instead, most of them have called for institutional changes that would make the city look more like the state, e.g. in requiring more autonomy for cities and in challenging the state monopoly on questions of immigration, exchange and even foreign policies.

I cannot go through a detailed analysis of these proposals in this conclusion. The point is that theorists of justice have made it too easy

for themselves when dealing with problems of urban justice. In fact, their solutions all represent the kind of problem this paper is dealing with. Instead of recognizing what distinguishes the city from the state, they try to reconfigure or reconceptualize the city in order to apply normative models that have been developed with the basic institutional structure of society in mind. It is difficult to imagine that we would not have to treat the city as a sovereign entity in order to institutionalize fully those proposals. For instance, if it is necessary for the political borders to adapt to the social reality of the city, we might have to impose strict and inflexible borders and to treat the city as a closed system. But this is a *déformation professionnelle*. Typically, philosophers develop abstract principles of justice that claim universal validity, or that can be applied to any institution or social interaction. This paper has attempted to challenge such a strategy, by showing that principles of justice are always derived from context-dependent assumptions. This means that philosophers will now need to take the city more seriously in order to develop principles of justice tailored specifically for this unit of analysis.

ARTICLES

212

ARTICLES

NOTES

* Previous versions of this paper were presented at the 36th annual meeting of the Urban Affairs Association in Montreal, at the Canadian Law and Society Association Conference, at York University in Toronto, at the Montreal Political Theory Workshop, and at the Neutrality Conference, at McGill University. I thank participants for stimulating discussions. For helpful comments or relevant discussion, I am grateful to Frank Cunningham, Joe Heath, Chad Horne, Loren King, Mark Kingwell, Doug Mackay, Colin Macload, Gopal Sreenivasan, and Daniel Weinstock. I would also like to thank two anonymous referees of *Les ateliers de l'éthique* for a number of valuable criticisms and suggestions for improvement.

- 1 John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- 2 Joseph Chan, "Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism," *Philosophy and Public Affairs*, Vol.29, No.1, 2000, p. 6.
- 3 Simon Clarke, "State Paternalism, Neutrality and Perfectionism," *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 14, No. 1, 2006, p. 111.
- 4 Note that perfectionism is not merely an example of Western political thought. Joseph Chan mentions Confucianism as a clear example of perfectionism in Eastern political thought, "Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism," p.5, note 1.
- 5 I'm grateful to one of the referees for this precision.
- 6 This point is raised, for instance, by Thomas Hurka in *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 159.
- 7 See, for example, Will Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality," *Ethics*, Vol. 99, No. 4, 1989, pp. 883-884.
- 8 John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," in *Collected Papers*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999, pp. 573-615.
- 9 Despite Dworkin's claim that this "contractarian strategy builds neutrality in the start." Dworkin, "*Foundations of Liberal Equality*," quoted in Simon Clarke, "Contractualism, Liberal Neutrality, and Epistemology," *Political Studies*, Vol. 67, 1999, p. 629, note 8.
- 10 See John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, Edited by Erin Kelly, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA., 2001, p.34.
- 11 Simon Clarke, "Contractualism, Liberal Neutrality, and Epistemology," p. 630.
- 12 John Rawls, *Political Liberalism*, pp. 56-57.
- 13 It is important to distinguish liberal neutrality from scepticism. As Rawls explains, "political liberalism does not question that many political and moral judgments of certain specified kinds are correct and it views many of them as reasonable. Nor does it question the possible truth of affirmations of faith. Above all, it does not argue that we should be hesitant and uncertain, much less sceptical, about our own beliefs. Rather, we are to recognize the practical impossibility of reaching reasonable and workable political agreement in judgment on the truth of comprehensive doctrines, especially an agreement that might serve the political purpose, say, of achieving peace and concord in a society characterized by religious and philosophical differences," John Rawls, *Political Liberalism*, p. 63.
- 14 Bell v. Toronto (City), between Sandra Elizabeth Bell, appellant, and City of

Toronto, respondent, [1996] O.J. No. 3146, Ontario Court of Justice (Provincial Division), Toronto, Ontario, Fairgrieve Prov. J., September 11, 1996, Par. 7. I am indebted toward Mariana Valverde for having brought this case to my attention.

- 15 Bell v. Toronto (City), Par. 14.
- 16 She also argued on traditional municipal law grounds that the bylaw was "void for vagueness and uncertainty", since neither the word "excessive" nor "weeds" was defined in the by-law. However, the parties "agreed prior to the appeal that the case should be decided on the Charter grounds being advanced. The reason given was that the by-law under which the appellant was convicted has now been supplemented by a new by-law which prohibits grass and weeds over 20 centimetres in height, but apparently has the same effect of prohibiting naturalistic gardens." Bell v. Toronto (City), Par. 3.
- 17 Bell v. Toronto (City), Headnote of the case.
- 18 Bell v. Toronto (City), Par. 28.
- 19 Bell v. Toronto (City), Par. 22.
- 20 Bell v. Toronto (City), Par. 23.
- 21 Bell v. Toronto (City), Par. 24.
- 22 Bell v. Toronto (City), Par. 51.
- 23 Bell v. Toronto (City), Par. 54.
- 24 Bell v. Toronto (City), Par. 52.
- 25 Bell v. Toronto (City), Par 31.
- 26 I'm grateful to one of the referees for this formulation of the distinction.
- 27 John Rawls, *Political Liberalism*, p. 12. *Ibid*, p. 277.
- 28 Tiebout, Charles M., "A Pure Theory of Local Expenditures," *The Journal of Political Economy*, Vol. 64, Issue 5, 1956, pp. 416-424. For an overview of the extensive literature on the Tiebout model, see Ken Kollman, John H. Miller et Scott E. Page, "Political Institutions and Sorting in a Tiebout Model," *The American Economic Review*, Vol. 87, No. 5, 1997, pp. 978-979.
- 29 Albert Breton, *Competitive Governments. An Economic Theory of Politics and Public Finance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- 30 John Rawls, *Political Liberalism*, pp. 20-21.
- 31 Patrick Turmel, "The City as Public Space," in Mark Kingwell and Patrick Turmel, *Rites of Way. The Politics and Poetics of Public Space*, Waterloo ON., Wilfrid Laurier University Press, 2009.
- 32 I'm grateful to one of the referees for this argument.
- 33 See Ian Shapiro, *The State of Democratic Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2003, pp. 133-139.

PERFECTIONISM, ECONOMIC
(DIS)INCENTIVES, AND POLITICAL
COERCION

ORAN MOKED

COLUMBIA UNIVERSITY

ABSTRACT

May a government attempt to improve the lives of its citizens by promoting the activities it deems valuable and discouraging those it disvalues? May it engage in such a practice even when doing so is not a requirement of justice in some strict sense, and even when the judgments of value and disvalue in question are likely to be subject to controversy among its citizens? These questions have long stood at the center of debates between political perfectionists and political neutralists. In what follows I address a prominent cluster of arguments against political perfectionism—namely, arguments that focus on the coercive dimensions of state action. My main claim is simple: whatever concerns we might have about coercion, arguments from coercion fall short of supporting a thoroughgoing rejection of perfectionism, for the reason that perfectionist policies need not be coercive. The main body of the paper responds, however, to several neutralist challenges to this last claim.

RÉSUMÉ

Un gouvernement peut-il chercher à améliorer la vie de ses citoyens en encourageant les activités qu'il juge bonnes et en décourageant celles qu'il juge mauvaises? Peut-il s'engager dans une telle pratique, même si cela n'est pas une exigence de justice au sens strict du terme, et même lorsque les jugements de valeur en question sont susceptibles de faire l'objet de controverses parmi ses citoyens? Ces questions ont longtemps été au centre des débats entre perfectionnistes et neutralistes. Dans ce qui suit j'examine un ensemble important d'arguments contre le perfectionnisme politique, à savoir les arguments qui mettent l'accent sur l'action coercitive de l'État. Ma thèse principale est simple: quelles que soient les préoccupations que nous pourrions avoir eu égard à la coercition, il ne suffit pas d'un argument contre la coercition pour un rejet en profondeur du perfectionnisme, car les politiques perfectionnistes ne doivent pas être nécessairement coercitives. Le point principal de cet article est ainsi une réponse à plusieurs défis neutralistes concernant la coercition de l'État.

1. ANTI-PERFECTIONIST ARGUMENTS FROM COERCION

Perfectionist *moral* theories are theories that ground moral reasoning at least partly in some objective account of what is good or valuable for human beings. Such accounts may be based on a conception of human nature, although that need not be the case: they may simply rely on the identification of certain human activities, capacities, attributes or pursuits as valuable, without commitment to a more robust theory of human nature or human essence.¹ Perfectionist *political* theories extend perfectionist moral reasoning to the sphere of politics, maintaining that the entire expanse of moral considerations—those rooted in objectivist accounts of value included—may, indeed should, guide all action, whether political or nonpolitical.

What anti-perfectionists, or neutralists (I will use the terms interchangeably), typically claim, by contrast, is that certain kinds of moral consideration ought not to guide, or ought to be excluded from, the justification of certain types of action. Anti-perfectionism does not, however, require that *all* moral considerations be excluded from the justification of the problematic types of action; nor does it require that the problematic moral considerations be excluded from the justification of *all* action. Any anti-perfectionist argument must therefore begin by answering two basic sets of questions: (1) To *which class of considerations* does the exclusionary restriction apply, and why to that class alone? (2) To *whose actions*, or to *which sphere(s) of action*, does the restriction apply, and why only to those?

The typical neutralist answer to the first question is, roughly, that the restriction applies to moral considerations rooted in *conceptions of the good*—in the thick or comprehensive accounts of value provided by perfectionist moral theories—but not to the rest of morality. The typical answer to the second question is that the restriction applies to *state* or *government* action (or to *political* action), but not to individuals acting either privately or nonpolitically. In other words, doctrines of neutrality challenge the move from moral to political perfectionism, demanding that states or governments should not appeal to perfectionist conceptions of value when justifying their policies.²

Some of the difficulties facing neutralist doctrines are connected to the first of our two sets of questions. In particular, there is the familiar worry that there might be no defensible way of dividing the realm of moral considerations into two parts, such that one part may serve as the justificatory basis of political or state action while the

other may not. It has been argued, for example, that even the likeliest candidates for membership in the part of morality neutralists deem appropriate for political reasoning—e.g., requirements of justice—cannot but rely for their force and content on the *other* part of morality, on particular conceptions of the good, and that doctrines of neutrality are therefore doomed to incoherence.³

These, however, are not the worries I wish to discuss here. (Let me just note that I do not find them as obviously damaging to the neutralist case as some have taken them to be.)⁴ Instead, I want to address our second set of questions: To whose actions, or to which sphere(s) of action, should anti-perfectionist restrictions apply, and why? Why is it political action, or state action, that merits special concern? If we have compelling reasons to encourage certain conceptions of the good and discourage others, why may we not do so politically, through the state, as well as nonpolitically? Unless anti-perfectionists can argue for some morally relevant distinction between political and nonpolitical action—unless they can drive a wedge between moral perfectionism and political perfectionism—it remains unclear why conceptions of the good should be excluded from political reasoning.

Not all of the by now familiar arguments for state neutrality meet this very basic requirement: arguments from moral skepticism, for example, do not.⁵ Much better at identifying the requisite distinction, however, are arguments that point to the *coercive* character of state action.

Anti-perfectionist arguments from coercion come in a variety of forms. They vary in their conceptions of what it is that we should worry about when we worry about coercion. (Ought we worry about freedom in some thin sense of arbitrary choice, of not being subjected to the will of others, and so forth? Or should we protect some thicker ideal of autonomy as reasoned self-direction?) They can also vary in their conceptions of how freedom- and coercion-related considerations function within morality. (Can some loss of freedom be offset by other sorts of gain? Or do considerations of freedom enjoy some more privileged status?) Concerns about coercion are often connected to the idea that governments may act only on reasons that the governed—at least the reasonable among them—share, or could share, or cannot reasonably reject. Such concerns are sometimes associated with the Kantian charge that coercing people for reasons they do not or could not share treats them merely as means rather than also as

ends; with the Lockean worry that attempts to ‘coerce people into the good’ are self-defeating; or the Millian idea that uncoerced experimentation with various conceptions of the good is instrumental to finding out what is in fact good.⁶

Of course, hardly anyone thinks that all coercive acts are unjustified: some actions ought to be prohibited, and the prohibitions coercively enforced. The apprehension, however, is that to ground such prohibitions in perfectionist reasoning is to expand the use of coercion to matters that ought to remain free of coercive regulation.

But although anti-perfectionists so regularly base their arguments on the coercive aspects of state action, what they typically argue for excluding are not just coercive legal prohibitions grounded in perfectionist reasoning, but *any* kind of political action so grounded. In doing so, they often ignore the fact that perfectionist action need not be the “coercive imposition of a style of life”:

Conferring honours on creative and performing artists, giving grants or loans to people who start community centres, taxing one kind of leisure activity (e.g., hunting) more heavily than others, are all cases in which political action in pursuit of conceptions of the good falls far short of the threatening popular image of imprisoning people who follow their religion, express their views in public, grow long hair, or consume harmless drugs.⁷

It would seem, then, that arguments from coercion do not suffice for a thoroughgoing, morally principled rejection of political perfectionism.⁸ This is underscored by the fact that economic (dis)incentives—subsidies, taxation of specific activities—as well as other noncoercive policies are not marginal components of perfectionist practice, but rather commonplace instruments of perfectionist state policy.

Now, to point to the fact that perfectionist policies need not be coercive is not yet to discredit all coercion-based arguments for state neutrality: it is only to show that coercion-based arguments fail to support *strong* versions of neutralism, according to which *no* government policies may be justified on perfectionist grounds. It does not show that coercion-based arguments could not support some weaker principle of neutrality which applied only to coercive state action.⁹ (To reject the weaker principle, one would have to argue that perfectionist coercion *can* sometimes be justified.)

But perhaps even ‘strong’ neutralists could respond to the above perfectionist challenge. To argue that coercion-based arguments support even ‘strong’ neutralism, neutralists would have to resort to one or more of the following strategies: (1) They could question whether the very distinction between coercive and noncoercive state action is plausible (*the argument from ultimate coercion*). (2) They could argue that even if such a distinction can be made, allegedly noncoercive policies such as economic (dis)incentives *do* in fact coerce people into accepting (or rejecting) conceptions of the good, or into acting (or refraining from acting) in accordance with such conceptions (*the argument from direct coercion*). (3) They could argue that even if perfectionist policies are not coercive, they are nevertheless *manipulative*, and that the same reasons that weigh against coercive state actions also weigh against manipulative ones (*the argument from manipulation*). Or perhaps (4) they could claim that however we classify policies such as subsidization or activity-specific taxation, what is objectionable about them is that they induce people to act for the ‘wrong reasons’, and that such influence, whether properly speaking ‘manipulative’ or not, similarly undermines people’s autonomy (*the argument from inappropriate motivation*). My main aim in what follows is to respond to these challenges.¹⁰ I will conclude, however, with a few remarks on the implications of my arguments for the special case of government intervention in religious practice.

2. SHIFTING THE BURDEN OF ARGUMENT?

Before I do so, however, let me address one possible objection to the general argumentative strategy I employ here, which, to recap, is this: I have said that if we have reason to promote valuable goals, and if doing so by nonpolitical means is acceptable, anti-perfectionists need to explain why doing so by political means is not. To do so, they need to point to some relevant distinction between political and nonpolitical (or state and non-state) action. And if the distinguishing feature to which they point is the state’s coercive character, they need to defend their view against the objection that many state actions of the sort perfectionists recommend are in fact noncoercive.

But an anti-perfectionist objection different from the ones just noted might be available. Instead of challenging the move from moral to political perfectionism, neutralists might try to block an earlier move *within* moral perfectionism. That is, neutralists might claim that what-

ever the differences between political and nonpolitical action, in *neither* case do we have a reason to intervene in order to encourage others to adopt worthy ideals or discourage them from adopting unworthy ones. As Jeremy Waldron puts it:

...the connection between [perfectionist] evaluation and perfectionist intervention is not nearly so straightforward. That an ideal is unworthy provides a person with a reason not to choose it as her ideal, but it is not at all clear that it provides others ... with a reason to discourage her from choosing it.¹¹

It is unclear, however, what might justify such a view—unless, that is, it rested on a moral theory that was thoroughly egoistic, at least with respect to perfectionist goals.¹² Without here arguing against egoistic versions of moral perfectionism, let me just note that apart from what I take to be their utter unattractiveness, they are also at odds with the very point of theories of political neutrality, which is to defend a certain relation between political morality and morality in general (one in which some moral considerations—appealing as they may be—are excluded from politics), and *not* to lay out the content of basic morality itself.

Let me also add that my claim concerning a reason to intervene should not be confused with the much stronger claim that the unworthiness of a person's ideals imposes on others a *duty* to discourage her from pursuing them. The stronger claim may be vulnerable to Waldron's above objection (with 'duty' substituted for 'reason'). But my own initial claim sidesteps this difficulty by invoking only a reason, not a duty, to intervene. And so, the request that anti-perfectionists provide overriding considerations still stands. To the abovementioned attempts to provide such considerations I now turn.

3. THE ARGUMENT FROM ULTIMATE COERCION

The first anti-perfectionist response to the claim that perfectionist state action need not resort to coercive measures (and thus to the claim that the state's general coercive character fails to provide the requested overriding considerations), is to question whether it is at all meaningful to divide the means available to the state into coercive and noncoercive ones. Because all influence wielded by the state ultimately rests on the state's coercive power, this line of reasoning goes, all state actions are *ultimately* coercive, even when no overt

coercion is involved: "The state may not show its guns when it takes [seemingly noncoercive] action. But ultimately it is what it is on account of its guns."¹³

How seriously should we take such claims? Not very, I think. Many state actions and policies (taxation, military conscription, mandatory schooling) are coercive in nature; many others (designation of national holidays, granting of public honors) are not. (That actions of the latter type are sometimes funded by taxation, which *is* genuinely coercive, does not make *them* coercive: museum subsidies force no one to visit museums or to adopt the conceptions of value that such visits embody, even when the subsidies are funded by coercively collected taxes.) The idea that the state's considerable coercive power contaminates *all* state action is no more plausible than the Austinian view that all legal rules are commands backed by coercive threats. Like this long-rejected legal-philosophical position, the argument from ultimate coercion blurs distinctions precisely where distinctions ought to be drawn.

Whatever initial appeal the argument from ultimate coercion might have derives, I think, from the fact that there *are* cases in which superficially noncoercive recommendations and requests in fact function coercively. Requests we would otherwise treat as noncoercive can function coercively when issued by a superior—a supervisor, a teacher, an officer—to a subordinate. Such requests need not be communicated explicitly (or perhaps even insinuated) as coercive threats in order to function as ones. Arguably, to have a coercive effect, they need not even be intended as coercive threats, nor interpreted by their recipients as so intended. Instead, it might be enough that the recipients have reason to fear that failure to comply might result in some (perhaps yet un contemplated) act of reprisal. (The idea that sexual harassment laws should indiscriminately prohibit all sexual communication between superiors and subordinates relies on precisely this sort of reasoning.)

The question, then, is whether perfectionist state policies that are not coercive in any apparent or straightforward manner may nevertheless be coercive for the reasons just described. The type of case analogous to the ones just discussed would be one in which a government issued a recommendation without communicating in any way an intention to penalize non-compliers, and yet citizens had reason to fear that failure to comply might carry penalty after all. But should

such clear instances of foul play form the basis of a principled position on the kinds of moral reasoning admissible in politics? Should we not rather consider cases in which the government does not violate its own publicly announced rules, i.e., cases in which the state refrains from using any guns it has not previously shown? Are there any principled, coercion-related reasons for rejecting political perfectionism even then? Not in any way that the argument from ultimate coercion can establish.

4. THE ARGUMENT FROM DIRECT COERCION

To challenge the claim that perfectionist state action need not be coercive, then, one must point to more than just the state's general power to coerce: one must point to some genuinely, directly coercive aspect of seemingly noncoercive policies. Since this argumentative strategy can only proceed piecemeal, one policy at a time, even those who find it promising should not expect it to yield a complete case against political perfectionism. But even partial success would be of consequence if the policies exposed as coercive were central enough instruments of perfectionist legislation.

One such instrument—the one most clearly susceptible to the present type of argument—is the taxation of specific activities that a government wants to discourage. Although activity-specific taxation falls far short of criminalizing the discouraged activities, its impact on individuals' choices, the argument goes, is nevertheless that of *coercive threats*:

What does it mean to discourage an activity by imposing a tax? It means ... that the state raises the costs that a person must incur if she wants to pursue the activity. ... Now, certainly, altering the costs and payoffs of an activity *looks* like coercion. After all, what a threat does ... is precisely to add an artificial cost to an activity. The threat, 'Your money or your life,' ... adds the cost of death to the option of keeping one's money.¹⁴

(I call this an argument from *direct* coercion, since the suggestion here is that activity-specific taxation directly coerces people to refrain from the taxed activities, and is not merely contaminated by coercion in a more roundabout way.)

Is the challenge reasonable? The argument, as presented in the quote, equates activity-specific taxation and other (dis)incentives with the adding of 'artificial' costs;¹⁵ the adding of 'artificial' costs with

threats; and, implicitly, threats with coercion. But although each of the last two moves (in one version or another) has had its defenders in the literature on coercion and threats, by no means are they unquestionable. (Let us grant for now that the first move—the claim that government (dis)incentives add 'artificial' costs to the activities they target—is warranted. I will return to this point in the next section.)

The first thing to note is that not every proposal to add costs to an option can plausibly be said to constitute a *threat* to those who want to pursue the option. Let us suppose, however, that this difficulty is addressed by the reference to '*artificial*' costs, which implies the existence of some 'natural' or otherwise appropriate baseline of costs and benefits, deviation from which is necessary if an act is to count as a threat. Of course, we would then need to address the very difficult problem of where and how to fix the baseline.

Note, however, that we are able to circumvent this entire set of problems, since what concerns us here is *coercion*, not *threats*. The question whether or not the (dis)incentives under discussion are best conceptualized as threats—and thus the question of how to distinguish threats from cost-adding proposals that are not threats—would require our attention only if we accepted the idea that all threats were coercive. But this is false: on any promising account of coercion, whether or not a proposal is coercive depends on whether the (dis)incentives attached to it are of such magnitude as to apply to its recipient a degree of pressure sufficient to eliminate as a genuine option the activity that the proposal aims to discourage. A proposal fails to be coercive, then, if the attached (dis)incentives are not significant enough to apply the requisite degree of pressure. It is a question, of course, beyond what threshold of refusability an option should count as 'genuine'—as something that the person in question really could choose to accept or decline. (It is also a question whether we should think about the refusability of options in purely descriptive or at least partly in normative terms.) But whatever view we take, it does not affect my point. If what I've said so far is correct, then the question we should be asking is not whether perfectionist (dis)incentives count as threats, but simply whether they need be coercive—to which the plain answer is no. Any plausible view of the degree of pressure that a proposal need apply in order to count as coercive would not designate our normal subsidization and taxation practices—say, a \$1 tax on a \$10 activity—as applying coercive pressure on their addressees.

5. MANIPULATION AND INAPPROPRIATE MOTIVATION

5.1 Manipulation

There remains the possibility that trying to influence people's choices by altering the incentive structure of the options available to them might be objectionable for reasons other than coercion yet normatively very similar to it. One way of formulating the revised complaint is this: the decision to pursue an activity or to avoid it ought to be based on a certain type of consideration—namely, on considerations stemming from the activity's intrinsic value, from its intrinsic merits and demerits. 'Artificially' to add other considerations to the deliberative balance is *manipulative*, the objection goes, even if not coercive. And manipulation, while not identical to coercion, is objectionable for the same reason coercion is: it diminishes or violates the autonomy of its victims.

How exactly might economic (dis)incentives be construed as manipulative? Here, for example, are a few ways in which Waldron spells this out. Activity-specific taxation, he writes, "is necessarily manipulative, for it influences a person's decision by distorting the individual's understanding of the merits of the choice." The same is said to apply to subsidies, which "give those who benefit from [them] a misleading and distorted picture of the real costs and benefits of engaging in the subsidized activity." These policies thus "interfere with the way people form their beliefs about value"; they undermine one's ability to "respond to value by choosing for reasons the person apprehends." Finally, by "messing with the options that one faces," manipulation undermines one's ability to choose among options "for the right reasons."¹⁶

Manipulative intervention motivates people for the wrong reasons, then, and the above remarks focus on one technique in which this can be done, namely *deception*: manipulative acts can exert influence by concealing the appropriate reasons (reasons stemming from an option's real value), or by presenting inappropriate reasoning as appropriate.

But need perfectionist policies, if they are to succeed, distort people's perceptions of the genuine merits or of the "real costs and benefits" of an activity?¹⁷ The answer, I think, is straightforward: perfectionist policies need not have this epistemic effect. Although they could (if so designed) distort the information people have about the desirable and undesirable features of various options, they need not

do so in order successfully to encourage or discourage the options. (Certainly, the epistemic concern can serve as no objection to measures—e.g., state-sponsored media campaigns—the entire point of which is to inform people of the value or disvalue of an option.)

Not all manipulation relies on deception, however: one could be manipulated into choosing for the wrong reasons while not for a moment losing sight of the right ones. Manipulation, as we normally understand the term, can also consist in the exploitation of a person's weaknesses, with no epistemic component involved. To respond fully, then, to the charge that economic (dis)incentives are manipulative, we will have to consider whether (dis)incentives might manipulate in this second way.¹⁸ To make the idea clearer, we will need to spell out in a bit more detail in what exploiting someone's weakness consists (and how influencing someone in this manner differs from manipulation by deception, as well as from coercion and from rational persuasion). I see two ways of doing so: one focused on some *peculiar facts* about the manipulated party, the other on the *degree of pressure* that the manipulative action exerts. That is, (1) we can sometimes say that A is exploiting some weakness of B when A offers B an (dis)incentive which, though not normally irresistible (i.e., not irresistible to people in general), *is* irresistible to B due to some distinctive or idiosyncratic fact about, e.g., B's personality or psychological makeup. Or (2) perhaps we can sometimes say that A is trying to play on some weakness of B when A offers B an (dis)incentive which B is expected to find very hard to resist, although the degree of irresistibility is not quite of such magnitude as to completely undermine B's ability to make a genuine choice.¹⁹

This account is extremely sketchy, of course, and would need to be supplemented by further conditions in order to pick out manipulative actions only (and exclude, e.g., acts of coercion). And of course, we should expect the boundaries between coercion and weakness-exploiting manipulation to be somewhat vague. But it seems to me that with some fine-tuning, (1) *idiosyncrasy* and (2) *degree of irresistibility* are the two features we should focus on in order to carve out conceptual space for a class of manipulative actions that are neither deceptive (as other manipulative actions are) nor simply coercive.

It is hard to see, however, why either of these two features must be present in such perfectionist policies as subsidization or activity-specific taxation. The policies need not be designed to exploit any

peculiar weaknesses of the people whose behavior they hope to influence. And the (dis)incentives involved need not be especially hard to resist. Although the point of such policies *is* to change the balance of costs and benefits attached to various options, such changes need not be dramatic: sufficiently mild (dis)incentives can avoid applying great (and perhaps morally excessive) pressure on those who strongly resist the encouragement or discouragement they offer, yet have the desired influence on many other people who are more vulnerable.

5.2 Inappropriate Motivation

The charge that perfectionist (dis)incentives are necessarily manipulative may be unfounded, but it rests on an even more basic worry which, in its most general form, has not been addressed yet, namely, the worry that perfectionist (dis)incentives might motivate people to act *for the wrong reasons*. That is, even if a (dis)incentive is not manipulative in any ordinary sense of the term—even if it is neither deceptive nor exploitative in the above-discussed sense—it might still motivate inappropriately, and *that*, goes the objection, is still sufficiently troubling.

The worry about inappropriate motivation—as formulated, for example, in some of the above excerpts from Waldron—depends on the persuasiveness of the distinction between an option’s intrinsic merits (which provide the ‘right’ reasons for choosing it), on the one hand, and factors introduced to it ‘artificially’ or ‘from the outside’, on the other. Now, let us assume for a moment that the distinction is unproblematic. (I will return to this assumption in a moment.) Even so, it is unclear why considerations shaped by state action should fall on one side of the line, and considerations shaped by other social forces on the other. Why should incentives designed and administered by the state be considered any more extraneous to the value of an activity than incentives created and sustained by other, non-state agents? Consider a composer who needs to decide whether to devote her time to composing concert music or to recording advertisement jingles. One class of considerations in favor of the former option is that it is more aesthetically valuable, more personally fulfilling, more conducive to the full realization of one’s talents, etc.; a different kind of consideration might be that the state offers generous grants to composers on the basis of artistic merit. Meanwhile, a consideration in favor of the latter option might be that advertising companies pay

extremely well. Surely, if there is a line to be drawn here between two different groups of considerations, it should separate the first consideration from the latter two, not the second from the third.

Recall the condition that anti-perfectionist arguments must satisfy: they must explain why it is the *state* that ought to banish perfectionist considerations from the justification of its actions. But this is precisely what the argument from inappropriate motivation has failed to do so far: any restrictions it might justify would apply to state and to non-state action alike.²⁰

I think, however, that we can do better than this sort of response (which concedes that (dis)incentives ‘motivate for the wrong reasons’ and merely adds that it is no more objectionable when the state uses them than when non-state agents do). To see how, let us return to the distinction between the ‘intrinsic’ and the ‘extraneous’ advantages and disadvantages of an option.

One possible response to the ‘inappropriate motivation’ objection is to deny that the distinction can (or can in most cases) be made—to insist that the notion of “intrinsic merit ... independent of social conditions in most cases is hard to sustain”²¹—and thus to undermine the basis for a demarcation between ‘appropriate’ and ‘inappropriate’ motivation.

This seems too strong, however. Returning to our composer example, I do not see a difficulty in distinguishing, as I have, between two classes of considerations on which the composer’s choice could be based: the intrinsic merits or demerits of each of the two options, and (in this example) the financial considerations attached—but extraneous—to each option.²²

But we need not reject the distinction in order to respond to the inappropriate motivation objection. The assumption that we do rests, I think, on a conflation of *two* distinctions that the objection in fact involves: (1) a distinction between the intrinsic (de)merits of an option and the associated-yet-extraneous costs and benefits; and, (2) *within* the extraneous costs and benefits, a distinction between ‘artificial’ and ‘authentic’ cost/benefit balances. We should not conflate, however (as Raz’s response seems to do), the claim that the notion of an option’s intrinsic merits is unsustainable with the very different claim that there might be no way of demarcating an option’s ‘authentic’ or ‘natural’ cost/benefit balance. And if that is correct, then it remains possible—in fact, I think it is the case—that (in a great many instances at least) we can distinguish between an option’s intrinsic (de)merits

and the extraneous costs and benefits attached to it, even though within the latter category there is no way of distinguishing between ‘artificial’ cost/benefit balances and ones that are ‘natural’, ‘authentic’, or uninterfered-with.

It is very rarely, if ever, of course, the case that we can make choices without taking extraneous (at the very least, financial) considerations into account. Our choices are normally motivated by a mixture of such considerations, on the one hand, and the perceived merits of the options before us, on the other. The more, however, we are guided by an appreciation of the intrinsic (de)merits of options rather than by the extraneous (dis)incentives attached to them, the better. And while I do not think we can distinguish between ‘authentic’ and ‘artificial’ cost/benefit balances (surely we should not associate the former with market- and the latter with government-regulated ones!), we *can* distinguish between cost/benefit balances that make it easier for us to act for the right reasons—to base our decisions on the intrinsic merits of the options before us—and ones that diminish our ability to do so.

Where does all this leave us with respect to the perfectionist policies we’ve been discussing? In some cases, the use of economic incentives clearly *lacks* the effect of adding extraneous considerations to the overall deliberative balance (or of making such considerations weightier). On the contrary, they can enable the recipients to be *more* rather than less responsive to the intrinsic merits of the options before them. This is the case when subsidizing an activity makes financial considerations loom less large in people’s deliberations and thus frees them to focus on and respond to the activity’s value. (This effect is especially clear when those affected by a subsidy are *eager* to engage in the subsidized activity anyway, but without subsidization are likely to be deterred by the cost.) In other cases, those who might be affected by the subsidy (and this applies equally to taxation) might initially be indifferent to the encouraged option, and, insofar as they choose it, might indeed choose it initially for the ‘wrong’ reasons—because it is inexpensive enough to be chosen on a whim, and so forth. In such cases we may hope, however, that exposure to the encouraged option will convince the initially indifferent of its merits, and that later engagement will thus take place for the right reasons.²³

But what about the problematic cases, those in which people want to pursue a taxed activity (or, perhaps less problematically, do not

want to pursue a subsidized one)? Well, to the extent that we do not want people to be motivated by the wrong considerations, the answer is that government (dis)incentives should be set at such a level as to affect the eager and the indifferent, but not the resistant.²⁴ That is the concession that supporters of perfectionist (dis)incentives would need to make if the worry about inappropriate motivation proved to be sufficiently troubling.²⁵

6. THE CASE OF RELIGION

I have argued that instruments of perfectionist policy, such as economic (dis)incentives, can leave individuals perfectly free to decide which conceptions of the good to endorse and in which activities to engage, and thus, in at least this crucial respect, need not diminish their autonomy. I hope to have shown, then, that appeals to the state’s coercive character cannot by themselves ground a thoroughgoing case against political perfectionism.²⁶

The conclusions for which I’ve argued so far may seem alarming, however, when applied to religious practice. Have I not committed myself, one might worry, to the idea that it is legitimate, for example, for a government to subsidize a religion it favors but not others? Or, even worse, to the idea that a government may tax the practitioners of a religion it disfavors (as long, that is, as the tax is not so onerous as to *coerce* the followers of the religion to stop practicing it)?²⁷ Or, at the very least, to the claim that a government may publicly avow its approval of one religion and aversion to another? If I object to such policies, on what grounds may I object, given my previous arguments?

My response is that I do object to such policies, but not because they need involve any objectionable coercion (which, in my view, they need not). Such policies do not coerce anyone to practice the encouraged religions or to stop practicing the discouraged ones—unless, that is, there is reason to fear that the policies will cause, or will be accompanied by, *further* acts of reprisal against followers of the discouraged religions.²⁸ The regrettable history and reality of inter-religious relations is such, of course, that government endorsement of one religion over others is often likely to lead to acts of coercion and intimidation against followers of the discouraged religions (either by official representatives of the state or by other parties). But this regrettable state of affairs is unique to religion (and perhaps to a few other comparable areas of human life); it is by no means shared by all of

the activities and pursuits that political neutralists habitually classify as ‘conceptions of the good’ and wish to exclude from the sphere of government action. There are strong moral considerations, then, against certain government policies concerning religion; but these considerations do not apply to the broader realm of ‘conceptions of the good’.

There may, of course, be other general features of the state besides its coercive character, in virtue of which special restrictions might apply to its actions. One such feature is the state’s special symbolic significance: evaluative judgments bearing the state’s imprimatur often carry a symbolic significance for its citizens which similar judgments made by private individuals or organizations do not. This is so even when the judgments in question are not accompanied by coercive measures of any sort. The possibility of insult in such cases is considerable, and in many cases should weigh conclusively against state intervention. The gravity of the insult varies, however, from case to case: it is usually especially grave when religious matters are at stake, less severe when other matters (e.g., certain cultural pursuits) are at issue, and perhaps nonexistent in yet other cases. Concerns about the state’s symbolic significance fall quite short, then, of justifying the thoroughgoing principled restrictions on state action that neutralists typically support.

The above remarks—about religion and state, about the state’s symbolic import—are of course all too brief. Much more needs to be said in order to make them more precise and compelling. But enough has been said, I hope, to show that my arguments in the rest of the paper do not commit me to an endorsement of government intervention in religious matters. We may oppose such intervention and yet insist that a broad range of perfectionist state action is justifiable.

BIBLIOGRAPHY

Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven: Yale University Press, 1980.

Chan, Joseph, "Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, no. 1, 2000, pp. 5-42.

Dworkin, Ronald, "Liberalism," in *A Matter of Principle*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Gaus, Gerald, "Liberal Neutrality: A Compelling and Radical Principle," in Steven Wall and George Klosko, eds., *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

Hurka, Thomas, *Perfectionism*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Kymlicka, Will, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality," *Ethics*, vol. 99, no. 4, 1989, pp. 883-905.

Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Macleod, Colin, *Liberalism, Markets, and Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Nagel, Thomas, "Moral Conflict and Political Legitimacy," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, no. 3, 1987, pp. 215-240.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge: Belknap, 1971.

Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Raz, Joseph, "Facing Up," *Southern California Law Review*, vol. 62, 1989, pp. 1153-1235.

Raz, Joseph, *Ethics in the Public Domain*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Rudinow, Joel, "Manipulation," *Ethics*, vol. 88, no. 4, 1978, pp. 338-347.

Sher, George, *Beyond Neutrality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Waldron, Jeremy, "Autonomy and Perfectionism in Raz's *Morality of Freedom*," *Southern California Law Review*, vol. 62, 1989, pp. 1097-1152.

Waldron, Jeremy, "Legislation and Moral Neutrality," in *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Wall, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ARTICLES

223

ARTICLES

NOTES

* I thank Michael Fuerstein, Felix Koch, Colin Macleod, Joseph Raz, Christine Synnowich, Daniel Viehoff, Vicki Weafer, and an anonymous commenter for comments on drafts of this paper.

- 1 This corresponds to Thomas Hurka's (1993) distinction between, respectively, narrow and broad perfectionism.
- 2 I largely sidestep here several key issues: (1) Among what is the state to be neutral: Conceptions of the good in general? Controversial conceptions of the good? Reasonable conceptions of the good? (2) With respect to what is the state to be neutral: The justification of its policies? Their aims? Their effects? (In what follows I will largely speak in terms of neutrality of justification.) (3) Whose actions are to be subject to neutralist restrictions: The actions of public officials? Of all citizens to the extent that they are acting politically (e.g., as voters)? (For simplification, I will use the term 'political action' in the restrictive sense, as referring only to the actions of governments, or states, and their official representatives. I will therefore use the terms 'political action', 'state action', and 'government action' interchangeably.)
- 3 These worries have been the main motivation for attempts to provide a 'neutral' justification of principles of neutrality, that is, an anti-perfectionist argument independent of perfectionist value claims. See Ackerman, 1980, pp. 11-12; Larmore, 1987, Ch. 3.
- 4 The core anti-perfectionist claim—that there is a class of moral considerations which are appropriate for moral reasoning outside politics but inappropriate for political reasoning—need not be self-contradictory, even if it is conceded that any piece of moral reasoning must involve or rely on perfectionist considerations. Even if it is true that morality cannot be divided into conceptions of the good on the one hand and moral considerations that do not depend on any conception of the good on the other, this does not imply that the realm of moral considerations cannot *at all* be defensibly divided into two parts, such that it is at least coherent to think that one part may legitimately be applied to political action while another may not. As Jeremy Waldron (1993, p. 159ff.) puts it, it is not incoherent to be neutral among *some* conceptions of the good without being neutral among *all*; and if this is true, then it is not self-contradictory to offer a 'non-neutral', or perfectionist-dependent, justification for principles that retain the basic exclusionary, two-class structure of anti-perfectionist doctrines—so long, of course, as this is done with the understanding that the doctrine thereby becomes more modest in its aspirations.
- 5 Whatever else may be said in objection to skeptical arguments for neutrality (e.g., that moral skepticism is false; or, that even if true, it cannot coherently be invoked to support any moral doctrine; etc.), taken by themselves they fail to identify any relevant difference between political and nonpolitical action. If such arguments apply to the former, they should likewise apply to the latter: they should place a constraint on all moral reasoning, or they should place no constraint at all. (See Waldron, 1993, pp. 158-59; Raz, 1994, p. 99.)
- 6 Neutralist arguments that give pride of place to considerations of coercion are found (to mention a few prominent examples) in Rawls (1971, pp. 328-29; 1993, p. 216ff.); Nagel (1987); Kymlicka (1990, pp. 222-23); and possibly Larmore (1987), given a suitable interpretation of Larmore's 'norm of rational dialogue'.
- 7 Raz, 1986, p. 161. See also Hurka, 1993, pp. 158-60; Sher, 1997, Ch. 3; Chan, 2000.
- 8 'Morally principled', for there may well be reasons of a more *pragmatic* nature for limiting the power of governments to promote what they take to be good. (On the limitedness of pragmatic arguments, however, see Sher, 1997, Ch. 5.)
- 9 Cf. Sher, 1997, p. 37. Arguing against strong neutralism is nevertheless worthwhile, I think, not only because it, rather than weaker variants, is the type of doctrine that neutralists most often defend, but also because it is the stronger variant that is truly *distinctive* in terms of its practical implications (i.e., in terms of the government policies it excludes), whereas the practical implications of weaker neutralist doctrines are all but indistinguishable from the practical implications of non-neutralist principles of *toleration*.
- 10 Versions of these claims are presented most thoroughly by Waldron (1989), to whom I will devote the most attention, and more recently by Gerald Gaus (2003). They are also implied by Rawls's claim that "all political power is coercive power" (Rawls, 1993, p. 216). Though I will not address a fifth challenge here, I will say a few words about it: Anti-perfectionists could also claim that even when perfectionist state policies neither coerce nor manipulate individuals into accepting or rejecting conceptions of the good (or the activities associated with them), the state needs to resort to coercive means—primarily taxation—in order to fund these policies; and that such coercive means, though defensible when the state excludes conceptions of the good from the justification of its actions, are objectionable when it does not. One easy response—too easy—would be to say that perfectionist government programs can be funded on a voluntary basis, for example by lottery proceeds. Any attempt to defend a wider range of real-world funding methods, however, would have to acknowledge the presence of coercion, yet explain why such coercion can sometimes be justified. One way to do so is to show that disputes about *which* conceptions of the good the state should support can be waged, or are typically waged, against the background of higher-level unanimity about the importance of the state supporting *some* conceptions of the good, and thus to show that the political resolution of such disputes ultimately rests on unanimous consent. An alternate strategy is to deny that unanimous consent on any level is a necessary condition of legitimate government action. (For discussion of the first strategy, see Chan, 2000; for a powerful defense of the second, see Raz, 1994, pp. 355-69. My own view is the second, though defending it goes beyond the scope of this paper.)
- 11 Waldron, 1989, pp. 1136-37.
- 12 This would include mixed moral theories combining perfectionist and non-perfectionist considerations where only the former are egoistic.
- 13 Waldron, 1989, p. 1152 (also pp. 1139-40, 1143). See also Gaus, 2003, p. 11; and, more implicitly, Rawls, 1993, p. 216.

- 14 Waldron, 1989, p. 1142.
- 15 Waldron's remarks, I take it, are intended to apply to activity-specific taxation and to subsidies alike; that is, they seem to count as coercive not only as threats but (at least some) as offers as well.
- 16 Waldron, 1989, pp. 1145, 1148-49.
- 17 Note that there is a distinction to be made here (which Waldron does not acknowledge) between the *merits and demerits* of an activity, on the one hand, and the *costs and benefits* associated with it, on the other. I will return to this distinction shortly.
- 18 This understanding of manipulative acts as either deceptive or exploitative of weakness is roughly in line with Joel Rudinow's (in my view largely successful) account of manipulation (Rudinow, 1978, pp. 338-47). I do not attempt here anything approaching an originally developed or comprehensive account of manipulation. Nor do I assess in any considerable detail Rudinow's account (which, while capturing in my view the main features that distinguish manipulation from rational persuasion, on the one hand, and from coercion, on the other, is incomplete in certain ways, particularly with regard to the notion of 'playing on [exploiting] someone's weakness').
- 19 For a discussion of the first, 'personality'-based condition, see Rudinow, 1978, p. 342.
- 20 Cf. Raz, 1989, p. 1234; Wall, 1998, p. 200.
- 21 Raz, 1989, p. 1234.
- 22 Perhaps the distinction cannot be made in all cases; and perhaps it is more difficult to make when what we have on the supposedly 'extraneous' side are not financial considerations but, say, considerations of social esteem. But that is less significant for our purposes, for what concerns us here are precisely financial (dis)incentives.
- 23 Cf. Raz, 1989, p. 1233; Kymlicka, 1989; Sher, 1997, p. 64; Wall, 1998, p. 200.
- 24 Alternatively, we can hope that those who at first resist an option would later, as a result of some incentive, come to see its merits. Clearly, though, such hope is not realistic in all cases.
- 25 Ronald Dworkin (1985) offers the basis for a different kind of objection to government incentives, according to which government intervention of this sort results in an unfair allocation of resources. Dworkin's well-known argument goes roughly like this: The core principle of "liberalism" is a principle of equality, understood as equality of concern or respect for persons. Treating people with equal concern requires that we allow them equal access to resources. And this, in turn, requires that the allocation of resources be determined by voluntary market transactions, through which people can acquire the resources they need in order to pursue their preferred goals (their conceptions of the good life). (Dworkin's market mechanism is constrained, however, in various important ways: to be fair, it must begin from a starting point of equal allocated shares; each individual's choice of resources should be guided by his or her "internal" rather than "external" preferences; and so on.) Government interference with such voluntary market transactions results, then, in an unfair (because, in the relevant respect, unequal) allocation of resources. There are several ways to respond to Dworkin's argument (see for example Sher, 1997, Ch. 4; Macleod,

- 1998, Ch. 7), the most compelling of which, in my view, is to question one of its most fundamental moves. Dworkin starts by proposing a highly abstract principle of equality—equality as equal concern for persons—which (as he admits) is open to several more concrete interpretations (perfectionist, liberal-neutralist, utilitarian, etc.). He then favors one concrete interpretation of the abstract principle, according to which to treat people equally is to allow them equal access to society's resources, where each person's choice of resources is guided by his or her conception of the good; and this, in turn, supports the ban on perfectionist government intervention. Why, however, should we favor Dworkin's particular interpretation of the abstract egalitarian principle? Why should we not say instead that to treat people with equal concern is simply to treat each in accordance with the *entire* range of moral considerations that apply to them? The reason Dworkin himself prefers the neutralist interpretation of the abstract principle is that he thinks it best captures, interprets and explains (and, in a certain sense, also justifies) a particular, historically salient, relatively well-delineated cluster of views about politics and public life, namely "liberalism." Two responses to this preference suggest themselves: (a) We might agree that Dworkin's is the best interpretation of "liberalism," yet believe that the proper goals of political philosophy are somewhat more revisionary than is suggested by Dworkin's interpretive method; or (b) we might accept Dworkin's non-revisionary philosophical method, yet deny that his is the most (or the only) satisfactory interpretation of "liberalism." (I thank Colin Macleod for pressing me to state my view of Dworkin's position.)
- 26 Concerning the justifiability of some policies which *are* coercive—primarily the taxation needed to fund perfectionist subsidies—see n. 10 above.
 - 27 Some might object to such actions even when the subsidy or the tax is applied to all religions equally. I am not so sure that such policies are objectionable when the treatment is equal. For the sake of brevity, however, I'll address only the more clearly objectionable practice of subsidizing or taxing some religions but not others. (I am grateful to an anonymous commenter for urging me to clarify my view on this.)
 - 28 See the final two paragraphs of Section 3 above.

BEYOND EQUALITY OF WHAT:
SEN AND NEUTRALITY*

CHRISTOPHER ROBERT LOWRY**
THE CHINESE UNIVERSITY OF HONG KONG

ABSTRACT:

Based on a close reading of the debate between Rawls and Sen on primary goods versus capabilities, I argue that liberal theory cannot adequately respond to Sen's critique within a conventionally neutralist framework. In support of the capability approach, I explain why and how it defends a more robust conception of opportunity and freedom, along with public debate on substantive questions about well-being and the good life. My aims are: (i) to show that Sen's capability approach is at odds with Rawls's political liberal version of neutrality; (ii) to carve out a third space in the neutrality debate; and (iii) to begin to develop, from Sen's approach, the idea of public value liberalism as a position that falls within that third space.

RÉSUMÉ :

En me basant sur une lecture attentive du débat entre Rawls et Sen sur les biens premiers versus les capacités, je soutiendrai que la théorie libérale est incapable, dans un cadre neutraliste conventionnel, de répondre adéquatement à des injustices dans le domaine de la santé. À partir de l'approche des capacités, j'explique pourquoi et comment cette approche permet de défendre une conception plus robuste de l'opportunité et de la liberté, de même qu'un débat public sur des questions substantielles concernant le bien-être et la vie bonne. Mes objectifs sont : (i) de clarifier le rapport entre le neutralisme de Rawls et sa défense des biens premiers, (ii), de démontrer les implications de la critique des capacités de Sen, et (iii), d'esquisser une troisième position dans le débat sur la neutralité versus le perfectionnisme – à savoir, celle d'un perfectionnisme motivé par des considérations de légitimité.

The influence of Amartya Sen's capability approach extends across a number of academic disciplines and political contexts.¹ Within political philosophy, the capability approach² is principally regarded as an important contribution to the metric of advantage debate, alongside such other metrics as Rawls's social primary goods, Dworkin's resources, Cohen's access to advantage, and Arneson's opportunity for welfare, among others.³ This paper demonstrates that Sen's arguments and position also bear on the liberal debate about neutrality versus perfectionism.⁴ Sen himself has shied away from entering into this second debate.⁵ This is unfortunate. Once his view's implications for liberal neutrality are spelled out, the capability approach yields a distinctive alternative in-between the standard versions of neutrality and perfectionism, which I will refer to as 'public value perfectionism'. I have three aims in this paper: (i) to show that Sen's capability approach is at odds with Rawls's political liberal version of neutrality; (ii) to carve out a third space in the neutrality debate; and (iii) to begin to develop, from Sen's approach, the idea of public value liberalism as a position that falls within that third space.

The first of these tasks involves explaining how the move to capability is not only a move away from primary goods, it is also a move away from Rawls's account of liberal neutrality.⁶ I identify three inter-related features of Sen's approach that are at odds with Rawls's neutralism. First, Sen rejects Rawls's idea of a strictly political conception of autonomy. Second, Sen shows little interest in confining himself to reasons, ideas and values that are political in the Rawlsian sense.⁷ Third, Sen's view does not confine our collective evaluation of the good life to the social domain of civil society.

To tackle the second task, I argue that the neutrality debate deals not only with the question of whether substantial evaluation of the good has a place in the political domain, but also with the question of whether political philosophy should have an aspirational commitment, as opposed to confining its attention to conditions of legitimacy. The neutrality debate thus has a legitimation-aspiration dimension as well as a neutrality-perfectionism dimension—with legitimation typically joined to neutrality, and aspiration to perfectionism. However, there is no incoherence in the idea of perfectionism motivated by legitimation.

The third task involves arguing that 'perfectionism for legitimation' is an apt description of the position—which I call 'public value perfectionism'—that can be developed from Sen's capability approach.

I defend that characterization by identifying the legitimacy-oriented reasons for rejecting primary goods in favour of a metric that seeks to address human difference, including illness and disability.

The paper proceeds in four sections. I begin with a discussion of the neutrality versus perfectionism debate and Sen's comments thereupon. Next I explain Sen's objection to primary goods and its connection to the question of state legitimacy. In the third section, I explain why and how Sen's capability approach gives importance to the public evaluation of the value of activities and states of being. The final section contains my defence of the claim that Sen's capability approach puts him at odds with Rawls's political liberal version of neutralism, and of the claim that Sen's view provides a basis for defending public value perfectionism as a distinctive third position in the neutrality versus perfectionism debate.

1. NEUTRALITY VERSUS PERFECTIONISM

Liberal neutrality is a position about what makes the authority of the state legitimate. The legitimacy question is a vexing one for liberals because they defend the claim that "political power is always coercive power" together with a view of the person that gives pride of place to individual freedom.⁸ The task, then, is to provide a justification of the social and institutional arrangements shaped (or shapable) by the state's power that all members of society can defensibly be expected to be able to reconcile with their freedom and equality as citizens. Liberal neutralists claim that when a society contains a diversity of world views that respect the rights of others, any defensible justification of state authority must be a neutral one that does not appeal to claims about the intrinsic superiority of any particular conception of the good.⁹

State perfectionism comes in many forms, not all of them liberal.¹⁰ What they share in common is the defence of at least some degree of objectivity about value paired with the claim that the state should play a role in the promotion of objective value. What we might call 'Nietzschean perfectionism' would pursue that goal by funneling social resources into the production of a few extraordinary specimens of humanity. Communitarian perfectionism instructs the state to promote a single shared common way of life. In liberal versions, perfectionist goals are tempered by recognition of the value of cultural pluralism (contra communitarianism) and a commitment to egalitarianism (contra Nietzsche).¹¹ This paper is concerned only with the third group.

Liberal perfectionists defend state actions that are justified by an appeal to a limited objective conception of well-being (limited in the sense that it by no means encompasses all aspects of life); and they do so for egalitarian reasons¹² and in a way that aims to give due weight to the importance of citizens having the freedom and opportunity to pursue a plurality of conceptions of the good. Note that perfectionism so described is, like neutralism, a position about the justification of state actions.¹³

Some alternative descriptions of the debate characterize perfectionism as any view defending state activities that promote—by intention or in effect—particular ways of life over others.¹⁴ I find such descriptions unhelpful. Neutralist liberalism favors ways of life that do not violate the rights of others, that are conducive to a public ethos of civility, and that support the survival and strengthening of liberal democratic norms; and neutralists defend the state promotion of such ways of life on the basis of neutral justifications.¹⁵ The anti-perfectionism of liberal neutrality is best located at the level of state justification.

The focus on justification, however, tends to underemphasize another feature of the positions—namely, that perfectionist theories typically have an aspirational quality, which is often absent in neutralist theories. Liberal perfectionism is typically motivated by a progressive politics that is concerned to advance the well-being or human flourishing of all citizens, particularly those whose access to valuable activities is hampered by economic disadvantage.¹⁶ This ambitious view of the purpose and scope of state authority depends on at least two claims: (i) liberal democratic norms can be justified in terms of well-being contribution, and (ii) the project of well-being promotion can successfully include an active leadership role for the state. Rawls's political liberal version of neutralism rejects both of those claims, and adopts instead the more modest goal of defending the core features of liberal institutions as a fair basis for legitimating the authority of the state.¹⁷ In other words, political liberalism argues that the state should do what it must do to be legitimate; whereas the standard versions of perfectionism go further to argue that the state should also do whatever it can do to promote well-being—a goal deemed pursuable in part because of perfectionist theories' typically less demanding standards of legitimacy.

The links between perfectionism and aspiration and between neutrality and legitimation are quite strong in the literature, but they are not conceptually necessary. The third position that I will begin to devel-

op from Sen's capability approach can be described as perfectionism motivated by legitimation. That position, which I call public value perfectionism, is motivated by two thoughts concerning certain conditions of legitimacy (specified in Section III below) that relate to the fair distribution of advantage: (i) that Rawls's neutralist liberalism is unable to satisfy those conditions in a way that adequately takes into account human difference, including illness and disability; and (ii) that overcoming this limitation requires *some* public, political engagement with questions about perfectionist value—more specifically, questions about which 'doings' and 'beings' are valuable.

Turning now to Sen's comments on the neutrality debate, he has directly referred to the issue of state neutrality twice in his writings, both times in a footnote. Those two comments should first be addressed, in order to cut off the objection that the question of capability and neutrality was resolved—in favour of neutralism—nearly twenty years ago in "Justice: Means versus Freedoms".¹⁸ In that article, Sen argues that Rawls was mistaken when he claimed that capability comparisons require a prior specification of one particular comprehensive view of the good.¹⁹ Sen responds,

Capability reflects a person's *freedom* to choose between alternative lives (functioning combinations), and its value need not be derived from one particular "comprehensive doctrine" demanding one specific way of living.²⁰

This passage shows that Sen is not a communitarian perfectionist, but we cannot therefore infer that he is neutralist. Similarly, Sen's agreement with Rawls that people should not be compensated for their choices of ends (their so-called 'inter-end variation') does not demonstrate a commitment to neutrality, because holding people responsible for the effects of their choices is also compatible with liberal perfectionism.²¹

In the first of his two notes on neutrality, Sen recognizes neutrality²² as important, especially for Rawls's theory.

If every possible list of primary goods (and every way of doing an index) makes some people's ends very well served and others terribly minutely so, then the important feature of "neutrality" is lost, and the entire line of reasoning of "justice as fairness" is significantly undermined.²³

However, this passage is not a direct endorsement of neutrality. Moreover, Sen's second note, which is made in the context of

Inequality Reexamined's critical discussion of Rawls's political conception of justice, expresses ambivalence toward the neutralist project.

There is a relate—but larger—issue regarding the exact role of 'neutrality' in political liberalism and the feasibility and desirability of imposing neutrality on theories of justice and fairness. ... The discussion here bears on that issue, but I shall not, here, go on to a fuller treatment of that larger problem.²⁴

This shows that the question of capability and neutrality is a live one. The fuller treatment towards which Sen gestured has not yet surfaced; this paper's fourth section will take on that task.

2. SEN'S OBJECTION TO PRIMARY GOODS

As preparation for discussion of the capability approach and its relevance for the neutrality versus perfectionism debate, this section explains Sen's objection to primary goods and its bearing on the question of state legitimacy. Sen argues that Rawls mistakes primary goods for what is valuable, making him guilty of 'goods fetishism'.²⁵ In Sen's view, what is valuable is the power that primary goods give people to pursue their objectives. He accuses Rawls of focusing only on the 'means to freedom', when what matters is the 'extent of freedom'.²⁶

I do not think Sen's objection is best phrased in terms of charging Rawls with goods fetishism or with valuing only the means to freedom, even though this is, in fact, the phrasing Sen chooses. What he should have said is that Rawls mistakenly defends primary goods as an adequate indicator of positive freedom. Consider the following passage from Rawls:

[T]he worth, that is, the usefulness of [the basic] liberties ... is estimated by the index of primary goods.... The difference principle, in maximizing the index available to the least advantaged, maximizes the worth to them of the equal liberties enjoyed by all. Yet some have more income and wealth than others, and so more all-purpose means for realizing their ends.²⁷

The basic liberties have worth for an individual to the extent that she can make use of them to pursue her ends. A person's share of primary goods estimates this worth. Therefore, primary goods are meant to tell us how well a person can make use of her liberties in pursuit

of her ends—in other words, how much power she has to pursue her ends.

Sen's objection should be understood not as accusing Rawls of denying that positive freedom is what matters, but rather as rejecting the adequacy of primary goods as an indicator of positive freedom. The objection is based on the importance of what Sen calls 'inter-individual variation'. This refers to differences in what I will call 'conversion ability', which Sen describes as "what power [a person] has to convert primary goods into the fulfillment of [her] ends."²⁸ Rawls rules out differences in conversion ability. He argues that for the purpose of formulating the fundamental principles of a theory of justice, it is appropriate to adopt a simplifying assumption that takes all citizens to be "normal and fully cooperating members of society."²⁹ He writes,

[W]e have made an important background assumption: namely, that with respect to the kinds of needs and requirements that political justice should take into account, citizens' needs and requirements are sufficiently similar for an index of primary goods to serve as a suitable and fair basis for interpersonal comparisons in matters of political justice.³⁰

According to this assumption, a given share of primary goods increases positive freedom in roughly the same way for everyone. Inter-individual variation is disregarded.

Sen rejects Rawls's simplifying assumption for several reasons. First, differences in conversion ability do not merely constitute exceptional cases. These differences are pervasive, applying to all sectors of humanity.³¹ To make this claim plausible, Sen points to numerous sources of variation, including: "age, sex, physical and mental health, bodily prowess, intellectual abilities, climatic circumstances, epidemiological vulnerability, [and] social surroundings."³² Second, Sen claims that these differences are significant in their effects: "[o]ur physical and social characteristics make us immensely diverse creatures."³³ Finally, and most importantly, these differences are to a large extent morally arbitrary³⁴ in much the same way as the natural and social contingencies to which Rawls famously draws our attention.³⁵ The claim then is that differences in conversion ability are pervasive, profound and morally arbitrary. To further strengthen Sen's argument, I will now explain how these points relate to state legitimacy, which requires returning briefly to Rawls.

The morally arbitrary natural and social contingencies that Rawls addresses affect a person's economic talent—her ability to convince others to offer high rewards for her labour power. Rawls therefore argues that in the case of economic rewards, appeals to moral desert are unwarranted; and yet he nonetheless defends an economic system with differential rewards that favour those whose contributions are more valued by others. In Rawls's view, the moral arbitrariness of talent does not give us cause to reject the practice of giving higher pay to those who work harder or better; rather, it gives us reason to implement a tax and transfer system that adjusts the levels of advantage attached to the various social positions so that the occupants of the least advantaged position benefit in absolute terms from the inequalities of the cooperative scheme. This framework specifies how individuals can take advantage of their place in the distribution of talent in a way that they can reasonably expect those least favoured by that distribution to be able to reasonably accept.

Rawls's theory thus yields a hierarchy of social positions and it affirms the appropriateness of the differential levels of advantage that are attached to them. That is, the theory in effect defends the claim that it is just that social position P comes with level of advantage A, that position Q comes with level B, and so on. Note, however, that that claim is not equivalent to the claim that it is just that a particular position comes with a particular share of primary goods. Primary goods are meant to serve as proxy for positive freedom; and, as I argued at the beginning of this section, Rawls and Sen agree that advantage is ultimately a matter of positive freedom. Hence, the fundamental claim about differential advantage is that it is just that a particular position comes with a particular level of positive freedom. The defensibility of substituting primary goods for positive freedom is a further claim. In order to legitimate the state imposition of Rawls's version of the basic structure, both the fundamental claim and the claim about primary goods must be defended as things that all members of society can reasonably be expected to be able to reconcile with their freedom and equality as citizens.

Rawls's arguments in favour of the fundamental claim are quite strong. Since my disagreement is focused elsewhere, I will treat those arguments as fully convincing for the present purposes. The further claim about primary goods, however, is undercut by Sen's objection. An ideal of citizenship that rules out differences in conversion ability is overly exclusive given the epidemiology of human difference.³⁶

Once we assume a citizenry that exhibits such difference, it is no longer reasonable to expect that citizens who affirm the fundamental claim—that it is just that a particular social position comes with a particular level of positive freedom—would also be able to reasonably accept the reformulation that replaces positive freedom with primary goods. This is because under the reformulation, the entitlements attached to a particular social position would yield considerably different levels of positive freedom, depending on the morally arbitrary distribution of conversion ability among the occupants of that position. This differential reward conflicts with the fundamental claim.

Rawls defends primary goods out of a desire to measure advantage without measuring positive freedom. But this strategy restricts the reach of egalitarian distributive justice to citizens with physical and mental abilities (and health states) within the normal range. If state authority is to be legitimated, then the basic structure (and its distributive effects) must be reconcilable with the freedom and equality of all citizens, regardless of conversion ability. Seeking a solution to the problems with primary goods is therefore a part of the task of legitimation.

We might be tempted to argue that the problems at hand would be dealt with by the difference principle, since the purpose of that principle is to mitigate the effects of natural lottery. However, the difference principle is designed to address disadvantage between social positions, not within them. Citizens with low conversion ability do not form a distinct social position, because there is no necessary correspondence between conversion ability and economic talent. In the case of conversion ability, any mitigating effect produced by the difference principle would be accidental. Legitimacy considerations give us reason, then, to develop an adequate metric of advantage. Such a metric is achievable, Sen argues, if we measure positive freedom more directly, using the notion of capability.

3. SEN'S CAPABILITY APPROACH

This section explains why and how Sen's capability approach gives importance to the public evaluation of the value of activities and states of being. Sen describes capability as 'well-being freedom', the freedom to achieve well-being. He has in mind a robust conception of freedom that includes the presence of social and personal resources. Capability can equally be thought of as a measure of real opportunity, and I find this more intuitive.³⁷ Sen's proposal, then, is that we

measure a person's positive freedom in terms of the real opportunity she has to achieve well-being. In his approach, a person's well-being is measured by judging the value of her 'functionings', which are described as 'doings' and 'beings'. A functioning is anything that persons can do or be. The category of doings includes general activities like moving about or communicating with others, as well as very specific activities like chewing spearmint gum or going to see *Rent* on Broadway.

Note that this inclusiveness extends to both worthwhile and trivial things. The notion of functionings is not inherently evaluative. Consequently, a person's well-being cannot be measured simply by listing her functionings. The value of those functionings must also be judged. The worthwhile activities and states of being that enrich a person's life must be distinguished from her trivial doings and beings that make no contribution to her well-being. A good life is a life where there is value in what a person manages to do and to be. As a description of capability, we can therefore replace "the freedom to achieve well-being" with "the genuine opportunity to engage in valuable activities and achieve valuable states of being." A person has a high level of positive freedom when a wide range of valuable activities and valuable states of being are live options for her.³⁸ Sen refers to such a range as a 'capability set'. How, then, do we compare the value of different capability sets?

Sen rejects the count method—which evaluates capability sets according to the number of options in each set—on the grounds that there is an obvious and compelling sense in which a person is given more positive freedom by a set of options she judges to be valuable than by a set of the same number of options she judges to be worthless or detrimental.³⁹ Sen argues that the evaluation of capability sets requires judging the value of the options themselves.⁴⁰ We need to come up with a list of which functionings are valuable, and then we have to rank the members of the list in terms of how much value they each have. This bears resemblance to what Griffin calls an objective-list account of well-being, which is not surprising since Sen is significantly objectivist about well-being.⁴¹ He writes that "the 'limits' of objectivity extend well into the assessment of well-being."⁴² However, he does not defend a universal ranking of valuable functionings. In fact, in his theory the evaluation of functionings is done ultimately by individuals. He argues that objectivism about well-being is compatible with giving centrality to individual evaluations, because

even with objectivism, it is not unreasonable for different people to evaluate functionings differently. He claims this because (i) he defends a conception of objectivity that is 'position-dependent', and (ii) he expects the value ranking of functionings to be incomplete.⁴³ Consequently, when measuring one person's capability, the value of her range of feasible functionings options is to be judged in light of her own 'valuation function'—that is, in light of her own beliefs about the value of functionings.

Of course, as a metric of advantage, the capability approach is primarily meant to be used in society-wide applications, rather than to measure people's individual levels of positive freedom. Sen's rejection of a universal objective ranking of the value of functionings (i.e., a universal valuation function) presents a significant challenge in this regard—especially because he also argues against the feasibility of "inter-valuation-functional" comparisons of well-being.⁴⁴ Comparing different people's well-being requires not only listing and comparing their doings and beings; it also requires attaching values to those functionings. As a result, interpersonal comparisons of either well-being or capability require (at least partial) agreement among the relevant people's beliefs about the value of doings and beings. The social evaluation of capability is possible only insofar as a common society-wide valuation function can be established—that is, a public ranking of the value of specified activities and states of being.⁴⁵ Defending capability as our metric of advantage involves defending the need for a public ranking of valuable functionings that is defensibly applicable to all citizens.

A public valuation function makes it possible to judge how much disadvantage is imposed by various factors affecting conversion ability. Using the standard kinds of empirical data familiar to economists, we can check whether there are any consistent discrepancies in the achievement of the particular functionings on the public list. If any such discrepancies can be reliably traced to particular unchosen personal or environmental features, then it can be inferred that those features typically produce conversion impairments. These impairments are differences in conversion ability that reduce the level of positive freedom that a person gets from a particular share of primary goods. To fulfill the requirements of the fundamental claim discussed above (namely, that each social position justly comes with a particular level of positive freedom, which should be sufficiently similar for all occupants of that position), we must seek to determine how best to mit-

igate or remove the identified conversion impairments. The design of the basic structure must contain an institutional commitment to those goals if that structure is to be something that it is reasonable to expect citizens of varying conversion ability to reasonably accept. The incorporation of that commitment is thus a condition for the legitimacy of liberal state authority.

Typically, what causes unchosen personal features to yield conversion impairments is not only (and sometimes not at all) the nature of those features. A large (and sometimes overwhelming) causal role is played by the social response to those features, which includes how much or how little the features are taken into account in the collective design of our physical and social environments.⁴⁶ We should expect therefore that mitigating or removing conversion impairments will involve a combination of extra resources, physical and institutional accommodations, and, importantly, state support for efforts to revise social environments in the direction of greater inclusion.

4. CAPABILITY AND PUBLIC VALUE PERFECTIONISM

Rawls's defense of the doctrine of primary goods as a neutral 'political' conception of the good runs as follows. Since reasonable comprehensive doctrines do not agree on a full conception of the person, we need a political conception of the person as citizen that is built up only from the implications of viewing society as a fair system of social cooperation. This political conception of the citizen makes room for agreement on the needs of people as citizens, from which the list of primary goods, Rawls argues, can be drawn forth.

Sen's view is at odds with Rawls's political liberal version of neutralism in at least three ways that I will presently identify; yet neither does the capability approach fit the mold of the standard versions of liberal perfectionism, as I will explain below. Instead, the capability approach can be argued to yield a third distinctive position in this debate—public value perfectionism. This position is compatible with the neutralist anxiety about aspirational perfectionism, even while it argues against the adequacy of neutralist justice. The result is a defence of a limited role for public evaluation of the good in the political sphere justified by the needs of legitimation. The first two features of Sen's view that I will discuss in this section conflict specifically with the political liberal character of Rawls's neutralism, and they have to do with how Sen envisions the development of a public ranking of valuable functionings.

First, he appeals to the "constructive role" of democracy in the formation of values.⁴⁷ He applauds how the practice of democratic institutions fosters "reasoned scrutiny" of one's inherited views, and he specifies that beliefs about value are politically important only if they can survive reasoned scrutiny.⁴⁸ This suggests a conception of individual autonomy that is more robust than the political liberal version that Rawls defends. Although Sen does not go so far as to defend Mill's ideal of individuality, where actively questioning one's inherited views is regarded as a key component of the good life, Sen's position does nonetheless seem to demand—or at least permit and praise—the state promotion of reasoned scrutiny.

This goes against Rawls's response to reasonable private communitarians—individuals who belong to the overlapping consensus via their permissible conception of the good, yet regard their own comprehensive doctrine as "already formed and firmly held, and in this sense given."⁴⁹ Of course, there is no indication that Sen's view demands the coercive imposition of liberal norms in private life, but Rawls insists furthermore that neither should the state non-coercively promote liberal norms in the private lives of the "many persons [who] may not examine their acquired beliefs and ends but take them on faith, or be satisfied that they are matters of custom or tradition."⁵⁰ Sen's arguments imply that it is important for the state to non-coercively encourage a liberal stance of rational revisability towards one's inherited views.⁵¹ The broadening and strengthening of social practices of reasoned scrutiny is claimed to play a key role in facilitating overlap among people's beliefs about value, upon which a public ranking of functionings can be based.

Second, the content of that overlapping agreement in Sen's view is at odds with Rawls's political liberalism. In Rawls's view, a defensible conception of justice must not only be able to be the site of an overlapping consensus, it must also be justifiable on the basis of 'political values'. Rawls introduces the idea of the overlapping consensus as a response to worries that the strictly political (in the Rawlsian sense) justification of justice as fairness could not carry sufficient psychological force to earn society-wide allegiance. He concedes this point, but argues that justice as fairness—in its political liberal reformulation—can also be affirmed from within the many different reasonable comprehensive doctrines for non-political reasons peculiar to each, cementing citizens' support for it. The strictly political justification, however, *must* be provided alongside such affirma-

tion. Otherwise, political liberalism would be “political in the wrong way.”⁵²

Sen objects to making the provision of strictly political justifications an absolute requirement for a theory of justice. He is rightly concerned that the constraints of political liberalism leave Rawls’s theory little power to address the full range of injustices in societies that lack endorsement of the Rawlsian idea of society or that lack political norms of tolerance and public reason.⁵³ (I argue in the next section that the constraints of political liberalism also restrict the ability to address particular injustices within liberal democracies associated with conversion impairments.) In Sen’s approach, there is no indication that the overlapping agreement on valuational rankings must be based (or be able to be based) on ideas and values that are political in the Rawlsian sense.

The third non-neutralist feature of Sen’s view is arguably at odds with political and comprehensive liberal neutralists alike.⁵⁴ Of the three features I discuss, it is the most central to the capability approach as a whole. This feature is the fact that the evaluations of doings and beings required for the creation of the public list unavoidably take place in the public political sphere (as well as in civil society and private life). Sen endorses public debate about values as part of the democratic promotion of reasoned scrutiny, which in turn is important for the feasibility of a public valuation function.⁵⁵ Statements about the value of doings and beings are central to world views. Identifying which activities and states of being are valuable makes up a large part of most full conceptions of the good. Of course, it is not the mere fact that non-political ideas of the good are voiced and discussed in public debate that puts Sen’s view at odds with neutralism. In Rawls’s ‘wide view of public reason’, it is appropriate for non-political ideas of the good to be voiced in public political debates so long those ideas are buttressed by political arguments supporting the proposal in question in due course.⁵⁶ Rawls endorses the voicing of non-political values in the public sphere on the grounds that doing so can facilitate mutual understanding between groups with very different perspectives. However, political arguments are to be given principal weight in the discussion and ensuing decisions. Sen’s view does not contain this political liberal requirement. His emphasis on reasoned agreement through public debate leaves open the possibility of non-political ideas of the good playing a role—perhaps even a large role—in the creation of a public valuation function. In the next sec-

tion I argue furthermore that such a role is inevitable if we are to extend the scope of justice to all citizens regardless of conversion ability. Creating the public list, which is itself a partial conception of the good, thus involves debate in the public political sphere on questions about the good that neutralists argue should be contained within civil society and private life.

On the justification-centered understanding of the neutrality versus perfectionism debate, the fact that Sen’s view is at odds with neutralism suggests that his view is therefore committed to a form of perfectionism. That understanding of the debate, however, misses the legitimation-aspiration dynamic between neutralism and perfectionism as each is standardly articulated in the literature. Perfectionist theories typically defend a state duty to encourage citizens to come to value and pursue objectively worthwhile ways of living. Aspirational projects of this kind are not ruled out by the move to measure advantage (conceived of as positive freedom) in terms of capability. But neither do the features of Sen’s view commit him to aspirationalism. What Sen’s arguments do commit him to is public value perfectionism. This position (in-between neutrality and aspirational perfectionism) defends a limited role for the public deliberation about the good life within state forums, the results of which—if successful—are to be used by the state to ensure fair terms of cooperation for citizens with varying conversion ability, thereby fulfilling a condition for liberal state legitimacy.

CONCLUSION

To address injustices relating to differences in conversion ability (including illness and disability), what is ultimately required is a specification of the activities and states of being that people reasonably want to be live options for them. Public deliberation about the good is an unavoidable element in the construction of such a list. This demands revising our understanding of the neutrality versus perfectionism debate. I have argued that Sen’s capability approach yields a distinctive third position: public value perfectionism. Defending public value perfectionism involves defending the feasibility of a public political exercise that is at odds with neutralism. Creating a public valuation function presents a formidable challenge in light of the multiple diversities of modern liberal democracies—one that must be faced if liberal theory is to affirm the full citizenship of all members of society regardless of conversion ability.

NOTES

- * Since writing this paper, my position and arguments have undergone several revisions that I have not been able to incorporate into this piece. In particular, I no longer think that merely demonstrating the need for a public ranking of valuable functionings shows that Sen's critique provides the basis for a defence of public value perfectionism. Nonetheless, I hope that the arguments in this paper are of interest. For a fuller account, please see Christopher Lowry, "Perfectionism within Neutrality: Extending Liberal Justice to Citizens with Disabilities", PhD diss. Queen's University, Kingston, Canada, 2009.
- ** For helpful comments on earlier drafts I am especially indebted to Christine Sypnowich and Will Kymlicka. I would also like to thank Jerome Bickenbach, Amanda Gibeault, Rahul Kumar, Henry Laycock, Andrew Lister, Alistair Macleod, Jim Molos, Margaret Moore, Doug Paletta, Geneviève Rousselière, Jenny Szende, Steven Wall, two anonymous reviewers for this journal, and participants at the *International Conference on Liberal Neutrality* organized by the Centre de Recherche en Éthique de l'Université de Montréal, at Queen's Department of Philosophy Colloquium and at the annual meetings of the Canadian Philosophical Association, the Western Canadian Philosophical Association, the North American Society for Social Philosophy, and the Society of Value Inquiry. The research for this paper was funded in part by the Ontario Graduate Scholarship program.
- 1 Sen develops his view in a number of works, see especially *Inequality Reexamined*, New York, Russell Sage, 1992; "Capability and Well-Being", in Martha Nussbaum and Amartya Sen, eds., *The Quality of Life*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 30-53; and *Development as Freedom*, New York, Anchor, 1999.
 - 2 The capability approach has been taken up and developed by many others— notably, Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA, Belknap, 2006. My discussion here is confined to Sen's articulation.
 - 3 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Belknap, 1971; John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly, Cambridge, MA, Belknap, 2001; Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000; G. A. Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, vol. 99, 1989, pp. 906-44; Richard Arneson, "Equality and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, vol. 56, 1989, pp. 77-93. This debate was launched into prominence largely by Sen, "Equality of What?", in Sterling McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. i, Salt Lake City, University of Utah Press, 1980, pp. 353-69.
 - 4 This connection has also been noted by Thomas Hurka, "Capability, Functioning, and Perfectionism", *Apeiron*, vol. 35, 2002, pp. 137-62.
 - 5 See, however, Sen, *Inequality*, p. 77, n. 12, and p. 85, n. 26.
 - 6 I believe that my arguments can be extended to other defenses of liberal neutrality, but that is beyond the scope of this paper.
 - 7 Martha Nussbaum defends her view as a form of Rawlsian political liberal-

- ism, see Nussbaum, *Frontiers*. I have doubts that this defence works, even if her version of the capability approach is attractive in other ways.
- 8 Rawls, *Restatement*, p. 40.
 - 9 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2nd. ed., Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 218.
 - 10 Perfectionism can also be developed as a strictly ethical view. My focus here is perfectionism within political theory.
 - 11 Although communitarians can accept that there are many different valuable ways of living (inter-community pluralism), to the extent that they are committed to fostering the bonds of community via a single shared way of life, their position is at odds with intra-community pluralism.
 - 12 For instance, that the well-being of each citizen is of equal and objective importance. Cf. Dworkin, *Sovereign Virtue*, p. 5.
 - 13 Steven Wall, "Perfectionism in Moral and Political Philosophy", in Edward N. Zalta, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2007 ed., <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/perfectionism-moral/> (website consulted on July 6th, 2009).
 - 14 See Kymlicka, *Introduction*, p. 190.
 - 15 Rawls, *Theory*, pp. 326-7.
 - 16 Christine Sypnowich, "Equality: From Marxism to Liberalism (and Back Again)", *Political Studies Review*, vol. 1, 2003, pp. 333-43.
 - 17 Comprehensive liberalism rejects only the second of these perfectionist claims, see Kymlicka, *Introduction*, ch. 6.
 - 18 Amartya Sen, "Justice: Means versus Freedoms", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, 1990, pp. 111-21.
 - 19 John Rawls, "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, 1988, pp. 251-76.
 - 20 Sen, "Means versus Freedoms", p. 118.
 - 21 Ibid., p. 120, see also Sen, *Inequality*, p. 85.
 - 22 It is not entirely clear whether Sen's understanding of 'neutrality' here is the justification-centered one that has become dominant. It may be that he has in mind 'consequential neutrality', which is not what the leading neutralists defend, see Will Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, vol. 99, 1989, pp. 883-905.
 - 23 Sen, "Means versus Freedoms", p. 120, n. 23, see also *Inequality*, p. 85, n. 26.
 - 24 Sen, *Inequality*, p. 77, n. 12.
 - 25 Sen, "Equality of What?", p. 216.
 - 26 Sen, *Inequality*, pp. 36-8.
 - 27 Rawls, *Restatement*, p. 149.
 - 28 Sen, *Inequality*, p. 85.
 - 29 Rawls, *Restatement*, p. 8.
 - 30 Ibid., p. 170.
 - 31 Amartya Sen, "Rights and Capabilities", in Ted Honderich, ed., *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, pp. 130-48 at p. 142.
 - 32 Sen, *Inequality*, p. 28.
 - 33 Ibid.

- 34 One shortcoming of the capability approach is that Sen typically fails to distinguish between capability-reducing factors that are clearly morally arbitrary (e.g., chronic illness) and ones that are not (e.g., unhealthy choices), see Joshua Cohen, “Amartya Sen: Inequality Reexamined”, *Journal of Philosophy*, vol. 92, 1995, pp. 275-88, and Norman Daniels, “Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 50, 1990, pp. 273-96. This paper leaves this issue unresolved.
- 35 Sen, “Means versus Freedoms”, p. 112.
- 36 There is a push in the literature on disability to describe disability in terms of a continuum and to emphasize how individuals inevitably occupy various locations along that continuum during their life span. The consequence is that disability becomes recognized as a normal part of the human condition. See Jerome E. Bickenbach, “Disability and Equality”, *Journal of Law and Equality*, vol. 2, 2003, pp. 7-15.
- 37 Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland, 1985, pp. 5-6.
- 38 More specifically, capability is a measure of a person’s feasible combinations of functionings. To illustrate, imagine two people (Peter and Roger) and three functionings (going to university, actively participating in the social life of the university, and graduating debt free). Suppose that an examination of functionings one at a time indicates both Peter and Roger are free to achieve each of the functionings, but if we look at which combinations of functionings they are free to achieve, we find out that Roger has the social and personal resources to achieve the combination of all three, whereas Peter is only free to achieve either 1 and 2 but not 3, or 1 and 3 but not 2—that is, if he goes to university, he has to choose between an active social life or graduating debt free. Therefore, we conclude that Roger has a higher level capability than Peter; he has a more valuable range of options; he has more positive freedom.
- 39 Amartya Sen, *Rationality and Freedom*, Cambridge, MA, Belknap, 2002, p. 13.
- 40 Sen, “Capability and Well-Being”, p. 35.
- 41 James Griffin, *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford, Clarendon, 1986, p. 33.
- 42 Sen, *Commodities*, p. 35.
- 43 Position-dependence is the idea that people in different positions can have good reason to come up with different answers to the same evaluative exercise. Sen denies that the evaluation of well-being is person-relative, but he does think that is position-dependent. Sen writes, on page 35 of *Commodities*, that “an objectivist view would not necessarily rule out the possibility of interpersonal variations of well-being rankings”—see also *Development*, ch. 15. The claim about incompleteness is the idea that when we look at a person’s beliefs about the value of functionings, it may often be the case that not all pairs of functionings can be ranked by those beliefs, see Sen, *Commodities*, p. 16.
- 44 Sen, *Commodities*, p. 58.
- 45 Sen writes on page 78 of *Development* that “in arriving at an “agreed” standard for *social evaluation*..., there has to be some kind of a reasoned “consensus” on weights, or at least on a range of weights.”
- 46 I am inclined towards an intermediate position between the extreme version of the biomedical and social constructivist models of disability, but I do not fleshing out that position here. For an important contribution to that debate, see Jerome E. Bickenbach, *Physical Disability and Social Policy*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.
- 47 Sen, *Development*, pp. 153-4.
- 48 Sen, *Rationality*, p. 590: “[W]e can go even further and require reasoned scrutiny as a requirement of a preference ordering to have an important status in the evaluation of freedom. ... [A] valuational ranking that can survive reasoned scrutiny has a central role in the assessment of freedom. In the use of “preference” as the basis of evaluation of the opportunity aspect of freedom, a special place must be given to the valuational interpretation of preference, combined with the need for compatibility with reasoned scrutiny.”
- 49 John Rawls, “The Basic Liberties and Their Priority”, in Sterling McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. iii, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, pp. 1-89, at p. 25.
- 50 *Ibid.*, p. 28.
- 51 For a discussion of conceptions of autonomy in comprehensive and political liberalism, see Will Kymlicka, “Two Models of Pluralism and Tolerance”, in David Heyd, ed., *Tolerance*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 81-105; *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, ch. 4.
- 52 Rawls, *Restatement*, p. 189.
- 53 Sen, *Inequality*, pp. 75-9. See also Amartya Sen, “What Do We Want from a Theory of Justice?”, *Journal of Philosophy*, vol. 103, 2006, pp. 215-38.
- 54 On comprehensive liberalism, see Dworkin, *Sovereign Virtue*; Kymlicka, “Two Models”; Kymlicka, *Introduction*, ch. 6; Will Kymlicka, “Two Theories of Justice”, *Inquiry*, vol. 33, 1990, pp. 99-119.
- 55 Sen, *Development*, p. 153.
- 56 John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, *University of Chicago Law Review*, vol. 64, 1997, pp. 765-807.