

Dossier

Le néo- républicanisme : enjeux éthiques, sociaux et politiques

Sommaire

Introduction :

**Théorie de la liberté comme non-domination et renouveau
du républicanisme.....6**

Chapitre 1 :

À l'école du néo-républicanisme23

Chapitre 2 :

La place des droits dans le républicanisme de Philip Pettit43

Chapitre 3 :

**La philosophie politique néo-républicaine : immigration et
non-domination59**

Chapitre 4 :

Promouvoir l'autonomie par la justice économique et sociale.....73

Chapitre 5 :

Le travail des républicains.....90

Introduction

Théorie de la liberté comme non-domination et renouveau du républicanisme

par

*Alice Le Goff*¹

¹ Alice Le Goff est MCF en philosophie sociale et politique à l'Université Paris Descartes – CERSES (UMR 8137).

Théorie de la liberté comme non-domination et renouveau du républicanisme

Alice Le Goff

La tradition républicaine a connu ce qu'on désigne d'ordinaire comme un renouveau depuis les années 1960. L'élaboration par Philip Pettit d'une théorie de la liberté politique comme absence de domination a constitué une étape importante de ce renouveau.

Ce renouveau s'est enraciné dans le courant de recherches historiographiques initiées par la publication de l'ouvrage de J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien*². Commandée par la volonté de contester la prédominance, dans le domaine de la philosophie politique, du discours libéral-juridique, la démarche de Pocock a tenté de mettre en valeur la prédominance de la tradition de l'humanisme civique de la pensée florentine jusqu'à la Révolution américaine, en proposant une vision de l'histoire politique américaine en rupture avec l'idée d'un triomphe progressif et indiscutable du libéralisme. Le discours humaniste civique³ repose sur une anthropologie présentant l'homme comme un être politique ne pouvant s'accomplir que par la participation à la vie de la cité. La liberté recouvre moins ici le fait de jouir de ses droits sous la protection de la loi qu'un exercice de la vertu civique. Cette vertu se définit par la défense du bien public qui passe par celle de la forme républicaine permettant l'indépendance de la collectivité.

Les thèses de Pocock ont été prolongées et contestées par Q. Skinner qui a soutenu que l'accent mis sur la participation civique découle non pas d'une reprise de thèses aristotéliennes mais d'une réactualisation de thèses cicéroniennes: la participation civique apparaît moins comme une fin en soi que comme une valeur quasi-instrumentale visant la protection de la liberté comme indépendance. Skinner a tenté de montrer que la sauvegarde de la liberté négative constituait bien une visée ultime pour les penseurs de la Renaissance qui avaient bien saisi qu'une citoyenneté active était le seul moyen d'atteindre un tel but. Skinner s'appuie, pour étayer sa position, sur la pensée de Machiavel au sein de laquelle pourrait s'opérer la jonction de l'idéal antique de vertu civique et d'une défense de la liberté individuelle,

² Pocock J. G. A., *Le moment machiavélien*, trad. L. Borot, Paris, PUF, 1997.

³ Sur la notion d'humanisme civique, voir le dossier coordonné par Y. Sintomer in *Raisons Politiques*, 36, Nov. 2009.

permettant de définir les contours d'une démocratie pluraliste bien distincte de la conception libérale et de la vision communautarienne de la démocratie⁴.

Pettit s'est inscrit dans la lignée de Skinner et la démarche déployée dans *Républicanisme*⁵ a visé à montrer en quoi les idéaux républicains ne peuvent être rabattus sur des idéaux communautariens⁶. Mais sa propre démarche s'est inscrite dans un rapport critique à celle de Skinner : son but a été moins de contester l'assimilation de la liberté républicaine à une forme positive de liberté que de dépasser le dilemme classique de la liberté positive, définie en termes d'autonomie et d'autoréalisation, et de la liberté négative, définie en termes de non-interférence⁷. Il s'est agi pour lui de définir la liberté républicaine à partir d'un critère de démarcation permettant d'éviter tout rabattement de celle-ci, que ce soit sur la liberté positive ou sur la liberté négative : d'où l'élaboration du concept de non-domination, liée à l'intuition qu'il existe une différence fondamentale entre l'interférence et la domination, conçue comme maîtrise sur autrui. La liberté se définit négativement mais pas à partir de la seule interférence puisqu'il s'agit d'exclure toute maîtrise de mes actes par autrui. Pettit a appuyé sa distinction entre liberté négative et non-domination sur le cas paradigmatique de l'esclave qui est dominé dans la mesure où son maître peut interférer à sa guise dans sa conduite : il peut y avoir domination sans interférence dès lors que quelqu'un est en position d'influer arbitrairement sur mes actions ; ainsi, un maître peut être bienveillant au point de laisser ses esclaves agir sans interférer tout en conservant un pouvoir d'interférence dont rien ne garantit qu'il n'usera pas. C'est précisément cette contingence, qui caractérise intrinsèquement l'idéal de non-interférence, que Pettit va viser à exclure à travers la notion de non-domination. La non-domination n'est pas l'absence d'interférences mais l'exclusion d'interférences arbitraires : elle correspond à une franchise « résiliente »⁸. Si le maître

⁴ Voir « The Republican Idea of Liberty », in *Machiavelli and Republicanism*, éd. Bock G., Skinner Q. et Viroli M., Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

⁵ Pettit P., *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. Spitz J. F. et Savidan P., Paris, Gallimard, 2004.

⁶ Sur les liens entre républicanisme et communautarisme voir : Walzer M., *Pluralisme et démocratie*, traduction collective, Editions Esprit, Paris, 1997, pp. 180-81 ; Taylor Ch., « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? », in *La liberté des Modernes*, trad. De Lara P., Paris, PUF, 1997, Sandel M., *Democracy's Discontent*, Harvard University Press, 1996.

⁷ Sur ce dilemme qui reformule sur un plan analytique celui de la Liberté des Anciens et de la Liberté des Modernes analysé par B. Constant, voir Berlin I., *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1958.

⁸ Sur l'importance de cette notion de résilience spécifiant la notion de non-domination, cf. G. Brennan et A. Hamlin, « Republican Liberty and Resilience », *The Monist*, 84/2000, pp. 45-59.

bienveillant représente le cas typique de domination sans interférence, les exemples des interventions du juge ou du policier, régulées par des filtres légaux, illustrent l'idée d'interférence sans domination.

La domination réside donc dans la capacité à interférer de manière arbitraire dans les actions d'un agent individuel ou collectif. Une interférence est arbitraire quand elle ne va pas de pair avec la représentation que les autres peuvent avoir de leurs intérêts. Un acte d'interférence est non-arbitraire dès lors qu'il vise un intérêt commun ; il implique une prise en compte des intérêts des agents qu'il concerne. Si la domination se définit ainsi à partir de l'idée d'une capacité d'interférence arbitraire dans les choix d'autrui, on comprend comment Pettit aboutit à la conception de la non-domination comme contre-pouvoir : la non-domination renvoie à la « capacité de contrôle que possède une personne sur sa propre destinée »⁹. De même que l'immunité n'est pas l'absence de maladies mais la protection contre certaines agressions que peut subir l'organisme, la non-domination n'est pas l'absence d'interférence mais la garantie de n'en pas subir d'arbitraire. De plus, non-domination et domination font, toutes deux, l'objet d'un savoir commun. La non-domination n'est donc effective que dans la mesure où elle fait l'objet d'une conscience partagée, qui se manifeste dans une certaine attitude à l'égard de celui qui en dispose. En résumé, la liberté comme non-domination n'est pas l'absence d'interférence mais la garantie intersubjective de ne pas subir une situation sociale où l'arbitraire peut prévaloir. Elle renvoie d'abord à une structure objective d'ordre statutaire – un ensemble de garanties juridiques et institutionnelles –, qui se traduit subjectivement par un sentiment de sécurité, et intersubjectivement par la reconnaissance que me manifeste autrui, lesquels conditionnent en retour le maintien de ma capacité à agir.

Cette conception de la liberté a été progressivement affinée par Pettit dans le cadre de débats l'opposant aux défenseurs d'une conception négative de la liberté. On a en effet pu contester l'identification de l'idéal de non-interférence à un idéal libéral¹⁰. Skinner a notamment reproché à Pettit de passer à côté de l'irréductibilité de la tension entre liberté et interférence. Pettit a ainsi été amené à distinguer plusieurs niveaux d'analyse de la liberté, soulignant que notre liberté ne peut subsister sans

⁹ *Républicanisme*, *op.cit.*, p. 97 et « Freedom as antipower », *Ethics*, avril 1996, pp. 576-604.

¹⁰ 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.

l'étayage de certaines interférences contrôlables entravant d'autres interférences non maîtrisables. Un débat distinct a opposé Pettit et Ian Carter quant à l'apport spécifique de l'idéal de non-domination. En cherchant à appréhender le degré de liberté dont jouit une personne à un moment donné, on doit certes prendre en compte le caractère de précarité de l'état de non-interférence concerné. Cela, aucun libéral n'a, selon Carter, de raison de le nier¹¹. Mais Pettit semble pourtant distinguer le concept de non-interférence « garantie » de celui de non-interférence « prévue ». Dès lors, la différence entre libéraux et républicains ne tiendrait pas selon Carter à la manière d'interpréter la liberté mais à la valeur relative assignée à la liberté d'un côté, à la sûreté ou prévisibilité de l'autre. Carter défend ainsi une approche empirique de la mesure de la liberté qui n'est fonction de rien d'autre que de l'extension des actions disponibles. De même, 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 comme non-interférence, il suffirait d'approfondir la conception négative en termes « probabilistes »¹². 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: 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 conception de la liberté comme *autodétermination*. Or c'est un coût que Pettit n'est pas prêt à payer¹³.

Pettit a ainsi été amené à préciser que son objet n'est pas cette liberté directe que Carter essaie de mesurer mais la liberté sociale qu'il faut comprendre en terme de statut, impliquant, pour qu'un agent soit libre, que la non-interférence soit et reste hautement probable quelles que soient les préférences des agents. On comprend que l'approche de Pettit ne vise pas le même objet que celle de Carter et Kramer: elle porte sur la liberté en contexte sociopolitique et non la liberté en un sens formel plus général. Ces critiques ont néanmoins poussé Pettit à préciser son concept de non-domination en introduisant la notion de « contrôle étranger »: un agent peut être considéré comme étant libre s'il n'est pas contrôlé par une influence étrangère qui

¹¹ Carter I., *A Measure of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

¹² Kramer M., « 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.

¹³ Cf. Carter I., *A Measure of Freedom*, *op. cit.*, pp. 237-245.

restreint indûment sa liberté de choix¹⁴. 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 remplaçant ou en influant sur le contrôle que je serais autrement en mesure d'exercer sur mes choix¹⁵.

L'approche de Pettit a également été discutée sous un angle opposé en ce qu'on a mis en question l'instrumentalisme strict dans lequel elle semble s'enfermer. On doit notamment à John Maynor d'avoir prolongé de façon critique le travail de Pettit en revenant sur la façon dont ce dernier distingue une forme réciproque et une forme constitutionnelle de non-domination. Si Pettit a privilégié la description des modalités institutionnelles de la non-domination, en la corrélant au statut, il en a en revanche négligé la dimension réciproque, i.e. la façon dont la non-domination se traduit dans les relations interpersonnelles. C'est cette dimension que Maynor a cherché à mettre en relief et il a en cela affiné le concept de non-domination en cherchant à tenir compte de façon équilibrée de ses facettes positives autant que négatives¹⁶.

Le concept de liberté comme non-domination a ainsi constitué un enjeu central des débats les plus récents sur le républicanisme. En effet, il a été présenté par Pettit d'une part comme le noyau analytique et normatif de la tradition républicaine – en cela, il a été perçu comme susceptible de nourrir une relecture de cette même tradition, d'en revisiter les classiques, et de permettre de cerner une intuition commune à la plupart des variantes du républicanisme, par delà leurs divergences ; mais il a aussi été identifié comme susceptible de fournir la base d'un renouveau et d'un élargissement de la réflexion institutionnelle républicaine par delà ses limites traditionnelles, massivement critiquées par la théorie sociale et politique contemporaine. Il s'est agi d'emblée de montrer en quoi il est possible de construire des institutions modernes autour d'un idéal de non-domination qui n'aurait rien d'utopique. D'où le souci de mettre en relief le caractère englobant de l'idiome de non-domination autour duquel peut s'articuler un ensemble très hétérogène de revendications, des revendications écologistes aux multiculturalistes en passant par les revendications féministes et sociales.

¹⁴ Cf. pour plus de détails, Anctil D. et Le Goff A., « Le néorépublicanisme. Etat des lieux », in la revue *Ateliers de l'éthique*, volume 4, numéro 2, Été 2009, pp. 16-24.

¹⁵ Pettit P., « Republican Freedom : Three Axioms, Four Theorems », in C. Laborde et J. Maynor, *Republicanism and Political Theory*, *op. cit.*, pp. 102-130.

¹⁶ Maynor J., *Republicanism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press, 2003.

Or c'est précisément sous l'angle de ses applications possibles, de ses enjeux pratiques et institutionnels concrets que ce dossier se propose d'interroger le mode d'approche contemporain de l'idée républicaine, introduit par des auteurs comme Pettit. Il s'agira donc bien, entre autres choses, de revenir ici sur les enjeux institutionnels et pratiques de l'idée de liberté comme non-domination, mais pas seulement. Il s'agira aussi de donner un aperçu, nécessairement partiel, de la façon dont des contributions comme celle de Pettit, et les débats qu'elles ont suscités, ont provoqué un véritable renouvellement de la réflexion contemporaine sur l'idée républicaine, au croisement de la théorie analytique normative, de la théorie sociale et de l'histoire des idées et pratiques politiques. Plusieurs publications ont déjà proposé au cours des dernières années un état des lieux des débats néo-républicains en cours¹⁷. Ce dossier s'inscrit dans le prolongement de ces publications mais sans avoir pour objectif de proposer un état des lieux exhaustif des débats et des recherches sur le néo-républicanisme. Il s'agit plutôt de proposer un aperçu sur ces débats et recherches sur la base d'une sélection d'enjeux et de thèmes pratiques concrets : ce dossier va ainsi aborder en particulier la façon dont le néo-républicanisme problématise la question éducative, la problématique du statut des droits dans le discours républicain contemporain mais aussi la façon dont le néo-républicanisme fournit la base d'une réflexion sur l'immigration ou encore les enjeux plus économiques de la pensée républicaine contemporaine. A partir de cette sélection de thèmes, le lecteur pourra ainsi mieux appréhender la spécificité de la réflexion néo-républicaine par rapport à d'autres cadres théoriques et le type de pistes qu'elle invite à explorer.

Pluralisme éthique, civilité et éducation

On l'a déjà noté, les auteurs néo-républicains sont en désaccord quant à l'interprétation qu'il convient de faire de l'idéal de liberté comme non-domination. S'affrontent en particulier une approche privilégiant une définition avant tout

¹⁷ On a déjà cité le récent ouvrage de C. Laborde et J. Maynor. On peut aussi renvoyer le lecteur, à titre d'exemples, à l'ouvrage co-dirigé par V. Bourdeau et R. Merrill, *La république et ses démons*, Paris, Editions Ere, 2007 ou au Dossier coordonné par D. Anctil et A. le Goff, « Le néorépublicanisme. Etat des lieux », in la revue *Ateliers de l'éthique*, volume 4, numéro 2, Été 2009 (disponible en ligne <http://www.creum.umontreal.ca/spip.php?article1082>).

négative et instrumentale de l'idéal de non-domination et une approche cherchant à mettre en relief ses aspects positifs autant que ses aspects négatifs. Comme mentionné précédemment, c'est en particulier le sens de la critique adressée par J. Maynor à Pettit, le premier reprochant au second d'avoir négligé les modalités réciproques de la non-domination pour privilégier ses modalités institutionnelles et constitutionnelles et de s'être ainsi privé 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.

Mais vouloir instituer plus « positivement » la liberté ne revient-il pas à défendre une conception résolument perfectionniste de l'État, en courant le risque de renier l'héritage pluraliste de la modernité? En ce sens, les débats néo-républicains des dernières années ont été amenés à aborder la question du statut éthique de l'idéal de non-domination: dans quelle mesure est-il compatible avec l'intégration d'un pluralisme éthique et en quoi est-il dissociable de la promotion d'une conception substantielle de la vie bonne?

Dans la perspective ouverte par Maynor qui prolonge de façon critique les positions de Pettit, 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 Taylor, i.e. à la défense d'une conception positive de la vie bonne¹⁸. 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*

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.

de régulation des comportements, de sorte que si la notion républicaine implique un État fort, elle risque moins de tomber dans le piège 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, au prisme de la notion d'une politique de la confiance. Pour étayer une telle notion, Pettit s'appuie sur le travail effectué, de *Not Just Deserts* à *The Economy of Esteem* en passant par *Rules, Reasons and Norms*, pour concevoir une approche originale de la régulation sociale dont le pivot est le dispositif de la « main intangible ». Pettit a élaboré cette idée dans le cadre d'une réflexion sur la civilité et sur la corruption des gouvernants, afin 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, 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 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 »¹⁹. Mais ce type de 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 malhonnêtes²⁰ : il risque donc de décourager les agents honnêtes 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

¹⁹ Pettit P., *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. P. Savidan et J.F. Spitz, NRF/Gallimard, Paris, 2004.

²⁰ Il promeut à l'inverse une politique de la confiance conçue ici comme une sorte d'investissement : cf. notamment, *Rules, Reasons and Norms*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 2002, p. 344 sq.

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 un dispositif dit de la « main intangible ». Ce dispositif fait espérer aux individus de l'estime sociale en l'échange de certains comportements. 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.

Le développement de cette idée d'une main intangible est notamment allé de pair avec la mise en évidence d'une manière spécifiquement républicaine d'aborder la question de la justice pénale²¹. Pettit a en effet défendu, dans *Not Just Deserts* écrit avec John Braithwaite, l'idée que la perspective républicaine sur la justice pénale recouvre l'adhésion à un principe d'économie des peines. Si la logique de criminalisation des actions est censée être ordonnée à la maximisation de la non-domination, elle doit donc être modérée, les forces de l'ordre devant voir leur domaine d'action strictement borné. Le but du système pénal ne devrait pas être uniquement d'assurer la paix sociale à moindres frais mais de renforcer la non-domination en favorisant une reconnaissance de la victime comme personne libre par le criminel, une réparation du tort causé par ce dernier et une garantie que le délit ou le crime ne se reproduira pas. En cela, on l'a compris, l'accent mis sur la dimension non répressive de toute justice pénale authentiquement républicaine va de pair avec le souci de Braithwaite et Pettit de prendre leurs distances avec le paradigme déontologique et rétributiviste sans se rabattre sur une perspective utilitariste, en défendant une orientation conséquentialiste axée sur la maximisation de la non-domination. Ce refus de toute conception répressive est en continuité avec l'affirmation des mérites, en matière de régulation sociale, d'une politique de la confiance. Il s'appuie sur la conception de la civilité que Pettit a plus récemment articulée au projet d'une économie de l'estime²², visant à explorer le rôle central et productif de la quête d'estime sociale en matière de régulation des mœurs.

Dans ses travaux, Maynor a également prolongé cette approche de l'articulation entre civilité et normes sociales en dégagant ce qui en découle dans le

²¹ Cf. *Not Just Deserts*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

²² *The Economy of Esteem*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 29.

domaine de l'éducation civique, l'enjeu étant de distinguer la perspective républicaine des approches libérales²³ : 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-domination²⁴.

La question de l'éducation est donc, on l'aura compris, un des enjeux centraux de ces débats sur les rapports entre néo-républicanisme et pluralisme éthique. Des contributions comme celle de Sophie Audidière, dans *La république et ses démons*, en attestent: dans un article intitulé « L'école républicaine à l'épreuve d'une révision néo-républicaine », celle-ci a en effet entrepris d'interroger le modèle théorique français d'école républicaine au prisme de la théorie de la non-domination. Il s'est agi pour elle d'observer les effets de l'introduction de la définition néo-républicaine de la liberté comme non-domination sur l'ordre scolaire, en partant dès lors du constat que parents et enseignants exercent des « pouvoirs spéciaux » sur les enfants, que ces pouvoirs ne doivent jamais être des formes de domination mais doivent au contraire, en tant qu'interférences éducatives censées être non arbitraire, répondre aux mêmes réquisits démocratiques que les autres relations d'interférence²⁵. Le travail de Naël Desaldeleer, dans le présent *Dossier*, prolonge une telle démarche et en propose une discussion. Ce dernier revient sur le statut de la question éducative dans l'histoire de la tradition républicaine afin de mieux cerner la spécificité de l'approche néo-

²³ Cf. E. Callan E., *Creating Citizens ; Political Education and Liberal Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1997 et A. Gutmann, *Democratic Education*, Princeton University Press, 1987.

²⁴ 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.

²⁵ Voir Bourdeau V. et Merrill R., *La République et ses démons*, op. cit., pp. 85-107.

républicaine en mettant en relief en particulier la façon dont celle-ci re-problématise les rapports entre éducation et formation éthique. Explorant la portée et les limites de l'approche de Pettit, Naël Desaldeleer s'interroge sur les contours qui pourraient être ceux d'une éducation assurant la promotion de la non-domination au rang d'objectif majeur.

Néo-républicanisme, conséquentialisme et question des droits

Initiant une réflexion sur le rapport du néo-républicanisme au pluralisme éthique, la première contribution fait déjà émerger, en creux, une réflexion sur la spécificité du néo-républicanisme et la façon dont il se démarque réellement – ou non – du libéralisme classique ou contemporain sur certains enjeux clés. La deuxième contribution prolonge un tel questionnement non plus sous l'angle du pluralisme éthique mais sous l'angle d'une interrogation sur la portée et les limites de la posture conséquentialiste. En effet, non seulement la notion de non-domination a vocation à dessiner les contours d'une conception de la liberté distincte de celle qui s'articule à l'idée de non-interférence ; mais, en outre, la démarche néo-républicaine de Pettit a eu pour but de développer une approche institutionnelle *et* conséquentialiste du politique, s'écartant en particulier de l'approche déontologique des libéraux contemporains.

Le conséquentialisme est en effet au cœur de l'éthique sociale de Pettit et de la façon dont il envisage la maximisation de la non-domination²⁶. Dans la lignée de sa réflexion méthodologique sur la théorie du choix rationnel, Pettit a défini les contours d'un conséquentialisme « virtuel » ou « intermittent » : l'agent moral agit de façon spontanée la plupart du temps mais, dès que son comportement ne satisfait plus les contraintes qu'il admet habituellement, l'agent va adopter une perspective conséquentialiste. Ce qui caractérise le conséquentialisme c'est le fait de chercher à promouvoir les valeurs au lieu de chercher à les honorer en toutes circonstances. La promotion du bien que recouvre le conséquentialisme se définit comme promotion, non de la valeur effective mais de la valeur attendue. C'est ce conséquentialisme,

²⁶ Cf. « The consequentialist perspective », in *Three Methods of Ethics* (en collaboration avec M. Baron et M. Slote), Blackwell, Oxford, 1997, pp. 92-174 ; cf. « Conséquentialisme et psychologie morale », in *Revue de métaphysique et de morale*, numéro 2, 1994, pp. 222-243.

dissocié de l'utilitarisme, que Pettit articule au républicanisme²⁷. Il s'agit 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.

L'approche de Pettit est aussi conséquentialiste en ce qu'elle consacre un primat des institutions sur toute idée de contrat social, Pettit mettant l'accent non pas sur le fait que la puissance publique honore déontologiquement des contraintes issues d'un contrat mais sur la manière dont elle favorise ou non certaines valeurs²⁸. Dans *The Common Mind*²⁹, Pettit va ainsi distinguer trois types d'approches du politique : les approches contractualistes qui cherchent à déterminer quels agencements sociaux seraient choisis dans le cadre d'un pacte social ; les approches centrées sur les valeurs qui visent à déterminer quels agencements correspondent de façon optimale à des valeurs politiquement reconnues ; les approches centrées sur les institutions qui tentent de déterminer quelles valeurs politiques peuvent être institutionnalisées par un gouvernement. Sur la base d'une réflexion critique sur l'approche de T. Scanlon³⁰, Pettit a alors mis en avant l'idée que le dispositif du contrat avait tout au plus un statut non pas constitutif mais heuristique et défendu les mérites d'une approche institutionnelle dont l'un des enjeux est, entre autres, de sortir « des limites associées, depuis au moins Rawls, à la perspective de la « théorie idéale » ou de cette difficulté qui consiste à faire correspondre les options les plus rationnelles et les plus désirables, heuristiquement déterminées par le contractualisme, avec l'enjeu de leur réalisation dans la réalité institutionnelle, sociale et politique »³¹.

Si une telle démarche marque de façon décisive la spécificité du néo-républicanisme, on peut néanmoins interroger ses éventuelles limites. En particulier qu'en est-il du discours des droits dans un tel cadre ? Comment intégrer l'enjeu central, entre autre, de la protection des droits fondamentaux ? Un tel conséquentialisme est-il éventuellement compatible avec l'intégration de certaines

²⁷ Spitz J.F., « Contractualisme et anticontractualisme : les enjeux d'un débat contemporain », *Les Etudes Philosophiques*, numéro 4/2006, p. 479.

²⁸ *Idem*, p. 494.

²⁹ *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 284 sq.

³⁰ Scanlon T.M., *What We Owe to Each Other*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1998.

³¹ Ancil D., « Le républicanisme comme anticontractualisme : Machiavel, Rousseau et Pettit », in Chevalier L. (éd.), *Le politique et ses normes*, Rennes, PUR, 2006, p. 150.

intuitions propres à l'approche déontologique ? Telles sont les questions qui constituent l'horizon de la contribution de Christopher Hamel dans ce *Dossier*. Ce dernier réinterroge la façon dont le renouveau du républicanisme a eu pour arrière-plan, notamment à travers la contribution de Pocock, l'idée d'une tension fondamentale entre discours libéral des droits et discours républicain. Pour ce faire, il se concentre sur la perspective de Pettit en explorant le rôle qu'y joue la référence au discours des droits. Hamel montre notamment en quoi les propositions de Pettit semblent reposer sur la thèse d'un droit moral de ne pas être dominé et en quoi cela implique, entre autres, de ré-interroger le statut de la théorie de la liberté comme non-domination.

Néo-républicanisme, communauté, immigration

S'il importe donc de problématiser la portée du conséquentialisme, il est également intéressant, plus largement, d'interroger de façon critique la portée du volet institutionnel du néo-républicanisme. Dans quelle mesure en effet le néo-républicanisme parvient-il, comme c'est son objectif, à élargir le cadre de l'approche républicaine des institutions ? L'idiome de la non-domination est-il suffisamment englobant pour fournir la base d'un tel élargissement ? C'est ce que soutient Pettit dont la démarche a été d'emblée motivée par le pari d'un élargissement du républicanisme au-delà de ses limites culturelles et sociales, en mettant en valeur son caractère universalisable. Contre les critiques classiquement adressées au républicanisme, Pettit a en particulier insisté sur la façon dont le concept de non-domination est au cœur des revendications féministes les plus centrales et serait en cela susceptible de rompre avec la marginalisation des enjeux féministes à la périphérie de la théorie politique. En outre, développant la théorie démocratique impliquée par l'idéal de la liberté comme non-domination, Pettit a également mis l'accent sur la manière dont le projet républicain d'une démocratie de contestation – censée compléter et pallier les limites de la seule démocratie électorale en garantissant la « contestabilité » des décisions collectives – s'articule à une conception forte de l'inclusion : en particulier, un tel projet est d'autant plus attractif qu'il est, selon Pettit, susceptible d'intégrer les propositions de « théoricien de la

différence » comme Iris Young, qui développe une approche radicale de la question de l'inclusion démocratique en défendant des dispositifs de représentation spéciale des groupes subalternes et marginalisés³².

En cela, Pettit a mis fortement l'accent sur le souci d'élargir l'idéal républicain d'inclusion politique, en dissociant l'idéal républicain de liberté de toute conception trop étroite et rigide de la communauté politique. Il s'agit en cela d'intégrer à la réflexion républicaine le dépassement de tout un ensemble de frontières, la théorie de la liberté comme non-domination étant susceptible de fournir la base d'une réflexion aussi bien sur les rapports entre environnements et sociétés qu'entre hommes et femmes, groupes sociaux et culturels dominants et groupes minoritaires etc....Pettit va jusqu'à insister sur la façon dont la théorie de la liberté comme non-domination serait susceptible de nous aider à aborder à nouveaux frais la question des relations internationales. En particulier, la théorie de la liberté comme non-domination impliquerait, souligne Pettit, une conception de la politique républicaine de la défense qui va dans le sens d'un renforcement de la coopération et des institutions internationales³³. Mais qu'en est-il des rapports entre citoyenneté et souveraineté nationale ? Peut-on les ré-interroger au prisme des propositions néo-républicaines ? C'est ce que suggère la contribution de Solange Chavel à ce *Dossier*. Celle-ci entreprend en effet de réinterroger les hypothèses centrales de la pensée néo-républicaine au prisme de la question de l'immigration. Explorant en la matière la portée et les limites du cadre néo-républicain, S. Chavel interroge le concept de non-domination, l'interprétation qu'on doit en faire dès lors qu'il s'agit de proposer une lecture féconde des questions migratoires. S. Chavel entend ainsi mettre en relief la façon dont l'idéal de non-domination constitue un véritable outil dès lors qu'il s'agit d'appréhender les enjeux de justice non seulement au sein de la communauté nationale des citoyens, mais dans un contexte mondial.

³² Voir Young I.M., *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Press, 2000; Honohan I., *Civic Republicanism*, Londres, Routledge, 2002.

³³ Voir sur ce point les travaux de Dave Anctil, entre autres son article « La liberté républicaine et la démocratisation du régime international », in A. Le Goff et D. Anctil (co-éd.), « Le néorépublicanisme. Etat des lieux », in la revue *Ateliers de l'éthique*, volume 4, numéro 2, Été 2009 (disponible en ligne <http://www.creum.umontreal.ca/spip.php?article1082>).

Néo-républicanisme, économie politique et Etat social

Si la théorie néo-républicaine recouvre une réflexion dynamique sur les frontières de la communauté politique, a-t-elle quelque chose à nous apprendre sur les mutations contemporaines de l'Etat social et sur le rôle économique et social de l'Etat républicain ? On a déjà évoqué la façon dont Pettit articule sa réflexion sur la civilité au projet d'une économie de l'estime. Un tel projet a l'intérêt de s'inscrire dans l'élaboration d'une approche néo-républicaine des mécanismes de régulation des marchés. Sur ce point, comme l'a bien montré Pettit, l'approche néo-républicaine n'induit pas un rejet radical du marché et de la propriété privée. Mais la compréhension de la liberté non plus comme non-interférence mais comme non-domination modifie le regard qu'on porte sur ces derniers : il s'agit en effet désormais de se demander quelles sont les interférences non arbitraires qu'il est possible d'envisager pour faire en sorte que le marché serve l'idéal de non-domination ; cela implique d'envisager la légitimité de contraintes normatives fortes sur la propriété, l'échange et la régulation en évitant les écueils opposés du libéralisme et du socialisme et en s'inscrivant dans l'élaboration plus large d'une économie civique³⁴.

Outre la question de la régulation des marchés, le projet d'une telle économie civique recouvre également, d'une part, un questionnement sur la citoyenneté économique (au cœur des travaux de M. Sandel³⁵ notamment) : il s'agit, dans ce cadre, de déterminer les conditions républicaines d'une citoyenneté républicaine en s'interrogeant sur ce que cela signifie et implique d'être à la fois citoyen et travailleur, une telle question pouvant être comprise sous l'angle de ce que l'on doit garantir aux individus qui travaillent (une forme d'autonomie et de participation) ou bien sous l'angle de l'exercice de cette citoyenneté par les citoyens eux-mêmes (et ce que cet exercice implique : vertus civiques, participation, etc.) ; mais le projet d'économie civique néo-républicaine implique également, d'autre part, au-delà même de la réflexion sur la non-domination, un questionnement sur l'égalitarisme

³⁴ Pettit P., « Freedom in the market », *Politics, Philosophy and Economics*, 5 (2), 2006, pp. 131-49 ; cf. dans le même numéro, Dagger R., « Neo-republicanism and the civic economy », pp. 151-73.

³⁵ Sandel M., *Democracy's Discontent : America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1996.

économique, au cœur de travaux novateurs comme ceux de Stuart White sur le *civic minimum*³⁶.

Les contributions de Marie Garrau et Vincent Bourdeau se donnent précisément pour objectif d'introduire le lecteur à certains axes importants de ce projet d'économie civique. L'article de Marie Garrau analyse et discute les principaux axes de la contributions de S. White aux débats sur l'économie néo-républicaine : analysant de façon critique les propositions de White sur le *civic minimum*, Marie Garrau problématise ainsi l'apport du néo-républicanisme dès lors qu'il s'agit d'initier une réflexion sur les mutations contemporaines de l'Etat social. La contribution de Vincent Bourdeau s'inscrit également dans le cadre d'une telle réflexion mais sous un angle différent : elle s'attarde plus spécifiquement sur la problématique de la citoyenneté économique. En effet, V. Bourdeau revient sur la façon dont le travail, qui a longtemps eu mauvaise réputation au sein de la tradition républicaine, a fait l'objet d'une véritable réévaluation dans les théories républicaines à partir de la fin du XVIIIème siècle et est au cœur d'importants réaménagements de la théorie républicaine contemporaine. Bourdeau éclaire ainsi le statut de la question du travail au sein du projet néo-républicain d'une économie civique.

Tels sont les divers axes de ce *Dossier* thématique. Bien d'autres pistes auraient encore pu être explorées ici et nous n'avons en aucun cas eu pour but de présenter un état des lieux exhaustif des débats sur le néo-républicanisme. Néanmoins certains des enjeux et des thèmes abordés ici sont clairement parmi ceux qui suscitent une réflexion particulièrement dynamique dans le cadre de la théorie néo-républicaine. Et nous espérons donner au lecteur, à travers ces thèmes et enjeux, un bon aperçu à la fois du « potentiel » et des questions que recouvre le renouveau contemporain du républicanisme.

³⁶ White S., *The Civic Minimum : On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*, Oxford University Press, 2003.

À l'école du néo-républicanisme

par

*Naël Desaldeleer*³⁷

³⁷ Naël Desaldeleer est doctorant en philosophie politique à l'Université de Poitiers. Sa thèse porte sur l'étude de la condamnation du monisme éthique et de son rapport au néorépublicanisme.

À l'école du néo-républicanisme

Naël Desaldeleer

Il est aujourd'hui admis que les années 1970 signent un « retour à la philosophie politique », consacrant la domination de la théorie libérale dans le champ de la pensée politique contemporaine, à la faveur, entre autres, de la publication de *Théorie de la justice* de John Rawls. Cependant, cette page de l'histoire des idées ne doit pas oblitérer le développement simultané d'un autre champ d'étude: le « néo-républicanisme ». De tels propos pourront étonner le lecteur français, nourri à l'idée que la république a triomphé depuis 1789. En réalité, au moment même où triomphait le nom de république, porté par un nombre grandissant de régimes politiques, l'idée républicaine s'affaiblit sur le plan de la théorie politique. Détrônée par le libéralisme, elle fut comme frappée d'exil³⁸ en tant que rémanence d'un monde ancien disparu. En suivant les catégories héritées de Constant, certains libéraux identifièrent le républicanisme à la nostalgie des cités antiques, dans lesquelles la liberté était autogouvernement et participation constante à la vie politique. Le concept d'individu, représentant une des valeurs fondamentales de la modernité, n'y existait pas encore et cette absence justifiait que, « souverain presque habituellement dans les affaires publiques, [il] est esclave dans tous ses rapports privés »³⁹. En prolongeant ce monde irréductiblement disparu, le républicanisme ne respecterait donc pas l'espace consacré au libre développement de l'individu dans sa sphère privée. La défense de la liberté républicaine équivaldrait alors à un assujettissement tyrannique de la liberté individuelle et du pluralisme éthique. En termes rawlsiens, l'Etat républicain ne respecte pas le principe de neutralité axiologique, et cherche à imposer aux individus une conception particulière de la vie bonne.

Par conséquent, le républicanisme contemporain doit commencer par répondre à cette condamnation pour être cohérent, en justifiant sa compatibilité avec les valeurs modernes. Le chef de file du néo-républicanisme⁴⁰, Philip Pettit, en est bien

³⁸ P.Pettit parle d'un « coup d'Etat ». Voir *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement* (1997), trad. P.Savidan et J.F. Spitz, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2004, p.74.

³⁹ Constant B., « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » (1819), dans *De la liberté chez les Modernes*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1997, p. 595.

⁴⁰ Nous désignons par ce terme le courant « néo-romain » du républicanisme, qui représente une voix républicaine originale. Il se distingue d'un républicanisme « néo-athénien » ou « néo-aristotélicien », perpétuateurs de la formulation classique du républicanisme, dont J.G.A. Pocock est un exemple. Voir l'analyse de S. Audier, *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, 2004.

conscient. Mais l'originalité de sa réponse consiste dans le fait qu'il reconnaît la pertinence de la critique : une théorie de la liberté ne peut pas reposer sur un assujettissement de l'individu. Son travail vise alors à expliquer en quoi le républicanisme doit être reformulé en tant que conception spécifique de la liberté comme « non-domination », qui articule et envisage les modalités de réalisation de l'idéal républicain du bien commun et la valeur moderne de liberté individuelle.

Notre but est ici de souligner que cette thèse ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur le rôle de l'éducation, car elle est un moyen fondamental de la réalisation du projet républicain classique. Elle transforme l'individu en citoyen. Qu'implique, du point de vue de l'éducation, une défense conjointe du bien commun et du pluralisme éthique moderne ? Cette question n'implique pas seulement la remise en cause du républicanisme classique, mais également celle du concept même d'éducation, qui occupe une place centrale dans nos existences politiques. En effet, l'éducation semble impliquer par définition une imposition de valeurs. Elle est une sortie – *ex ducere* – hors de l'état naturel de l'individu, par le biais d'une *formation*. L'élève est moulé sur le modèle visé par ses professeurs. Si l'on considère la liberté selon le point de vue de l'individu, et non selon celui du citoyen, l'éducation paraît pour le moins paradoxale : je ne peux être libre qu'après avoir été soumis. Voire parce que j'ai été soumis. C'est alors l'existence même de l'école qui devient problématique, si l'on doit respecter la pluralité des valeurs individuelles à leur source. Cette question revêt une importance toute particulière dans le cadre français, où l'école est depuis longtemps déjà gouvernée par la conception républicaine. Loin de se limiter à un enjeu théorique, c'est donc des conséquences pratiques du républicanisme que nous traiterons en cherchant à savoir si le néo-républicanisme parvient à penser une éducation compatible avec l'idéal de non-domination.

L'éducation dans le projet républicain

La république est le régime dans lequel le gouvernement vise la *res publica*, c'est-à-dire le bien commun. Elle repose alors sur l'idée que la satisfaction des désirs personnels immédiats est en réalité un mauvais calcul. Si telle était la règle, les désirs des plus forts primeraient toujours sur ceux des plus faibles. En revanche, le bien commun est guidé par la considération des intérêts de tous. Nous pourrions en

quelque sorte dire que le républicain est un bon égoïste, au sens où il a compris que la vie sera meilleure pour lui s'il se soucie de garantir une vie bonne pour chacun. Or cette compréhension n'est pas immédiatement donnée, puisqu'elle requiert un calcul qui dépasse la seule considération de mes désirs immédiats. C'est là la vertu exigée par l'idéal du bien commun, et qui fonde l'importance de l'éducation dans le projet républicain.

Un instrument nécessaire et efficace

Nous devons tout d'abord nous pencher sur l'héritage aristotélicien afin de comprendre cette articulation. Si l'on suit Aristote, la réalisation de l'Etat idéal passe par la création d'un Etat vertueux, c'est-à-dire d'un Etat où les citoyens qui participent au gouvernement sont eux-mêmes vertueux. Si la vertu est nécessaire selon Aristote, c'est parce qu'elle permet d'une part de dégager les fins que nous désirons vraiment, et d'autre part d'articuler ces dernières aux moyens adéquats pour y parvenir. Or il affirme qu'« il existe trois facteurs qui font devenir les hommes bons et pleinement vertueux [...] : nature, habitude et raison ». Cela signifie que, si nombre de nos capacités sont innées, la nature ne modèle pourtant pas toute nos décisions et nos comportements. L'habitude peut m'éloigner, petit-à-petit, de mes comportements naturels jusqu'à devenir « comme une seconde nature »⁴¹, tandis que la raison est par définition le trait qui me distingue de l'animal. Prise séparément, chacune de ces trois puissances est limitée par les deux autres. La nature fournit l'instinct, que peuvent contredire les exemples de l'habitude. La raison permet quant à elle la réflexion, et peut contrebalancer des enthousiasmes parfois trompeurs. En d'autres termes, la vertu n'est pas naturelle, mais dépend de la conjugaison artificielle de trois puissances. Cette conjugaison est l'éducation, qui répond à l'incertitude et la contingence de notre humaine condition elle-même⁴² : il nous faut développer par nous-mêmes une vertu qui nous permettra de rechercher notre souverain Bien. C'est pourquoi Aristote écrit :

⁴¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, II, 1.

⁴² C'est pourquoi cette question occupe une bonne partie du livre VII de la *Politique*, et tout le livre VIII, consacrés à la description de l'Etat idéal selon Aristote.

Nous avons déterminé plus haut quels caractères naturels doivent posséder ceux qui sont appelés à s'en remettre docilement aux mains du législateur. Tout le reste est dès lors affaire d'éducation [...] ⁴³.

Outre sa nécessité, l'éducation se révèle également être un instrument particulièrement efficace. Ce point est développé par Machiavel, qui est sans conteste la seconde figure majeure ⁴⁴ du panthéon républicain. S'il n'accorde pas de développement spécifique à la question de l'éducation, il en remarque pourtant l'importance. A ses yeux, l'éducation n'est qu'un instrument aveugle du pouvoir, lui permettant d'asseoir sa domination car elle forme le caractère de ceux sur qui elle s'exerce. La religion chrétienne l'utilisera par exemple pour prôner le désintéret de ce monde-ci, ce qui fera des hommes des êtres mous et oisifs. Mais elle peut aussi bien répandre les valeurs de gloire terrestre qui firent selon Machiavel la grandeur des anciens Romains ⁴⁵. C'est donc un instrument décisif, car il forme les mœurs. Or :

comme les bonnes mœurs pour se maintenir ont besoin des lois, les lois à leur tour, pour être observées, ont besoin de bonnes mœurs ⁴⁶.

L'implication réciproque des bonnes lois et des bonnes mœurs constitue le secret fondateur des bons gouvernements. C'est ainsi que l'on peut comprendre que Machiavel ne donne pas une priorité à la loi sur l'éducation, comme pourrait le laisser penser ces lignes :

Les bons exemples naissent de la bonne éducation, la bonne éducation des bonnes lois, et les bonnes lois de ces tumultes que beaucoup condamnent inconsidérément ⁴⁷.

Les bonnes lois déterminent certes le contenu de l'éducation, mais la bonne éducation est la condition de possibilité à la fois de la création et de la survie des bonnes lois. Les « bons exemples » en question sont ceux des citoyens vertueux, nécessaires à la fois à la promulgation des bonnes lois et à leur obéissance. En évitant

⁴³ Aristote, *La politique*, VII, 13, 1332b, Paris, Vrin, 2005, pp.522-523.

⁴⁴ Il est l'artisan principal de la première renaissance du républicanisme, lorsqu'il redécouvre et réinterprète les textes anciens – notamment Aristote et Cicéron. Sur son rôle historique, voir Pocock J.G.A., *Le moment machiavélien* (1975), Paris, PUF, 1997 et Skinner Q., *Les fondements de la pensée politique moderne* (1979), Paris, Albin Michel, 2001.

⁴⁵ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, 2, Paris, Gallimard, 2004, p.264 sq.

⁴⁶ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 18, p.125-126.

⁴⁷ *Idem*, I, 4, p.70.

les erreurs du passé et en en reproduisant les mérites, l'éducation forge cette *virtu*⁴⁸ machiavélienne que l'homme de bien doit allier à la *fortuna* – l'élément contingent, naturel. Ce n'est donc pas parce que l'éducation n'est qu'un instrument qu'elle en est moins nécessaire. Chez Machiavel comme chez Aristote, la nature ne fait pas tout, et l'acquisition de la vertu passe par l'éducation. C'est en cela qu'elle est la pierre angulaire de toute bonne organisation politique.

La mission éducative de la République française

Le républicanisme français moderne offre un bon exemple de cette liaison entre l'éducation, les mœurs, et l'idéal du bien commun, notamment à travers la pensée de Condorcet. Pris dans les tempêtes de la Révolution française, il reformule la théorie républicaine de l'éducation avant de se trouver lui-même brièvement dans la délicate position du législateur. Il comprend que, comme l'écrivait Machiavel, les bonnes lois ne suffisent pas : il faut « rendre la raison populaire »⁴⁹. La loi doit être comprise, dans son sens étymologique ; les citoyens doivent adhérer aux valeurs qu'elle exprime. Si la Révolution ne devient pas davantage qu'une loi, en s'inscrivant également dans les mœurs, elle risque de n'être qu'un feu de paille. La libération légale doit donc se doubler d'une libération des *idées* de l'Ancien Régime, de son ordre social ; tous doivent savoir que cette société reposait sur le mensonge de l'inégalité entre les hommes. Fidèle aux valeurs des Lumières, Condorcet donne explicitement à l'éducation la tâche d'éclairer les individus. Dans un premier temps, il s'agit d'une amélioration épistémique. Puisque l'ignorance fait le lit de la tyrannie, il est nécessaire de fournir aux sujets les moyens techniques de devenir des citoyens, acteurs de la vie politique⁵⁰. Ils pourront ainsi raisonner, et ne rien tenir pour acquis qui n'ait été rationnellement prouvé. En ce sens, l'école de Condorcet est d'abord un apprentissage de l'esprit critique rationnel.

⁴⁸ Machiavel, *Le Prince*, chap. VI et XIV. Pour une définition précise de ce concept de *virtu*, on se reportera à l'article correspondant de A. Fontana, dans le *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, dirigé par B. Cassin, Paris, Seuil 2004.

⁴⁹ Condorcet, *Premier Mémoire sur l'instruction publique*, dans *Cinq Mémoires sur l'instruction publique* (1791), Paris, GF, 1994, p.104.

⁵⁰ « Une constitution vraiment libre, où toutes les classes de la société jouissent des mêmes droits, ne peut subsister si l'ignorance d'une partie des citoyens ne leur permet pas d'en connaître la nature et les limites », *Premier Mémoire sur l'instruction publique*, *op. cit.*, p.80.

Mais il remarque aussi que le jugement critique n'entraîne pas nécessairement l'obéissance aux lois. L'amélioration épistémique ne garantit que la connaissance des lois, voire la capacité de les discuter. Elle ne garantit pas qu'elles soient aimées, conformément au projet initial de Condorcet. Il révisé donc son projet éducatif, et prolonge l'instruction publique d'une éducation civique. La première se charge de fournir à l'individu les savoirs « élémentaires », qui sont les conditions de l'esprit critique, tandis que la seconde doit développer son sens intérieur de la justice, et lui faire comprendre que les lois protègent ses intérêts. A partir de ce moment, l'éducation civique agit sur les valeurs éthiques de chacun, puisqu'elle se prononce sur la légitimité de tel ou tel intérêt⁵¹. On observe donc un même enchaînement, tant dans la conception aristotélicienne que machiavélienne ou condorcétienne : l'éducation est nécessaire pour développer la vertu qui permet de comprendre et de poursuivre les fins bonnes. Elle est alors la condition de possibilité de la liberté de chacun, et de sa propre recherche du bonheur. Mais ces trois conceptions nous permettent aussi de souligner trois caractéristiques fondamentales de l'éducation : elle est nécessaire, efficace, et agit sur les mœurs.

Le système français actuel a directement hérité de ces conceptions, particulièrement repérables dans l'idéologie du « hussard noir ». Cette expression, que l'on doit à Péguy⁵², désigne les instituteurs de la Troisième République, formés pour diffuser les valeurs républicaines propres à recouvrir les cendres encore fumantes de l'Empire et de la monarchie. Certes l'école apparaît aujourd'hui comme un thème polémique, dans l'espace public français. Mais il est frappant de constater que le débat ne traite que de la « question scolaire ». Cette expression désigne les interrogations portées sur la forme *pratique* de l'enseignement, face aux échecs empiriquement constatés de cette institution. Par exemple : quelles connaissances sanctionner ? Quels types de validations ? A l'aide de quel enseignement ? Dans quelle(s) structure(s) ? En revanche, les principes qui gouvernent cette question

⁵¹ Voir Coutil C., *Condorcet*, Paris, Ed. Michalon 1999, pp.64-77.

⁵² Péguy C., *L'argent*, Paris, Ed. des Equateurs, 2008, pp.49-50 : « De tout ce peuple les meilleurs étaient peut-être encore ces bons citoyens qu'étaient nos instituteurs. Il est vrai que ce n'était point pour nous des instituteurs, ou à peine. C'étaient des maîtres d'école. [...] C'était le civisme même, le dévouement sans mesure à l'intérêt commun [...] Ils étaient comme les jeunes Bara de la République. Ils étaient toujours prêts à crier *Vive la République ! – Vive la nation*, on sentait qu'ils l'eussent crié jusque sous le sabre prussien. [...] Nos jeunes maîtres étaient beaux comme des hussards noirs. Sveltes ; sévères ; sanglés. Sérieux, et un peu tremblants de leur précoce, de leur soudaine omnipotence ».

d'application ne font pas débat et la mission éducative de la République est toujours d'actualité. Le premier article du *Code de l'éducation* en vigueur stipule ainsi que :

L'éducation est la première priorité nationale. Le service public de l'éducation est conçu et organisé en fonction des élèves et des étudiants. Il contribue à l'égalité des chances. Outre la transmission des connaissances, la Nation fixe comme mission première à l'école de faire partager aux élèves les valeurs de la République⁵³.

L'argument du moi authentique

Pourtant ces principes font débat en philosophie politique. Outre la « question scolaire », il existe un *problème de l'éducation*. L'éducation civique condorcétienne l'illustre parfaitement, puisqu'elle assume une action sur les mœurs. A partir de ce moment, on conditionne l'ensemble des représentations qu'un individu a du monde, en lui imposant un modèle de vérité. Condorcet tombe alors dans le travers du monisme éthique, dénoncé par Isaiah Berlin⁵⁴ et qui préside à la condamnation libérale du républicanisme : l'éducation civique porte en elle l'idée qu'une conception du monde est supérieure aux autres. Elle réduit la pluralité des réponses possibles à une seule, et en cela elle néglige la valeur de la diversité pourtant empiriquement prouvée des conceptions humaines. En bref, l'éducation s'opposerait à la liberté individuelle qui implique le respect du pluralisme éthique.

On pourrait alors objecter que Condorcet distinguait entre instruction et éducation⁵⁵, pour défendre la possibilité d'une autre conception de l'éducation. Dans ce cadre, il souligne même que l'Etat républicain ne doit pas imposer un processus éducatif, mais donner à chacun le moyen de décider pour lui-même, et de prendre soin de lui-même :

Nous ne demandons pas que les hommes pensent comme nous ; mais nous désirons qu'ils apprennent à penser d'après eux-mêmes. Ce n'est pas un catéchisme politique que nous voulons enseigner ; ce sont les

⁵³ [Loi n°2006-396 du 31 mars 2006 - art. 1 JORF 2 avril 2006](#) (version en vigueur en février 2012). Consultable sur <http://www.legifrance.gouv.fr/>

⁵⁴ Berlin I., « Deux conceptions de la liberté », dans *Eloge de la liberté*, trad. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, coll. Liberté de l'esprit, 1988.

⁵⁵ *Supra*, p.5. Voir son *Premier Mémoire sur l'instruction publique*.

discussions que nous soumettons à ceux qu'elles intéressent, et qui doivent les juger⁵⁶.

Mais le travail de Berlin permet de comprendre que cet aspect représente également une contrainte exercée sur la liberté individuelle. En effet, l'instruction publique de Condorcet, formulée comme construction d'un esprit critique, équivaut bel et bien à l'imposition d'un idéal rationaliste. Si celui-ci ne pose aucun problème pour Condorcet, homme des Lumières qui croit fermement au progrès, il est néanmoins problématique lorsqu'il est considéré à l'aune de la diversité individuelle. Berlin remarque que lorsque l'on fait dépendre la liberté de la possession d'une vérité rationnelle, en suivant l'idée des Lumières selon laquelle la connaissance libre, on limite la liberté à une maîtrise rationnelle de soi-même. Il définit ce type de liberté comme « liberté positive », par opposition à une conception négative de la liberté selon laquelle cette dernière réside dans l'absence d'obstacles à mon action. Ce rationalisme mène à distinguer entre les individus rationnels et les autres, et à accorder une primauté aux premiers. Les individus non-rationnels auraient donc une représentation faussée de leurs intérêts, et il serait légitime de les contraindre à transformer cette perception afin d'atteindre l'adéquation avec leur moi authentique, c'est-à-dire leur moi rationnel qu'ils ignorent encore. Cet argument paternaliste prend la forme triviale du « c'est pour ton bien » : je te force à une action dont tu ne comprends pas maintenant l'utilité pour toi. Cette contrainte est alors la condition même de la compréhension future de tes intérêts supérieurs. La justification se fait *ex post* : ce n'est qu'une fois devenue réalité qu'elle se légitime. Elle permet donc de justifier un pouvoir dont les raisons échappent à ceux qui le subissent. En d'autres termes, elle ouvre la porte à la tyrannie.

A partir du moment où il y a un enseignant et un élève, l'éducation serait donc bien l'instrument explicite d'imposition de certaines valeurs éthiques. Au regard de la réflexion berlinienne, le rôle fondamental de l'éducation dans la république fait alors partie de la preuve de la non-modernité du républicanisme. Qu'elle soit instruction publique ou éducation civique, elle forme les individus à l'image du projet des législateurs, et non à leur propre image, et tend vers ce que Berlin appelle un monisme éthique. Elle impose une certaine conception de l'authenticité individuelle comme rationalité ainsi qu'une conception de la vie bonne, au lieu de permettre la

⁵⁶ Cf. *Œuvres Complètes*, tome XII, p.605.

recherche et le développement libre des différentes conceptions de la vie bonne auxquelles adhèrent les différents individus.

Pettit, le pluralisme et les bornes de l'éducation

Education et non-domination

Cet engagement envers le pluralisme se retrouve dans la conception générale de Pettit sur l'éducation. Ce dernier assume explicitement la critique berlinienne du monisme éthique, et se méfie de l'éducation car il reconnaît qu'elle se transforme trop aisément en propagande et en aliénation⁵⁷. Il dénonce alors précisément le fait que l'éducation agit directement sur les mœurs : elle ne se contente pas d'aider l'individu à se bâtir, mais elle construit elle-même son identité. Or la démarche de Pettit a pour but de montrer que le bien commun implique le respect de la liberté de chacun. Et par conséquent celui de la liberté individuelle qui s'oppose à l'imposition éducative. C'est là le cœur de sa théorie, qui réside dans sa conception de la liberté comme non-domination. Contre l'appropriation par le libéralisme du thème du respect de l'individu, le néorépublicanisme tente en effet d'en re-problématiser l'approche en redéfinissant les termes du débat⁵⁸. Il apparaît alors que la liberté individuelle constitue également une préoccupation républicaine⁵⁹. Selon l'idéal de non-domination, je suis libre lorsque je ne subis pas d'interférence arbitraire. Elle se distingue alors de la liberté comme « non-interférence » libérale, qui considère que je suis libre tant que mon action n'est pas physiquement empêchée. L'intérêt de la théorie de Pettit réside dans son extension de la lutte contre l'assujettissement, qui prend en compte l'intériorisation des dominations potentielles : afin de ne pas risquer de mécontenter le puissant qui me domine, je limite de moi-même mes volontés à

⁵⁷ « L'Etat républicain peut-il faire quelque chose pour favoriser et promouvoir le genre de civilité qui est la condition de sa propre réussite ? Il peut prendre certaines initiatives évidentes pour garantir que le système d'éducation présente cette civilité nécessaire comme une chose digne d'admiration, et non pas comme une chose qu'on pourrait rejeter par cynisme ou ignorance. Mais, malheureusement, il n'est que trop clair que, dans la plupart des sociétés, ce genre de mesures dégénère aisément en une espèce de propagande qui lasse et aliène les esprits. » *Républicanisme, op. cit.*, p.339.

⁵⁸ Skinner Q., *La liberté avant le libéralisme* (1998), trad. Muriel Zagha, Paris, Seuil, 2000.

⁵⁹ C'est là, par exemple, l'axe central du travail de J.F. Spitz dans *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005.

celles que je sais l'agréer. Je me crois alors libre, alors que je suis le plus esclave. En revanche, ne pas être dominé signifie pouvoir parler par ma propre voix, sans qu'elle ne soit que l'écho de celle de mon maître.

La justification de la non-domination repose alors sur le respect de la dignité des personnes. Tous les individus étant égaux, nul ne peut légitimement décider à la place d'autrui en lui imposant ses propres vues. L'effet de la non-domination est d'offrir à chacun la garantie d'être traité « comme une personne qui vaut la peine d'être entendue »⁶⁰. Grâce à cet égalitarisme, Pettit affirme que tous ont des raisons de désirer la non-domination, qui n'est pas une fin en elle-même mais la condition de possibilité de la libre recherche de mes propres fins. On reconnaîtra ici le concept rawlsien de bien premier, que Pettit assume explicitement. L'idée est décisive, car Pettit reconstruit la tradition républicaine autour de l'adhésion à cette conception de la liberté et non, comme souvent, autour de la participation politique et de la vertu civique. Par conséquent, le principe central du républicanisme n'est plus en opposition avec l'exigence moderne du pluralisme éthique. Il en devient au contraire une condition de possibilité⁶¹.

C'est d'ailleurs ce qui permet de comprendre que l'on puisse qualifier son républicanisme de « néo ». Dans sa forme classique, le républicanisme était alourdi de présupposés, qui réservaient le statut d'hommes libres à un petit groupe, masculin, fortuné et appartenant aux classes dominantes de la société. Selon Pettit, cette limitation aurait été le reflet de la faiblesse des prérogatives des Etats pré-modernes, ne disposant pas des ressources nécessaires pour garantir à tous un idéal aussi dense que la non-domination⁶². Aujourd'hui, les conditions matérielles et culturelles permettraient de l'étendre aux classes industrielles et aux femmes. Il nous faut remarquer que selon cette idée, le principe de liberté comme non-domination demeure inchangé et seule son extension varie. Ce sont alors certaines incarnations historiques qui sont à blâmer mais pas le principe républicain de gouvernement, que Pettit envisage comme :

⁶⁰ Pettit P., *Républicanisme*, op. cit., p.124.

⁶¹ *Idem*, p. 130 : « A l'instar du projet libéral, notre proposition – notre proposition républicaine – est motivée par un présupposé : l'idéal en question est en mesure de susciter l'allégeance des citoyens appartenant à des sociétés développées, multiculturelles, indépendamment de leur conceptions plus particulières du bien ».

⁶² *Ibid.*, p.72 sq.

Un Etat qui a obligation de prendre en compte les intérêts communs de ses citoyens – et plus spécifiquement [...] leurs intérêts communs et identifiables⁶³.

Se passer de l'éducation républicaine traditionnelle

Pettit reconnaît cependant que le républicanisme ne peut être seulement légal et reprend textuellement la citation de Machiavel déjà évoquée : la république doit entrer dans les mœurs⁶⁴. Il compte pour cela sur le fait que la non-domination est un bien premier. Il ne devrait donc pas être nécessaire d'en inculquer l'adhésion, tant que chaque citoyen sait que la prise en compte de ses intérêts est garantie. Or cet aspect est assuré, dans le projet de Pettit, par l'établissement d'une « démocratie de contestabilité ».

Selon Pettit, la démocratie électorale ne suffit pas : si l'élection est le seul organe de consultation du peuple, la démocratie court le risque de se transformer en tyrannie de la majorité. C'est pourquoi il lui ajoute la possibilité de la contestation. Lorsque le citoyen pense que la décision politique n'a pas pris en compte son intérêt, il la conteste auprès d'une commission neutre qui en examine le fondement et qui, le cas échéant, ré-ouvre le débat législatif si la décision se révèle effectivement contraire au bien commun. La contestabilité serait alors la garantie que l'élaboration de la volonté collective se fasse à partir de la diversité réelle des opinions et des intérêts présents dans la société et non seulement à partir de la façon dont les gouvernants ou la majorité se représentent le bien commun. Cette élaboration se définit comme *dynamique*, car elle interdit qu'une analyse des intérêts de quiconque puisse être tenue pour définitive. La contestabilité est le versant pratique de l'idéal républicain, là où la non-domination en est le versant théorique. Elle garantit l'existence d'un espace d'expression de l'individu et, par là-même, le pluralisme de la société.

Toutefois, si la contestabilité valide sur le plan pratique le concept de non-domination, elle suppose un individu déjà prêt à s'engager sur la voie républicaine et ne s'adresse pas aux autres. Or Pettit insiste sur la nécessité de considérer la nature

⁶³ *Ibid.*, p.388. Voir également « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program » (en collaboration avec F.Lovett) qui offre une très bonne présentation synthétique du républicanisme dans *Annual Review of Political Science*, Vol 12, 2009, pp.11-29.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 357. « Si la graine n'est pas profondément enfouie, elle ne produira pas de plante ».

humaine telle qu'elle, et donc sur la corruptibilité des hommes. Face à ce problème, il imagine un double mécanisme pour poser les frontières des comportements non-arbitraires. Un système de sanctions et de récompenses est tout d'abord destiné à empêcher les agents du gouvernement de détourner le pouvoir à des fins personnelles et à les inciter à l'utiliser en prenant en compte les intérêts de chacun⁶⁵. Il est à noter qu'un système incitatif implique une décision individuelle, et pas nécessairement une contrainte éthique. En second lieu, Pettit s'appuie sur la puissance de la réputation, car c'est un fait que l'opinion qu'ont de nous nos concitoyens joue un très grand rôle, et qu'elle nous pousse à modifier certains de nos comportements. Il nomme ce mécanisme « main intangible »⁶⁶, qui reproduit dans les rapports sociaux la main invisible d'Adam Smith.

C'est donc grâce à ces éléments que Pettit entend se passer de l'éducation des mœurs, qui est une forme de contrainte éthique. Il se détache alors du concept républicain traditionnel de vertu, qu'il remplace par celui de « civilité ». Dans le premier cas, la vertu civique devient l'essence même de l'individu. Elle le transforme en autre chose. La civilité, au contraire, se limite à la façon d'agir de l'individu⁶⁷ et ne le définit pas. Alors que l'on pourrait penser la vertu républicaine classique comme une synthèse chimique, lors de laquelle deux éléments disparaissent pour donner lieu à une troisième substance – le citoyen –, la civilité de Pettit entend additionner individu et citoyen. Le citoyen ne remplace pas l'individu, mais ce dernier devient citoyen *par lui-même*.

L'éducation néorépublicaine

Si Pettit refuse de voir l'éducation comme une formation éthique, il ne nie pourtant pas qu'une éducation non-dominatrice constitue un élément nécessaire. Il ne peut ignorer que nous naissons incomplets du fait de notre humaine condition. Force est de constater qu'il passe relativement vite sur ce point, et qu'il décrit peu l'éducation compatible avec la non-domination⁶⁸. Il remarque pourtant avec précision

⁶⁵ *Ibid.*, chap.VII.

⁶⁶ *Ibid.*, p.340 sq.

⁶⁷ Cette opposition est plus claire dans « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program » que dans *Républicanisme*.

⁶⁸ *Ibid.*, pp.158-159.

que le cas de l'école – c'est-à-dire de l'éducation spécifique des enfants – est problématique. Par définition, les enfants ne sont pas autonomes, tant qu'ils ne sont pas adultes. Est-il alors légitime qu'ils soient à la merci de leurs tuteurs et de leurs enseignants ? Ils se trouveraient par conséquent dans une situation de domination légitimée. Il concentre sa réponse en quelques lignes :

Le point de vue républicain suggère que les enfants doivent jouir de l'intensité standard de la non-domination, en ce sens qu'ils doivent être protégés, au même titre que toute autre personne, des pouvoirs arbitraires. [...] Tout en donnant aux parents et aux enseignants des pouvoirs spéciaux sur les enfants, de même que la loi donne aux autorités certains pouvoirs sur les adultes ordinaires, les disciplines ne leur conféreront aucun droit à user d'un pouvoir arbitraire d'interférence⁶⁹.

En outre, Pettit affirme que ces « pouvoirs spéciaux » sur les enfants doivent être encadrés par deux limites, afin de garantir cette non-domination :

D'une part, ils chercheront à servir les intérêts pertinents des enfants ;
d'autre part, ils s'attacheront à le faire de manière non idiosyncrasique⁷⁰.

Le refus de l'idiosyncrasie

Par ce second critère, Pettit signifie que les enfants ne doivent pas être considérés comme un cas à part, hors de l'exigence de non-domination. Ce point découle de l'universalisation de la non-domination par le néo-républicanisme, trait que nous avons déjà évoqué ; l'argument qui permet l'élargissement aux femmes et aux ouvriers s'étend jusqu'aux enfants. Si les enfants sont bien des adultes en devenir, ils sont en revanche déjà pleinement humains. Ils doivent donc être définis comme des personnes à part entière, et traités en tant que tel. L'enfant n'est pas seulement un futur citoyen, il est déjà le citoyen en germe. Les principes politiques généraux doivent donc s'appliquer : tout être humain a le droit d'être traité dignement, et respecté dans son individualité. Par conséquent, les enfants doivent disposer de la même garantie de non-domination que les adultes.

⁶⁹ *Ibid.*, p.159.

⁷⁰ *Ibid.*

Cela signifie que, contrairement à ce que l'on a parfois affirmé, protéger les enfants de toute interférence arbitraire ne doit pas entraîner la sanctuarisation de l'école. Sophie Audidière le souligne bien, en montrant que l'école-sanctuaire favorise paradoxalement le développement de la domination⁷¹. Elle pointe ce phénomène dans le modèle traditionnel de l'école républicaine française, qu'elle nomme « ordre scolaire total. Il ne se contente pas de définir les savoirs à acquérir, mais également les méthodes et l'unique cheminement valable pour y parvenir : « seul ce qu'on apprend en « sortant de soi », en passant par les étapes définies par un maître, rend libre »⁷². On reconnaîtra ici le monisme caractéristique de l'éducation républicaine traditionnelle, selon laquelle l'apprentissage est une reproduction exacte du modèle du maître. Certes, comme le remarque Audidière, la réforme de 1989 a profondément modifié le système scolaire français en intégrant en partie la reconnaissance de la diversité des enfants dans les modes d'apprentissage. Mais notre école demeure aujourd'hui le lieu de l'imposition de valeurs éthiques, au nom même de la liberté de chacun⁷³.

Un des exemples les plus frappants en est sans conteste l'analyse qu'en livre Cécile Laborde à propos de la loi du 15 mars 2004 interdisant le port ostentatoire de symboles religieux dans les établissements publics⁷⁴. Au nom de la liberté que l'école doit enseigner, on considère que les polémiques politiques ne doivent pas pénétrer ses murs. Sous couvert de respect de la laïcité républicaine, les signes de la diversité culturelle sont combattus comme des marques d'asservissement. Mais Laborde montre que cette laïcité est en réalité une « catho-laïcité », c'est-à-dire l'imposition des valeurs culturelles de la majorité. Au lieu de permettre la liberté, la sanctuarisation de l'école au nom d'une idiosyncrasie supposée entraîne la domination des enfants. Traités comme des êtres a-politiques, leur voix propre est

⁷¹ Audidière S., « L'école républicaine à l'épreuve d'une révision néorépublicaine », dans *La république et ses démons*, Paris, Chercheurs d'Ere, 2007.

⁷² *Idem*, p.90.

⁷³ *Ibid.*, pp. 96-97 : « Le débat n'est donc pas de nature pédagogique. [...] L'enjeu est politique, et il concerne bien plutôt le rapport de la liberté à l'obligation d'instruction : contester qu'apprendre à penser librement ne puisse se faire qu'en se pliant à une forme de rationalité dont les savants auraient le monopole ne signifie pas tant qu'on cherche à promouvoir une autre forme de rationalité, mais signifie plutôt qu'on remet en question l'équivalence entre ce qui est garanti par des procédures de révision scientifique, et ce qui est non arbitraire, c'est-à-dire la conviction que la science est une autorité impersonnelle qui échappe légitimement au pouvoir collectif ».

⁷⁴ Laborde C., *Critical Republicanism, The Hijab Controversy and Political Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2008 et *Français, encore un effort pour être républicains !* Paris, Seuil, 2010.

négligée⁷⁵. Passé au crible du principe de non-domination, le système français révèle à quel point il dissimule sous le nom de républicanisme la domination des minorités.

C'est pourquoi le néo-républicanisme affirme que l'école doit être une préfiguration de l'espace politique. Si elle veut respecter véritablement la liberté individuelle, elle ne doit pas être uniquement un apprentissage théorique de la liberté mais aussi déjà une pratique de la non-domination. L'éducation néo-républicaine pourrait donc se définir comme une éducation politique, et non comme une éducation à la politique, sans devenir pour autant imposition d'une éthique donnée.

Mais qu'implique, en pratique, ce refus de l'idiosyncrasie ? Selon Pettit, la protection contre les interférences arbitraires passe par la liaison entre démocratie électorale et contestabilité. Or, à la différence des adultes, on ne peut imaginer s'en remettre à la démocratie électorale pour protéger les enfants de la domination. On admettra en effet aisément que les enfants ne puissent être considérés comme co-auteurs de la loi, alors même qu'ils ne sont pas reconnus comme autonomes. A leur niveau, toutes les décisions politiques devraient être comprises comme des contraintes arbitraires. Cependant, la contestabilité leur paraît applicable, et se révèle donc ici déterminante. Tout d'abord parce que Pettit la décrit comme la possession du pouvoir de l'éditeur⁷⁶ : un pouvoir postérieur à la législation qui permet d'en évaluer l'adéquation au réel. Il offre une alternative à tous ceux qui ne peuvent être co-auteurs, catégorie qui ne se limite d'ailleurs pas aux enfants. Mais aussi parce qu'elle ne nécessite que la capacité de dire que quelque chose semble injuste, ce que font les enfants. Le projet de Pettit permettrait alors de faire mentir l'étymologie – l'enfant est celui qui ne parle pas – en leur autorisant une voix sur la scène politique. Loin de n'être qu'une anecdote, c'est le statut de l'enfant qui est transformé : le néo-républicanisme lui reconnaît la dignité que les conceptions traditionnelles lui refusaient. Par là-même, il le garantirait contre l'arbitraire.

Pour être non-dominatrice, l'école doit donc d'abord ne pas être un sanctuaire, mais une préfiguration de l'espace politique. Le néo-républicanisme donne alors les moyens de penser la distance qui sépare l'école de la République et l'école républicaine. En traçant les linéaments d'une éducation non-dominatrice, il fournit l'aune à laquelle mesurer le niveau de contrainte exercé sur les enfants. L'éducation

⁷⁵ Laborde s'oppose aux conclusions du rapport de la commission Stasi en affirmant qu'elle a négligé la compréhension réelle que le port du foulard avait pour une majorité des jeunes filles concernées. Au lieu d'être l'effet d'une domination masculine, il constituerait plutôt une libre revendication d'identité.

⁷⁶ *Républicanisme, op. cit.*, p.393.

peut former sans pour autant être oppressive, à la condition qu'elle respecte l'exigence de politicisation que défend Pettit⁷⁷.

Pouvoirs spéciaux et intérêts pertinents

Malgré cet apport, les conséquences de ce second critère d'une éducation non-dominatrice semblent alors entrer en contradiction avec le premier, selon lequel les tuteurs et les enseignants devront s'attacher à servir les intérêts pertinents des enfants. Nous reconnaissons ici la transposition du principe général stipulant que nulle imposition n'est légitime qui ne prenne en compte les intérêts des individus tels qu'ils se les représentent, modulé par la reconnaissance de « pouvoirs spéciaux » justifiés par l'autonomie en devenir des enfants. Pettit écrit, en guise d'explication, que « le pouvoir d'interférence prendra en compte les intérêts des enfants *tels qu'on se les représente de manière habituelle*⁷⁸ ». Qu'est-ce à dire, sinon que les critères socialement reconnus présideront ? Par conséquent, la pertinence des intérêts dépendra de la vision culturellement majoritaire, et non des intérêts des enfants tels qu'ils les expriment. Selon Pettit, il serait donc légitime que l'enfant soit contraint en fonction de la représentation de ses intérêts qu'en auront ses parents. Idéalement guidés par un esprit de bienveillance, ils chercheront à lui nuire le moins possible. Dans ce cas, la contestation ne passerait plus directement par la voix des enfants. En d'autres termes, il sera justifié de lui imposer des valeurs qu'il ne reconnaît pas, en vertu d'une compréhension supérieure. C'est alors le modèle classique de l'éducation républicaine qui se verrait reconduit, tout en étant présenté comme non-dominateur. Pourtant, il semble malaisé de garantir en ce cas que l'individu n'aura pas à souffrir de maître bienveillant – qui peut être de toute bonne foi, et imposer une volonté arbitraire sans intention de nuire.

La portée de cette critique s'accroît lorsque l'on considère que Pettit semble ne pas limiter ces considérations aux enfants, lorsqu'il écrit :

⁷⁷ Voir Pettit, « Remanier le républicanisme », Préface à *La république et ses démons*, Paris, Ere, 2007: « la liberté des individus comprise comme non-domination exige une régulation par l'Etat de leur vie quotidienne et de leurs affaires ; cette régulation est nécessaire pour parer les effets de domination du pouvoir privé ou *dominium*. ». Voir aussi « Depoliticizing democracy ». Contrairement à ce que le titre pourrait laisser croire, Pettit y défend une reconquête de la vie politique par les citoyens, au moyen de la contestabilité, contre la main-mise politicienne – expression du seul modèle électoral.

⁷⁸ *Républicanisme, op. cit.*, p.159. Je souligne.

Je pense qu'il est important de reconnaître que les enfants et *peut-être d'autres catégories d'individus* se tiennent dans un rapport spécial à l'Etat et à la société⁷⁹.

Nous pouvons supposer que Pettit pense aux catégories d'individus à qui l'on reconnaît une incapacité à être responsables d'eux-mêmes. Alors même qu'il souligne que l'on ne doit jamais cesser de traiter ces individus comme des personnes à part entière, il ouvre la porte à la reconnaissance d'une hiérarchie épistémique. Le problème est qu'il ne se prononce pas sur le critère permettant de tracer la frontière : comment distinguer les « ignorants », auxquels autrui pourra légitimement imposer sa vision de leurs intérêts « pertinents » ?

Il semble donc que la conception néo-républicaine de l'éducation réclame davantage d'explications. On aura tout d'abord remarqué le peu de prise en compte des difficultés techniques liées à la mise en place de la contestabilité en général. Il faut noter que le fonctionnement pratique de la contestabilité repose sur l'acceptation des termes du processus par les citoyens. Lorsque je conteste auprès de la commission neutre, le modèle de Pettit suppose que je reconnaîtrai comme légitime le résultat de l'examen de ma contestation. Il forme donc l'hypothèse qu'un tel jugement neutre soit possible, mais aussi et surtout que chacun puisse en reconnaître les raisons. Il présuppose donc le partage de valeurs préalables – une sorte de raison publique – et rejoint certaines des préoccupations les plus classiques de la tradition républicaine. Le point est alors doublement problématique. Premièrement parce que la contestabilité était en partie chargée de susciter cette adhésion à la valeur républicaine, qu'elle suppose à présent. Deuxièmement, la reconnaissance de l'arbitrage fondé en raison ne va pas sans poser un problème dans le cas des enfants, lié à question des « pouvoirs spéciaux » justifiés par leur statut infantin. Audidière remarque bien que la question reste sans réponse, mais la réserve pour des analyses ultérieures⁸⁰. Il est pourtant primordial de déterminer clairement si les enfants peuvent contester directement ou non. De cette position dépend la réflexion sur les types d'institution propres à favoriser la contestation, et donc la non-domination des enfants. Le premier cas rendrait par exemple nécessaire de penser une institution aujourd'hui inexistante dans

⁷⁹ *Idem*, p.158. Je souligne.

⁸⁰ On peut avancer que de tels problèmes sont trop appliqués pour concerner la philosophie politique. Il n'en demeure pas moins que leur traitement influe sur la validité de la théorie néo-républicaine.

le système français – une sorte de cahier de doléances rempli par les enfants – tandis que le second amènerait à repenser le rôle d’institutions déjà existantes, comme les fédérations de parents d’élèves.

*

En dernière instance, l’interrogation des fondements d’une pratique du néo-républicanisme à l’aune de la question de l’éducation nous mène donc à une aporie, qui renvoie les différents éléments dos-à-dos. Cette indétermination concernant l’éducation fait écho à celle qui touche son concept de civilité. Il reconnaît en effet qu’il ne saurait dire ce qu’il faut faire pour créer la civilité, quand elle n’existe pas encore ou presque pas⁸¹. S’il imagine aisément comment une société déjà informée par ces normes pourrait les perpétuer, sur le mode d’un cercle vertueux, il éprouve tout de même une difficulté à penser les conditions de sa création. En effet, il se heurte alors à un paradoxe : pour exister, la république doit entrer dans les cœurs. Or cela semble difficile à réaliser en n’imposant aucune valeur préalablement à la possibilité pour ceux qui sont contraints d’en reconnaître la légitimité. Pourtant, la république permettrait la non-domination, et par là la liberté individuelle.

On voit donc que, en ce qui concerne la conception de l’école de Pettit, des éclaircissements supplémentaires sont nécessaires pour distinguer sa position de la pente du « moi authentique ». Mais cette limitation du versant positif du néo-républicanisme – la proposition d’un système alternatif – ne signifie pas son échec. Le point d’arrivée de notre réflexion diffère de son point de départ sur le plan pratique comme sur le plan théorique. Premièrement, le néo-républicanisme a développé une théorie originale de l’éducation, prouvant en cela que l’éducation n’était peut-être pas nécessairement liée à une contrainte éthique. Elle aboutit certes à une aporie, mais le néo-républicanisme demeure une pensée en travaux, selon Pettit lui-même⁸². La question de l’éducation n’y fait pas défaut, et nécessite à la fois des clarifications conceptuelles et des développements sur le plan applicatif. Mais le néo-républicanisme a ici le mérite de signaler une tension encore non résolue entre la liberté individuelle et le pluralisme éthique d’une part, et le monisme éthique de

⁸¹ *Ibid.*, p.340.

⁸² Cf. P. Pettit et F. Lovett, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *op. cit.*

l'autre. Deuxièmement, l'idée d'une école néo-républicaine non-dominante invite à initier une réflexion critique sur le système et les institutions scolaires françaises. Le cas de l'école, qui pouvait sembler anecdotique, se révèle donc bien être une pierre de touche efficace dès lors qu'il s'agit de mettre en relief l'impact politique potentiel des propositions néo-républicaines.

La place des droits dans le républicanisme de Philip Pettit Quelques remarques

par

*Christopher Hamel*⁸³

⁸³ Agrégé et docteur en Philosophie, Christopher Hamel est actuellement chercheur postdoctorant (ERC Starting Grant) au Centre de Théorie Politique de l'ULB, où il travaille sur le rapport conflictuel que les néo-républicains et les auteurs se réclamant de l'idéal républicain entretiennent avec le langage des droits. Spécialiste de l'histoire de la pensée républicaine, il a notamment publié *L'esprit républicain : droits naturels et vertu civique chez Algernon Sidney*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

La place des droits dans le républicanisme de Philip Pettit.

Quelques remarques

Christopher Hamel

Le républicanisme, contrairement au libéralisme, n'est pas fondé sur les droits. Parce qu'ils insistent sur l'importance de l'investissement des citoyens dans les affaires collectives et sur la nécessité de les former à la vertu civique pour maintenir les institutions libres, les républicains associent les droits à une sphère individuelle privée protégée des interférences de l'État, et voient en eux plutôt des outils de justification des intérêts égoïstes que des ressources essentielles à la liberté commune. Défendre ses droits individuels apparaît même, aux yeux des républicains, comme une attitude fondamentalement corrompue : les devoirs priment sur les droits⁸⁴.

Mais même lorsqu'ils se détachent de cette représentation pockockienne du conflit entre droit et vertu⁸⁵ et reconnaissent le caractère indépassable de l'individualisme et du pluralisme constitutifs de la « modernité libérale »⁸⁶, les républicains s'accordent aujourd'hui le plus souvent à attribuer une place secondaire aux droits : parce qu'ils raisonnent en termes conséquentialistes et non déontologiques, ils ne peuvent concevoir les droits que comme des effets de la délibération publique, et sont « sceptiques » quant à l'idée que les droits puissent représenter des contraintes extérieures préexistant à l'ordre social et dont le respect rendrait légitime ce dernier⁸⁷. Ce scepticisme s'enracine dans une conception *institutionnelle* ou *politique* de la liberté, où celle-ci n'existe que par la soumission de tous à l'empire des lois et aux institutions protectrices. Les droits attachés à l'individu indépendamment de toute appartenance politique apparaissent au pire comme des

⁸⁴ Cf. Bellamy, R., « Citizenship and Rights », in *Theories and Concepts of Politics*, Manchester, MUP, 1993, p. 43-6, 52, 63 ; Skinner Q., « The Paradoxes of Political Liberty », *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, 1986, pp. 227-50.

⁸⁵ Skinner s'est éloigné d'une telle lecture (*La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000, p. 87 n. 58), mais l'a réitérée (*Visions of politics*, Cambridge, CUP, 2002, p. xi, 8, et vol. 2, chap. 6 et 7).

⁸⁶ Cf. Laborde C. et Maynor J., « Introduction », in *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2008, p. 16, 1. Il conviendrait de déterminer en quel sens ces caractéristiques sont *libérales* au sens où elles ne seraient pas républicaines.

⁸⁷ Ivison D., « Republican Human Rights ? », *European Journal of Political Theory*, 2010, 9, p. 32 ; Sunstein C., « Beyond the Republican Revival », *The Yale Law Journal*, 97, p. 1579-80 ; Viroli M., *Républicanisme*, Lormont, Le bord de l'eau, 2011, pp. 60, 63-4 ; Honohan L., « Republicans, Rights and Constitutions », in *Republicanism and Political Theory*, p. 90, et *Civic Republicanism*, London, Routledge, 2002, pp. 206-7.

entités métaphysiques, au mieux comme de simples aspirations morales dénuées de toute force contraignante, et dont la fonction est tout au plus rhétorique⁸⁸.

Aussi répandues soient-elles, ces intuitions méritent d'être examinées en détail, et les arguments qui les supportent clarifiés⁸⁹. Pour entamer ce travail, on se limitera ici à étudier la place qu'occupe le concept de droits dans le républicanisme de Philip Pettit, qui constitue certainement l'élaboration théorique la plus complète et la plus systématique de l'idéal républicain. Nous verrons cependant que ses développements les plus significatifs ne sont pas sans soulever des difficultés.

Absence des droits dans *Républicanisme* ?

Dans *Républicanisme*, une place très discrète est accordée au langage des droits. C'est particulièrement net dans le chapitre conclusif (« Le républicanisme sous forme de propositions »), qui propose une vue synthétique des thèses et des arguments du livre. En effet, aucun des grands moments de la synthèse de la démonstration ne fait appel au concept des droits : ni l'énoncé de la *définition* du concept républicain de la liberté (*i.e.*, le fait de ne pas être soumis à une interférence arbitraire), ni la présentation de son statut d'*idéal politique* à promouvoir par l'État républicain, ni la formulation des *objectifs* que devrait poursuivre un État républicain, ni la description des *formes institutionnelles* requises pour que l'État lui-même ne soit pas une source de domination dans l'existence des citoyens, ni la présentation des nécessaires mécanismes de *contrôle* visant à se prémunir de la corruptibilité des êtres humains, ni enfin l'exposé des moyens de *civiliser la république*⁹⁰.

À première vue, la raison de cette discrétion ne doit pas être cherchée bien loin : dès la première page de son livre, Pettit laisse entendre que le projet républicain,

⁸⁸ Viroli M., *op. cit.*, p. 60 ; Pettit P., « L'instabilité de la liberté comme non-interférence : le cas d'I. Berlin », *Raisons politiques*, 2011, 43, p. 117 ; et *Républicanisme*, Paris, Gallimard, 2004, p. 137.

⁸⁹ De ce point de vue, cf. l'effort théorique sans équivalent de R. Dagger dans *Civic Virtues, Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford, OUP, 1997 (paru la même année que le livre de Pettit), qui montre en détail comment le droit libéral à l'autonomie, loin d'être contradictoire avec le souci républicain de la vertu, le suppose au contraire. Reste à savoir en quoi ce droit serait plus libéral que républicain ; pour une tentative de réponse, cf. Hamel C., *L'esprit républicain : droits naturels et vertu civique chez Algernon Sidney*, Paris, Classiques Garnier, 2011, « Introduction ».

⁹⁰ Pettit P., *Républicanisme, op. cit.*, pp. 363-77. La seule exception (p. 372) est accessoire dans la démonstration car elle renvoie à un concept de la tradition républicaine, ce qui pose le problème évoqué dans la section ci-dessous (« Quelques usages (problématiques) du langage des droits dans *Républicanisme* »)/

centré sur le concept de liberté comme non-domination, a pour effet de rendre inutile le langage des droits. Il évoque en ce sens différents « courants d'idées » qui influencent les décisions politiques : celui qui vise la maximisation des préférences, celui qui promeut le bien-être, l'égalité ou l'équité, et celui qui met en avant « les droits universels des personnes [...] ainsi que l'exigence s'imposant aux institutions politiques de respecter et de favoriser la jouissance de ces droits »⁹¹. Or tous ces courants font appel à ce que Pettit nomme « l'idiome de la liberté » – « le langage des droits se concentre sur les droits à la liberté de pensée, d'expression de mouvement, etc. »⁹² – et la force de l'idéal républicain est précisément de s'exprimer dans l'idiome commun et de pouvoir convaincre les partisans des autres courants :

[cet idéal] assure les fondements et unifie en un puissant manifeste un ensemble de revendications politiques [...] Si un État et une société garantissaient à leurs membres la liberté comme non-domination, la plupart des autres *desiderata* seraient satisfaits⁹³.

En l'espèce, doit-on comprendre, lorsque chacun jouit de la non-domination, il est inutile de revendiquer des droits car les griefs exprimés dans ces revendications n'ont plus lieu d'être.

La marginalisation des droits dans le républicanisme semble en outre confirmée par le choix de Pettit, tout à fait explicite, de proposer une théorie politique *conséquentialiste* et non *déontologique*. Défendre le républicanisme conséquentialiste, c'est faire de la liberté comme non-domination un *objectif à promouvoir*, et non une *contrainte à respecter*⁹⁴. Pettit illustre cette distinction à l'aide de l'exemple du pacifiste. Le pacifiste conséquentialiste acceptera, pour promouvoir la paix globalement, de faire la guerre ponctuellement : le non-respect d'une valeur peut être un moyen de mieux la promouvoir. Le déontologiste, lui, est tenu de respecter la valeur qu'il entend honorer, et ce même si cette ligne d'action a pour effet de ne pas maximiser la paix globalement⁹⁵. Pettit applique ce raisonnement à la valeur de la non-domination :

⁹¹ *Idem*, p. 18 (trad. modif.).

⁹² *Idem*, p. 24 (phrase absente dans la traduction française).

⁹³ *Idem*, p. 24 (trad. modif.).

⁹⁴ *Idem*, pp. 132-46.

⁹⁵ *Idem*, pp. 132-3.

Il existe [...] toutes sortes de voies pouvant conduire tout naturellement à accepter des entorses politiques faites au respect de la non-domination, pour autant que celles-ci représentent le moyen le plus efficace d'augmenter globalement la non-domination. La maximisation de la non-domination peut exiger, par exemple, de donner au Parlement, dans certains domaines, les pleins pouvoirs, ou de laisser aux juges une plus grande marge de manœuvre dans l'énoncé des sentences relatives à certains délits. [...] Il serait artificiel, voire fétichiste, de persister dans la fidélité à l'idéal abstrait⁹⁶.

Ainsi que le déclarait Montesquieu, ajoute Pettit :

L'usage des peuples les plus libres qui aient jamais été sur la terre me fait croire qu'il y a des cas où il faut mettre, pour un moment, un voile sur la liberté, comme l'on cache les statues des dieux⁹⁷.

Cette belle image suscite toutefois immédiatement une inquiétude : de telles mesures liberticides, aussi ponctuelles et bien intentionnées soient-elles, peuvent-elles réellement prétendre maximiser la non-domination globale ? Dans les termes de Montesquieu lui-même, que Pettit n'est pas sans avoir exploités, ces mesures peuvent-elles être entreprises sans miner à coup sûr cette « tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté » et qui forme le cœur de la « liberté politique » du citoyen⁹⁸ ? Peut-on vraiment promouvoir la non-domination en violant la liberté ?

Conséquentialisme et droits

Ces questions, qui se posent légitimement à la lecture de la justification du conséquentialisme dans son livre de 1997, Pettit y a répondu fermement par la négative dans une série d'articles écrits dix ans plus tôt, et consacrés au concept de

⁹⁶ *Idem*, pp. 137-8.

⁹⁷ *Idem*, p. 135, qui cite Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XII, 19.

⁹⁸ *Idem*, p. 101, qui cite *De l'esprit des lois*, XI, 6.

droits et au rapport que la méthode conséquentialiste entretient avec ce concept⁹⁹. Il ne montre pas seulement que cette méthode est *compatible* avec le « respect des personnes »¹⁰⁰ et « capable de reconnaître les droits »¹⁰¹, ainsi que l'affirment les titres de ses articles. Son propos, bien plus ambitieux, est plutôt d'établir que prendre les droits au sérieux est une condition nécessaire pour que le conséquentialisme soit acceptable : « toute doctrine morale est suspecte si l'un de ses effets rend les agents incapables de prendre les droits d'autrui au sérieux ». La justification de cette thèse nous rapproche singulièrement du souci qui sera au cœur de la théorie républicaine : une théorie morale doit prendre les droits au sérieux car se voir reconnaître des droits entraîne des effets très désirables, parmi lesquels la « dignité, dont on dit habituellement qu'elle revient à celui qui possède des droits ».

Or, poursuit Pettit,

une personne ne conserve sa dignité dans la manière dont autrui la traite que si elle conserve une certaine maîtrise (*dominion*) de ce qui lui arrive dans les mains d'autrui, que si cet autre agent n'est pas libre de lui faire ce qu'il veut ni même quoi que ce soit qu'un projet bénéfique exigerait¹⁰².

Prendre les droits au sérieux est donc fondamental parce que cela confère aux personnes un *statut protecteur*¹⁰³ qui les préserve de la domination d'autrui et leur assure par là même la jouissance de la dignité.

La difficulté pour le conséquentialiste est toutefois la suivante : si prendre les droits au sérieux implique de « protéger la personne qui les possède », il doit alors

⁹⁹ Pettit P. (avec G. Brennan), « Restrictive Consequentialism », *Australasian Journal of Philosophy*, 64, 1986 ; Pettit P., « Rights, Constraints and Trumps », *Analysis*, 47, 1987, et les trois articles cités dans les deux notes suivantes.

¹⁰⁰ Pettit P., « Consequentialism and Respect for Persons », *Ethics*, 100, 1989.

¹⁰¹ Pettit P., « The Consequentialist can recognise rights », *The Philosophical Quarterly*, 38, 1988, et « Can the Welfare State Take Rights Seriously ? », in Gallican D. et Sampford C. (dir.), *Law, Rights and the Welfare State*, Londres, 1986.

¹⁰² Pettit P., « The Consequentialist can recognise rights », p. 42, 52 ; dans *Not Just Deserts. A Republican Theory of Criminal Justice*, Oxford, Clarendon Press 2002 (1990), P. Pettit (et J. Braithwaite) écrivent : « *dominion is freedom [...] a republican conception of freedom* » p. 9.

¹⁰³ Pettit P., « Rights, Constraints, Trumps », p. 9, 10-1 ; cf. p. 13, et « The Consequentialist can recognise rights », p. 45.

reconnaître aux droits une « priorité totale (*complete priority*) »¹⁰⁴ sur les biens qu'il cherche à maximiser. Les droits doivent être des « contraintes » s'exerçant sur son calcul visant la réalisation globale d'un bien, ou – ce qui revient au même – des « atouts » (*trumps*) que les individus peuvent faire valoir contre les « exigences des objectifs collectifs » afin de « contrôler » ces derniers¹⁰⁵. Mais comment précisément justifier en termes conséquentialistes que le calcul destiné à déterminer la meilleure option soit contraint de respecter les droits ?

L'argument principal de Pettit est le suivant : pour un conséquentialiste, la meilleure (et en fait la seule) manière de promouvoir certains biens – par exemple, la « maîtrise (*dominion*) » dont dispose une personne sur sa propre existence – consiste à les exclure du calcul visant à déterminer l'action à entreprendre :

dans certains cas, l'option qui produit le maximum de bonnes conséquences (*optimific option*) peut n'être accessible qu'à ceux qui restreignent ou contraignent un mode de délibération optimal¹⁰⁶.

Au contraire, chercher à promouvoir directement la « maîtrise » qu'une personne a de sa propre existence par le calcul conséquentialiste aura pour effet nécessaire de la détruire¹⁰⁷, car c'est un type de bien qui est indissociable de la *garantie publique* d'en jouir, laquelle est précisément impossible dès lors qu'il est de notoriété publique que l'État conséquentialiste ou ses agents sont susceptibles d'interférer dans notre existence, fût-ce pour favoriser l'option la meilleure¹⁰⁸. Par conséquent :

S'il se soucie sérieusement de la maîtrise (*dominion*) [dont dispose une personne sur sa propre existence], le seul recours pour le conséquentialiste est de bien faire comprendre à ceux qui se trouvent dans sa sphère d'influence que des contraintes limitent ses calculs conséquentialistes [...] [qu'il reconnaît [à ces individus] leur absolue discrétion (*absolute discretion*) [...] S'il se soucie de la maîtrise (*dominion*)

¹⁰⁴ *Idem*, p. 45, 46.

¹⁰⁵ Pettit P., « Rights, Constraints, Trumps », p. 9.

¹⁰⁶ Pettit P., « The Consequentialist can recognise rights », p. 44.

¹⁰⁷ Pettit P. et Brennan G., « Restrictive Consequentialism », p. 442.

¹⁰⁸ Pettit P., « The Consequentialist can recognise rights », p. 53.

et de la dignité, le conséquentialiste aura des raisons de s'imposer à lui-même le type approprié de restriction au nom des droits¹⁰⁹.

On dira certes que ces articles sur le conséquentialisme ne sont pas directement inscrits dans une théorie politique républicaine. Mais cela ne rend que plus visible le fait que, lorsqu'il réfléchissait aux liens entre conséquentialisme et droits *indépendamment de l'idéal républicain*, Pettit avait déjà parfaitement identifié le mal que représente la condition de vulnérabilité dans laquelle l'individu est susceptible de se trouver, et formulé combien il est important de trouver les moyens de le soustraire à une condition qui n'est pas seulement peu souhaitable, mais dégradante et avilissante.

Dans la mesure où la théorie qu'il propose dans son livre de 1997 est *explicitement* conséquentialiste, on peut donc se demander si ce qui était vrai du conséquentialisme en général ne doit pas l'être du républicanisme conséquentialiste – si, en d'autres termes, le républicanisme conséquentialiste ne doit pas lui aussi prendre les droits au sérieux pour être une théorie acceptable. Deux raisons légitiment en particulier que l'on se pose cette question. D'une part, Pettit justifie la nécessité de prendre les droits au sérieux pour un conséquentialiste en des termes qui sont précisément ceux des bienfaits associées à la situation de l'individu non-dominé dans *Républicanisme*¹¹⁰.

Conséquentialisme et droits dans la première formulation de l'idéal républicain (1989)

D'autre part, dans la première formulation de sa théorie républicaine (1989), Pettit consacre trois sections entières à établir que *l'idéal républicain est acceptable parce qu'il prend les droits au sérieux*, et réinvestit précisément pour ce faire les principaux résultats de ses recherches sur le conséquentialisme et les droits¹¹¹. Il y défend la thèse suivante : « si l'État veut promouvoir la franchise [*i.e.*, la liberté

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ Pettit P., *Républicanisme*, *op. cit.*, pp. 116-25.

¹¹¹ Cf. Pettit, P. « The Freedom of the City : A Republican Ideal », in Hamlin A. et Pettit P. (dir.), *The Good Polity*, Oxford, Blackwell, 1989, pp. 150-8.

comme non-domination], il doit « donner à certaines libertés négatives le statut de droits », de sorte que leur violation soit sanctionnée légalement. Pettit soutient en outre que protéger les droits par la force légale (*legal rights*) ne suffit pas pour prendre les droits au sérieux : un État pourrait ne les protéger qu'au nom du bénéfice associé à la sanction qui s'applique en cas de violation et donc décider, ponctuellement, de les violer si cela permettait de mieux promouvoir la liberté globale¹¹². En effet, cette violation, même ponctuelle et bien intentionnée, aurait immédiatement pour effet de placer tous les citoyens susceptibles de voir leurs droits ainsi violés dans une situation de vulnérabilité extrême. Or, à son tour, cette condition de vulnérabilité est incompatible avec la sécurité psychologique indispensable à la jouissance de la liberté comme non-domination que le droit était censé protéger. S'il veut prendre *vraiment* les droits au sérieux, soutient Pettit, l'État républicain doit donc faire davantage que simplement reconnaître le statut légal des droits :

Si les agents de l'État veulent promouvoir la franchise, ils doivent non seulement protéger certaines libertés en en faisant des droits légaux, mais encore donner à ces libertés le statut de droits susceptibles de constituer des revendications indépendamment de leur reconnaissance légale.

Ce qui revient, précise-t-il, à leur conférer un « poids infini », une « importance » ou une « force morale, distincte d'une force légale »¹¹³.

Que signifie, selon Pettit, ce surcroît conféré par la reconnaissance de la force morale des droits ? Cela signifie que l'État et ses agents acceptent que leurs calculs conséquentialistes en vue de la promotion de la plus grande liberté comme non-domination soient *absolument contraints* par le respect des droits :

pour promouvoir la franchise, l'État et ses agents doivent se contraindre (*bind themselves*) à honorer les libertés qu'ils reconnaissent légalement [*i.e.*, les droits]. Ils doivent s'engager (*commit themselves*) à adopter une attitude de *respect strict*¹¹⁴.

¹¹² *Idem*, p. 150, 151. L'exemple que prend Pettit est celui d'un État qui, pour éviter une émeute, pourrait décider de punir un innocent.

¹¹³ Cette expression, visiblement importante pour Pettit, apparaît cinq fois en quatre pages ; cf. *idem*, p. 152, 154, 155, 157-8. Cf. Pettit P., « Rights, Constraints, Trumps », p. 11.

¹¹⁴ Pettit P., « The Freedom of the City », p. 153.

On notera au passage que Pettit propose une véritable liste de différents droits qu'un État républicain devrait respecter s'il voulait promouvoir de façon efficace la liberté comme non-domination : des *droits-libertés* (*i.e.*, des libertés négatives de faire telle ou telle chose), mais aussi des *droits-immunités* (*i.e.*, des pouvoirs juridiques conférés aux individus face aux autorités détentrices du pouvoir légitime de coercition), et encore des *droits-sécurité*, liés aux « besoins fondamentaux » des êtres humains (abri, nourriture, services de santé, éducation) :

Dès lors, si l'État a le souci de promouvoir la franchise, il devra répondre à la frustration des besoins fondamentaux, et devra également s'assurer que cette réponse soit centrée sur les droits (*of a rights-centered kind*).

Bref, si les droits doivent peser comme des « contraintes » absolues sur les décisions visant à promouvoir la liberté, c'est que la promotion de la liberté présuppose le devoir moral indépendant de respecter les droits individuels¹¹⁵. Le respect des droits ne peut donc être assimilé à une *fonction* de la recherche d'un idéal : pour produire l'effet recherché, il doit être manifesté indépendamment de celle-ci : « reconnaître un droit [...] ce doit être respecter ce droit parce que c'est un droit »¹¹⁶.

De façon cohérente, Pettit applique ainsi le raisonnement élaboré pour le conséquentialisme en général à l'idéal républicain conséquentialiste, et affirme que reconnaître ces droits est la *seule* manière de ne pas dominer un individu :

Il faudrait donner à la personne dépendante de l'État pour la satisfaction de certains besoins fondamentaux le type d'assurance que *seuls* des droits-sécurité (*security rights*) peuvent fournir ; elle ne peut pas, *autrement*, jouir de l'égalité avec autrui, laquelle est nécessaire à la franchise¹¹⁷.

Conséquentialisme et droits dans *Républicanisme*

¹¹⁵ *Idem*, p. 153, 154-5, 156-8.

¹¹⁶ Pettit P., « The Consequentialist can recognise rights », p. 48, « Restrictive consequentialism », p. 450.

¹¹⁷ Pettit P., « The Freedom of the City », p. 158.

Rapportées au projet de Pettit dans *Républicanisme*, ces analyses invitent à formuler une *double raison* justifiant la place centrale des droits : ce projet devrait prendre les droits au sérieux non seulement parce qu'il adopte la méthode conséquentialiste (laquelle n'est acceptable *que* si elle respecte les droits), mais encore parce qu'il conçoit l'idéal à promouvoir – la liberté – par la non-domination (laquelle était précisément le *bienfait indissociable* de la jouissance d'un droit).

On s'étonnera donc que la justification de principe du conséquentialisme dans le livre de 1997 *n'évoque pas* la contrainte de respecter scrupuleusement les droits. Selon l'analogie qu'il élabore lui-même, Pettit a parfaitement montré en quoi ce qui est vrai de la paix ne saurait l'être de la liberté : si le conséquentialiste est *tenu* de faire la guerre s'il est convaincu que tel est le moyen de promouvoir le mieux la paix, il ne peut sacrifier ponctuellement la non-domination en violant les droits au nom de sa maximisation globale.

Pettit rappelle certes aussi dans ce passage que le républicanisme conséquentialiste doit passer le « test décisif » de l'équilibre réfléchi, qui exige que les résultats auxquels conduit l'idéal politique ne heurtent pas certaines intuitions fondamentales. Mais alors que ce test était justement l'occasion, dans la première formulation de la théorie républicaine, de montrer à quel point le républicanisme est capable de prendre les droits au sérieux, Pettit se contente ici de mentionner une « restriction », admettant la possibilité que certains choix conséquentialistes « répugnent à notre sens moral », et conduisent à se demander si finalement « la politique appropriée était bien celle qui visait la promotion de l'idéal plutôt que celle qui s'en tenait à son respect »¹¹⁸. Or, même si l'on accorde à Pettit que le conséquentialisme est en définitive une méthode plus efficace que le déontologisme de manière générale¹¹⁹ et en particulier pour faire de la non-domination la valeur politique fondamentale, il reste que le caractère acceptable du conséquentialisme *dépendait*, dans les articles précédents, du respect strict des droits individuels. Ne pas rappeler ce point à ce moment précis de la justification du choix conséquentialiste est donc problématique.

Cette difficulté est d'ailleurs accentuée par le fait que dans cette justification, Pettit ne mentionne les droits qu'en les associant à la méthode déontologique, soit

¹¹⁸ Pettit P., *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 138 (trad. modif.).

¹¹⁹ Pettit P., « Non-Consequentialism and Political Theory », in Schmidtz D. (dir.), *Robert Nozick*, New York, CUP, 2001.

dans sa version libérale (« respectant les droits des individus à la non-interférence »), soit dans sa version républicaine (« respect des droits à la non-domination »)¹²⁰. Limiter ainsi le domaine de pertinence du concept de droits à l'approche déontologique revient toutefois à négliger tous les efforts que Pettit lui-même a consentis pour établir que le conséquentialisme peut, ou plutôt doit, prendre les droits au sérieux. Ainsi, sans argument distinct permettant d'établir en quel sens Pettit peut faire l'économie des droits, la défense de principe du républicanisme conséquentialiste est *incomplète*.

À suivre la ligne argumentative qu'il développe dans ses articles sur le conséquentialisme et dans la première version de la théorie républicaine, cette défense serait même *inacceptable* si, de fait, Pettit ne convoquait jamais le concept de droits dans l'exposé détaillé des moyens de garantir la non-domination. Il se trouve précisément que Pettit utilise en ce sens à plusieurs reprises le concept de droits dans son livre – ce qui ne fait que rendre plus saillante la question de savoir pourquoi l'exposé des principes et de la méthode républicaine comme *théorie générale* de la liberté et du gouvernement ne fait pas appel au concept de droits¹²¹.

Pettit a peut-être senti la nécessité de répondre à cette question, qu'il formule ainsi à la toute fin de la postface à la réédition de 1999 de son ouvrage : « à quel point le républicanisme diverge d'un libéralisme qui affirme l'importance des droits »¹²² ? Malheureusement, les trois remarques qu'il propose à l'appui de l'idée que les droits sont moins importants pour les républicains que pour les libéraux tendent en réalité plutôt à montrer l'inverse. La première insiste sur la nécessité, pour les républicains, de ne pas se soucier simplement de la violation effective des droits, mais plus généralement des garanties institutionnelles qui les protègent ; la deuxième rappelle que pour les républicains, la loi ne suffit jamais à elle seule à garantir les droits, car il faut encore que les citoyens soient disposés à les défendre et manifestent de la vertu ; la troisième affirme que l'attribution de contre-pouvoirs aux citoyens – Pettit prend l'exemple de la syndicalisation – est pour les républicains une ressource aussi importante que la reconnaissance « formelle » de droits. Le problème est que ces remarques tendent toutes à montrer non pas que les républicains accordent moins

¹²⁰ Pettit P., *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 134, 432 n. 4.

¹²¹ Il n'en va pas de même, notons-le, pour la théorie républicaine *pénale* développée par Pettit (et Braithwaite), cf. *Not Just Deserts*, *op. cit.*, pp. 29-30, 45, 50-1, 71-8.

¹²² Pettit P., *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 404 (trad. modif.).

d'importance aux droits que les libéraux, mais plutôt qu'ils voient dans ces différentes ressources – garanties juridiques, vertu civique, contre-pouvoirs – des outils de *mieux* les protéger.

Quelques usages (problématiques) des droits dans *Républicanisme*

Toutefois, si l'on constate l'absence du langage des droits dans la défense de la méthode conséquentialiste adoptée dans *Républicanisme*, il faut aussi reconnaître que Pettit fait référence à plusieurs reprises à ce langage, sous deux formes principales ; l'une, critique, renvoie aux *droits naturels*¹²³ ; l'autre, positive, concerne *les droits comme outils de la contestation*. Il reconnaît en effet volontiers la présence du jusnaturalisme dans la tradition républicaine. Étrangement cependant, il valorise nettement le droit coutumier – décrit comme « un terrain si fécond au développement » des idées républicaines, encourageant « les fermes convictions concernant les droits des individus » – aux dépens des *droits naturels* qui, selon lui, sont chez les républicains du passé réductibles à une fonction rhétorique¹²⁴. Cette lecture *institutionnaliste* des droits dans le républicanisme des débuts de l'époque moderne est assurément erronée : des républicains hollandais de la fin du XVIe siècle aux révolutionnaires américains et français de la fin du XVIIIe siècle, en passant par les républicains anglais du XVIIe siècle, le droit coutumier n'a de valeur qu'en tant qu'il est conforme à la justice naturelle, et les gouvernements ne sont légitimes que parce qu'ils respectent les droits naturels des individus. Cette erreur de Pettit n'aurait pas d'importance si elle ne déteignait sérieusement sur sa propre justification de la nature avant tout institutionnelle de la liberté républicaine. De façon étonnante, Pettit s'appuie sur Locke pour chercher à établir ce point : Locke, dit-il, « conçoit la loi comme créant la liberté ». Mais on ne saurait interpréter ce texte en un sens institutionnaliste : car ce qui vaut, pour Locke, du rapport entre loi et liberté civiles n'est vrai que parce qu'un rapport analogue règle les relations entre loi et liberté *naturelles*¹²⁵.

¹²³ Bourdeau V., « La liberté comme non-domination peut-elle se passer du langage des droits naturels ? », in Bellisa M. *et alii* (dir.), *Républicanismes et droit naturel*, Paris, Kimé, 2009.

¹²⁴ Pettit P., *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 39 (trad. modif.) ; cf. p. 175, 208, 264.

¹²⁵ *Idem*, p. 63 (même contresens pour Price à la même page ; pour un texte on ne peut plus clair de Locke, cf. *Second Traité*, § 22).

Or, il y a des raisons de penser que cette tendance à éluder la dimension jusnaturaliste rejaillit sur l'autre référence aux droits, entendus comme des outils de la contestation. Deux arguments au moins – qui mériteraient d'être développés en détail – suggèrent en effet que le jusnaturalisme est en réalité une pièce indispensable de la théorie républicaine de Pettit.

Tout d'abord, Pettit fait de sa théorie de la contestation une variante de la doctrine du droit de résistance. Il rappelle la thèse, classique au début de l'ère moderne, selon laquelle « le peuple a le droit d'interpeller le gouvernement » sur l'usage qu'il fait du pouvoir, et éventuellement de « lui résister et de le renverser ». Cette approche, commente Pettit,

s'accorde avec la manière dont l'idée de contestation voit le but de la démocratie [...] Elle nous propose en effet une vision du lieu où se trouve la souveraineté du peuple [...] [:] dans le droit de résistance, vision qui s'accorde tout naturellement avec la vision de la démocratie en termes de contestation¹²⁶.

Il n'est guère besoin d'insister sur le fait que le droit de résistance est, dans la tradition républicaine, le droit *naturel* par excellence. En proclamant des droits naturels, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789) ne fait que répéter la sagesse républicaine commune : « Le but de toute association politique est la conservation des droits *naturels* et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression » (article 2). Renvoyer aux textes constitutionnels est d'autant plus pertinent que Pettit fait de « l'introduction d'une déclaration des droits (*bill of rights*) » l'une des « mesures » dont « on concevrait difficilement » que les républicains ne « l'appuie[raie]nt » pas¹²⁷. Il semble difficile de résister à la conclusion selon laquelle Pettit a besoin des droits naturels, et invoquer leur nature métaphysique, rhétorique ou pré-politique ne suffit pas pour les écarter : les droits énoncés dans les *Déclarations* sont bien entendu des droits *naturels*, non pas au sens où ils n'auraient pas besoin des institutions pour être effectifs – pourquoi sinon les inscrire dans des constitutions contraignant la législation ? – mais au sens où ils sont pensés comme attachés aux individus en tant

¹²⁶ *Idem*, p. 268.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 240.

qu'ils sont des êtres humains. Ces droits sont dits naturels parce que relevant de la nature de l'homme.

Or, et c'est le second argument, dès lors que l'on interprète le concept de droits naturels en le reliant à la nature de l'homme – à une anthropologie – on peut se demander si Pettit ne présuppose pas en réalité quelque chose comme un droit moral de l'être humain en tant qu'être humain de ne pas être soumis à la domination. À quoi renvoie en effet précisément la « force morale » des droits, indépendante de leur statut légal, par laquelle l'État républicain, s'il veut prendre les droits au sérieux, doit se reconnaître contraint dans la recherche des moyens de la promotion maximale de la liberté républicaine ? Qu'est-ce qui fonde le caractère impérieux du « respect strict » des droits des individus pour l'État désireux de leur assurer une condition de non-domination ?

Si Pettit fait référence, dans un article évoqué plus haut, à la « dignité » comme simple « bénéfice intuitivement important » « censé revenir à ceux qui possèdent des droits » – *i.e.*, à ceux qui jouissent de la non-domination – il va beaucoup plus loin dans un article de 1997 : il soutient que la liberté comme non-domination est indissociable de l'honneur (ou de la dignité). Plus précisément, il y a, entre la réalisation de la non-domination et la jouissance d'un statut qui exclut l'humiliation, un lien qui est presque analytique¹²⁸. Or, il s'agit bien d'identifier là une caractéristique *essentielle* de « ce qu'est une personne » : se voir reconnaître l'honneur, c'est, selon des images que Pettit répète constamment, « ne pas être ignoré, ne pas être ridiculisé et ne pas être déconsidéré (*dismissed*). Vous êtes quelqu'un et non pas un moins que rien (*a nobody*) »¹²⁹.

On pourrait objecter qu'il s'agit ici d'une conception *sociale* de la dignité : vous êtes libre au sens où « vous êtes de droit une personne au sens légal et social (*in your own legal and social right*) »¹³⁰. Mais lorsqu'il soutient que l'individu dominé est exclu de la « république humaine (*human commonwealth*) », Pettit manifeste qu'il ne se contente pas de ce niveau social de l'existence de la personne : l'individu est exclu

¹²⁸ Cf. respectivement, Pettit P., « The consequentialist can recognise rights », p. 52 (qui renvoie tout de même au lien que fait Feinberg entre droits et dignité humaine), et « Freedom with Honour : A Republican Ideal », *Social Research*, 64, 1997, p. 52, 64-5 (corrélativement, l'humiliation est constamment associée à la situation du dominé). Cf. Spitz J.-F., *La liberté politique*, Paris, PUF, 1995, p. 193, 198-9, qui explore largement cette dimension.

¹²⁹ Pettit P., « Freedom with Honour », p. 53 ; cf. *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 100, 120, 11.

¹³⁰ Pettit P., « Freedom with Honour », p. 66 ; cf. *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 10. Sur cette lecture sociale de la dignité, cf. Rijt J.-W. van der, « Republican Dignity : the importance of taking offence », *Law and Philosophy*, 28, 2009.

ou « chassé » non pas d'une société ou d'un groupe social particulier, mais de l'humanité en tant qu'elle forme une communauté d'égaux. Si dès lors être libre signifie, selon une autre image, « être son propre maître (*to be your own man or woman*) », c'est que celui ou celle qui ne le serait pas ne serait en fait plus un être humain, car « exclure une personne de la république humaine », *c'est* « étiqueter la personne comme étant moins que pleinement adulte ou humaine (*less than fully adult or human*) »¹³¹. De l'aveu de Pettit lui-même, en contribuant, par le respect du droit moral de chacun, à conférer aux citoyens la dignité intimement associée à ce droit, l'État républicain ne comble pas seulement une attente sociale spécifique, mais satisfait plus substantiellement le « désir profond et universel des êtres humains à la reconnaissance de leur rang et de leur dignité »¹³².

Conclusion

À côté des difficultés liées à la discrétion des droits dans *Républicanisme*, il y a donc des raisons de penser que les quelques usages qui y sont néanmoins présents – relus dans le cadre plus général des articles de Pettit sur le conséquentialisme, les droits, et la fonction essentielle de ces derniers dans la première formulation de l'idéal républicain – reposent sur la thèse implicite selon laquelle les individus possèdent, en tant qu'êtres humains, le droit moral de ne pas être dominé. Ce n'est certes pas la direction dans laquelle Pettit cherche à conduire le républicanisme – il entend plutôt proposer, en termes rawlsiens, une conception *politique* du républicanisme. La question reste entière, cependant, de savoir si une telle ambition est réaliste de manière générale, et plus spécifiquement si Pettit est parvenu à détacher cette conception politique de tout ancrage compréhensif ou perfectionniste.

¹³¹ Pettit P., « Freedom with Honour », p. 52 (et p. 64, 65). Cf. Bohman J., « Non-domination and Transnational Democracy », in *Republicanism and Political Theory*, qui met au cœur de ses travaux l'idée, d'ailleurs assez floue, de « *human political community* » (p. 210).

¹³² Pettit P., *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 131.

**La philosophie politique
néo-républicaine :
immigration et non-domination**

par

*Solange Chavel*¹³³

133 Solange Chavel est maître de conférences en philosophie à l'Université de Poitiers.

La philosophie politique néo-républicaine : immigration et non-domination

Solange Chavel

La question de l'immigration peut être considérée comme une frontière de la philosophie politique contemporaine¹³⁴. Frontière, parce que la question migratoire est fréquemment traitée en marge d'une théorie dont le centre d'attention demeure largement le citoyen national. Mais frontière aussi, parce qu'il s'agit d'un domaine à propos duquel les positions théoriques en présence sont particulièrement divergentes et controversées.

Le phénomène migratoire pose à la philosophie politique deux questions principales : (1) quels sont les critères justes pour autoriser ou interdire l'entrée sur le territoire national ? (2) quels doivent être les droits et devoirs des migrants une fois qu'ils se trouvent sur ce sol national ?

Force est de constater que ces deux questions suscitent plutôt le malaise de notre conscience privée et les ambiguïtés de nos déclarations publiques, que la clarté théorique¹³⁵. Un des nombreux symptômes de cette lacune théorique, souvent relevé, est l'incohérence d'un droit international qui reconnaît certes un droit d'émigrer, mais refuse par principe d'esquisser un droit d'immigrer.

La pensée néo-républicaine nous donne-t-elle des outils conceptuels pertinents pour penser ces questions de justice migratoire, dont l'importance contemporaine est criante ?

La démarche épistémologique de ce texte s'inspirera de la manière dont Philip Pettit, éminent représentant du néo-républicanisme contemporain, définit le travail de la philosophie en général, et de la philosophie politique en particulier. Selon Philip Pettit, la philosophie a pour mission d'explicitier les hypothèses implicites sur lesquelles nous faisons reposer notre pensée, dans tous ces domaines où nous ne

134 Voir par exemple, Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

135 Un très bel exemple de ces ambiguïtés publiques est le malentendu qui entoure la phrase de Michel Rocard : « La France ne peut accueillir toute la misère du monde, mais elle doit en prendre justement sa part », dont la signification est purement et simplement renversée par une citation tronquée après le premier membre de phrase.

pouvons pas ne pas nous engager. « La philosophie est cet effort pour penser de manière explicite et rationnelle sur toutes ces questions pour lesquelles on ne peut pas faire l'économie de prises de position implicites »¹³⁶.

Je commencerai par rappeler certaines des hypothèses fortes de la pensée néo-républicaine contemporaine sur ces questions inéluctables (section 1), pour montrer leurs conséquences sur la manière dont le néo-républicanisme propose de penser la question de l'immigration (section 2). Après avoir souligné certains aspects discutables de cette construction, je me demanderai pour finir s'il y a du sens à fournir une autre interprétation du concept néo-républicain de « non-domination » pour proposer une autre lecture possible des questions migratoires (section 3).

Ainsi, l'adhésion *épistémologique* à la démarche de Philip Pettit ne signifie pas que les conclusions *politiques* que sa version du néo-républicanisme suppose pour la question de l'immigration me paraissent toujours indiscutables.

Républicanisme et État-nation

Quels éléments du cadre de réflexion néo-républicain sont pertinents pour parler des questions de justice migratoire ? Sans prétendre à l'exhaustivité, on soulignera l'importance de deux conceptions essentielles, ainsi que d'une hypothèse, moins explicite, mais directement pertinente pour ce sujet.

Le premier concept important est naturellement celui de « non-domination ». Dans la formulation désormais canonique de Philip Pettit, la conception républicaine de la liberté se distingue par l'insistance portée non pas tant sur l'absence d'interférence que sur l'absence de domination arbitraire, étant donné que la domination se définit de cette manière : « L'un des partenaires en domine un autre lorsqu'il possède la capacité d'interférer arbitrairement dans tel ou tel de ses choix »¹³⁷. Mon propos ici n'est pas de revenir sur cette notion elle-même, bien connue et

136 Pettit P., « Why and How Philosophy Matters », dans Robert E. Goodin & Ch. Tilly (dir.), *Oxford Handbook of Contextual Philosophy Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 35 (« *Philosophy is an attempt to think explicitly and rationally about matters on which one cannot help but have implicit commitments* »).

137 Pettit P., *Républicanisme* (1997), trad. P. Savidan et J.-F. Spitz, Paris, Gallimard, 2004, p. 365.

largement travaillée, mais simplement de préparer le terrain pour la question que je poserai dans la troisième section : le concept de non-domination peut-il être détaché des autres éléments clés du cadre de pensée néo-républicain pour mieux répondre aux exigences de la justice migratoire ?

Le second ensemble d'idées importantes peut s'exprimer sous les expressions diverses de « vertu civique » ou encore de « civilité » : la pensée républicaine, à la différence de la pensée libérale, est particulièrement attentive, outre ce qui concerne les institutions, à ce qui est requis « dans le cœur des gens »¹³⁸ pour que les institutions républicaines fonctionnent. Le point, là encore, est bien connu, et je n'y insiste qu'en raison de son importance pour le thème qui nous intéresse ici. Le républicanisme est une philosophie politique qui a une manière spécifique de poser la question du « bon » citoyen, dans un régime de pluralisme des conceptions du bien : ni adhésion à une morale substantielle particulière, ni refus radical du concept même de vertu civique, mais attention particulière portée à ces normes civiles qui seules peuvent assurer le bon fonctionnement des institutions politiques. Pour le dire rapidement, le républicanisme s'efforce de développer une conception laïcisée de la notion de vertu, applicable au politique et suffisamment dégagée d'engagements avec des doctrines substantielles. Ce point est important parce qu'il demande à quelles conditions on peut être un bon citoyen, et donc à quelles conditions on est digne de faire partie d'un corps social particulier. Dans les mots de Pettit de nouveau, « la liberté comme non-domination est, de manière inhérente, un idéal communautaire »¹³⁹. Sur la question de la justice migratoire, la question des conditions d'adhésion à la communauté politique se trouve donc immédiatement poussée au premier rang des préoccupations.

Ces deux concepts sont explicites et élaborés directement chez les penseurs républicains. Je voudrais maintenant souligner une hypothèse tout aussi structurante pour la pensée néo-républicaine, alors même qu'elle ne fait pas toujours l'objet d'une élaboration explicite. Cette hypothèse consiste à dire que le cadre pertinent de la réflexion sur la justice est un monde qui est partagé en États-nations. Ces États-nations se répartissent la responsabilité de l'ensemble des êtres humains qui habitent

138 *Idem*, p. 323.

139 *Ibid.*, p. 160.

le globe pour en faire autant de groupes distincts de citoyens. L'État-nation est donc considéré comme le cadre naturel de la réflexion sur la justice. Dans cette pensée politique, les éléments constitutifs sont des citoyens qui interagissent entre eux, au sein d'un État-nation.

Ainsi, dans l'article que Philip Pettit a consacré à la possibilité d'un « droit des gens » républicain, il prend pour hypothèse de départ l'existence indiscutée des États-nations comme forme politique structurante. Le problème de la justice à l'échelle mondiale se traduit naturellement sous la forme de relations de justice *entre différents États, et non entre des États et des individus* : « Si l'on suppose que les États vont continuer à être un trait permanent de notre monde, quel est l'idéal que nous devrions défendre concernant l'ordre international ? »¹⁴⁰.

Le néo-républicanisme se développe donc initialement comme une pensée de la justice destinée aux citoyens membres d'une même communauté politique. À tel point que Cécile Laborde peut parler des questions de justice mondiale comme d'une « tâche aveugle » de la pensée républicaine¹⁴¹.

On pourra répondre que ce trait n'a rien de propre au républicanisme : la théorie de la justice rawlsienne, pour prendre un exemple évident, a notoirement commencé dans les limites de l'État-nation. Ce n'est que dans un second temps que la question d'un « droit des gens » s'est posée à Rawls, sous la forme d'une interrogation sur la possible extension à une échelle internationale de principes de justice initialement pensés pour un cadre national. La question qui s'est ainsi posée aux successeurs de Rawls, comme Charles Beitz ou Thomas Pogge, est celle du sens qu'il pouvait y avoir à émanciper les principes politiques fondamentaux de la philosophie rawlsienne hors de ce cadre national.

Est-il possible de faire le même geste pour la philosophie néo-républicaine ? Dans quelle mesure celle-ci est-elle capable de prendre en charge ces questions de

140 Pettit P., « A Republican Law of People », *European Journal of Political Theory*, vol. 9, no. 1, p. 70 (« Assuming that states will remain a permanent feature of our world, what is the ideal that we should hold out for the international order? »).

141 Laborde C., « Republicanism and Global Justice: a Sketch », *European Journal of Political Theory*, vol. 9, no. 1, pp. 48-69, 2010, version électronique disponible ici : <http://ssrn.com/abstract=1913776>. (Voir le premier paragraphe : « Prima facie, republicanism has a blind spot about global justice »).

justice mondiale en général, et de justice migratoire en particulier, qui n'étaient pas initialement dans son champ de vision ?

Le néo-républicanisme recèle-t-il en lui-même les ressources pour prendre en charge de manière convaincante la question de nos devoirs à l'égard des migrants ?

Les néo-républicains et l'immigration : une hiérarchie des devoirs ?

La pensée républicaine s'adresse donc en premier lieu à la question de la justice entre citoyens d'un pays, et n'envisage la question de la justice à l'égard des étrangers que dans un second temps. Comment les penseurs républicains abordent-ils cette question ? On peut distinguer deux démarches principales : (a) certains penseurs républicains choisissent de formuler la question de la justice internationale comme un problème de relations *entre États* ; (b) d'autres proposent de poser cette question comme un problème de justice *entre individus*. Cette différence d'accent change considérablement la portée possible de l'idéal politique de non-domination et les recommandations générales quant à la politique migratoire.

La première hypothèse, qui va occuper cette deuxième section de l'article, est illustrée par l'attitude de Philip Pettit, ou, à certains égards, celle de Stephen Macedo.

Le point de départ de ce type de raisonnement est constitué par une certaine hypothèse non discutée sur l'organisation politique du globe : le monde est divisé en États-nations, dont chacun est responsable au premier chef de *ses* citoyens, et qui constituent l'instance politique de référence. Dans cette conception, au-delà de la reconnaissance des droits de l'homme proprement dits, un État particulier n'est pas *a priori* responsable des citoyens d'un autre pays. S'il ne doit pas empiéter sur leurs droits humains, il ne leur *doit* rien politiquement. Selon cette conception, il est donc possible de respecter *l'égalité humaine* sans en déduire immédiatement une *égalité politique*.

Pour le dire autrement, c'est une conception qui suppose une répartition de la responsabilité politique entre les différents États-nations. Dans ce système, chaque État est responsable de ses citoyens ; et par conséquent chaque État n'a à l'égard des citoyens des autres États que les devoirs génériques qui découlent du respect des droits de l'homme. Le cas insupportable par excellence est alors celui des apatrides, qui n'ont précisément aucun État qui soit explicitement responsable d'eux, et qui

tombent donc entre les mailles du filet des États-nations. Dans ce cas, un État a le droit de définir souverainement sa politique migratoire, sans avoir de justification particulière à fournir à l'égard des étrangers, dès lors qu'il ne viole pas leurs droits de l'homme.

Mais cette déclaration est-elle tenable lorsque les migrants sont beaucoup plus pauvres que les citoyens de l'État où ils demandent d'entrée ? Pourquoi les considérations de justice sociale qui justifient certaines formes de redistribution au sein d'un pays ne vaudraient-elles pas par-delà les frontières. En d'autres termes, pour reprendre le titre d'un article de Robert Goodin « What is so Special About our Fellow Countrymen ? »¹⁴². Une des réponses néo-républicaines les plus répandues consiste à entériner une certaine mesure de particularisme moral et à justifier la préférence ainsi accordée à nos concitoyens.

La position de Stephen Macedo est représentative de cette attitude : d'un côté, il reconnaît la dimension d'arbitraire historique et géographique des frontières ; mais d'un autre côté, il souligne que sur cette dimension contingente se greffe une structure normative. Les personnes qui vivent à l'intérieur de tel territoire se gouvernent les uns les autres et entrent dans des relations d'obligations et de devoirs spécifiques. « Nous avons des obligations fortes à l'égard de nos concitoyens parce que nous nous gouvernons les uns les autres¹⁴³ ». Cela justifie à ses yeux une forme de particularisme politique, au sens où nous avons des devoirs particuliers à l'égard de nos concitoyens que nous n'avons pas, ou pas au même degré, à l'égard des étrangers. Et tout particulièrement, nous avons des devoirs à l'égard des plus défavorisés parmi nos concitoyens qui ont priorité, selon cette interprétation, sur les devoirs que nous avons à l'égard des étrangers. Si, par exemple, le flux migratoire mexicain met en danger les populations les plus vulnérables aux États-Unis, nous sommes pris dans un conflit de revendications de justice que nous devrions trancher en faveur de nos concitoyens.

Cette position de dilemme tragique entre deux types de population à aider est bien exprimée par la manière dont Macedo formule le problème :

142 Goodin R.E., « What is so Special About our Fellow Countrymen ? », *Ethics*, vol. 98, no. 4, 1988, pp. 633-686.

143 Macedo S., « The Moral Dilemma of U.S. Immigration Policy. Open Borders versus Social Justice ? », dans Swain C.M. (dir.), *Debating Immigration*, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 74 (« We have strong common obligations as fellow citizens because we collectively govern one another »).

Les flux migratoires aux États-Unis au cours des dernières décennies ont peut-être contribué à rendre la justice sociale plus difficile à atteindre. Mais sommes-nous justifiés à protéger la justice sociale domestique en excluant de nos rives des étrangers extrêmement pauvres en quête d'une vie meilleure ?¹⁴⁴

Il y aurait donc lieu de distinguer entre les droits moraux que nous devons respecter pour chaque être humain de quelque nationalité qu'il soit et les droits politiques particuliers qui s'appliquent à nos concitoyens et à eux seuls¹⁴⁵.

Macedo reconnaît bien la dimension tragique de ce genre de situation, puisqu'il parle à ce propos de « dilemme ». Mais la position qu'il défend représente une certaine branche du républicanisme qui choisit de confirmer la priorité relative accordée à la communauté nationale, aussi inconfortable et provisoire que soit cette solution.

Chez Macedo, l'argument essentiel est donc l'importance de la communauté politique que nous formons lorsque nous choisissons une forme d'auto-gouvernement, en nous liant les uns les autres par un ensemble de droits et de devoirs. « Les frontières des sociétés politiques ont une signification morale pour la justice sociale parce que les principes de la justice sociale ont pour objet d'aider à réguler et justifier les relations des participants dans des systèmes d'auto-gouvernement collectif »¹⁴⁶.

Cet argument se complète souvent, dans la conception républicaine, d'un deuxième argument, où la question de savoir qui a légitimement le droit d'entrer dans un territoire donné est conditionné par la capacité d'intégration harmonieuse avec les « normes civiques » d'une communauté particulière. Ce point rejoint ainsi la seconde des conceptions importantes mentionnées dans la section 1, à savoir l'importance pour

144 Macedo S., « When and Why Should Liberal Democracy Restrict Immigration? », dans Rogers M. Smith (dir.), *Citizenship, Borders, and Human Needs*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2011, p. 301 (« *Patterns of immigration to the United States in recent decades may have made social justice harder to attain. But can we justifiably seek to shore up social justice at home by excluding from our shores very poor people from abroad in search of a better life ?* »).

145 Pour une autre défense de ce particularisme moral modéré, voir également Miller D., « Partiality Towards Compatriots », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 8, no. 1-2, 2003, pp. 63-81.

146 Macedo S., « When and Why Should Liberal Democracy Restrict Immigration », art. cit., p. 371 (« *The borders of political societies are morally significant with respect to social justice because principles of social justice are designed to help regulated and justify the relations of participants in systems of collective self-governance* »).

les néo-républicains d'une forme de communautés de pratiques et de visions¹⁴⁷, pour prôner une politique d'immigration prudente, toujours seconde par rapport au devoir principal qui est d'assurer la non-domination pour nos concitoyens.

Un républicanisme émancipé du « discours romantique de l'État-nation »¹⁴⁸ ?

Certains auteurs importants du courant néo-républicain ne semblent envisager la question de la justice migratoire qu'aux marges de leur théorie, et sans remettre en question ce qui apparaît comme un présupposé considérable de la théorie politique, à savoir la priorité de cette communauté de droits et devoirs réciproques que constitue l'État-nation. Lorsque d'autres auteurs, comme Macedo ou Nadeau, font de la question migratoire un objet explicite de leur réflexion, ils l'assortissent souvent d'un appel au réalisme politique. Ainsi Christian Nadeau suggère-t-il, à très bon droit, de ne pas séparer la question conceptuelle des critères d'entrée de la question pragmatique des conditions d'accueil¹⁴⁹. Toute la question est alors de savoir jusqu'à quel point les considérations de la théorie non-idéale doivent peser sur l'interprétation des concepts clés d'une théorie politique donnée. Car il ne faut pas beaucoup d'imagination pour décrire la situation de ceux qui sollicitent l'entrée à un pays particulier comme une situation typique de domination arbitraire : la personne qui demande l'entrée est livrée au bon vouloir et à la bonne grâce d'une puissance étrangère, qui décide de manière arbitraire de questions essentielles à une vie humaine.

147 Sur l'importance de cette conception de l'intégration, on pourra voir, pour le contexte français, la position paradigmatique représentée par les travaux de Dominique Schnapper.

148 L'expression est de Bohman J., « Cosmopolitan Republicanism », *Journal of Political Philosophy*, vol.12, no 3, 2004, pp. 336-352.

149 Nadeau Ch., « Républicanisme, immigration et design institutionnel », *Raisons politiques*, vol. 2, no 26, 2007, p. 83 : « La grande majorité des auteurs s'intéressant au problème moral de l'immigration distingue la question de l'obligation d'accueil de celle des conditions pratiques de l'accueil, c'est-à-dire la question d'un éventuel droit à l'immigration de celle des droits dont les migrants peuvent jouir au sein de la société d'accueil après y avoir été admis. Cette scission nous semble une erreur. Il nous semble en effet impossible de penser le problème de l'immigration autrement que dans le cadre d'une théorie non idéale qui nous oblige à prendre en considération l'ampleur des mouvements migratoires et leur impact sur les sociétés d'accueil. »

Toute la question est donc de savoir s'il est légitime intellectuellement de décrocher un concept comme celui de non-domination de son cadre initial largement national, pour prôner une politique de l'immigration radicale, ou bien si ce faisant on trahit la cohérence du cadre de pensée néo-républicain. Christian Nadeau, qui pose explicitement la question du rapport entre républicanisme et immigration, refuse par principe une attitude comme celle d'un Joseph Carens s'insurgeant contre l'arbitraire des frontières :

Selon la perspective républicaine adoptée ici, une telle remise en cause des prérogatives de l'État n'est pas acceptable. La raison ne tient pas à une valeur intrinsèque accordée à l'État (ce que personne ne défendrait, pas même un républicain de droite), mais à l'idée selon laquelle l'individu n'est jamais isolé et toute action le concernant touche nécessairement la sphère de liberté d'autrui. [...] Il faut donc s'intéresser aux arguments contre l'ouverture des frontières, notamment ceux selon lesquels l'identité d'un groupe pourrait être remise en cause par l'ouverture des frontières¹⁵⁰.

Est-il possible d'utiliser le concept de « non-domination » sur le plan de la justice migratoire pour aller au-delà des relations « État-État » que Philip Pettit envisage¹⁵¹ ? Est-il légitime, lorsqu'on traite de justice internationale, de faire remonter l'analyse de la domination sur la personne des États plutôt que des personnes individuelles ?

C'est ici qu'entre en jeu la deuxième hypothèse mentionnée au début de la section précédente. Certains courants de la pensée néo-républicaine proposent d'appliquer l'idéal de non-domination aux relations *entre individus* au-delà de la communauté politique formée par l'État-nation et argumentent donc en faveur d'une conception républicaine du cosmopolitisme. James Bohman ou Cécile Laborde, par exemple, développent une argumentation de ce type, non pas spécifiquement sur la question des migrations, mais plus généralement sur la question de la justice

150 Nadeau Ch., « Républicanisme, immigration et design institutionnel », art. cit., p. 87.

151 Voir Pettit P., « Republican Law of Peoples », art. cit., p. 83 (« *We have been focused on state-state domination* »).

mondiale, dans un contexte d'inter-dépendance toujours plus sensible des citoyens du globe.

Ainsi, James Bohman, dans des textes comme *Democracy Across Borders* ou encore « Republican Cosmopolitanism » s'efforce-t-il d'extraire l'idéal de non-domination du cadre étatique pour l'appliquer au contraire aux relations de justice mondiale :

Si nous voulons être fidèles à notre engagement tant à l'égard des droits que de la démocratie, alors nous devons nous engager à établir une communauté politique internationale, exigée aussi bien par les droits de l'homme comme droits politiques, que par les droits politiques comme droits de l'homme. Le républicanisme nous dit que nous ne pouvons pas instituer ces normes sans une communauté politique adéquatement organisée. Le républicanisme cosmopolitique ajoute que, dans les conditions de la mondialisation, la liberté de la tyrannie et de la domination ne peut pas être atteinte sans étendre nos idéaux politiques de démocratie, de communauté et d'appartenance¹⁵².

La démarche est claire : elle consiste à prendre acte des conditions de justice nouvelles posées par la mondialisation pour demander de considérer d'autres niveaux pertinents d'appartenance politique que le seul modèle de l'État-nation.

C'est une motivation similaire qui anime Cécile Laborde lorsque, dans un texte comme « Republicanism and Global Justice: A Sketch », elle s'efforce d'appliquer l'outillage conceptuel républicain aux questions de la pauvreté et des inégalités mondiales. Le mouvement argumentatif est semblable : il consiste à faire du concept de « non-domination » le gond essentiel sur lequel faire tourner la pensée républicaine, en abandonnant cet autre gond que peut être le cadre national. Cécile Laborde résume ainsi son intention : « ma thèse est que les républicains ont de bonnes

152 Bohman J., « Republican Cosmopolitanism », art. cit., p. 352 (« *If we want to be true to our commitment to both rights and democracy, then we must also be committed to establishing an international political community that is entailed both by human rights as political rights and by political rights as human rights. Republicanism tells us that we cannot institute these norms except in a properly organized political community. Cosmopolitan republicanism adds that under conditions of globalization freedom from tyranny and domination cannot be achieved without extending our political ideals of democracy, community and membership.* »).

raisons d'essayer d'atténuer les inégalités mondiales qui sont au fondement de ce que j'appelle une *domination fondée sur la privation de capacités* »¹⁵³.

Cécile Laborde et James Bohman proposent ici une démarche dont l'objet est la justice mondiale en général. Ils ont d'abord en vue le problème de la pauvreté, et des inégalités dans le monde, qui sont d'ailleurs les mêmes questions qui ont initialement motivé des auteurs comme Beitz ou Pogge à élargir le cadre rawlsien.

Supposons qu'il soit effectivement possible de rester fidèle à l'idéal républicain tout en effectuant cet élargissement. Comment alors appliquer cette lecture cosmopolitique de l'idéal républicain de non-domination à la question plus spécifique de la politique migratoire (c'est-à-dire à la fois à la question de savoir quels sont les critères légitimes pour accepter ou refuser la demande d'entrée sur le territoire national ; et à la question de savoir quel est la juste manière de traiter les migrants une fois qu'ils sont entrés) ? Comment conserver à la fois la force du concept de non-domination tout en restant fidèle à l'attention républicaine portée à la force des institutions politiques qui créent des liens de dépendance politique réciproques, et non arbitraires ?

La proposition théorique reste à creuser. Mais elle trouve sans doute sa voie la plus féconde dans une réflexion autour des concepts de « voix » et de constitution d'une communauté. En effet, si la politique migratoire est un cas assez caractéristique *domination* politique, c'est d'abord en raison du décalage considérable entre ceux qui font la loi d'une part, ceux sur qui elle s'applique de l'autre. Pour le moment, les citoyens nationaux, par l'intermédiaire de leurs représentants, définissent une politique migratoire qui va essentiellement s'appliquer sur des individus qui n'ont pas été entendus. C'est un cas exemplaire où la voix de ceux qui subissent une politique donnée n'est tout simplement pas prise en compte et est même évincée institutionnellement. Pour considérer qu'il s'agit bien d'un cas de domination dans le sens républicain du terme, il faudrait pouvoir dessiner sur ce point une communauté de destin qui, pour le moment, n'existe pas encore.

153 Laborde C., « Republicanism and Global Justice: A Sketch », art. cit., p. 1 (« *I argue that republicans have good reasons to seek to curb those global inequalities which underpin what I call capability-denying domination.* »).

La démarche esquissée par ces quelques lignes, on le voit, ne consiste pas nécessairement à aller dans l'utopie d'un super-État ou d'un monde sans État (utopie que Philip Pettit semble particulièrement redouter et qui semble lui donner l'argument majeur pour développer une ligne politique qu'il juge « réaliste »). Elle consiste à considérer qu'il peut exister différentes échelles de communautés politiques pertinentes : le travail, encore en gestation, qui se présente à une pensée républicaine sur la question migratoire, consiste d'abord à trouver les bons modes de représentation d'un certain type de voix politique¹⁵⁴.

Conclusion

La vivacité des débats contemporains, au sein même du néo-républicanisme, en atteste : l'idéal de non-domination offre un instrument séduisant pour parler des enjeux de justice non seulement au sein de la communauté nationale des citoyens, mais dans un contexte mondial. L'ambiguïté demeure cependant entre ceux qui proposent d'appliquer l'idéal de non-domination à l'échelle des États, et ceux qui considèrent qu'il s'applique d'abord et avant tout aux individus, que ceux-ci fassent partie du même État-nation ou non. Ambiguïté qui indique aussitôt l'enjeu profond, qui est celui du statut qu'il convient d'accorder à l'État-nation : faut-il, à l'instar de Philip Pettit, raisonner dans le cadre de l'État-nation par souci de réalisme ? Ou convient-il plutôt, comme James Bohman, critiquer le discours romantique de l'État-nation pour aller vers une conception plus radicale de l'idéal de non-domination pour les questions d'immigration ?

Cette dernière attitude semble plus séduisante, parce qu'il semble effectivement difficile de décrire la situation des migrants qui demandent à entrer sur un territoire autrement que comme une situation paradigmatique de « domination ». Mais pour se constituer en alternative théorique crédible, capable de rivaliser avec l'attitude lucide qu'illustre par exemple Stephen Macedo, cette lecture doit réussir à décliner

154 Sur cette idée, voir aussi Étienne Balibar, « Qu'est-ce qu'une frontière ? », in *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1996, pp. 371-380: « La question qui se pose est plutôt celle d'un contrôle démocratique à exercer sur les contrôleurs des frontières, c'est-à-dire les États ou les institutions supranationales elles-mêmes. Elle dépend entièrement de la question de savoir si ceux qui sont d'un côté et de l'autre trouveront finalement des intérêts et un langage commun (donc des idéaux communs). Mais elle dépend aussi de la question de savoir qui se rencontrera sur ces lieux invivables que sont les différentes frontières ».

précisément les niveaux de communauté politique que nous pourrions construire, à la fois en-delà et au-delà de l'État-nation, pour mieux prendre en compte ces voix des migrants dans le processus politique qui dessine les politiques migratoires.

**Promouvoir l'autonomie par la
justice économique et sociale
A propos de *The Civic Minimum*
de Stuart White**

par

*Marie Garrau*¹⁵⁵

¹⁵⁵ Marie Garrau est agrégée et docteure en philosophie. Elle enseigne actuellement au lycée et est chercheuse rattachée au Sophiapol (Université Paris Ouest Nanterre la Défense). Ses travaux portent sur les conceptions contemporaines de la vulnérabilité et de l'autonomie, en philosophie morale et politique et dans les sciences sociales.

Promouvoir l'autonomie par la justice économique et sociale

A propos de *The Civic Minimum* de Stuart White

Marie Garrau

L'idée qu'une politique économique et sociale juste est celle qui garantit aux sujets les conditions nécessaires à l'exercice de leur autonomie et les protège de formes de vulnérabilité sociale et économique, se trouve au centre du livre de Stuart White, *The Civic Minimum*¹⁵⁶. Dans ce livre, White aborde le problème de la redistribution économique et de la protection sociale dans une perspective qui se réclame à la fois du républicanisme, du socialisme et de l'égalitarisme. Il élabore une conception originale de la justice dont la force tient à ce qu'elle peut permettre de dépasser certaines limites des théories de la justice élaborées par John Rawls et Martha Nussbaum et de radicaliser les perspectives ouvertes par Philip Pettit en matière de redistribution, tout en prenant en compte certains apports des théories du *care*.

La justice comme réciprocité équitable

L'idée centrale de White est qu'une société juste d'un point de vue social et économique est une société dont les institutions prennent en compte et protègent les intérêts que les citoyens ont en commun en tant qu'agents éthiques capables d'autonomie, favorisant ainsi la diffusion d'une bienveillance mutuelle (*mutual concern*) qui constitue, selon White, l'ethos d'une société authentiquement démocratique.

Le premier type d'intérêts partagés qu'il convient de protéger selon White sont des intérêts relatifs à l'intégrité¹⁵⁷, laquelle se comprend comme intégrité physique – soit la possibilité pour un individu de définir entre lui et autrui des frontières que ce dernier respecte –, comme intégrité expressive – soit sa capacité à exprimer ce qui lui importe et à vivre en conformité avec ses valeurs –, et comme intégrité délibérative – soit sa capacité à s'engager dans une réflexion critique relative à ses croyances et

¹⁵⁶ White S., *The Civic Minimum. On the Rights and Obligation of Economic Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

¹⁵⁷ *Idem*, pp. 30-33.

valeurs. La protection de ces intérêts suppose que les citoyens ne soient exposés ni à la contrainte physique, ni à la violence ; qu'ils ne subissent pas de pressions les empêchant d'exprimer ce qui compte pour eux ou de vivre conformément à ce qui leur importe ; enfin, qu'ils puissent définir par eux-mêmes ce qui leur importe. Elle implique qu'on garantisse aux citoyens un ensemble de libertés fondamentales au centre desquelles se tiennent la sécurité de la personne, la liberté de conscience, la liberté d'expression et la liberté d'association.

Les citoyens ont également en partage des « intérêts relatifs aux opportunités accessibles », lesquelles doivent être égales pour tous¹⁵⁸. Plutôt que de fournir une liste de ces opportunités, forcément variable en fonction des sociétés et des époques, White propose de distinguer parmi elles celles qui concernent le bien-être minimal et celles qui concernent l'autonomie. Dans sa perspective, les citoyens doivent avoir également accès aux conditions qui, dans une société donnée, sont nécessaires pour atteindre un niveau de bien-être minimal et exercer leur autonomie, entendue comme capacité à définir, exprimer et examiner ce qui leur importe. L'égalité des opportunités justifie ainsi que les citoyens soient protégés de toute forme de discrimination fondée sur une caractéristique moralement arbitraire, telle que le sexe, l'appartenance ethnique ou la religion, dans l'accès aux ressources et aux activités sociales. Elle suppose également que soient neutralisées les inégalités interindividuelles liées à la chance accidentelle (*brute luck*), qui dérivent de forces échappant au contrôle des individus, au centre desquelles se trouvent les inégalités de richesse extérieure, les inégalités de talents et les inégalités dérivant de handicaps.

Enfin, White souligne que les citoyens sont porteurs d'un troisième intérêt partagé : celui d'être protégé contre la vulnérabilité dérivant de situations dans lesquelles ils interagissent avec un agent disposant d'un pouvoir supérieur au leur et dont ils dépendent¹⁵⁹. Quand ces situations de vulnérabilité découlent d'inégalités matérielles en vertu desquelles certains agents possèdent le monopole de certains biens, tandis que d'autres en ont un besoin urgent, elles relèvent de ce que White appelle une vulnérabilité économique (*market vulnerability*), laquelle peut déboucher sur l'instauration de relations d'exploitation ou d'échanges abusifs. Ces situations de vulnérabilité économique mettant en péril aussi bien le bien-être que l'autonomie des

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 33-36.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 44-47.

sujets, une conception de la justice sociale visant la préservation et le développement de ces derniers devra nécessairement les combattre.

La protection de ces trois intérêts constitue le premier versant de la conception de la justice de White. Celle-ci repose cependant sur un second principe, le « principe de la réciprocité équitable »¹⁶⁰, qui définit non pas les devoirs des institutions ou de l'État à l'égard des citoyens, mais les devoirs des citoyens à l'égard de leurs concitoyens. Selon ce principe, il n'est juste que les citoyens bénéficient d'une part importante des ressources sociales qu'à la condition qu'ils contribuent à en produire une partie. Cette obligation contributive constitue la traduction de l'idée de bienveillance mutuelle démocratique¹⁶¹ : dans la mesure où les ressources sociales sont produites par la coopération des citoyens, le fait qu'un citoyen puisse en bénéficier sans contribuer à en produire signifierait qu'il ne reconnaît pas l'importance de la participation des autres à cette production collective. L'absence de réciprocité, qui placerait celui qui ne contribue pas dans une position équivalente à celle du *free-rider*, serait alors synonyme d'exploitation. C'est pourquoi, « si un agent veut bénéficier des fruits du travail d'un autre, alors il est juste qu'il fournisse un bien ou un service approprié en retour »¹⁶².

L'idée d'obligation contributive appelle plusieurs remarques. La première concerne le degré auquel elle conditionne l'accès aux ressources sociales. Selon White, on ne peut conditionner l'ensemble des ressources sociales auxquelles les individus ont droit au respect de l'obligation contributive car ce geste reviendrait à nier ce qu'il appelle le droit de chaque citoyen aux ressources primaires¹⁶³. Ces ressources primaires désignent des ressources communes qui n'ont pas été produites par l'activité coopérative des membres présents ou passés de la société. Si elles sont difficiles à identifier dans des sociétés où l'activité humaine a modifié la quasi totalité des ressources naturelles, White considère que le droit qui y renvoie conserve un sens : celui de bénéficier d'un minimum de ressources permettant de satisfaire ses besoins de base et celui de jouir d'un espace minimal où se tenir et agir sans avoir à subir l'interférence d'autrui. Tandis que le premier est nécessaire à la préservation de l'intégrité physique des citoyens, le second l'est à celle de leur intégrité expressive et délibérative.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 49-76.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 59-70.

¹⁶² *Ibid.*, p. 49.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 94-95.

La seconde remarque renvoie à la conception de la réciprocité qui sous-tend l'obligation contributive. White souligne en effet qu'il ne s'agit pas d'une conception formelle de la réciprocité, qui réduirait celle-ci à une simple équivalence proportionnelle¹⁶⁴, mais d'une conception substantielle ou équitable. L'idée n'est donc pas qu'il serait juste que les agents reçoivent de la société l'équivalent en valeur de ce qu'ils ont donné via leur contribution à la production des ressources sociales, mais qu'il serait juste qu'ils reçoivent de la société en fonction de leurs besoins, afin que leurs différents intérêts soient protégés et qu'ils puissent développer et maintenir leur autonomie. L'enjeu est donc d'ajuster la redistribution aux besoins différenciés des citoyens, de manière à les mettre également en position d'exercer leur autonomie.

La troisième remarque renvoie au fait que l'obligation contributive est elle-même conditionnée par la justice des institutions qui encadrent la vie économique et sociale. Elle ne s'applique qu'à partir du moment où ces institutions respectent le premier principe de justice, celui de la protection des différents intérêts partagés des citoyens. Dans une société qui ne protège pas l'intégrité de ses citoyens, où ceux-ci ne disposent pas d'opportunités égales de participer à la vie économique et sociale selon leurs capacités et leurs talents, ou sont placés sans protection garantie dans des situations de vulnérabilité où ils sont exposés à la domination d'autrui, ils cessent d'être liés par l'obligation contributive et n'ont plus à effectuer ce que White appelle leur part de « travail civique ». Si une telle priorité n'était pas garantie, l'obligation contributive renforcerait en effet les inégalités dont souffrent les citoyens les plus défavorisés.

Ces précisions permettent de montrer que, malgré sa défense d'une obligation contributive, White se démarque de toute défense du *workfare*, qui conditionne strictement les ressources sociales accessibles aux citoyens à leur performance économique et ne subordonne pas l'allocation de ces ressources à la justice des institutions¹⁶⁵. En justifiant l'obligation contributive par la référence aux concepts de bienveillance démocratique et de réciprocité équitable, il prend également ses distances avec des versions paternalistes du *workfare*¹⁶⁶, qui justifient l'obligation de contribution en référence au bien-être des bénéficiaires de l'aide sociale – l'idée étant que le retour au travail aiderait ces derniers psychologiquement et apporterait un

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 50-59.

¹⁶⁵ *Idem*, pp. 60-61 et pp. 133-137.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 149-152. White se réfère aux travaux de Lawrence Mead, *The New Paternalism*, Washington, The Brookings Institution, 1997.

surcroît de légitimité à leurs revendications dans l'espace public. Dans un contexte où les inégalités dérivant de la chance accidentelle n'ont pas été neutralisées, l'idée selon laquelle les bénéficiaires de l'aide sociale doivent contribuer à la production des ressources sociales en échange de l'aide de la société aura nécessairement pour effet de renforcer de telles inégalités au détriment des plus défavorisés et induira chez eux une vulnérabilité économique accrue, en les plaçant dans la position d'accepter n'importe quel emploi. Pour être juste, l'obligation contributive doit donc être mise en place dans un contexte où les individus sont assurés d'avoir accès à des travaux correctement rémunérés et correspondant à leurs talents, et où chacun y est également soumis – ce qui signifie qu'aucun citoyen ne doit pouvoir s'en exempter, en vivant par exemple de ses rentes¹⁶⁷.

La mise au jour des trois intérêts que doivent protéger les institutions, alliée à l'énoncé du principe de réciprocité équitable, conduit ainsi White à défendre ce qu'il appelle une conception de la justice comme réciprocité équitable¹⁶⁸. Dans sa version idéale, cette conception de la justice impliquerait de prendre des mesures radicales en faveur de l'égalité économique et sociale. Elle supposerait qu'on cherche à neutraliser, à corriger ou à compenser toutes les inégalités arbitraires d'un point de vue moral, qu'elles dérivent de la richesse extérieure, des différences de talents ou de handicaps. Quelles que soient les capacités et les talents dont ils disposent, les citoyens devraient donc se voir garantir un niveau de ressources leur permettant d'accéder également à un niveau minimal de bien-être et d'exercer leur autonomie. Ceux qui, à temps de travail égal, seraient susceptibles d'obtenir davantage de ressources par le biais du marché du fait de leur talents ou de leur position de départ, devraient ainsi être taxés de manière à ne toucher que la part moyenne de ressources accessibles à chacun ; parallèlement, ceux qui, à temps de travail égal, seraient susceptibles d'obtenir moins de ressources, parce qu'ils possèdent des talents peu valorisés sur le marché, devraient recevoir une compensation leur permettant d'accéder à la part moyenne de ressources accessible à chacun. Si un tel mécanisme de redistribution¹⁶⁹ était mis en place, seuls les choix opérés par les individus dans un contexte institutionnel et social juste pourraient moduler leurs différences de ressources.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 134-137.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 79-83, où White présente ce mécanisme sous le nom de « Earnings Subsidy Scheme » (ESS).

Dans sa version idéale, la conception de la justice comme réciprocité équitable risque cependant de se heurter à des problèmes de faisabilité dès lors qu'elle implique de neutraliser l'ensemble des inégalités dérivant de la chance accidentelle. Sa mise en œuvre impliquerait en effet que l'État dispose d'une somme considérable d'informations sur les individus, leurs talents et la manière dont ils les utilisent. Celle-ci ne pourrait être réunie en l'absence d'un État administratif lourd, capable de surveiller et de contrôler l'activité de chacun. Or un tel État s'avérerait sans doute particulièrement intrusif dans la vie de ces derniers, si bien que l'objectif de neutralisation des inégalités liées à la chance accidentelle pourrait entrer en conflit avec l'objectif de protection de l'intégrité des individus.

C'est pour remédier à ce problème que White élabore une version non-idéale de sa conception de la justice, dont l'enjeu est de permettre la réalisation d'objectifs se rapprochant au maximum des exigences de la conception de la justice comme réciprocité équitable dans sa version idéale. Selon White, cette version non-idéale peut être dégagée sur la base d'une approche négative ou critique¹⁷⁰ du type de celle qu'ont mis en œuvre les auteurs des traditions marxistes et socialistes au XIX^e et au XX^e siècle pour sensibiliser les citoyens et les gouvernants à la nécessité morale d'une transformation sociale radicale. Fondée sur la description de la condition prolétarienne, cette méthode négative vise à expliciter les raisons pour lesquelles celle-ci devrait être abolie, en mettant au jour les aspects de cette condition qui contreviennent radicalement au principe d'égalité. S'inscrivant dans cette tradition, White soutient donc que, dans sa version non-idéale, la conception de la justice comme réciprocité équitable implique de remédier à l'ensemble des désavantages liés à la condition prolétarienne.

Cette démarche le conduit à assigner aux institutions qui encadrent la vie économique et sociale cinq objectifs qui, s'ils étaient atteints dans des proportions raisonnables, justifieraient que les citoyens se soumettent à l'obligation contributive : (1) l'absence de paupérisation - aucun citoyen ne doit être pauvre ou rendu incapable d'agir de manière autonome en raison de la chance accidentelle ; (2) la sécurité sur le marché - chaque citoyen doit bénéficier d'une protection adéquate contre la vulnérabilité économique, l'exploitation et les échanges abusifs auxquels elle peut conduire ; (3) le travail comme réalisation - chaque citoyen doit avoir l'opportunité de

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 86-87.

se réaliser dans le travail et d'en faire le lieu d'une activité qu'il considère comme dotée de valeur ; (4) la réduction des divisions de classe - l'inégalité dans les opportunités éducatives et l'accès aux richesses matérielles doit être réduite à un minimum raisonnable ; (5) l'absence de discrimination - chaque citoyen doit être protégé des discriminations fondées sur une caractéristique moralement arbitraire. De l'énoncé de ces objectifs, White déduit la définition du « minimum civique », qui désigne « l'ensemble des institutions et des politiques qui satisfont aux exigences de la justice comme réciprocité équitable, dans sa forme non-idéale »¹⁷¹.

Les forces de la conception de la justice comme réciprocité équitable : éléments de comparaison

À première vue, la conception de la justice de White semble proche de la conception de la justice comme équité élaborée par Rawls¹⁷². White ne cache d'ailleurs pas sa dette envers ce dernier, manifeste dans la reprise de l'idée de réciprocité. On retrouve en outre chez lui la préoccupation de Rawls pour la question de l'écart acceptable entre les niveaux de ressources des citoyens, qui s'enracine dans le constat du caractère moralement arbitraire de la distribution individuelle des talents. Malgré cette proximité cependant, l'approche de White se distingue de celle de Rawls pour des raisons importantes.

La première renvoie au problème de la justification et dérive des conceptions du sujet qui sous-tendent respectivement la théorie de la justice comme équité et la conception de la justice comme réciprocité équitable. La manière dont Rawls définit les partenaires chargés de déterminer les principes de justice auxquels ils souscriraient dans la position originelle sous voile d'ignorance traduit l'importance que Rawls accorde à la raison : comme l'a montré Martha Nussbaum dans sa critique

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁷² Rawls J., *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1997 ; *Libéralisme Politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995.

du contractualisme rawlsien¹⁷³, c'est en tant qu'être rationnel et raisonnable que les partenaires sont amenés à se prononcer sur les principes de justice censés régir la coopération sociale, c'est pourquoi ces principes permettront avant tout de protéger les capacités rationnelles et raisonnables des citoyens. Cependant, cette insistance sur la raison s'accompagne d'une prise en compte insuffisante des dimensions incarnées et relationnelles de l'existence humaine qui a des implications d'un point de vue moral et politique : la relégation au second plan de la dimension incarnée de l'existence conduit Rawls à réduire le handicap à un accident relativement exceptionnel, dont les partenaires n'ont pas à se préoccuper au moment du choix des principes de justice ; parallèlement, sa conception individualiste du sujet le conduit à minorer le point auquel les sujets dépendent les uns des autres pour la satisfaction de leurs besoins fondamentaux et le développement de leurs capacités morales, et le fait que cette dépendance s'avère profondément ambivalente, portant en elle la possibilité du *care* et de la reconnaissance comme celle du mépris et de la domination.

La conception de la justice de White semble au contraire pouvoir prendre en charge ces problèmes : la définition qu'il propose de l'intégrité signale qu'il conçoit les sujets comme des êtres incarnés dont il importe de garantir le bien-être et comme des êtres capables de définir et d'exprimer une voix propre, à condition que soient remplies un certain nombre de conditions sociales et relationnelles. Non seulement ils doivent avoir accès à un ensemble minimal de ressources matérielles et sociales, quelles que soient leur capacités ou leurs incapacités de départ, mais ils doivent être protégés des risques de domination qui découlent de leur vulnérabilité au pouvoir d'autrui. La prise en compte, dès la détermination des fondements de sa conception de la justice, de ce que Sen et Nussbaum appelle des variations interindividuelles de capacités, permet ainsi à White de faire de la question du handicap une question d'une égale importance politique que celle des inégalités de richesses et de talents. Ce geste, comme l'attention portée aux conditions du bien-être et de l'autonomie, le place dans la lignée de l'approche des capacités, dont il revendique d'ailleurs la filiation sur ce point. Pour White, ce qu'il s'agit d'égaliser est moins un ensemble de biens ou de ressources externes qu'un niveau minimal de bien-être et la capacité à mener sa vie de manière autonome. C'est pourquoi sa théorie de la justice est autant une théorie distributive qu'une théorie institutionnelle : ce que les citoyens doivent se

¹⁷³ Nussbaum M., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality and Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

voir garantir n'est pas tant un ensemble de ressources que l'accès à ces ressources, lequel repose sur une organisation de la vie économique et sociale dont les institutions proprement distributives ne constituent qu'une partie.

La mention de la proximité entre l'approche de White et l'approche des capacités ne doit cependant pas conduire à omettre ce qui constitue la force de la première par rapport aux approches de Sen et de Nussbaum. Le principal problème de l'approche des capacités, et ce qui explique le caractère partiellement décevant des perspectives politiques développées par Nussbaum notamment, renvoie à sa difficulté à prendre en charge le problème de la domination. La perspective de White permet d'éviter cet écueil en intégrant d'emblée l'ambivalence des relations d'interdépendance dans lesquelles les sujets sont inscrits, qui constituent, dans sa perspective, des vecteurs possibles du bien-être et de l'autonomie autant que des facteurs éventuels de vulnérabilité. L'idée selon laquelle les citoyens doivent être protégés des formes de vulnérabilité fondées sur le dénuement et la dépendance, et qui rendent possibles la domination et l'exploitation, inscrit ainsi White dans la perspective néorépublicaine inaugurée par Philip Pettit.

Toutefois, la proximité entre les perspectives de White et de Pettit ne vaut pas, là encore, identité. Si White partage en effet avec Pettit une attention spécifique aux rapports de pouvoir et aux risques de domination qui traversent les relations sociales, sa conception de la justice témoigne d'une perception aigüe du rapport entre inégalités et domination. L'idée de Pettit selon laquelle une société marquée par une distribution inégalitaire des ressources pourrait être compatible avec la non-domination¹⁷⁴ est ainsi clairement récusée par White, au travers du concept de vulnérabilité économique, qui permet de mettre en lumière les formes de domination adossées à une distribution inégalitaire des ressources, et dans son plaidoyer en faveur d'une compensation des inégalités dérivant de la chance accidentelle. Comme il le rappelle, les inégalités économiques s'ancrent généralement dans une distribution inégalitaire des talents dont les citoyens eux-mêmes ne sont pas responsables ; surtout, elles dérivent de jugements collectifs portant sur la valeur différentielle des talents individuels, qui avantagent de fait certains citoyens au détriment d'autres.

La force de la conception de la justice développée par White vient ainsi de ce qu'elle combine l'engagement en faveur d'une égalité substantielle, qui inspire les

¹⁷⁴ Pettit Ph., « Freedom in the Market », *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 5, n° 2, 2006, pp. 131-149.

démarches de Rawls, Sen et Nussbaum, avec l'engagement en faveur de la réduction de la domination, qui définit l'approche néorépublicaine de Pettit, sur la base d'une conception du sujet qui fait droit aux dimensions incarnées et relationnelles de l'existence humaine. Mais elle tient aussi au fait que, contrairement à Rawls et Pettit, l'approche de White ne marginalise pas l'importance sociale et individuelle du travail de *care*.

C'est par le prisme du travail de *care* que White aborde la question du *care*. Il souligne que la dévalorisation sociale du travail de *care* et l'oubli dont il fait l'objet dans les travaux portant sur l'organisation juste de la coopération sociale sont liés à la centralité acquise dans l'imaginaire contemporain par la figure du travailleur productif, et à l'idée connexe selon laquelle le travail productif constituerait la principale manière pour les individus de contribuer à la coopération sociale. Selon lui, les réformes récentes de la protection sociale aux Etats-Unis, illustrant le passage du *welfare* au *workfare*, en témoignent : en conditionnant la perception des allocations sociales au retour à l'emploi sans prendre en compte les obligations de *care* qui pèsent sur les individus, notamment les femmes seules ayant des enfants à charge, ces réformes peuvent les placer dans la situation impossible de devoir travailler pour subvenir aux besoins d'enfants dont elles n'ont plus le temps de prendre soin, les exposant par la même occasion au stigmate de mauvaise mère¹⁷⁵.

Ces réformes traduisent ainsi l'absence de considération donnée au travail de *care* et s'avèrent profondément injustes, pour celles à qui reviennent des obligations de *care* domestique comme pour ceux dont elles s'occupent. Les unes comme les autres voient en effet leur intégrité physique et expressive remise en question par des arrangements sociaux qui leur en refusent les conditions – qu'il s'agisse du temps pour les travailleuses de *care*, partagées entre l'obligation d'occuper un emploi et celle de prendre soin de ceux dont elles s'occupent, ou qu'il s'agisse des soins pour les personnes dépendantes, dont la qualité de la prise en charge est affectée par la situation impossible dans laquelle se trouvent placées celles auxquelles revient la responsabilité de prendre soin d'eux. De plus, ces réformes contreviennent au principe de réciprocité : en obligeant celles auxquelles reviennent des obligations de *care* à occuper un emploi sur le marché, sans remettre en même temps en cause la distribution inégale et genrée des activités de *care*, elles imposent une double

¹⁷⁵ White S., *The Civic Minimum, op.cit.*, pp. 134-137.

contribution aux femmes qui ont des obligations de *care*, tout en exemptant le reste des citoyens du travail qu'elles accomplissent. Selon White, ces deux problèmes peuvent être résolus si on reconnaît le travail de *care* domestique comme une forme de travail civique, et donc comme une manière d'honorer l'obligation contributive à laquelle chaque citoyen devrait se soumettre dans sa perspective¹⁷⁶. Dans sa perspective, le travail de *care* domestique devrait être considéré comme une contribution équivalente à celle effectuée par les travailleurs productifs dans le cadre d'emploi rémunérés par le marché ou par l'État, ouvrant des droits égaux à une part des ressources sociales collectivement produites.

Instaurer le minimum civique : Perspectives institutionnelles et politiques

Comment, dès lors, réaliser les cinq objectifs de la conception de la justice comme réciprocité équitable ? Quels types de transformation institutionnelle permettraient d'atteindre de tels objectifs ? La réponse de White à ces questions le conduit à énoncer trois propositions.

La première stipule que chaque citoyen qui contribue à la production des ressources sociales ou manifeste sa volonté de le faire doit se voir garantir un revenu minimum incluant un revenu permettant la satisfaction des besoins fondamentaux, ainsi qu'une assurance santé et une assurance handicap. Si White ne détaille pas les mesures qui permettraient de traduire une telle proposition, on peut penser qu'elle le conduirait à regarder de manière favorable l'instauration d'un État social de type social-démocrate, garantissant un ensemble large de protections sociales aux individus, sur la base de la citoyenneté et en contrepartie d'une contribution ou d'une volonté de contribuer à la production sociale. Cette proposition pourrait ainsi justifier l'instauration d'un salaire minimum pour les salariés, celle d'un revenu minimum sous la forme d'allocations sociales pour les citoyens qui sont exclus de l'emploi et celle d'un système de sécurité sociale universel assurant l'ensemble des citoyens contre les risques maladie, accident, vieillesse et handicap.

La deuxième proposition de White est d'inclure le travail de *care* dans la définition du travail civique, ou du type d'activité qui permet à ceux qui l'exercent

¹⁷⁶ *Idem*, pp. 108-113.

d'être éligibles à la protection sociale. Cette idée pourrait être réalisée en octroyant aux citoyens qui s'occupent de personnes dépendantes dans le cadre domestique un revenu qui soit suffisant pour couvrir leurs besoins fondamentaux, et proportionnel au temps qu'ils y consacrent. Une telle mesure permettrait aux citoyens de combiner les revenus de l'emploi avec les revenus du travail de *care*. Elle ne pénaliserait donc pas les femmes désireuses de trouver un emploi et, en minimisant leur dépendance économique à l'égard de leur mari, elle permettrait de les protéger de la vulnérabilité qui en dérive. Toutefois, White note qu'il n'est pas sûr qu'elle favoriserait une répartition plus équitable des activités de *care* dans la sphère domestique ; c'est pourquoi elle devrait être complétée par d'autres, telles la création d'un congé parental obligatoire également partagé entre les deux parents et la socialisation partielle des activités de *care*, à travers la création ou le renforcement des institutions publiques au sein desquelles s'effectue la prise en charge des jeunes enfants et des personnes dépendantes.

Enfin, la troisième proposition de White consiste à plaider en faveur de la création d'un « capital de départ »¹⁷⁷ attribué à chaque citoyen à sa majorité. Comme le souligne White, cette proposition rejoint un certain nombre de propositions récemment faites en Europe et dans le monde anglo-saxon, et axées sur la défense d'un revenu citoyen¹⁷⁸, d'un revenu de participation¹⁷⁹ ou de l'instauration de droits de tirage sociaux¹⁸⁰. La manière dont White conçoit ce capital de départ est cependant originale. En effet, il pense ce dernier comme un capital à la structure duale, dont une partie devrait être conçue comme un « capital de participation », dédié aux financements d'activités devant favoriser la participation des citoyens à la production, et l'autre comme un « capital d'existence », pouvant être utilisé à discrétion par les individus. Ce faisant, il se démarque à la fois des défenseurs d'un revenu de base inconditionnel et des partisans d'un revenu de participation entièrement conditionné à la participation productive. La voix médiane qu'il entend tracer se comprend au regard des objectifs de la conception de la justice comme réciprocité équitable.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 186.

¹⁷⁸ *Revue du MAUSS*, « Vers un revenu minimum inconditionnel », n° 7, 1996 ; Goodin R., « Les mondes du welfare », *Raisons politiques*, n° 6, 2002/2, pp. 93-105 ; Ackerman B. et Alstott A., *The Stakeholder Society*, New Haven, Yale University Press, 1999.

¹⁷⁹ Atkinson A., « The Case for a Participation Income », *Political Quarterly*, n° 67, 1996, pp. 67-70.

¹⁸⁰ Supiot A., (dir), *Au-delà de l'emploi. Transformations du travail et devenir du droit du travail en Europe*, Paris, Flammarion, 1999.

Les principaux arguments en faveur du revenu de base inconditionnel, défendu notamment par Philippe Van Parijs¹⁸¹, sont qu'un tel revenu apporterait à tous les citoyens la garantie de pouvoir subvenir à leurs besoins fondamentaux et leur permettrait d'échapper entièrement à la vulnérabilité économique en leur garantissant un revenu complètement déconnecté de l'emploi. Le revenu de base inconditionnel est en effet conçu comme un revenu substantiel attribué individuellement, sans égard pour les autres ressources dont dispose l'individu, et sans condition de contribution passée ou future à la production des ressources sociales. Pour Van Parijs, il doit permettre d'égaliser radicalement l'accès aux ressources extérieures et permettre ainsi aux individus de bénéficier d'une liberté réelle.

Cependant, cette proposition se heurte selon White à plusieurs limites d'un point de vue moral¹⁸². Non seulement, elle ne prend pas en compte les variations interindividuelles de capacités – en raison desquelles l'égalisation des ressources extérieures dont disposent les individus ne suffit pas à leur donner accès à une égale liberté réelle –, mais en outre elle contredit le principe de réciprocité : en autorisant certains citoyens à s'exonérer de toute participation à la production des ressources sociales, elle leur permet de profiter gratuitement du travail des autres et peut conduire à favoriser l'exploitation indirecte de certains citoyens par d'autres. La mise en évidence de ce problème conduit White à souligner qu'on ne peut, pour des raisons de justice, vouloir distribuer un revenu de base inconditionnellement, c'est-à-dire sans prendre en compte les préférences indépendantes des individus à l'égard de la participation à la production des ressources sociales. Dans la mesure où celles-ci sont produites par la coopération sociale, elles devraient être distribuées sur la base de la volonté des individus de participer à leur production. S'appuyant sur un argument qui rappelle le lien pointé par Durkheim entre division du travail social et solidarité organique, White souligne en outre que seul un tel principe de distribution permettrait de favoriser la diffusion d'un esprit de solidarité et de bienveillance mutuelle et démocratique entre les citoyens¹⁸³.

Cependant, White reconnaît aussi que le fait de conditionner l'ensemble des revenus des citoyens à leur participation effective ou souhaitée à la production des ressources sociales pourrait conduire à refuser à certains le minimum de ressources

¹⁸¹ Van Parijs Ph., *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

¹⁸² White S., *The Civic Minimum*, op.cit., pp. 155-161.

¹⁸³ *Idem*, pp. 169-161.

nécessaires à la protection de leur intégrité physique et expressive, accroître la dépendance au marché des individus et, ainsi, leur vulnérabilité économique¹⁸⁴. Si l'idée d'un revenu de base inconditionnel ne lui semble pas satisfaisante à l'aune de la justice comme réciprocité équitable, il reconnaît donc qu'elle présente des avantages. C'est pourquoi il propose d'intégrer dans un cadre unique les apports respectifs du revenu de base inconditionnel et du revenu de participation¹⁸⁵. Concrètement, cette idée se traduit de deux manières : d'une part, elle conduit White à défendre la légitimité de prestations sociales « conventionnelles », conditionnées à la volonté de contribuer des citoyens ; d'autre part, elle l'amène à défendre l'attribution à tous d'un capital de départ¹⁸⁶, dont une partie consisterait en un revenu minimum susceptible d'être utilisé à discrétion par les individus, y compris pour prendre temporairement leur distance vis-à-vis du travail civique. Pour que ce revenu ne favorise pas le phénomène du *free-rider* et l'exploitation indirecte des citoyens par leurs concitoyens, il devrait être moins substantiel que la part du capital de départ dédiée au financement d'activités tournées vers la participation à la production et limité dans le temps. Ainsi, la solution de White au problème posé par le respect conjoint d'exigences également importantes du point de vue de sa conception de la justice, mais potentiellement contradictoires, consiste à ne disjoindre que partiellement la protection sociale de la contribution à la production des ressources sociales : tandis qu'une partie du revenu des citoyens devra être inconditionnelle, une autre devra être conditionnée à leur participation effective ou souhaitée à la production des ressources sociales.

Pour financer ce capital de départ, White se tourne vers une solution classique dans la tradition républicaine : l'imposition de l'héritage et des dons interpersonnels. Ces institutions posent en effet une série de problèmes évidents dans la perspective de la justice comme réciprocité équitable¹⁸⁷. D'abord, elles peuvent permettre à certains citoyens de s'exempter totalement de l'obligation contributive en les mettant en position de vivre uniquement des revenus des richesses dont ils ont héritées. Ensuite, elles peuvent être considérées comme l'une des sources majeures des inégalités dérivant de la chance accidentelle : non seulement elles sont responsables d'inégalités de richesses importantes entre les individus, sans que ces derniers y soient pour quoi

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 140-143.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 174-175.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 186-192.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 178-186.

que ce soit, mais elles peuvent en outre contribuer à renforcer et à accroître les inégalités éducatives et les inégalités d'accès à l'emploi et à la formation. Enfin, en raison du rôle qu'elles jouent dans la constitution et la reproduction des classes sociales, elles constituent un obstacle important dans l'instauration d'une bienveillance mutuelle démocratique en vertu de laquelle chaque citoyen reconnaîtrait effectivement les autres comme ses égaux. Ces problèmes pourraient conduire à justifier qu'on abolisse l'héritage ainsi que les dons, autrement dit qu'on les taxe à 100 %, dans le but de financer le capital de départ pour tous. Cependant, White remarque qu'une telle abolition pourrait se heurter à des objections légitimes. On pourrait notamment considérer qu'elle contreviendrait au principe de protection de l'intégrité personnelle, en empêchant les individus d'exprimer, par le biais de l'héritage ou du don, leur soutien à une association ou leur affection pour un être particulier. Cette possibilité devrait donc être préservée, mais dans certaines limites. Concrètement, elle pourrait justifier qu'on taxe à 100 % les héritages et les dons reçus, au-delà d'un seuil relativement bas et égal pour chaque individu au cours de sa vie. Une telle mesure permettrait de réduire considérablement les inégalités liées à l'héritage, tout en favorisant la dispersion des richesses entre les citoyens.

La définition de la structure du capital de départ et la description de ses modalités de financement permet ainsi de comprendre en quoi cette mesure permettrait de promouvoir les cinq objectifs de la conception de la justice comme réciprocité équitable et, ainsi, de légitimer l'obligation contributive adressée aux citoyens¹⁸⁸. Le capital de départ financé via la taxation des transferts de richesses permettrait d'abord de réduire les inégalités de richesses initiales entre les citoyens, et par suite les inégalités d'accès à l'éducation et à l'emploi qui en découlent. Plutôt qu'un mécanisme de correction *ex post* des inégalités constituées, le capital de base constituerait ainsi un outil de prévention de l'apparition des inégalités elles-mêmes. Ensuite, il permettrait d'égaliser les opportunités de réalisation dans l'emploi en donnant aux citoyens la possibilité d'investir dans leur formation et en favorisant l'accès au crédit nécessaire à la création d'entreprise. White remarque qu'il pourrait ainsi faciliter la création et la multiplication des entreprises administrées directement par les salariés. Le revenu de base inconditionnel inclus dans le capital de départ permettrait de protéger les salariés de la vulnérabilité économique en desserrant leur

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 192-196.

dépendance par rapport à l'emploi. Enfin, son instauration pourrait favoriser chez les citoyens le développement de vertus centrales pour la cohésion démocratique, parmi lesquelles la volonté de contribuer à la coopération sociale et un sens de la solidarité fondé sur la conscience des rapports d'interdépendance dans lesquels les citoyens se trouvent de fait les uns vis-à-vis des autres.

Conclusion

On comprend ainsi l'intérêt de la conception de la justice de White dans la perspective de l'élaboration d'une politique visant à promouvoir les conditions sociales de l'autonomie personnelle. En garantissant à chaque citoyen un revenu minimal d'existence et des opportunités égales d'accès à l'éducation et à l'emploi, et en promouvant la reconnaissance de la diversité des talents et des manières de contribuer à la coopération sociale, cette conception vise à offrir aux citoyens les conditions économiques et sociales de leur autonomie et à apporter une réponse aux formes de vulnérabilité sociales induites par la désaffiliation, la disqualification sociale et la domination, dans la sphère du travail comme dans la sphère domestique. Reste à se demander si, bien qu'elle conditionne le respect de l'obligation contributive à la justice des institutions sociales et économiques, la conception de la justice de White est capable d'envisager autrement que comme un problème la situation des personnes qui, pour des raisons liées à la chance accidentelle, sont incapables de contribuer d'une manière ou d'une autre à la production des ressources collectives.

Le travail des républicains
Quelques remarques au sujet de
l'intégration du concept de travail dans
le républicanisme contemporain (du 19^e
siècle à nos jours)

par

*Vincent Bourdeau*¹⁸⁹

¹⁸⁹ Vincent Bourdeau est MCF en philosophie à l'Université de Franche-Comté et membre du laboratoire *Logiques de l'agir* (EA 2274).

Le travail des républicains

Quelques remarques au sujet de l'intégration du concept de travail dans le républicanisme contemporain (du 19^e siècle à nos jours)

Vincent Bourdeau

Dans la tradition républicaine, le travail n'a pas toujours joui d'une très bonne réputation, l'économie –l'*oikos* en grec– était renvoyée du côté de la sphère domestique, où l'accomplissement de l'homme en tant qu'homme ne pouvait avoir sa place. Le républicanisme dans une forme humaniste civique, entendait réserver aux activités civiques –à l'intervention du citoyen dans les assemblées, ou bien à ses actions militaires lorsque la Cité était en danger– le premier rôle pour qualifier positivement l'individu. Cette opposition entre république et travail fut longtemps inscrite dans une version élitiste de la république où la catégorie non inclusive de citoyenneté laissait hors de ses frontières les étrangers, les femmes, les travailleurs et les esclaves¹⁹⁰.

Mais cette opposition ne fut pas le propre de l'Antiquité. Elle s'est rejouée à un niveau d'intensité sans doute même jamais égalé au moment où l'économie politique –comme langage politique, c'est-à-dire comme discours visant à se substituer aux représentations traditionnelles de la distribution du pouvoir– a émergé au XVIII^e siècle¹⁹¹. Cette période fut celle de tensions entre la vertu et le commerce, entre langage républicain et langage de l'économie politique¹⁹². Il y aurait eu au cours du XVIII^e siècle, un fossé de plus en plus grand entre les nouvelles activités économiques caractéristiques des sociétés commerciales et les valeurs traditionnellement affichées par le républicanisme. Une synthèse libérale l'aurait emporté, caractéristique de la modernité, privilégiant la protection des individus, la

¹⁹⁰ Sur cette question, voir : Pettit P., « Préface », in V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), *La république et ses démons. Essais de républicanisme appliqué*, Paris, éditions @e, 2007, p. 7 et suivantes. Et plus généralement : Pettit P., *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, 2004[1997], en particulier chapitre 1.

¹⁹¹ Hont I. & Ignatieff M., *Wealth and Virtue : the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

¹⁹² Pocock J.G.A., *Vertu, commerce et histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998[1985].

promotion de leurs droits et la satisfaction de leurs besoins, plutôt que la constitution d'une communauté de citoyens égaux¹⁹³.

Toutefois une autre approche, par le bas et par les acteurs ordinaires, plutôt que par le haut et par les discours, permet de complexifier cette première lecture. Les travaux¹⁹⁴ d'E. P. Thompson ou, plus récemment, les essais de Christopher Lash, font apparaître que dans le milieu des artisans, un univers par essence focalisé sur le travail et la production, s'est bien opérée une forme d'imprégnation du discours républicain et radical¹⁹⁵.

Pour Lash, en effet, si la dimension commune qui caractérise les différentes variantes du républicanisme doit être cherchée du côté d'une définition de la vertu comprise comme ce qui permet, une fois possédée, « le développement le plus complet des capacités et pouvoirs humains », il n'est pas impossible, dans la sphère du travail, d'envisager certains modes organisationnels plus aptes que d'autres à favoriser ce développement¹⁹⁶. Une telle perspective suppose une valorisation de la petite propriété privée, garante de l'indépendance individuelle, une maîtrise du processus de production (avec un travail guidé par la tâche plutôt que par le temps), une forme d'humilité dans la consommation ou de frugalité, autant d'éléments qui se retrouvent dans ce que R. Dagger juge caractéristique d'une économie civique aujourd'hui¹⁹⁷. Au XIXe siècle, cela se traduit par une hostilité non au travail mais au travail tel qu'il se met en place sous le capitalisme industriel, et en particulier par un rejet de l'instauration du salariat.

¹⁹³ La pensée sociale écossaise, et l'économie politique de Smith en particulier, apparaissent ainsi comme : « [u]ne théorie d'une pluralisation de la personnalité humaine [...] présentée comme une alternative idéologique à l'idéal classique de la personnalité unifiée par la pratique de la vertu civique et par une économie relativement statique », in J. Pocock, « Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: a Study of the Relations between the Civic Humanist and the Jurisprudential Interpretation of Eighteenth-Century Social Thought », in *Wealth & Virtue, op. cit.*, p. 245 [ma traduction]. Voir aussi: Spitz J.-F., *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

¹⁹⁴ Thompson E.P., *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Hautes études/Gallimard/Seuil, 1988 ; Lash Ch., *Le Seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Paris, Champs/ Flammarion, 2006[1991].

¹⁹⁵ La liste des caractères de ce radicalisme populaire est la suivante : « Ses traits distinctifs [...] incluait une défense des petits fermiers, artisans et autres « producteurs » ; une opposition aux organismes de crédit publics, aux spéculateurs, banquiers, et intermédiaires ; une opposition à la culture entière de l'ascension sociale et du « progrès » ; et un réquisitoire de plus en plus détaillé et éloquent dirigé contre l'humanitarisme, la philanthropie, la réforme sociale et la bienveillance universelle – ce que Cobbett nommait avec mépris le « réconfortant système » », Lash C., *op. cit.*, p. 219.

¹⁹⁶ *Idem*, p. 207.

¹⁹⁷ Dagger R., « Neorepublicanism and the Civic Economy », *Politics, Philosophy, Economics*, Juin 2006, Vol. 5, N°2, pp. 151-173.

Si le noyau théorique du républicanisme consiste en une définition de la liberté comme non domination, reste à saisir comment l'articulation de l'univers des artisans et celui des penseurs républicains a pu se faire¹⁹⁸. Intégrer le travail dans le récit républicain revient à s'attaquer aux formes de domination qui lui seraient propres. Cette prise en compte de la ou des dominations liées au travail peut se comprendre théoriquement de plusieurs manières, on peut en caractériser au moins trois principales :

1- une domination personnelle, liée à la hiérarchisation des fonctions et à la subordination des ouvriers aux entrepreneurs, chefs, maîtres, etc. ; en résumé le travail comme lieu d'exercice arbitraire du pouvoir ;

2- une domination impersonnelle, liée à la nature même du travail tel que le capitalisme industriel naissant le modifie –notamment en exerçant une domination sur le temps sans précédent du fait même de la manière dont la valeur, en régime capitaliste, s'établit sur la base d'un travail social abstrait ; en résumé le travail comme instrument *per se* de domination¹⁹⁹ ;

3- enfin une inversion des valeurs, perçue comme telle du moins par les républicains et les travailleurs imprégnés des idées radicales, que le monde moderne a opérée au point de faire du travail l'activité sociale dominante, décrétant par là même la part (infime) qui est laissée à d'autres modes d'expérience de soi ; en résumé le travail s'imposant comme valeur des valeurs sociales en circulation.

La conscience de l'existence de « dominations » sévissant dans la sphère économique a pu nourrir le désir d'une « République appliquée » selon la formule utilisée par Ledru-Rollin en 1848 lors du débat sur le droit au travail et sur l'inscription de ce dernier dans la nouvelle Constitution. Nous pourrions définir cette république « appliquée » comme une république « répliquée » au sein même des

¹⁹⁸ Pettit définit la liberté comme non domination de la manière suivante : « Les individus sont libres dans la mesure où ils ne sont pas dominés par d'autres agents, que ces agents soient privés ou publics, individuels ou collectifs. Par domination, on entend que A domine B si A a le pouvoir (qu'il l'exerce ou non) d'interférer de façon arbitraire dans la liberté de B », in « Remanier le républicanisme », V. Bourdeau & R. Merrill, *La République et ses démons*, *op. cit.*, p. 5. Le fait d'éradiquer les interférences arbitraires est l'objectif d'un gouvernement républicain. Cet objectif peut emprunter deux voies selon Pettit : 1) celle d'un dispositif constitutionnel par laquelle l'Etat protège les citoyens et prévient toute domination ; 2) celle de la réciprocité des pouvoirs qui consiste à doter les individus d'atouts personnels pour les mettre en situation de lutter par eux-mêmes contre les phénomènes de domination, voir : Pettit P., *Républicanisme*, *op. cit.*

¹⁹⁹ Sur ce sujet, voir Postone M., *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et Une Nuits, 2009.

unités de production²⁰⁰. La forme associative ou coopérative (dont l'histoire se prolonge jusqu'à Charles Gide au moins –économiste et militant coopérateur infatigable sous la III^e République) est ainsi perçue comme l'introduction de la république au travail²⁰¹. Si les milieux républicains bourgeois et intellectuels ont favorisé longtemps la version politique de la République, cette attitude change sous l'effet même de l'échec de 1848. Non pas tant l'échec de la Révolution, mais plutôt la conséquence effrayante de ce qui avait pourtant été à leurs yeux son succès : l'élection, au suffrage universel, d'un candidat, Louis Napoléon Bonaparte, qui s'était empressé aussitôt élu de renverser la République. L'opposition, constitutive du débat républicain dans la sphère publique, entre république « sociale » et république « tout court » s'est forgée dans cet entre deux que constitue l'histoire de la II^e République entre février et juin 1848, et s'est prolongée de façon larvée sous le Second Empire²⁰².

J'aimerais montrer comment, dans le cas de la France, ces deux variantes du républicanisme, « politique » (ou « élitiste ») et « radicale » (ou « populaire »), ont eu une trajectoire parallèle dans la décennie 1840 pour se rejoindre après l'échec de 1848 sur la critique du salariat, cette rencontre étant malgré tout rapidement reléguée au second plan dès la fin du Second Empire. J'indiquerai pour terminer comment des thématiques identiques sont réactivées dans les débats néo-républicains actuels centrés sur l'économie civique.

La république morale des ouvriers (1830-1848)

Comme a pu le suggérer J. Rancière dans *La nuit des prolétaires*, la révolution de 1830 est perçue par les travailleurs comme l'éclair qui a laissé entrevoir un monde

²⁰⁰ Ledru-Rollin, discours lors du débat sur le droit au travail à l'Assemblée en 1848, in J. Garnier (éd.), *Le droit au travail à l'Assemblée, recueil de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*, Paris, Guillaumin, 1848, p. 123.

²⁰¹ Les deux termes ont des usages similaires mais décalés dans le temps : l'association est le terme en usage jusqu'en 1848, la coopérative prend le pas sur l'association à partir des débats du Second Empire. Il permet pour ses promoteurs d'éviter la confusion avec le terme « association », disqualifié en partie par le Ateliers nationaux en 1848.

²⁰² Voir M. Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la république*, Paris, Seuil, 1972. L'histoire même de 1848, selon M. Agulhon, est travaillée par l'opposition entre deux versions de la République : février 1848 et juin 1848. Cette tension historique est constitutive de deux modèles républicains qui travaillent toujours, selon lui, notre modernité politique : un modèle politique et un autre plus social.

nouveau aussitôt disparu²⁰³. On attendait l'introduction de la république dans l'atelier, la mise en place d'une « république morale » au sens d'une république qui irriguerait les mœurs – à « hauteur d'hommes » dit Proudhon à la même période. Si les travailleurs travaillent tout le jour, ils ne s'identifient pas exclusivement à leur métier : ils veulent pouvoir en garder ou en obtenir la maîtrise pour parvenir à maîtriser leur temps et faire fructifier, par cette maîtrise, la part de rêve qui anime leur nuit. Cette description n'est pas très éloignée de ce que décrit E. P. Thompson dans son essai « Temps, discipline du travail et capitalisme industriel »²⁰⁴. Dans ce dernier, Thompson montre à quel point les résistances aux nouvelles temporalités industrielles ont été fortes dans la première moitié du XIXe siècle en Angleterre et ailleurs en Europe, notamment en France. Le refus de la domination du travail sur l'existence elle-même est un trait partagé des deux côtés de la Manche. Rancière cite ainsi l'ouvrier Corbon, ancien petit rattacheur de fil, puis peintre en lettre, métreur, typographe, sculpteur sur bois, sur marbre, député de la II^e République, et sénateur de la III^e, grand penseur du journal *L'Atelier*, pour qui le bon rapport au travail consiste à « dépenser le moins possible de force intelligente pour le meilleur salaire possible »²⁰⁵.

L'association ouvrière va ainsi être pensée comme un lieu de maîtrise retrouvée, non seulement sur l'ouvrage mais aussi sur le temps et la sociabilité. Le travail devient un lieu de vie, avant d'être simplement réduit pour l'ouvrier à un lieu du travail *sans phrase*, comme dira Marx²⁰⁶. Ainsi, Rancière note-t-il que la réappropriation du procès de production par le travailleur ne se joue pas « dans le rapport entre ses instruments (qui sont à lui chez le maître autant qu'ici [*dans l'association*]) et son produit, mais d'abord dans le renversement de son rapport au temps »²⁰⁷. Ce renversement se traduit aussi par le refus de se laisser guider uniquement par les exigences internes de la production. Rancière donne ainsi l'exemple des facteurs de pianos réunis en association, dont le premier bénéfice, loin d'être transformé en capital donne lieu à un banquet, « un repas fraternel qui réunit les

²⁰³ Voir en particulier le chapitre 2, « La porte du paradis », in J. Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Hachette/ Pluriel, 1997, pp. 36-60.

²⁰⁴ Voir Thompson E.P., *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, Paris, La Fabrique, 2004.

²⁰⁵ Cité in Rancière J., *Nuit des prolétaires, op. cit.*, p. 74.

²⁰⁶ Marx K., *Introduction générale à la Critique de l'économie politique* (1857), in *Philosophie, Folio/Essai*, p. 476.

²⁰⁷ *Idem*, p. 89.

femmes et les enfants ». Et Rancière de commenter : « la République morale des ouvriers ne s'identifie pas exactement au règne du travail producteur »²⁰⁸.

Lors de la Révolution de 1848, les débats sont vifs pour établir une « république » sociale. On connaît l'histoire des Ateliers nationaux, l'histoire de leur échec dans un contexte de chômage massif, et de leur retournement en ateliers d'aide aux sans-travail, d'assistance en somme, bien loin de l'idéal de l'association ouvrière défendue dans les années 1840. Pour les partisans convaincus de l'importance de l'installation de la république, comme régime politique, le sacrifice des aspects sociaux de la Révolution de Février, paraît un moindre mal. Beaucoup sont d'ailleurs convaincus que la République n'a pas à irriguer l'ensemble des activités sociales, mais doit s'incarner dans les grandes institutions politiques (État, Assemblée, etc.), c'était le sens de leur engagement dans les années 1840, notamment lors de la campagne des Banquets. La victoire de Louis Napoléon Bonaparte à la première élection présidentielle au suffrage universel, la dérive impériale du régime, puis le renversement de la République ne manquent pas de susciter doutes et interrogations sur la voie privilégiée jusqu'alors.

Prévenir les dominations économiques ou pourquoi la république doit entrer dans l'atelier après 1848

Un bon indice de l'acclimatement de la pensée républicaine à la question du travail est donné par la place que lui accorde Vacherot dans un ouvrage de 1859 alors célébré : *La Démocratie*. Ce texte, en grande partie de circonstance puisque écrit dans les années 1850 alors que l'échec de 1848 est encore présent dans les esprits, et que le terme même de république a été banni du discours public, se présente, de manière à peine voilée, comme un appel à renouer avec l'idéal républicain contre la dérive autoritaire du Second Empire²⁰⁹.

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 328-9.

²⁰⁹ Cela vaudra à son auteur condamnation et emprisonnement. Sur le contexte de parution, le procès, l'importance de l'ouvrage pour les républicains, voir : Sudhir Hazareesingh, « The Ambiguous Republicanism of Étienne Vacherot », *Intellectual Founders of the Republic : Five Studies in*

Le programme de la démocratie indiqué au début de l'ouvrage permet de prendre la mesure du travail de redéfinition du terme « démocratie » dont les années 1850 ont été le théâtre, et de la nécessité qui se manifeste alors d'y inclure une dimension économique : « Dans l'ordre économique, *affirme Vacherot*, elle remplace partout où cela est possible, le salariat, le patronage par l'association libre. En un mot elle veut la liberté sous toutes les formes, pour toutes les conditions de la sociétés »²¹⁰.

Si les thèmes « classiques » du républicanisme sont rappelés, les conditions sociales et économiques de la démocratie sont désormais mises en avant. Il s'agit de prendre en compte toutes les conditions qui doivent être réunies pour assurer l'autonomie du citoyen. Le projet économique de la démocratie est ainsi immédiatement avancé, qui préconise de remplacer le salariat par l'association libre :

Tant que le travail conservera l'organisation actuelle, l'ouvrier sera plus ou moins sous la main du maître. Un pareil état de choses, alors même que l'ouvrier y trouverait le bien-être et les loisirs qui lui manquent, n'en serait pas moins contraire par ce côté au principe démocratique²¹¹.

Exclure les formes de domination qui perdurent dans une société salariale, n'implique pas seulement une intervention protectrice de la part de l'État selon Vacherot, mais une promotion réelle des conditions économiques de l'autonomie, qui se ramènent à la démocratisation de la propriété via l'association²¹²:

En somme, sauf le cas exceptionnel des fonctionnaires publics, on peut dire que les conditions d'indépendance pour les diverses classes de la société, se résument toutes en une, la propriété [...]. Le travail n'est libre que dans la propriété ; le travailleur n'est indépendant

Nineteenth-Century French Republican Political Thought, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 129-65.

²¹⁰ Vacherot E., *La Démocratie*, Chamerot, 1859-60, p. XVII.

²¹¹ *Idem*, p. 151.

²¹² Le verbe « démocratiser » fait son apparition dans ces années-là précisément, Vacherot l'utilise dans *La démocratie*, en prenant le soin d'excuser l'usage d'un néologisme : « il est possible de *démocratiser* (qu'on nous passe le barbarisme) », *Ibid.*, p. 272.

que par la propriété. Tout autre régime du travail est un *patriciat* plus ou moins libéral, plus ou moins doux, dont le démocrate ne peut s'accommoder²¹³.

Le recours à l'association va jouer ainsi sur un triple ressort. 1) Elle est d'abord la condition classique d'accès à la citoyenneté puisqu'elle assure aux associés le statut de propriétaires. 2) Mais, contrairement à la petite propriété des paysans, qui isole l'individu, elle relève en plus d'un apprentissage moral de la démocratie dans la mesure où elle intègre l'idée que la propriété privée peut être soumise aux contraintes de décisions communes (celles de l'association) : on doit faire appel à elle, comme le suggère Vacherot, parce qu'elle permet de dépasser les limites de la propriété individuelle. 3) Elle bénéficie enfin de l'avantage certain de sa compatibilité avec les développements les plus récents de l'activité économique, bref de son caractère résolument moderne. Elle seule permet de répondre à la question que posait Vacherot lorsqu'il se demandait « quelle serait l'organisation du travail qui satisferait » au principe démocratique. Une expression résume cet démocratisation du travail que Vacherot appelle de ses vœux : « travailler pour soi en travaillant pour tous »²¹⁴. Vacherot renverse ainsi la définition de la liberté du travail, que l'on trouvait chez les Économistes, selon laquelle c'est en travaillant pour soi que l'on travaille pour tous :

Le régime de l'association, *écrit-il*, substitué au régime du patronage, serait un immense progrès, quant à la dignité, à la liberté, à la démocratie. Un atelier où chacun ne dépend que de tous, où le seul maître est la société elle-même ; où toute autorité est élective, toute direction une fonction amovible ; où tout ordre personnel n'est que la voix du règlement librement convenu entre tous les membres de cette société ; où tout ouvrier est propriétaire, et travaille pour soi en travaillant pour tous [...] quel beau spectacle comparé à la servitude de nos ateliers actuels ! C'est la démocratie réalisée dans l'industrie²¹⁵.

Cette position, qui suscite l'adhésion de la majorité des républicains, se voit toutefois remise en question par ceux des républicains pour qui seul le régime politique républicain –et non une société ou une économie républicaine– doit être défendu. Une autre option, qu'incarne Cernuschi, banquier et républicain, consiste à

²¹³ *Ibid.*, p. 153.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 183.

²¹⁵ *Ibid.*

valoriser le salariat en reconnaissant qu'il est compatible avec l'idéal républicain si certaines conditions de sa mise en œuvre sont précisées.

Les prises de position sur le salariat de Cernuschi s'inscrivent dans le contexte de mise en discussion du projet de loi sur les associations qui aboutira à la loi du 24-29 juillet 1867 dit loi sur les sociétés. L'opposition d'un républicain convaincu, comme l'est H. Cernuschi, aux sociétés coopératives illustre l'option, assez rare chez les républicains du Second Empire, d'une défense du travail qui ne passe pas par le souci de diminuer le rôle du salariat dans l'organisation des activités économiques, mais qui nécessite au contraire d'en fortifier le statut et les droits. De son exposé fait devant la Commission du Corps législatif, il tirera la matière d'un ouvrage au titre explicite : *Illusions des sociétés coopératives*²¹⁶.

Cette option, qui finira par l'emporter sous la III^e République, jusqu'à la création d'un *droit du travail*, est encore minoritaire chez les républicains du Second Empire. Selon Cernuschi, la seule spécificité que l'on peut reconnaître aux sociétés coopératives est qu'elles se constituent généralement avec peu de capital, il faut donc simplement aménager un cadre juridique qui leur permette d'accroître ce capital sans complication : il faut qu'elles puissent accueillir de nouveaux associés, que le nombre de titres de propriété puisse s'étendre tout en étant adossé à de faibles apports. Mais une telle formule, selon lui, comporte un risque social important : celui, pour l'ouvrier, de perdre le peu de capital qu'il parvient à épargner, qui pourrait se voir engloutir dans la structure coopérative. Ici ce n'est plus le thème classique du maître et de l'esclave – récurrent dans l'ouvrage de Vacherot – qui est mobilisé, mais celui, tout aussi républicain, de la « Fortuna », les aléas ou hasards de l'existence, contre lesquels la République, classiquement, se veut un rempart.

Pour le dire autrement, le républicanisme d'H. Cernuschi n'est pas opposé par principe au salariat, contrairement au sentiment majoritaire dans le camp républicain qu'illustre bien le texte de Vacherot. L'association comme sortie du salariat est une mauvaise solution, qui desservira le bien-être des ouvriers. Avec Cernuschi, apparaît une forme d'accommodement du républicanisme à l'idée que toutes les sphères sociales ne sont pas également accueillantes aux principes républicains, ce qui n'empêche pas de promouvoir un rôle protecteur de l'Etat là où une application de

²¹⁶ Cernuschi H., *Illusions des sociétés coopératives*, Paris, Librairie internationale A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, Guillaumin, 1866.

tels principes n'est pas souhaitable. Si elle est minoritaire sous le Second Empire, l'option qui consiste à accorder les principes de la démocratie avec ceux de l'économie politique, en subordonnant les seconds aux premiers, se fera de plus en plus inaudible sous la Troisième République, elle devient alors bien souvent confondue avec l'aventure communiste. Il faut, me semble-t-il, attendre les années les plus récentes pour voir surgir à nouveau ce thème au sein des théories républicaines²¹⁷.

Le travail dans le néo-républicanisme aujourd'hui

L'ouvrage récent qui a sans doute le plus insisté sur l'urgence qu'il y a à envisager à nouveau une citoyenneté économique – l'urgence d'inclure une dimension civique dans les activités économiques – est sans conteste l'ouvrage de Michael Sandel, *Democracy's discontent*, dont la deuxième partie est intitulée « The Political Economy of Citizenship ». Au « malaise » dans la démocratie, devrait ainsi répondre une « économie politique de la citoyenneté ». Dans cet ouvrage, Sandel consacre tout un chapitre à l'opposition entre « Travail libre » et « Travail salarié » (chapitre 6), interrogeant ainsi les racines économiques du modèle républicain américain, ni plus ni moins que ne le faisait Vacherot au XIXe siècle à propos du modèle républicain français après 1848. Sandel s'attache à montrer que Jefferson, à la fin du XVIIIe siècle, avait tenté d'actualiser le modèle classique selon lequel « la liberté dépendait d'une citoyenneté vertueuse, indépendante, propriétaire, qui reposait elle-même sur une économie à prédominance agricole »²¹⁸. Si dans les années 1810, Jefferson se convertit à l'idée d'une république partiellement manufacturière, il le fait sans abandonner pour autant un questionnement proprement républicain au sujet des « arrangements économiques [...] les plus favorables au gouvernement de soi »²¹⁹. Le véritable tournant et abandon d'un idéal civique économique s'est joué, selon Sandel, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, au moment où l'on est passé d'une

²¹⁷ On peut considérer que la première synthèse, signe d'un champ d'études en voie de constitution, date de 2006. Le premier colloque sur la question s'est tenu en France en 2007. Voir : *Politics, Philosophy & Economics*, Juin 2006, Vol. 5, N°2.

²¹⁸ Sandel M., *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1996, p. 137.

²¹⁹ *Idem*, p. 149.

« économie politique de la citoyenneté à une économie politique de la croissance économique et de la justice distributive, d'une philosophie publique républicaine à une philosophie politique libérale transformant l'idée de république en une version simplement procédurale de cette dernière »²²⁰. Là encore, la question de l'acceptation ou non du salariat a été particulièrement cruciale : les républicains de type jeffersonien soutenaient au mieux que l'on pouvait tolérer le salariat à la seule condition de le concevoir comme une étape –limitée dans sa durée– de la vie d'un individu. Seul son caractère instrumental pouvait le justifier, et il ne pouvait être accepté qu'à raison de favoriser l'acquisition d'une indépendance économique. En aucun cas le salariat ne pouvait être considéré comme un état permanent de l'individu²²¹. Mais dans un contexte de guerre civile –et d'extension des activités industrielles– où la question de l'abolition de l'esclavage était un enjeu brûlant, le salariat s'est rapidement imposé comme un gage de liberté par opposition au modèle esclavagiste, quand bien même un personnage aussi important que Lincoln lui-même se refusait à cette équation (salariat = liberté moins esclavage).

Si le courant coopératif, aux Etats-Unis, pouvait offrir une alternative (notamment à travers le mouvement des *Knights of Labor* dans les années 1890), celui-ci perdit rapidement la partie à mesure que le salariat se parait des habits de protecteur de l'ouvrier – habits que lui faisait endosser, à peine plus tôt, Cernuschi en France. Le salariat, encadré par une législation appropriée et par l'émergence d'un syndicalisme ouvrier, est apparu ainsi comme la meilleure garantie d'une protection du travailleur. Théoriquement, pourtant, la formule coopérative et le type de distribution des pouvoirs et de la propriété économique qu'elle permet, semblent mieux adaptés à l'idéal républicain soutient Sandel. C'est ce point de vue qu'adopte l'article de William H. Simon, « Social-Republican Property »²²².

Dans cet article, cet auteur établit une approche proprement républicaine des schèmes coopératifs en économie à partir d'une définition de la « propriété sociale républicaine », il promeut ainsi une véritable économie républicaine fondée sur l'organisation en coopératives du champ de la production. La dernière partie de son

²²⁰ *Ibid.*, p. 172.

²²¹ *Ibid.*, p. 179.

²²² Simon W.H., « Social-Republican Property », *UCLA Law Review*, 38, N°6, 1990-1991, pp. 1335-1414.

article (pp. 53-79), est ainsi intitulée « L'économie politique de la propriété sociale républicaine ».

Le schéma économique que retient Simon combine une économie fondée sur la propriété sociale républicaine et le maintien d'une économie de propriété privée libérale. Ce qui distingue la première de la seconde, c'est le souci qu'elle affiche de subsumer les droits du propriétaire individuel aux orientations démocratiquement et collectivement décidées par les associées. Elle fonctionne ainsi que certains modèles coopératifs peuvent en être l'illustration pratique : ceux qui identifient toute part possédée dans la coopérative à une voix, peu importe la quote-part détenue par l'associé. Simon imagine qu'une telle économie coopérative doit être animée par l'enthousiasme et la volonté des participants, il exclut ainsi un modèle coopératif généralisé (au moins dans un premier temps) et décidé d'en haut par l'État, tel qu'avait pu le mettre en place l'ex-Yougoslavie. Il ne rejette pas pour autant des mécanismes centraux incitatifs, sous la forme d'impôts spécifiques, ou d'exonération d'impôts dans le cas de donations ou d'héritages dirigés vers les coopératives.

D'une manière générale, on peut donc considérer que la question du travail se trouve intégrée dans la dimension coopérative de l'économie civique que favorisent les théoriciens du républicanisme actuels. Les critiques à l'égard du schème coopératif ne sont pas ignorées par ses promoteurs : en particulier, il n'est pas contesté qu'un tel schème ne saurait être une réponse satisfaisante à la pénurie de travail dans nos sociétés modernes. Au mieux, le schème propose-t-il une réorganisation du travail et de la distribution du pouvoir au sein des lieux de production, mais en aucun cas il ne répond à la question du travail telle qu'elle se pose à ceux qui n'en ont pas. En effet, si la non domination semble mieux garantie à l'intérieur de la sphère du travail lorsque ce dernier est soumis à un schème coopératif, on retrouve le défaut, traditionnellement reproché aux républicains, de produire un univers élitiste et fermé où la catégorie de citoyenneté ne concerne qu'un club relativement restreint. Le développement même de l'économie coopérative –à l'image d'une économie de marché axée sur la croissance des richesses– peut se présenter comme une réponse à une telle critique. Mais elle n'est pas la seule, et sans doute pas la plus convaincante. Elle soulève en effet un nouveau problème : celui de la place générale qu'occupe le travail dans une société républicaine, de même que celui de la nature de ce travail. Une réponse à ces deux objections pourrait être de

considérer que la dimension collégiale de la décision peut intégrer ces paramètres : temps consacré au travail, type de travail envisagé ou compensation imaginée en fonction de la pénibilité, en interne, sans contredire la définition d'un cadrage plus général de l'économie au niveau de la République dans son ensemble, qui assurerait des formes de relais favorisant l'insertion des individus dans les sphères du travail et s'attacherait à maintenir ces dernières à une juste place dans le fonctionnement général de la société républicaine²²³. Mais alors l'efficacité économique même d'une telle dimension collégiale, conçue à tous les échelons de la société (de l'atelier jusqu'à l'Assemblée) pourrait être contestée. En somme, la « républicanisation » de l'économie aurait un coût incompatible avec les exigences économiques elles-mêmes. À plus forte raison si, comme c'est le cas dans le schème coopératif, elle se donne comme ambition de favoriser une forme de dispersion de la propriété et de prévenir la constitution de larges concentrations des moyens de production, concentrations dont la dynamique du capitalisme semble dépendre.

Dans « Neorepublicanism and the Civic Economy », Richard Dagger a pu souligner la cohérence interne des différentes propositions actuelles d'économie républicaine, dans lesquelles il inclut la démocratie des propriétaires que Rawls privilégie ouvertement dans *La Justice comme équité*²²⁴. Cette cohérence repose sur le primat donné aux grands principes républicains – en particulier la publicité des débats et la promotion du gouvernement de soi – sur toutes les considérations économiques. Tout le problème est ici résumé – dans lequel la question du travail n'est qu'une infime partie : une économie républicaine ne peut pas s'insérer dans l'économie capitaliste sans transformer en profondeur les principaux ressorts de cette dernière.

²²³ Une autre voie consiste à créer les conditions républicaines d'une autonomie à l'égard du marché du travail lui-même, c'est celle qu'emprunte Stuart White lorsqu'il propose l'instauration d'un *civic minimum* (revenu citoyen), voir : S. White, *The Civic Minimum. On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*, Oxford, OUP, 2003. Mais là encore, le même genre de critique – l'absence d'efficacité économique – pourrait être reconduite. Sur le travail de White, voir le texte de Marie Garrau dans ce Dossier.

²²⁴ Dagger R., « Neorepublicanism and the Civic Economy », *art. cit.* ; J. Rawls, *La Justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la Justice*, La Découverte, 2008[2001]. Dagger malheureusement ne discute pas directement le schème coopératif et n'aborde pas la thèse de Simon.

Conclusion

Je suis parti d'une analyse, rapide, des enjeux historiques et actuels d'une évaluation proprement républicaine du travail. J'ai suggéré qu'une caractérisation républicaine du travail devait porter l'accent sur les phénomènes de domination que l'on pouvait lui associer, étant donné que le cœur théorique du républicanisme consiste en une appréhension et une promotion de la liberté comprise comme non domination. Trois formes de domination semblaient se dégager concernant le travail : des phénomènes de domination liés à la distribution du pouvoir au sein même des lieux de travail ; le travail comme instrument de domination par lui-même (via des facteurs de pénibilité, d'emprise des individus par le temps et d'organisation de ce dernier, etc.) ; enfin le travail comme valeur des valeurs, écrasant les possibilités alternatives d'expérience de soi.

Historiquement, comme on l'a noté, le républicanisme est porteur d'un idéal de réalisation de l'individu qui se joue hors la sphère du travail. Il est donc d'emblée enclin, même lorsqu'il le prend en compte, à « secondariser » l'objet travail, refusant en tous cas d'en faire la valeur des valeurs. Mais ce qui lui donnerait une position de recul ou de critique à l'égard de cette domination culturelle du travail est aussi ce qui semble avoir incité le républicanisme – par une posture un peu aristocratique qu'il a conservée – à ne pas prêter assez attention aux aspects que l'on pourrait qualifier de « techniques » du travail. La dimension dominatrice du travail, telle qu'elle se révèle dans les formes contemporaines que prend ce dernier dans le capitalisme avancé, paraît avoir été négligée. La puissance d'imprégnation du travail dans nos sociétés modernes – notamment à travers la forme salariale, véritable portail d'accès à tous les univers sociaux hors travail (santé, loisirs, etc.) et dont on perçoit toute la force lorsqu'elle est remise en question – est passée et passe encore trop souvent inaperçue à ses yeux.

Le républicanisme s'est en effet surtout attaché à la première dimension de la domination, et c'est naturellement celle-ci qu'il retrouve à l'heure où sa tradition se voit réactivée et qu'il se ressaisit par là même de la question du travail. Ce panorama laisse donc ouverte la question de savoir comment la pensée républicaine sur le travail pourrait aujourd'hui se nourrir des analyses qui se penchent sur les évolutions

concrètes qui touchent ce dernier, et sur la façon dont ces évolutions irriguent l'ensemble de nos activités humaines. Pour cette raison, et comme elle a parfois tenté de le faire par le passé, la pensée républicaine doit nouer un dialogue serré et fructueux avec les sciences sociales (sociologie du travail, psychologie du travail, histoire du travail, mais aussi travaux en sociologie des sciences et des techniques) qui s'attachent particulièrement à creuser la question de la domination au travail sous les deux aspects que le républicanisme a, de par son histoire, tendance à occulter²²⁵.

²²⁵ Pour une première tentative d'élargissement de la question du travail à un contexte économique plus large au sein même des formulations néo-républicaines, je me permets de renvoyer à mon article : « Le marché des égaux. Un aspect socialiste de l'échange républicain », in *Revue de philosophie économique*, à paraître (Automne 2012). On trouvera des pistes prometteuses dans l'ouvrage de S. White, *The Civic Minimum*, *op. cit.*, 2003, mais aussi dans le numéro de la revue *Philosophy, Politics & Economics*, déjà cité note 27.