Globethics Repository




# Les ateliers de l'éthique

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Journal |
| Publisher | Université de Montréal |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-04 16:10:25 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/172670 |



# LES ATELIERS DE L'ÉTHIQUE

VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006

LA REVUE DU CREUM

CREUM

CENTRE DE RECHERCHE EN ÉTHIQUE
DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

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

2

VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006

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

ISSN 1718-9977

**COMITÉ ÉDITORIAL/EDITORIAL COMMITTEE**

Direction :
**Martin Blanchard,** CRÉUM (martin.blanchard@umontreal.ca)
**Cynthia Chassigneux,** CRÉUM (cynthia.chassigneux@umontreal.ca)

**Charles Blattberg,** CRÉUM
**Rabah Bousbaci,** CRÉUM
**Ryoa Chung,** CRÉUM
**Peter Dietsch,** CRÉUM
**Francis Dupuis-Déri,** Université du Québec à Montréal
**Geneviève Fuji Johnson,** CRÉUM
**Axel Gosseries,** Université de Louvain-la-Neuve
**Béatrice Godard,** CRÉUM
**Joseph Heath,** Université de Toronto
**Mira Johri,** CRÉUM
**Julie Lavigne,** Université du Québec à Montréal
**Robert Leckey,** Université McGill
**Christian Nadeau,** CRÉUM
**Wayne Norman,** CRÉUM
**Christine Tappolet,** CRÉUM
**Luc Tremblay,** CRÉUM
**Daniel Marc Weinstock,** CRÉUM
**Bryn Williams-Jones,** CRÉUM

**NOTE AUX AUTEURS**

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

Les comptes-rendus de livres ne doivent pas dépasser 5 pages, simple interligne (Times New Roman 12). Les comptes-rendus sont évalués par la direction du comité de rédaction.

**GUIDELINES FOR AUTHORS**

Please send articles to the direction of the editorial committee. Articles will count between 10 and 20 pages, simple spacing (Times New Roman 12). Notes will be placed at the end of the text. An abstract in English and French of no more than 200 words must be inserted at the beginning of the text. Articles are anonymously reviewed by the editorial committee.

Book reviews must not exceed 5 pages, single spacing (Times New Roman12). Book reviews are evaluated by the direction of the editorial committee.

creative commons
COMMONS DEED

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

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

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

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

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

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

TABLE DES MATIÈRES



VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006

TABLE OF CONTENTS

## ARTICLES

4 La guerre en Irak peut-elle être justifiée comme un cas d'intervention humanitaire ? **Stéphane Courtois**

21 On the Scope of Egalitarian Justice **Joseph Heath**

42 Quel avenir pour la gestion des parties prenantes ? **John Boatright**

58 Broyer du noir. Manifestations et répression policière au Québec **Francis Dupuis-Déri**

81 Deliberative Democracy and Precautionary Public Reasoning: Exploratory Thoughts **Genevieve Fuji Johnson**

88 Financing higher education: the case for a graduate tax **Peter Dietsch**

## DOCUMENTS DE TRAVAIL/WORKING PAPERS

103 An interview with Avigail Eisenberg: "Reasoning about the Identity of Aboriginal People" **Martin Blanchard**

112 À propos de The Practice of Liberal Pluralism de William Galston : un dialogue avec l'auteur **Roberto Merrill et al.**

## COMPTES-RENDUS/BOOK REVIEWS

128 L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice, d'Emmanuel Renault **Martin Blanchard, Vincent Bourdeau, Julie Lavigne et répliques de l'auteur**

Article : 4 ➔ 16 Bibliographie : 17 Notes : 18 ➔ 20

4

VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006
ARTICLES :

# LA GUERRE EN IRAK PEUT-ELLE ÊTRE JUSTIFIÉE COMME UN CAS D'INTERVENTION HUMANITAIRE ?

STÉPHANE COURTOIS, DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE, UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

## RÉSUMÉ

La plupart des critiques actuelles contre l'intervention armée en Irak s'en prennent aux deux justifications avancées par les membres de la coalition : (1) que les États-Unis devaient neutraliser les dangers posés par l'Irak à leur sécurité et à la stabilité politique au Moyen-Orient et (2) que la guerre en Irak peut être justifiée comme une étape nécessaire de la guerre à mener contre le terrorisme international. L'objection principale élevée à l'encontre de la justification (1) est que celle-ci était, et demeure, non fondée. Contre la justification (2), plusieurs estiment que l'intervention en Irak n'avait pas de rapport, ou au mieux qu'un rapport indirect, avec la lutte contre le terrorisme. Dans un texte récent, Fernando Tesón a tenté de montrer que l'intervention américaine en Irak peut néanmoins être moralement justifiée comme un cas d'intervention humanitaire. Par « intervention humanitaire », il faut entendre une action coercitive menée par un État ou un groupe d'États à l'intérieur de la sphère de juridiction d'une communauté politique indépendante, sans la permission de cette dernière, en vue d'empêcher ou de mettre un terme à une violation massive de droits de la personne perpétrée à l'encontre d'innocents qui ne sont pas des co-nationaux à l'intérieur de cette communauté politique. Je soutiendrai dans cet essai que l'intervention américaine en Irak ne satisfait pas aux conditions d'une intervention humanitaire légitime, contrairement à ce que prétend Fernando Tesón.

## ABSTRACT

Most current criticisms against the intervention in Iraq have tackled the two justifications articulated by the members of the coalition: (1) that the United States had to neutralize the threats that Iraq generated for their own security and to the political stability in the Middle East and (2) that the war in Iraq can be justified as a necessary stage in the war against international terrorism. The principal objection against justification (1) is that it was, and remains, unfounded. Against justification (2), many have replied that the intervention in Iraq had no connection, or at best had merely an indirect connection, with the fight against terrorism. In a recent text, Fernando Tesón claims that the American intervention in Iraq can nevertheless be morally justified as a case of humanitarian intervention. By "humanitarian intervention", one must understand a coercive action taken by a state or a group of states inside the sphere of jurisdiction of an independent political community, without the permission of the latter, in order to prevent or to end a massive violation of individual rights perpetrated against innocent persons which are not co-nationals inside this political community. I argue in this article that the American intervention in Iraq does not satisfy the conditions of a legitimate humanitarian intervention, as opposed to what Fernando Tesón claims.

La plupart des critiques actuelles contre l'intervention armée en Irak s'en prennent aux deux éléments justificateurs qui ont jusqu'ici été avancés par les membres de la coalition : (1) que les États-Unis devaient neutraliser les dangers posés par l'Irak à leur sécurité et à la stabilité politique au Moyen-Orient et (2) que la guerre en Irak peut être justifiée comme une étape nécessaire de la guerre à mener contre le terrorisme international. L'objection principale élevée à l'encontre de la justification (1) est que celle-ci était, et demeure, non fondée, étant donné que le gouvernement irakien ne menaçait quiconque au moyen d'une arme de destruction massive, ne déclarait posséder aucune arme de destruction massive, et qu'aucune arme de destruction massive n'a été découverte. En conséquence, l'intervention armée ne peut être justifiée, *ex ante* ou *ex post*, ni comme un cas d'autodéfense, ni comme un cas de guerre préventive. Contre la justification (2), plusieurs observateurs estiment que l'intervention en Irak peut difficilement être comprise comme la suite logique de la réaction des États-Unis aux attaques du 11 septembre 2001, en d'autres termes, qu'elle n'avait pas de rapport, ou au mieux qu'un rapport indirect, avec la lutte contre le terrorisme.

Dans un texte récent[1], Fernando Tesón a tenté de montrer que, quelle que soit la valeur des critiques soulevées jusqu'ici contre l'intervention américaine en Irak, celle-ci peut néanmoins être moralement justifiée comme un cas d'intervention humanitaire[2]. Par « intervention humanitaire », il faut entendre une action coercitive menée par un État ou un groupe d'États à l'intérieur de la sphère de juridiction d'une communauté politique indépendante, sans la permission de cette dernière, en vue d'empêcher ou de mettre un terme à une violation massive de droits de la personne perpétrée à l'encontre d'innocents qui ne sont pas des co-nationaux à l'intérieur de cette communauté politique[3]. Puisque l'intervention humanitaire représente une exception aux principes de non-intervention et d'intégrité territoriale sur lesquels s'appuie la Charte des Nations Unies et le droit international, se pose la question de sa justification morale, c'est-à-dire celle de savoir si, et dans quelles conditions, l'intervention humanitaire est moralement permise[4]. Les doctrines morales et juridiques qui se sont penchées sur la question au cours des dernières décennies, allant de l'utilitarisme au positivisme juridique, en passant par le contractualisme et les doctrines du droit naturel, ont offert des réponses variées et parfois opposées[5]. Il n'en demeure pas moins que l'intervention humanitaire a reçu au cours de l'histoire un écho plutôt favorable chez nombre de moralistes et de philosophes[6], et qu'il existe actuellement une opinion assez largement répandue à l'intérieur de la communauté internationale en faveur de l'intervention humanitaire, même unilatérale et illégale (comme au Kosovo), lorsque des violations massives de droits de la personne, des génocides et des crimes contre l'humanité sont en jeu. Les points de désaccord les plus importants tournent autour des conditions précises que devrait satisfaire une intervention humanitaire pour être moralement autorisée.

J'entends dans cet essai examiner si l'intervention américaine en Irak satisfait aux conditions d'une intervention humanitaire légitime, comme le prétend Fernando Tesón. Je soutiendrai qu'il n'en est rien. Je présenterai tout d'abord les justifications données par Tesón à l'appui de sa position (1). Je ferai ensuite valoir trois objections à l'encontre de cette position, objections s'inspirant principalement de la réplique de Terry Nardin à l'étude de Tesón[7] (2). Je montrerai, en troisième lieu, que les conditions posées par Tesón sont à elles seules insuffisantes. D'autres conditions, que je vais présenter, doivent également être satisfaites pour qu'une intervention humanitaire puisse être déclarée moralement légitime, conditions que l'intervention américaine en Irak ne remplit pas, là non plus (3). Finalement, j'examinerai certaines objections, qui pourraient concerner à la fois l'objectif poursuivi dans mon étude et l'approche qui y est favorisée, qui est surtout déontologique, auxquelles j'offrirai des éléments de réponse (4).

## I

Les conditions que Tesón pose à une intervention humanitaire légitime sont les suivantes[8] :

> **1**. Une intervention humanitaire justifiable doit viser à mettre un terme au règne d'une forme de tyrannie ou d'anarchie;
> **2**. Elle doit être gouvernée, comme toute guerre, par la doctrine du double effet (les violations de droits de la personne doivent être suffisamment sérieuses pour mériter les coûts en termes de vies humaines qu'engage l'intervention armée, selon un calcul coûts/bénéfices);
> **3**. Elle doit chercher à mettre un terme à une forme « sévère » de tyrannie ou d'anarchie;
> **4**. Elle doit recevoir un accueil favorable au sein de la population locale;
> **5**. Elle doit recevoir l'appui ou le soutien de la communauté des États démocratiques.

Selon Tesón, l'invasion américaine de l'Irak satisferait à ces conditions. J'entends examiner ici les justifications qu'il apporte. Aux fins de la discussion, et pour des raisons d'espace, je me concentrerai sur l'examen des conditions (1), (3) et (5)[9].

## EXAMEN DE LA CONDITION 1

Tout d'abord, la question est de savoir si l'intervention visait à mettre un terme à une forme de tyrannie ou d'anarchie, si elle avait des *visées* humanitaires, si, en somme, elle peut être *définie* comme une intervention humanitaire. Les États-Unis, et les membres de la coalition qui se sont joints à eux, avaient-ils des *intentions* humanitaires au moment de renverser le gouvernement de Saddam Hussein? Tesón estime que oui, et pour justifier sa position, il recourt, non pas aux critères couramment utilisés dans les théories traditionnelles de la guerre juste que sont la juste cause et la bonne intention, mais à la distinction faite par John Stuart Mill entre *intention* et *motif*.

Dans les théories traditionnelles de la guerre juste, une guerre est légitime si la cause qu'elle épouse est juste, c'est-à-dire si les raisons pour lesquelles elle est déclenchée peuvent être moralement justifiées. Mais une guerre est légitime, également, si les intentions poursuivies par les belligérants sont bonnes, c'est-à-dire si l'intervention armée est déclenchée au nom, précisément, de la juste cause, et non en vue de satisfaire d'autres mobiles cachés (vengeance, haine, désir de dominer, etc.)[10]. La distinction faite par Mill entre intention et motif reprend à peu de choses près la distinction entre juste cause et bonne intention, sauf qu'elle en inverse le sens. La juste cause correspond à l'intention poursuivie dans le langage de Mill, pour qui c'est la valeur de l'acte qui est mesurée à la lumière de ses conséquences immédiates ou prévisibles telles que voulues par l'agent. La bonne intention correspond quant à elle au motif, où c'est cette fois la valeur de l'agent qui est jugée à la lumière de ses dispositions et de ses désirs, c'est-à-dire du but final poursuivi par lui au moyen de son action[11]. Or, selon Tesón, cette distinction entre intention et motif permettrait de justifier l'invasion de l'Irak comme un acte d'intervention humanitaire. Le motif qui fut poursuivi était peut-être intéressé et non altruiste (ou, dans le langage des théories de la guerre juste, l'intention n'était peut-être pas tout à fait bonne : contrôler la région du Golfe, accéder à des ressources pétrolifères, supprimer une menace portée aux intérêts américains), et certains auront raison de blâmer les États-Unis et les membres de la coalition pour leur manque de transparence quant à leurs motivations véritables. Mais il n'en reste pas moins que l'*acte* lui-même consistant à mettre fin à un gouvernement tyrannique, à en libérer les victimes et à favoriser la mise en place d'institutions libres et démocratiques, acte intentionnel, voulu et planifié par les membres de la coalition, est moralement louable (dans le langage des théories de la guerre juste : il s'agissait d'une juste cause). Et c'est cet acte, selon Tesón, et non les motivations secrètes qui animaient le gouvernement américain, qui doit être considéré comme étant de nature humanitaire. L'intervention armée en Irak serait, finalement, un acte d'intervention humanitaire accompli à la lumière de motifs discutables, non purement altruistes. Mais, selon Tesón, de la même manière que l'on n'acquitte pas une personne ayant commis un crime simplement parce qu'elle avait des motifs louables, on ne peut condamner un gouvernement qui a accompli une bonne action simplement parce qu'il avait des motifs discutables. Dans les deux cas, l'évaluation de l'agent et de ses motifs n'est d'aucune pertinence dans l'évaluation morale de l'acte accompli[12].

Mais Tesón va plus loin, puisqu'il refuse de limiter la nature humanitaire de l'invasion américaine de l'Irak à une question d'intention. Selon lui, elle ne serait qu'une étape à l'intérieur d'un plan global dont la motivation ultime serait également d'ordre humanitaire. Il distingue à cet effet ce qu'il appelle la « justification humanitaire étroite » du « motif humanitaire large » ayant présidé à l'intervention armée en Irak[13]. La justification humanitaire étroite réfère à l'acte de libération et de reconstruction du pays sur la base d'institutions libres et démocratiques, ce qui correspond à la description présentée plus haut. Le motif humanitaire large réfèrerait de son côté à la stratégie globale caractérisant la politique extérieure des États-Unis depuis les événements du 11 septembre 2001, stratégie consistant à vaincre les ennemis des États-Unis par la promotion de réformes libérales au Moyen-Orient et partout à travers le monde. Si certains observateurs sont peut-être prêts à concéder que la justification étroite possède des éléments humanitaires, il est loin d'être évident qu'ils feront de même pour le motif large, étant donné la nature foncièrement belliqueuse et non altruiste de la politique extérieure des États-Unis

depuis les attaques du 11 septembre 2001. Tesón n'en croit pas moins que la stratégie globale des États-Unis peut être qualifiée d'humanitaire, parce qu'elle implique la lutte contre la tyrannie partout à travers le monde, que ce soit par des moyens pacifiques ou, si nécessaire, militaires. La politique extérieure américaine, telle qu'exprimée notamment dans le second discours inaugural du président Bush[14], devrait même selon lui être interprétée dans l'optique du traité de paix perpétuelle de Kant, pour qui paix et liberté s'impliquaient mutuellement, de telle sorte que le meilleur espoir pour la paix dans notre monde dépendrait de l'expansion de la liberté partout à travers le monde, c'est-à-dire de l'instauration de régimes libres et démocratiques et du renversement des régimes autoritaires, en faveur de quoi se sont résolument engagés les États-Unis depuis le 11 septembre 2001. Mais Tesón voit la guerre en Irak, non simplement comme le prolongement au plan international d'une administration conservatrice aux États-Unis, mais davantage comme la continuation d'un élan pour la promotion des valeurs libérales partout à travers le monde que l'on trouve à l'œuvre chez la majorité des présidents des États-Unis, de Woodrow Wilson à Bill Clinton, qu'ils soient républicains ou démocrates. Selon Tesón, toutes les personnes engagées en faveur des valeurs libérales au sens large, qu'ils soient conservateurs, libéraux ou progressistes, devraient appuyer la guerre en Irak[15].



## EXAMEN DE LA CONDITION 3

Quelle que soit la plausibilité des justifications amenées par Tesón en faveur de sa thèse selon laquelle l'invasion américaine de l'Irak satisfait à la première condition qu'il pose à une intervention humanitaire moralement légitime, la majorité des défenseurs de l'intervention humanitaire – parmi lesquels il faut compter les membres de l'organisation Human Rights Watch – considèrent que seule une forme extrême de tyrannie, seules des atrocités perpétrées contre le genre humain – génocides ou crimes contre l'humanité – sont à même d'autoriser un acte d'intervention humanitaire. De plus, les actes d'atrocités doivent être « en cours » ou « imminents » au moment où les États décident d'intervenir. Le régime tyrannique de Saddam Hussein se qualifiait-il comme une cible appropriée à un tel type d'intervention? Comme les actes de cruauté furent perpétrés longtemps avant l'intervention américaine, et comme le gouvernement Hussein ne semblait aucunement impliqué dans de nouveaux actes d'atrocités, plusieurs estiment que l'intervention n'était pas justifiée. Tesón estime, au contraire, qu'elle l'était tout à fait. Il considère tout simplement que le standard posé par les représentants de groupes comme Human Rights Watch est inadéquat. Si les atrocités devaient être en cours ou imminentes pour justifier une intervention humanitaire, alors tout ce que les responsables de crimes de masse auraient à faire pour éviter une intervention et d'être renversés serait d'accélérer les exécutions. Une fois les crimes perpétrés, il n'y aurait plus aucune raison pour la communauté internationale d'intervenir. Et c'est pourquoi, selon Tesón, le standard adéquat pour justifier une intervention doit être, non des atrocités en cours ou imminentes, mais une forme « sévère » de tyrannie, où des formes répandues, violentes et continuelles d'oppression sont perpétrées, et où, dès lors, une intervention armée s'avère justifiée même après que les gouvernants ont commis leurs crimes[16].

## EXAMEN DE LA CONDITION 5

La condition 5 requiert le soutien de la communauté internationale. Elle met en jeu la question de l'autorité légitime qui, comme le souligne Tesón, est l'une des plus controversées dans les débats sur l'intervention humanitaire. Trois positions peuvent être distinguées.

La première, souvent qualifiée de légaliste, soutient qu'une intervention humanitaire n'est légitime que si elle est autorisée par le Conseil de sécurité de l'ONU[17]. Mais pour Tesón, le Conseil de sécurité est inadéquat en tant que gardien des droits de l'homme à l'échelle internationale. Tout d'abord, le droit de veto que détiennent les membres permanents est moralement arbitraire, puisqu'il donne un pouvoir disproportionné à ceux d'entre eux qui auront toujours des raisons de s'opposer à une intervention humanitaire contre des États amis. Ce faisant, il accroît les chances d'inertie et d'inaction devant les régimes tyranniques. De plus, et c'est là la principale critique de Tesón, le Conseil de sécurité souffre d'un important problème de légitimité morale, dû, selon lui, non pas

tant à son manque de représentativité démocratique (comme il est souvent reproché au Conseil), qu'au fait que certains des États qui y siègent à titre de membres permanents, comme la Chine, ne répondent pas aux standards minimaux d'un régime politique libre et démocratique. Il est en conséquence moralement inacceptable de laisser la décision à prendre en faveur ou en défaveur d'une intervention humanitaire entre les mains de représentants de gouvernements eux-mêmes autoritaires ou politiquement douteux.

Mais il existe deux autres positions à propos de l'autorité légitime. Selon la première, l'intervention humanitaire (ou tout autre usage de la force contre un État) est légitime seulement lorsqu'elle est approuvée par la communauté des États démocratiques (qu'elle soit autorisée ou non par le Conseil de sécurité)[18]. Selon la seconde, soutenue par Tesón, l'approbation des États démocratiques est *souhaitable*, mais non obligatoire, et des interventions armées non autorisées par les gouvernements démocratiques peuvent parfois être légitimes, comme ce fut le cas, selon lui, pour la guerre en Irak. Peu d'explications sont données par Tesón à l'appui de sa position. Il semble que l'invasion armée de l'Irak doit, selon lui, être considérée comme légitime à partir du moment où sont pris en compte, non seulement la « justification humanitaire étroite » de cette intervention, mais également et surtout le « motif humanitaire large » qui, selon son analyse, émane de la politique extérieure des États-Unis depuis les événements du 11 septembre 2001. Que la communauté des États démocratiques n'ait pas appuyé l'action américaine est, selon Tesón, « malheureux », mais comme la cause que servait cette action était juste, l'intervention demeure selon lui moralement légitime, quel que soit l'appui dont ont bénéficié les États-Unis et les membres de la coalition jusqu'à maintenant. Reste maintenant à comprendre les raisons pour lesquelles cette intervention a fait si peu l'unanimité parmi les États démocratiques. Comme j'entends le montrer à l'instant, l'interprétation précise à donner à l'intervention américaine figure sans nul doute au nombre des raisons déterminantes.



## II

Il est possible selon moi d'avancer trois objections d'importance à l'encontre de la position défendue par Tesón, objections montrant que l'intervention américaine en Irak ne satisfait pas les conditions couramment posées à une intervention humanitaire légitime. Pour présenter ces objections, je m'inspirerai principalement de la réplique offerte par Terry Nardin au texte de Tesón.

### OBJECTION 1 : L'INVASION AMÉRICAINE DE L'IRAK NE PEUT SE DÉFINIR COMME UNE FORME D'INTERVENTION HUMANITAIRE.

Une première objection, qui m'apparaît majeure, à la position défendue par Tesón est que la lecture qu'il propose de l'invasion américaine de l'Irak s'écarte de la façon traditionnelle de comprendre l'intervention humanitaire. Un tel écart est bien mis en évidence par Terry Nardin dans son texte lorsqu'il distingue les *actes* d'atrocités perpétrés par un régime et le *caractère* d'un régime[19]. L'intervention humanitaire, telle que comprise jusqu'à maintenant et telle qu'elle fut mise en œuvre de manière variée en Somalie, en Haïti, en Bosnie, au Kosovo, au Timor oriental ou en Sierra Leone, a toujours ciblé de manière spécifique les massacres commis à l'encontre de certains groupes en vue d'en sauver les victimes potentielles, non le caractère du régime en place. Le but de l'intervention humanitaire ne doit donc pas être de chercher à punir, par une invasion militaire, un régime donné en raison de son caractère autoritaire ou de ses mauvaises actions passées, à le renverser et à le remplacer par un autre régime jugé plus satisfaisant, mais uniquement à empêcher ou à prévenir des actes de violence massive. Cette position traditionnelle au sujet de l'intervention humanitaire est non seulement défendue par Nardin, mais également par les membres de Human Rights Watch. Elle a également été soutenue récemment par Kok-Chor Tan, pour qui l'intervention humanitaire n'a pas pour objectif premier de punir les régimes

fautifs pour leur incapacité à protéger les droits de la personne, mais bien de corriger cette incapacité en venant en aide aux victimes[20]. À la lumière de cette position traditionnelle, qui m'apparaît justifiée, Tesón commettrait donc l'erreur de confondre intervention humanitaire et intervention *révolutionnaire*, où l'objectif poursuivi est plutôt de réformer certains types de gouvernements jugés indésirables, non de porter secours de manière ciblée à des victimes de génocides ou de crimes de masse. À la lumière de la compréhension traditionnelle de l'intervention humanitaire, et quelle que soit la valeur de la distinction établie par Tesón entre intention et motif, il apparaît assez clairement que la « justification humanitaire étroite » que ce dernier donne à l'invasion américaine de l'Irak, où un gouvernement autoritaire est renversé et où des institutions libres et démocratiques lui sont substituées, peut difficilement être interprétée en termes d'intervention humanitaire.

En réplique à cette objection[21], Tesón soutient que la distinction entre le caractère d'un régime et les crimes spécifiques qui y sont commis est artificielle, réplique qui est loin d'être convaincante. Selon Tesón, le caractère d'un régime *se définirait* par les crimes qu'il commet, suggérant par là que l'on ne pourrait assister les victimes de crimes de masse sans renverser le régime en place. S'il est plausible de penser que dans certains cas la chose peut s'avérer indispensable (pensons au régime nazi de Hitler), elle n'est pas pour autant inévitable, puisqu'il n'existe aucun lien nécessaire entre la nature d'un régime et les crimes commis à l'endroit de la population. Comme l'a bien mis en évidence Kok-Chor Tan[22], des conflits interethniques violents peuvent survenir dans un pays, comme en Somalie ou au Rwanda, conduisant à des massacres de masse atroces, sans que ceux-ci soient directement attribuables à la nature du régime en place, mais davantage à son incapacité à stopper les actions entreprises par les leaders des groupes nationaux ou ethniques qui sont les instigateurs des atrocités. En de tels cas, les responsables de crimes de guerre et de crimes contre l'humanité doivent être poursuivis et jugés devant une cour internationale. Mais il n'est pour cela nullement nécessaire de détruire et de reconstruire en entier un régime en prenant comme modèle les démocraties libérales occidentales, comme en Irak.

## OBJECTION 2 : LA CONDITION (3) NE PERMET PAS DE REMPLIR LA CONDITION (2).

La lecture que propose Tesón de l'invasion américaine de l'Irak non seulement ne satisfait pas le sens normalement donné au concept d'intervention humanitaire et ne peut donc se *définir* comme une forme d'intervention humanitaire, contrevenant ainsi à la condition (1) qu'il pose à une intervention humanitaire légitime, mais elle se confronte à une autre objection importante : elle place le seuil de violence des crimes de masse perpétrés par un gouvernement beaucoup trop bas pour justifier une intervention humanitaire. La condition (3) qu'il pose à une intervention humanitaire légitime est donc artificielle en ce qu'elle ne permet pas de remplir la condition (2), qui demeure fondamentale en éthique internationale, mais que Tesón laisse étrangement en suspens dans son étude. Comme le démontre très bien Terry Nardin dans sa réponse, rejoignant là l'avis des membres de Human Rights Watch[23], seuls les crimes les plus graves peuvent justifier les coûts élevés d'une action militaire, autant économiquement qu'en termes de vies humaines, *a fortiori* quand cette intervention est en principe exécutée par altruisme, non pour venir à la rescousse de co-nationaux mais d'étrangers, et sans que cette intervention puisse être justifiée immédiatement à la lumière des intérêts de l'État ou des États qui interviennent, par exemple comme un cas d'autodéfense[24]. Remplacer ce standard reconnu internationalement par un standard plus laxiste, où tout gouvernement mérite d'être renversé à partir du moment où son « caractère » autoritaire l'a mené par le passé à violer gravement les droits de la personne, contrevient tout simplement aux principes de la doctrine du double effet et à la condition (2) d'une intervention humanitaire légitime. Si cette condition avait été respectée, il est peu probable que les États-Unis auraient dépensé des milliards de dollars et sacrifié autant de vies humaines uniquement pour venir en aide aux Irakiens, comme le veut la doctrine de l'intervention humanitaire[25]. Le fait que Tesón place le standard légitimant une intervention un cran plus bas que celui établi internationalement, c'est-à-dire au niveau d'une forme de tyrannie « sévère », n'est finalement qu'une façon de réinterpréter la

doctrine de l'intervention humanitaire et de l'adapter aux intérêts et aux objectifs poursuivis par les États-Unis depuis les attaques du 11 septembre 2001.

## OBJECTION 3 : LE CONCEPT D'INTERVENTION HUMANITAIRE NE FAIT PLUS SENS SI LE PRINCIPE DE SOUVERAINETÉ NATIONALE EST RÉVOLU.

Il est possible de tirer de la réaction de Nardin à l'article de Tesón une dernière objection centrale, à savoir que le « motif humanitaire large » décrit par Tesón aurait pour principal effet de transformer radicalement le cadre à l'intérieur duquel les droits de la personne doivent être protégés à travers le monde. On passerait ainsi d'un système international pluraliste et décentralisé à un système centralisé et administré par les États-Unis. Or, selon Nardin, le concept d'intervention humanitaire ne ferait sens que dans le cadre d'un ordre international compris comme un système fondé sur la coexistence d'États souverains et indépendants, jouissant d'une forme d'intégrité territoriale garantie par le droit international[26].

Cette position de Nardin m'apparaît déterminante en ce que, précisément, elle pose la question de la nature de l'ordre international à l'intérieur duquel il convient de parler d'intervention humanitaire. Nardin a lui-même défendu jusqu'à tout récemment en éthique internationale une position qui n'est pas purement réaliste, c'est-à-dire qui ne fait pas reposer l'ordre international sur l'anarchie des relations entre des États poursuivant égoïstement leur seul intérêt national. Sa position peut davantage être qualifiée de libéralisme social, poursuivant la tradition de la société des nations remontant à Kant, qui a été reprise récemment par John Rawls[27]. Dans un tel cadre, la poursuite purement égoïste de l'intérêt national n'est pas approuvée. La souveraineté nationale n'est pas absolue et elle ne peut avoir priorité sur toute autre considération morale, comme le respect des droits de la personne. Mais n'est pas davantage approuvée une vision purement cosmopolitique de l'ordre international, où ce dernier serait désormais compris comme un ordre global non plus basé sur la coexistence pacifique entre États indépendants, mais fondé directement sur des principes universels de la moralité et des droits de la personne non médiatisés par les institutions et les principes du droit international[28]. Selon Nardin, bien que la souveraineté ne soit pas absolue, les États nationaux possèdent néanmoins un droit de non-interférence et un devoir moral de respecter la souveraineté des autres États, et ce n'est que dans ce cadre que le concept d'intervention humanitaire prend tout son sens, dans la mesure où il représente une exception au principe de non-intervention, une exception au cadre normatif régissant l'ordre international. Ce qui ne serait plus le cas dans un ordre cosmopolitique. Dans un monde sans souveraineté nationale où la gestion des affaires domestiques serait laissée à des formes de gouvernance globale supranationale, il n'existerait plus de règle de non-intervention par rapport à laquelle une intervention dans les affaires internes d'un État représenterait une exception.

Cette position modérée, à mi-chemin entre réalisme et cosmopolitisme (ou idéalisme), m'apparaît offrir l'image de l'ordre international la plus appropriée au concept d'intervention humanitaire, ce que permettent plus malaisément les positions plus fortement réalistes ou cosmopolitiques. Nardin lui-même, dans ses derniers textes[29], semble se ranger à une vision davantage cosmopolitique, selon laquelle le devoir de protéger les droits de la personne devrait être institutionnalisé à l'échelle internationale, faisant ainsi de l'intervention humanitaire, non plus un devoir imparfait (un acte de bienfaisance qui ne revient à aucun agent spécifique et dont la réalisation concrète est laissée à la discrétion des États), mais un devoir parfait incombant à la communauté internationale à travers des institutions déterminées et chargées de répartir les charges et les responsabilités de chacun. Mais même une telle vision, si elle s'écarte sensiblement du libéralisme social et de la tradition de la société des nations antérieurement défendus par Nardin, offre un cosmopolitisme respectueux des souverainetés nationales, et donc compatible avec un ordre international pluraliste sans lequel le concept d'intervention humanitaire serait privé de son sens. Cette vision milite certainement en faveur d'une réforme des institutions et des principes régissant actuellement l'ordre international, en particulier du Conseil de sécurité de l'ONU, dont même les membres de Human Rights Watch reconnaissent d'emblée les défaillances[30]. Elle

milite peut-être en faveur d'actes illégaux induisant à long terme de telles réformes, en autant qu'ils reçoivent l'aval de la communauté des États démocratiques (comme au Kosovo)[31]. Mais elle ne milite certainement pas en faveur de l'administration des affaires du monde par le pouvoir impérial d'une superpuissance comme les États-Unis s'exerçant par delà l'autorité du droit international. Quelles que soient ses variantes, la conception de l'ordre international mise en avant par des auteurs comme Nardin, Tan ou Bagnoli envisage l'assentiment de la communauté internationale, et donc la satisfaction de la condition (5), non comme facultative ainsi que le pense Tesón, mais comme absolument indispensable à la légitimité d'une intervention humanitaire. C'est qu'elle seule est en mesure de conférer l'autorité morale indispensable à un tel type d'action, et d'assurer ainsi la stabilité des relations internationales en dépit de la brèche faite à l'ordre international. Ce qui n'est plus le cas lorsque l'intervention humanitaire est comprise à la lumière du « motif humanitaire large » que poursuivraient, selon Tesón, les États-Unis, c'est-à-dire à la lumière de leur stratégie globale et à long terme visant à renverser les tyrans et à répandre la démocratie et la liberté à travers le monde, à restructurer le monde conformément à leur politique extérieure et à détruire les régimes qui ne satisfont pas leur test de légitimité morale, tout en faisant fi des normes et des institutions internationales qui font obstacle à leur mission démocratique. Dans un tel cadre, le concept d'intervention humanitaire se voit vidé de son sens et se transforme ni plus ni moins en façade idéologique derrière laquelle l'empire américain s'impose à travers le monde. Dans un tel cadre, Nardin a tout à fait raison de croire, il me semble, qu'il n'y a plus lieu de parler d'intervention humanitaire, mais bien d'« impérialisme humanitaire ».



## III

J'ai tenté jusqu'ici, en m'appuyant principalement sur la réaction de Nardin à l'article de Tesón, de faire valoir les objections qui m'apparaissent incontournables allant à l'encontre de la position défendue par ce dernier, objections montrant que l'intervention armée des États-Unis en Irak ne peut remplir les conditions couramment posées à une intervention humanitaire légitime. J'aimerais maintenant montrer que ces conditions, non satisfaites par la guerre en Irak, sont minimales, en ce sens que d'autres conditions m'apparaissent également devoir être remplies pour qu'une intervention humanitaire puisse être déclarée moralement recevable, et que l'invasion américaine de l'Irak échoue ce test, une fois de plus. Si l'on exclut la condition (3) (que nous avons rejetée) de la liste des conditions posées par Tesón à la légitimité d'une intervention humanitaire, trois autres conditions, me semble-t-il, méritent d'être ajoutées aux quatre conditions restantes :

Une intervention armée doit être la dernière option raisonnable. Elle doit être entreprise uniquement après que d'autres moyens moins draconiens, comme la négociation et la diplomatie, auront été tentés et auront échoué;

L'intervention doit avoir une chance raisonnable de réussite, c'est-à-dire de mettre un terme aux abus auxquels elle entend remédier;

Les effets disruptifs anticipés de l'intervention sur la stabilité internationale doivent être minimaux.

Ces conditions supplémentaires sont posées, non seulement par les collaborateurs de Human Rights Watch[32], mais également par Terry Nardin dans ses premiers travaux[33]. J'aimerais les présenter sommairement et examiner dans quelle mesure elles ont été satisfaites par l'intervention armée en Irak.

Parmi les trois conditions supplémentaires énumérées plus haut, seule la première peut être considérée comme une condition vraiment nouvelle. La condition (7) pourrait d'une certaine manière être regardée comme une variante de la condition (2) et de la doctrine du double effet. De même, la condition (8) peut être considérée comme une variante de la condition (5), laquelle, comme on l'a vu, exige l'approbation du Conseil de sécurité ou, en son absence, l'accord de la communauté des États démocratiques. J'estime néanmoins, dans ce dernier cas, que la condition (8) est distincte de la condition (5) en ceci que l'accord de la communauté des États démocratiques est une condition sans doute nécessaire, mais non suffisante à la stabilité internationale. Par exemple, imaginons que le nationalisme serbe se soit épanoui au moment de la guerre froide, que les Serbes aient représenté des forces pro-soviétiques en Yougoslavie contre

les forces opposées au communisme et qu'ils aient de ce fait bénéficié du soutien de l'URSS. L'intervention humanitaire de l'OTAN au Kosovo aurait en ce cas certainement déclenché une série d'incidents diplomatiques qui auraient pu dégénérer en conflit mondial. D'autres interventions imaginables, pas nécessairement de nature humanitaire, comme en Corée du Nord ou en Iran, si elles avaient, par exemple, pour objectif de renverser les régimes en place et de forcer ces pays à abandonner leur programme nucléaire, pourraient, même si elles bénéficient du soutien de la communauté des États démocratiques, provoquer des effets disruptifs importants au plan de la stabilité internationale. Comme on le voit à la lumière de ces exemples, une intervention humanitaire légitime devrait en principe satisfaire non seulement à la condition (5), mais également à la condition (8).

Maintenant, la guerre en Irak satisfait-elle aux conditions (6), (7) et (8)? J'estime que non pour les raisons suivantes.

Tout d'abord, il m'apparaît assez manifeste que la guerre était loin de constituer la dernière option raisonnable offerte aux membres de la coalition, et qu'elle n'a pas été entreprise uniquement après que d'autres moyens moins draconiens, comme la négociation et la diplomatie, auront été tentés et auront échoué. Si le but de l'intervention était principalement humanitaire, alors au moins une autre option aurait dû normalement être favorisée longtemps avant de recourir à l'intervention militaire, à savoir la poursuite des criminels de guerre devant les tribunaux internationaux. Naturellement, une simple accusation formelle a peu de chance de stopper les crimes de masse s'ils ont lieu. Mais comme ce fut fait pour Slobodan Milosevic en Yougoslavie ou Charles Taylor au Libéria, une accusation formelle pour crimes contre l'humanité tend à discréditer considérablement les responsables de ces crimes au niveau international et à affaiblir leur soutien au plan domestique et international. En permettant à Saddam Hussein de gouverner de manière tyrannique sans être incommodé de quelque manière par des accusations de génocide et de crimes contre l'humanité, la communauté internationale s'est privée de cer-taines étapes préliminaires à une intervention militaire qui auraient conduit, sinon à l'élimination complète, à tout le moins à une réduction considérable des abus perpétrés par le régime en place.

La guerre en Irak avait-elle une chance raisonnable de réussite *en tant* qu'intervention humanitaire? Si l'on mesure l'intervention *ex post* à la lumière de la condition (2), le nombre de morts et de blessés, tant du côté américain que du côté des civils irakiens, de même que les coûts économiques énormes engendrés par la guerre aux États-Unis, permettent difficilement de justifier la nécessité et la proportionnalité de la guerre d'un point de vue humanitaire, ce que j'ai expliqué plus haut en commentant la réponse de Nardin à Tesòn. Mais si on mesure maintenant la guerre *ex ante* à la lumière de la condition (7), il me semble que l'expérience américaine au Vietnam aurait dû alerter au plus au point les stratèges militaires sur les dangers d'un enlisement des troupes dans une guerre longue et difficile, sur les dangers d'un désordre civil consécutif à la chute du régime de Saddam Hussein, sur les dangers également que d'autres crises plus graves ne surgissent ultérieurement. Rien ici ne permettait d'espérer que la guerre en Irak avait une chance raisonnable de réussite, encore moins à partir du moment où on la justifie en termes d'intervention humanitaire. S'il était à prévoir que cette intervention mettrait un terme à certains abus, ceux commis par le régime tyrannique en place, il était également à prévoir que la chute du régime ne déclenche une série d'autres abus et d'autres crimes commis à l'endroit d'innocents, ce qui s'est confirmé dans les faits. Pour ces raisons, la guerre en Irak remplit difficilement la condition (7) à une intervention humanitaire légitime.

Finalement, les effets disruptifs anticipés de l'intervention en Irak sur la stabilité internationale étaient-ils minimaux? Tout porte à croire que non. Deux attitudes typiques des États-Unis, tant à l'endroit de l'ONU qu'à l'endroit des États présumés responsables de génocide, de crimes de guerre ou de crimes contre l'humanité, marquent de plus en plus leurs actions sur la scène internationale depuis la guerre froide, attitudes qui n'augurent rien de bon pour la stabilité internationale : l'unilatéralisme militaire et l'unilatéralisme judiciaire.

Par *unilatéralisme militaire*, il faut entendre, conformément à l'usage traditionnel, le recours à la force par un État ou un groupe d'États contre un autre État, sans l'autorisation du Conseil de sécurité de l'ONU ou sans la conformité à l'article 51 permettant l'action armée en cas d'au-

todéfense. L'intervention de l'OTAN au Kosovo est le cas typique d'une action militaire unilatérale dans laquelle les forces armées américaines ont joué un rôle prépondérant, action illégale mais moralement légitime et bénéficiant de l'appui de la communauté démocratique. L'intervention en Irak représente un cas différent. L'unilatéralisme militaire des États-Unis s'est ici affirmé encore davantage tout en perdant de son autorité morale, puisqu'ils ne bénéficiaient cette fois du soutien, ni du Conseil de sécurité, ni de la communauté des États démocratiques. Il n'est à anticiper de telles actions militaires unilatérales que des effets disruptifs au plan de la stabilité internationale, qui sont loin d'être minimaux.

Par *unilatéralisme judiciaire*, il faut cette fois entendre, suivant l'utilisation suggérée par J. Mayerfeld[34], une autre forme, plus subtile, d'unilatéralisme consistant dans le *droit d'exemption* d'un État par rapport à des poursuites judiciaires qu'il s'estime pourtant en droit d'imposer lui-même à d'autres États. Le veto dont les États-Unis jouissent à titre de membre permanent du Conseil de sécurité les immunise, eux et leurs plus proches alliés, contre toute forme de contrôle judiciaire par le Conseil ou par les tribunaux pénaux internationaux, en vue de mesurer la conformité de leurs actions aux standards internationaux de respect des droits de l'homme. Les États-Unis se font ainsi les défenseurs d'une politique de renforcement à sens unique des droits de la personne, où l'autorité des tribunaux visant à juger des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité s'exerce sur certains États, et non sur d'autres, en l'occurrence, ceux-là mêmes qui exigent que soient jugés les crimes de guerre, ce qui contrevient aux règles élémentaires de l'équité et de la réciprocité. Dans le cas de l'Irak, les événements troublants entourant la torture de prisonniers à Abu Ghraib montrent de toute évidence que les exemptions que réclament les États-Unis contre toute poursuite devant les tribunaux internationaux sont injustes et inacceptables. L'unilatéralisme judiciaire et la politique de renforcement à sens unique des droits de la personne, dont les États-Unis se font les défenseurs à l'échelle internationale, se révèlent une fois ici encore comme une autre expression de l'impérialisme humanitaire dont parle Nardin. Et il n'est à anticiper d'un tel impérialisme, qu'il soit humanitaire ou non, que des effets disruptifs au plan de la stabilité internationale. En un mot, en raison de l'unilatéralisme à la fois militaire et judiciaire dont ont fait preuve les États-Unis dans leur intervention en Irak, leur action échoue, une fois de plus, à remplir les conditions requises à une intervention humanitaire moralement acceptable, dans ce cas-ci la condition (8), qui exige que l'intervention ait des effets disruptifs minimaux au plan international, ce qui ne peut être le cas de l'intervention américaine en Irak.

## IV

J'aimerais terminer mon parcours en examinant brièvement deux objections qui pourraient être adressées à la position défendue dans ce texte. La première a trait, non pas tant à la position elle-même, qu'à l'objectif poursuivi. Plusieurs pourraient en effet objecter que ce sont les spécialistes en éthique internationale, comme Fernando Tesón, qui ont pris prétexte de l'intervention américaine en Irak pour tenter, a posteriori, de justifier moralement cette action en termes d'intervention humanitaire, alors que les membres de la coalition dirigée par les États-Unis n'ont jamais fait valoir ce genre de justification. Mais si cela est vrai, on doit alors se demander pourquoi même les membres de Human Rights Watch ont pris la peine de réagir publiquement à la question de savoir si la guerre en Irak pouvait être justifiée en termes d'intervention humanitaire[35]. Comme le souligne avec conviction Ken Roth, toutes les justifications qui ont été originalement données en faveur de la guerre en Irak ont graduellement perdu de leur force. Aucune arme de destruction massive n'a été découverte. Aucun lien significatif entre Saddam Hussein et le réseau international terroriste dirigé par Al-Qaida n'a pu être établi. Malgré quelques succès mitigés, l'objectif d'établir une démocratie stable en Irak est apparu aux yeux de la plupart des observateurs internationaux comme étant de plus en plus improbable. De telle sorte que la dernière justification qui restait à l'administration Bush en faveur de la guerre est que Saddam Hussein était un tyran qui méritait d'être renversé, ce qui est un argument d'intervention humanitaire. Roth mentionne aussi que cette raison est maintenant avancée par l'administration, non plus seulement à titre d'effet bénéfique secondaire de la guerre, mais comme une justifica-

tion principale. Bref, au fur et à mesure que toutes les raisons données en faveur de la guerre en Irak se sont peu à peu évanouies, la justification humanitaire a gagné de l'importance, au point de devenir l'une des justifications dominantes. Mais comme ce texte a tenté de le montrer, une telle justification ne tient pas la route, pas plus que les autres.

Une seconde objection pourrait s'en prendre au rejet un peu trop rapide de la condition (3) posée par Tesón, qui peut être justifiée sur des bases conséquentialistes et à la lumière d'un argument d'efficacité. La lenteur des procédures entourant une intervention armée alors qu'il est parfois nécessaire d'agir rapidement dans une situation d'urgence (par exemple, comme le fait valoir Tesón, avant que les régimes oppressifs aient le temps d'effacer les preuves) a été fortement critiquée par plusieurs théoriciens. Plus les procédures entourant une intervention sont lourdes, et plus les conditions posées à une intervention sont nombreuses, plus les chances de réussite diminuent. En ce sens, les conditions (6), (7) et (8) que j'ai ajoutées aux conditions légitimant une intervention humanitaire ne feraient qu'alourdir encore davantage un ensemble de conditions déjà fastidieuses, de telle sorte que l'on peut douter que ces conditions puissent soutenir le test de la réalité internationale.



Une objection analogue a été adressée à Allen Buchanan et Robert O. Keohane par Steven Lee[36]. Les premiers suggèrent de mettre en place un dispositif institutionnel au niveau international permettant d'encadrer procéduralement l'usage préventif de la force militaire par un État ou un groupe d'États, lorsqu'ils se sentent menacés par un État voyou ou par un réseau terroriste, de manière à empêcher les abus qu'une règle trop permissive pourrait engendrer en multipliant les occasions de déclencher une guerre sans raison valable. L'une des critiques centrales de Lee, outre la question de savoir si les grandes puissances pouvaient accepter un tel arrangement, concerne l'applicabilité d'une telle procédure au plan international. Dans la plupart des cas où une attaque préventive serait justifiée, Lee estime que l'urgence de la situation ne permettrait pas de mettre en place le dispositif *ex ante* prévu par Buchanan et Keohane, où l'intervenant potentiel doit présenter publiquement, avant même son intervention, les raisons de son intervention et faire approuver son action par une instance internationale, laquelle pourrait être représentée par un Conseil de sécurité réformé (sans le veto des grandes puissances) ou par une coalition d'États démocratiques rassemblés à cette fin. On peut imaginer qu'une telle instance aurait à évaluer la légitimité morale d'une intervention préventive à la lumière d'une liste de conditions analogue à celle présentée dans mon texte. Or, selon Lee, une telle procédure, de par sa lourdeur et sa lenteur, mais aussi par sa dimension publique même, risque de précipiter les événements qu'elle a pour charge de contrer, à savoir une agression immédiate, rendant l'intervention inopérante[37]. L'objection de Lee peut très bien être transposée aux situations d'intervention humanitaire, où la lenteur et la publicité des procédures d'intervention précipiteraient les massacres que l'on veut empêcher. Elle est d'autant plus transposable que Buchanan et Keohane considèrent eux-mêmes l'intervention humanitaire comme un cas particulier d'une intervention militaire préventive en ce que la violation des droits de la personne qui doit être prévenue ou empêchée peut avoir lieu dans tout État, et non seulement à l'intérieur de l'État décidé à intervenir pour prévenir une attaque sur son sol[38].

La critique conséquentialiste de Lee peut être contrée de plusieurs manières. Je n'en mentionnerai que deux à titre indicatif. Une réponse vraiment satisfaisante nécessiterait cependant de plus longs développements, que je ne pourrai apporter ici.

Tout d'abord, il est difficile de voir pourquoi une procédure d'encadrement des interventions humanitaires au plan international, que cette procédure se modèle sur le dispositif institutionnel imaginé par Buchanan et Keohane ou sur un mécanisme de répartition des charges et des responsabilités parmi une coalition d'États démocratiques, comme le suggèrent Nardin ou Tan, devrait nécessairement avoir pour corollaire le risque de précipiter les massacres et les crimes contre l'humanité. Il y a tout lieu de penser, bien au contraire, qu'une telle procédure, de par sa publicité même, en dénonçant à l'échelle internationale les responsables de violations graves de droits de la personne qu'il s'agit de stopper d'urgence, aurait un effet dissuasif considérable sur ces derniers. L'institutionnalisation d'une procédure d'intervention humanitaire à l'échelle internationale, de par son effet dissuasif, aurait l'avantage de rendre le recours à la force militaire non nécessaire dans beaucoup de cas.

Enfin, en supposant que l'effet dissuasif n'ait pas lieu, et qu'il y ait des raisons de croire que des groupes ou des régimes politiques seraient sur le point de procéder à des massacres de masse de manière imminente, il est vrai qu'un dispositif institutionnel exigeant un processus de délibération entre les intervenants potentiels et une instance internationale sur la légitimité d'une intervention humanitaire risque d'être lourd, lent et coûteux et que, comme ce fut le cas au Rwanda, les assassins aient le temps de commettre leur crime en toute impunité. Mais on ne voit pas pourquoi, dans une telle situation d'urgence, un État ou un groupe d'États ne pourrait agir de manière unilatérale, comme au Kosovo, en reportant à plus tard le processus de délibération sur la légitimité de l'intervention, où pourrait à ce moment être invoquée une «  exception d'urgence  » au processus de délibération précédant l'intervention et l'approbation par l'instance internationale. Le dispositif institutionnel conçu par Buchanan et Keohane prévoit en effet, non seulement une procédure délibérative *ex ante* mais également *ex post*, où les intervenants sont redevables de leur action auprès de l'instance internationale, à qui ils doivent expliquer dans quelle mesure ils estiment que l'intervention était justifiée et répondait aux exigences de légitimité imposées. S'il s'avérait que l'intervention ne répondrait pas à certaines conditions, Buchanan et Keohane prévoient des mesures de sanction. Nous pouvons imaginer que si la mesure d'exception qui pourrait être invoquée dans le cas qui nous occupe se révélait non justifiée, les intervenants pourraient s'exposer à de telles sanctions.

Ces quelques remarques permettent, il me semble, sinon d'invalider complètement l'objection conséquentialiste, à tout le moins d'affaiblir considérablement sa portée. Elles montrent qu'une approche déontologique centrée sur la légitimité morale d'une intervention humanitaire, qui met l'emphase sur les procédures d'intervention ou sur les conditions à la légitimité d'une intervention, approche qui a été largement favorisée dans ce texte, peut parfaitement bien s'accommoder des exigences pragmatiques d'efficacité qu'aura tendance à faire valoir une approche davantage conséquentialiste.

## CONCLUSION

J'ai tenté dans cette étude de voir dans quelle mesure l'intervention américaine en Irak satisfait aux conditions d'une intervention humanitaire légitime à partir des conditions posées par Fernando Tesón. J'ai montré, en m'inspirant principalement de la réaction de Terry Nardin à l'étude de Tesón, que l'intervention américaine en Irak ne remplit aucune de ces conditions et j'ai fait valoir trois objections principales auxquelles ne peut éviter de se confronter la position de Tesón. J'ai également montré que les conditions posées par ce dernier, bien que nécessaires, doivent être complétées par d'autres conditions qui m'apparaissent également indispensables pour qu'une intervention humanitaire puisse être déclarée moralement légitime. J'ai montré que l'intervention américaine en Irak ne remplit pas, là non plus, de telles conditions. Finalement, j'ai offert des éléments de réponse à certaines objections pouvant être adressées, à la fois à l'objectif poursuivi dans mon étude et à l'approche qui y est favorisée, qui est surtout déontologique. À la critique voulant que la justification humanitaire n'ait pas été invoquée par les membres de la coalition pour justifier leur intervention en Irak, j'ai fait valoir que, après que toutes les raisons avancées pour justifier l'intervention ont été invalidées, la justification humanitaire est devenue prépondérante et méritait d'être prise en considération de manière sérieuse. Mon texte a tenté de montrer que, pas plus que les autres justifications, la justification humanitaire, qu'elle soit explicitement ou tacitement invoquée par l'administration Bush, ne peut être retenue de manière crédible. À la critique voulant qu'une liste de conditions trop importantes posées à la légitimité d'une intervention humanitaire risque de la paralyser et de miner ses chances de réussite, j'ai fait valoir qu'une approche déontologique peut parfaitement bien s'accommoder des exigences d'efficacité imposées par la réalité des relations internationales, et qu'une telle approche est, non pas opposée, mais complémentaire à une approche davantage conséquentialiste.

## BIBLIOGRAPHIE


Bagnoli, Carla, 2006, « Humanitarian Intervention as a Perfect Duty : A Kantian Argument », in T. Nardin & M. S. Williams (eds.), *Humanitarian Intervention*, Nomos XLVII, New York : New York University Press, 117-140.

Boyle, Joseph, 2006, « Traditional Just War Theory and Humanitarian Intervention », in T. Nardin & M. S. Williams (eds.), *Humanitarian Intervention*, Nomos XLVII, New York : New York University Press, 31-57.

Buchanan, Allen, & Roberto O. Keohane, 2004, « The Preventive Use of Force: A Cosmopolitan Institutional Proposal », *Ethics and International Affairs*, 18/1, 16-22.

Buchanan, Allen, 2003, « Reforming the International Law of Humanitarian Intervention », in J. L. Holzgreffe & R. O. Keohane (eds.), *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas,* Cambridge : Cambridge University Press, 130-173.

Bull, Hedley, 1984, « Introduction », in H. Bull (ed.), *Intervention in World Politics*, Oxford : Clarendon Press.

Caney, Simon, 2000, « Humanitarian Intervention and State Sovereignty », in A. Valls (ed.), *Ethics in International Affairs : Theories and Cases*, Roman & Littlefield Publishers, 118-120.

___ 1997, « Human Rights and the Rights of States. Terry Nardin on Nonintervention. », *International Political Science Review*, 18/1, 27-37.

Holzgrefe, J. L., 2003, « The Humanitarian Intervention Debate », in J. L. Holzgreffe & R. O. Keohane (eds.), *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas,* Cambridge : Cambridge University Press, 15-52.

Lee, Steven, 2005, « A Moral Critique of the Cosmopolitan Institutional Proposal », *Ethics and International Affairs*, 19/2, 99-111.

Mayerfeld, Jamie, 2003, « Who Shall Be Judge ? : The United-States, the International Criminal Court and the Global Enforcement of Human Rights », *Human Rights Quarterly*, 25, 93-129.

Nardin, Terry, 2006, « Introduction », in T. Nardin & M. S. Williams (eds.), *Humanitarian Intervention*, Nomos XLVII, New York : New York University Press, 1-28.

___ 2005, « Response to 'Ending Tyranny in Irak'. Humanitarian Imperialism », *Ethics & International Affairs*, 19/2, 21-26.

___ 2002, « The Moral Basis of Humanitarian Intervention », *Ethics & International Affairs*, 16/1, 57-70.

___ & Jerome Slater, 1986, « Nonintervention and Human Rights », *Journal of Politics*, 48, 93-94.

___ 1983, *Law, Morality, and the Relations of States*, Princeton, Princeton University Press.

Roth, Ken, 2004, « War in Irak : Not a Humanitarian Intervention », *Human Rights Watch World Report*, disponible à hrw.org/wr2k4/3.htm

Tan, Kok-Chor, 2006, « The Duty to Protect », in T. Nardin & M. S. Williams (eds.), *Humanitarian Intervention*, Nomos XLVII, New York : New York University Press, 84-116.

Tesón, Fernando R., 2005a, « Ending Tyranny in Iraq », *Ethics & International Affairs*, 19/2, 1-20.

___ 2005b, « Reply to Terry Nardin. Of Tyrans and Empires », *Ethics & International Affairs*, 19/2, 27-30.

## NOTES

[1] Fernando R. Tesón, « Ending Tyranny in Iraq », *Ethics & International Affairs*, 19/2, 2005, p. 1-20.

[2] J'emploierai dans ce texte l'expression « intervention humanitaire » plutôt que celle d'« ingérence humanitaire », souvent utilisée dans les pays d'expression française, parce que la première est plus proche de l'expression anglaise « humanitarian intervention » utilisée de manière régulière dans la littérature à laquelle je me réfère principalement dans la présente étude. L'équivalent anglais d'ingérence humanitaire aurait été « humanitarian interference », expression qui n'est à peu près jamais employée.

[3] Ma définition s'inspire de la plupart des définitions données de l'intervention humanitaire dans la littérature. Voir entre autres : Hedley Bull, "Introduction", in H. Bull (ed.), *Intervention in World Politics*, Oxford : Clarendon Press, 1984, p. 1; Simon Caney, « Humanitarian Intervention and State Sovereignty », in A. Valls (ed.), *Ethics in International Affairs : Theories and Cases*, Roman & Littlefield Publishers, 2000, p. 118-120; Allen Buchanan, « Reforming the International Law of Humanitarian Intervention », in J. L. Holzgreffe & R. O. Keohane (eds.), *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas,* Cambridge : Cambridge University Press, 2003, p. 130; Terry Nardin, « Introduction », in T. Nardin & M. S. Williams (eds.), *Humanitarian Intervention*, Nomos XLVII, New York : New York University Press, 2006, p. 1.

[4] La question de savoir dans quelles conditions l'intervention humanitaire pourrait être considérée comme « moralement obligatoire » a reçu jusqu'ici un traitement plutôt marginal. Voir tout de même sur cette question : Kok-Chor Tan, « The Duty to Protect » et Carla Bagnoli, « Humanitarian Intervention as a Perfect Duty : A Kantian Argument », in Nardin & Williams, p. 84-116 et p. 117-140.

[5] Voir sur cette question : J. L. Holzgrefe, « The Humanitarian Intervention Debate », in Holzgreffe & Keohane, p. 15-52.

[6] Terry Nardin, « The Moral Basis of Humanitarian Intervention », *Ethics & International Affairs*, 16/1, 2002, p. 57-70; Joseph Boyle, « Traditional Just War Theory and Humanitarian Intervention », in Nardin & Williams, p. 31-57.

[7] Terry Nardin, « Response to 'Ending Tyranny in Irak'. Humanitarian Imperialism », *Ethics & International Affairs*, 19/2, 2005, p. 21-26.

[8] Voir Tesón, « Ending Tyranny in Iraq », p. 2-3.

[9] Tesón omet lui-même de discuter de la condition (2) et renvoie les lecteurs qui veulent en savoir davantage (« Ending Tyranny in Iraq », p. 13, note 38) au chapitre 1 de son ouvrage *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality,* publié chez Transnational Publishers en 1988! Je reviendrai plus loin sur cette importante omission, qui m'apparaît symptomatique de la difficulté éprouvée par Tesón à justifier sa position.

[10] Pour une analyse détaillée de ces deux critères traditionnels d'une guerre juste, voir Joseph Boyle, « Traditional Just War Theory and Humanitarian Intervention », in Nardin & Williams, p. 38-44.

[11] Nardin fait une analyse analogue à la mienne. Voir Terry Nardin, « Introduction », in T. Nardin & M. S. Williams, p. 9-11.

[12] Même les membres de Human Rights Watch reconnaissent que toute intervention humanitaire ne peut être entièrement motivée par des mobiles humanitaires. Comme le souligne Ken Roth : « We recognize that an intervention motivated by purely humanitarian concerns probably cannot be found. Governments that intervene to stop mass slaughter inevitably have other reasons as well, so we do not insist on purity of motive. » Voir Ken Roth, « War in Irak : Not a Humanitarian Intervention », Human Rights Watch World Report, janvier 2004, disponible à hrw.org/wr2k4/3.htm.

[13] Tesón, « Ending Tyranny in Iraq », p. 9-13.

[14] Tesón, « Ending Tyranny in Iraq », p. 12.

[15] Ibid., p. 19.

[16] Pour ce qui précède, voir Tesón, « Ending Tyranny in Iraq », p. 14-15.

[17] Pour une analyse détaillée de cette position et de la question de la légalité de l'intervention humanitaire, voir J. L. Holzgreffe, « The Humanitarian Intervention Debate », in Holzgreffe & Keohane, p. 36-49.

[18] Ce type de position est défendu par Allen Buchanan. Voir notamment : Allen Buchanan, « Reforming the International Law of Humanitarian Intervention », in Holzgreffe & Keohane, p. 138-141; Allen Buchana & Roberto O. Keohane, « The Preventive Use of Force: A Cosmopolitan Institutional Proposal », *Ethics and International Affairs*, 18/1, 2004, p. 16-22.

[19] Nardin, « Response to 'Ending Tyranny in Irak' », p. 21.

[20] Comme le dit Tan : « It is not the *active violation* per se of human rights that has overturned the sovereignty of the offending state but the fact that basic human rights are not being protected. (…) Whether states have positively acted in ways as to *deserve* the forfeiture of their sovereignty is a morally irrelevant point in this analysis of intervention. » Voir Kok-Chor Tan, « The Duty to Protect », in Nardin & Williams, p. 92. Carla Bagnoli, dans le texte suivant (« Humanitarian Intervention as a Perfect Duty : A Kantian Argument », p. 127-130), soutient un point de vue opposé, qui ne m'apparaît pas cependant fondé.

[21] Fernando R. Tesón, « Reply to Terry Nardin. Of Tyrans and Empires », *Ethics & International Affairs*, 19/2, 2005, p. 27-30, voir p. 28.

[22] Voir Kok-Chor Tan, « The Duty to Protect », in Nardin & Williams, p. 93.

[23] Voir Ken Roth, « War in Irak : Not a Humanitarian Intervention » et Terry Nardin, « Response to 'Ending Tyranny in Irak' », p. 22.

[24] Le fait que les États-Unis se soient engagés avec tant de détermination dans la guerre contre l'Irak révèle très bien en quoi leur action s'écarte des sentiers traditionnels de l'intervention humanitaire. Alors que celle-ci est normalement centrée sur les intérêts (droits, sécurité, bien-être) de ceux qui sont victimes de violence, le renversement du régime de Saddam Hussein est d'abord et avant tout centré sur les intérêts des États-Unis et de leurs citoyens : il ne s'agit pas de protéger les étrangers contre des menaces internes, mais bien de protéger les Américains contre des menaces externes.

[25] C'est ce que souligne avec force Nardin dans son étude « Response to 'Ending Tyranny in Irak' », p. 24.

[26] Voir Nardin, « Response to 'Ending Tyranny in Irak' », p. 23-24.

[27] Cette position est exposée en détail dans son ouvrage principal *Law, Morality, and the Relations of States*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

[28] Cette position est développée notamment par Simon Caney en réaction à celle défendue par Nardin. Voir en particulier son article « Human Rights and the Rights of States. Terry Nardin on Nonintervention. », *International Political Science Review*, 18/1, 1997, p. 27-37.

[29] Voir son « Introduction » (in T. Nardin & M. S. Williams, p. 14-18), où Nardin semble se ranger aux vues défendues par Tan et Bagnoli.

[30] Ken Roth affirme par exemple : « … Human Rights Watch does not insist on Security Council approval. The council in its current state is simply too imperfect to make it the sole mechanism fir legitimizing humanitarian intervention. Its permanent membership is a relic of the post-World War II era, and its veto system allows those members to block the rescue of people facing slaughter for the most parochial of reasons. » Voir Ken Roth, « War in Irak : Not a Humanitarian Intervention ».

[31] C'est la stratégie préconisée notamment par Allen Buchanan. Voir son étude « Reforming the International Law of Humanitarian Intervention », in Holzgreffe & Keohane.

[32] Voir Ken Roth, « War in Irak : Not a Humanitarian Intervention ».

[33] Voir Nardin, *Law, Morality, and the Relations of States*, p. 239; Terry Nardin & Jerome Slater, « Nonintervention and Human Rights », *Journal of Politics*, 48, 1986, p. 93-94.

[34] Jamie Mayerfeld, « Who Shall Be Judge ? : The United-States, the International Criminal Court and the Global Enforcement of Human Rights », *Human Rights Quarterly*, 25, 2003, p. 93-129.

[35] Voir Ken Roth, « War in Irak : Not a Humanitarian Intervention ».

[36] Steven Lee, « A Moral Critique of the Cosmopolitan Institutional Proposal », *Ethics and International Affairs*, 19/2, 2005, p. 99-111. Cet article entend réagir à l'étude d'Allen Buchana et Roberto O. Keohane, « The Preventive Use of Force : A Cosmopolitan Institutional Proposal ».

[37] Lee, « A Moral Critique of the Cosmopolitan Institutional Proposal », p. 101.

[38] Lee (« A Moral Critique of the Cosmopolitan Institutional Proposal »,

p. 106-107) voit une affinité plus naturelle entre intervention humanitaire et *autodéfense* qu'entre intervention humanitaire et intervention préventive. L'intervention humanitaire, à la différence de l'intervention préventive, mais de manière analogue à l'autodéfense, a selon lui pour objectif d'empêcher, non l'actualisation d'une menace hypothétique, mais un tort réel fait à des personnes, tort « en cours » ou « imminent », selon les standards internationaux généralement reconnus. J'estime pour ma part que l'intervention humanitaire peut être considérée comme un cas d'intervention préventive en autant que, comme le pensent des auteurs comme Nardin ou Tan, l'intervention soit conçue comme un acte correctif visant à réparer l'inaptitude des régimes à protéger les droits de la personne sur leur territoire, non comme un acte punitif visant à les renverser. L'intervention humanitaire peut être préventive sans que l'acte de prévention ne prenne nécessairement la forme, comme chez Tesón, d'une abolition et d'une reconstruction des régimes jugés indésirables.

Article : 21 → 38 Notes: 38 → 41

21

VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006
ARTICLES :

# ON THE SCOPE OF EGALITARIAN JUSTICE

JOSEPH HEATH, DEPARTMENT OF PHILOSOPHY, UNIVERSITY OF TORONTO

## ABSTRACT

It is not clear whether the social contract is supposed to merely supplement the unequal gains that individuals are able to make through the exercise of their natural endowments with a set of equal gains secured through social cooperation, or whether the social contract must also compensate individuals for the effects of these natural inequalities, so that they literally become all equal. The issue concerns, in effect, whether natural inequality falls within the scope of egalitarian justice. I think it is fair to say that the majority of egalitarians assume that the principle of equality imposes an obligation to redress natural inequality. Yet there is no consensus on this issue. David Gauthier has made the rejection of the principle of redress a central component of his project. It has often escaped notice that John Rawls also rejects the principle of redress. Thus it is not just anti-egalitarians who reject the principle of redress. There is a current of egalitarian thought – which we might call, for lack of a better term, narrow-scope egalitarianism – which also rejects this principle. In this paper, I would like to show that there is considerable wisdom in the narrow-scope egalitarian position. Many of the problems that lead theorists to reject egalitarianism in its entirety are a consequence, not of the principle of equality per se, but rather of the commitment to redress natural inequality. The narrow-scope view avoids all of these difficulties.

## RÉSUMÉ

Il n'est pas clair si le contrat social est censé simplement suppléer aux gains inégaux que les individus peuvent faire en vertu de l'interaction de leur dotations naturelles avec un ensemble de gains égaux déterminés par la coopération sociale, ou si le contrat social doit également compenser les effets des inégalités naturelles des individus, de sorte que ceux-ci deviennent littéralement tous égaux. Cette hésitation fait surgir la question de savoir si l'inégalité naturelle tombe sous la portée de la justice égalitariste. À mon avis, la majorité des égalitaristes présupposent que le principe d'égalité impose une obligation de redresser les inégalités naturelles. Il n'existe toutefois aucun consensus sur cette question. David Gauthier a fait du rejet du principe de redressement une composante centrale de son projet. Peu ont remarqué que John Rawls rejette également le principe de redressement. Ainsi ce ne sont pas seulement des anti–égalitaristes qui rejettent le principe de redressement. Il existe un courant de pensée égalitariste – que, faute de meilleur terme, nous pourrions dénommer égalitarisme d'étroite–portée – qui rejette également ce principe. Dans cet article, je voudrais démontrer qu'il est considérablement sage d'adopter la position de l'égalitarisme d'étroite–portée. Plusieurs des problèmes qui poussent les théoriciens à rejeter l'égalitarisme dans sa totalité sont une conséquence, non pas du principe de l'égalité en tant que tel, mais plutôt de l'engagement à redresser les inégalités naturelles. L'égalitarisme d'étroite–portée évite ces difficultés.

In *The Social Contract,* Rousseau declares that "rather than destroying natural inequality, the founding contract substitutes a moral and legitimate equality for the physical inequality that nature may have created amongst men. So even though they may be unequal in strength or intelligence, they become all equal through convention and law."[1] Most people can endorse the sentiment expressed here. There is, however, a crucial ambiguity. It is not clear from Rousseau's remarks whether the social contract is supposed to merely *supplement* the unequal gains that individuals are able to make through the exercise of their natural endowments with a set of equal gains secured through social cooperation, or whether the social contract must also *compensate* individuals for the effects of these natural inequalities, so that they literally "become all equal." The issue concerns, in effect, whether natural inequality falls within the *scope* of egalitarian justice.

John Rawls has formulated this question in terms of what he calls the "the principle of redress." According to this principle, "undeserved inequalities call for redress; and since inequalities of birth and natural endowment are undeserved, these inequalities are somehow to be compensated for." Or more succinctly: "The idea is to redress the bias of contingencies in the direction of equality." [2] As a result, those who accept such a principle will not regard it as sufficient, from the standpoint of

egalitarian justice, simply to immunize social institutions from the effects of natural inequality so that they do not wind up amplifying it. The distribution of the social product must take the form of a system of differential transfers, in amounts inversely related to the level of each individual's natural endowment (e.g. "greater resources must be spent on the education of the less rather than the more intelligent." [3])

I think it is fair to say that the majority of egalitarians assume that the principle of equality imposes an obligation to redress natural inequality (although not all would formulate this obligation in terms of desert).[4] Many have difficulty seeing how a view that did not impose such an obligation could qualify as egalitarianism at all. Yet there is no consensus on this issue. David Gauthier has made the rejection of the principle of redress a central component of his project, arguing that the principle of equality should apply only to what he calls the "cooperative surplus."[5] It has often escaped notice that Rawls also rejects the principle of redress.[6] His goal is simply to ensure that the distribution of social primary goods not be "determined" or "settled" by the distribution of natural assets.[7]

Thus it is not just anti-egalitarians who reject the principle of redress. There is a current of egalitarian thought – which we might call, for lack of a better term, narrow-scope egalitarianism – which also rejects this principle. In this paper, I would like to show that there is considerable wisdom in the narrow-scope egalitarian position. Many of the problems that lead theorists to reject egalitarianism in its entirety are a consequence, not of the principle of equality *per se*, but rather of the commitment to redress natural inequality. The narrow-scope view avoids all of these difficulties. The most serious strike against narrow-scope egalitarianism has always been the taint of moral laxity. I will argue that this is not a consequence of the narrow-scope view *per se*, but flows rather from an independent set of Lockean commitments that have often been held by theorists who defend such views. Stripped of this Lockean frippery, the narrow-scope view provides a much more attractive interpretation of the status of egalitarian principles.



## I

It should be noted from the outset that the position one takes with respect to the principle of redress is independent of a variety of other distinctions that have been introduced in recent debates over egalitarianism. In particular, it does not matter whether one takes welfare, opportunities for welfare, resources, capabilities, or something else, as the appropriate *equalisandum*, one can still apply the principle of equality with greater or lesser scope. The same is true with respect to the various candidate formulations of the egalitarian principle, e.g. envy-freeness, the difference principle, the Nash bargaining solution, etc.

There is some confusion on this subject in the literature. Most conspicuously, "resourcism" is often conflated with the view that natural inequality need not be redressed, and thus with narrow-scope egalitarianism.[8] This is unmotivated. It may certainly seem *easier* to justify compensating natural handicaps if one believes that individuals should all achieve equal welfare (although there is still the "Tiny Tim" problem – handicapped individuals who are unreasonably cheerful[9]). But the two positions are in principle quite distinct from one another. To see this, it is perhaps sufficient to note the way that a representative sample of theorists can be represented along these two axes (shown in Figure 1).

| | | Currency: Welfare | Currency: Resources |
|---|---|---|---|
| Scope | Narrow | Gauthier | Rawls |
| | Wide | Arneson | Dworkin |

Figure 1. Forms of egalitarianism

Yet while the question of scope clearly cuts across many of the issues that divide egalitarians, there is one issue on which it is closely aligned. Rawls and Gauthier are both *contractualists*. Their commitment to the principle of equality falls out, as it were, of the way that they conceive of the social contract. Ronald Dworkin and Richard Arneson, on the other hand, are representatives of the tendency that has come to be known as luck-egalitarianism.[10] Their commitment to the principle of equality has deeper, possibly metaphysical, roots. This alignment on the issue of scope is not a coincidence. Luck-egalitarianism is widely thought to entail the principle of redress. Contractualism, on the other hand, often conflicts with such a principle. Thus the attitude that many egalitarians take toward the principle of redress is often determined by their assessment of the relative merits of these two views. Of course, it is dangerous to generalize, since there are almost as many forms of egalitarianism as there are egalitarians. Nevertheless, I think that examining these two tendencies (luck-egalitarianism and contractualism) is the most useful way of approaching the question of scope.

Contractualism is typically a more popular view among theorists who are troubled by moral skepticism. First, there is a concern about the sort of metaphysical commitments that the principle of redress seems to entail. Where could such a fundamental obligation to create equality come from?[11] Could it be the object of an overlapping consensus? Second, there is a concern about the motivational demands that the principle of equality may impose. How are agents supposed to be persuaded to respect egalitarian arrangements from which they derive absolutely no benefit, or worse, which impose massive hardship upon them?

Gauthier has provided what is perhaps the clearest articulation of the contractualist view. According to Gauthier, the primary function of social institutions is to resolve collective action problems. People are in many cases able to interact with one another in such a way that the actions of one person do not impose significant costs upon any one else. Under such circumstances, things will work out fine if everyone is left to their own devices. But we often find ourselves in situations where our actions do impose costs upon others. Furthermore, we often wind up in situations where everyone would be better off if everyone refrained from imposing costs in this way, but where no one has an incentive to stop. These are collective action problems.

Under these circumstances, individuals stand to benefit from a system of generalized constraint. This expectation is usually secured through some combination of internal restraint and external sanctions. Because cooperation generates mutual benefit, it creates a "cooperative surplus."[12] This surplus is simply the excess of some good created through cooperation, above and beyond the sum of what all individuals could achieve by acting alone. However, because of the "impossibility of a perfect tyranny," people generally cannot organize a system of cooperation through purely external sanctions.[13] As a result, cooperation has a significant voluntary element. Everyone must be willing to "play along" in order for the cooperative arrangement to be credible and effective.

In many cases, however, there are a wide variety of ways in which the cooperative arrangements can be organized. In order to pick out one of these arrangements, some set of normative principles is required.[14] As Rawls put it, in an oft-cited passage, cooperation generates both a common interest and a conflict of interest. [15] There is a common interest in maximizing the cooperative surplus, but there arises also a conflict of interest over who will receive what portion of it. Thus the set of normative principles used to secure cooperation must contain not only a principle that specifies how much should be produced, but also a principle that deals with questions of distribution – who gets what. The principle of equality is generally thought to be this principle. Thus many formulations of the equality principle, such as the envy-freeness standard, or the symmetry axiom in bargaining theory, represent attempts to articulate the idea that people are equal when they have no incentive to switch places with anyone else in the system of cooperation. Equality is important for achieving agreement, according to this view, because when such an arrangement is proposed, no one has any grounds for rejecting it.[16]

If a social institution is understood to be a set of rules that pins down a particular set of cooperative arrangements, this analysis implies that every social institution must be governed by the principle of equali-

ty. Even if the efficiency gains provide the primary rationale for the institution, securing these gains necessarily entails addressing questions of equality and distributive justice. Equality, in other words, represents one of the *terms* that agents must accept in order to access the cooperative surplus. In this respect, efficiency gains constitute the "carrot" that give everyone an incentive to accept equality. But because of this, the principle of equality cannot impose obligations that would make individuals worse off than they would be in the absence of cooperation. More specifically, it cannot take players outside of what game theorists refer to as the "feasible set." The problem with the principle of redress, for the contractualist, is that it prescribes institutional arrangements that will often be outside of this set.

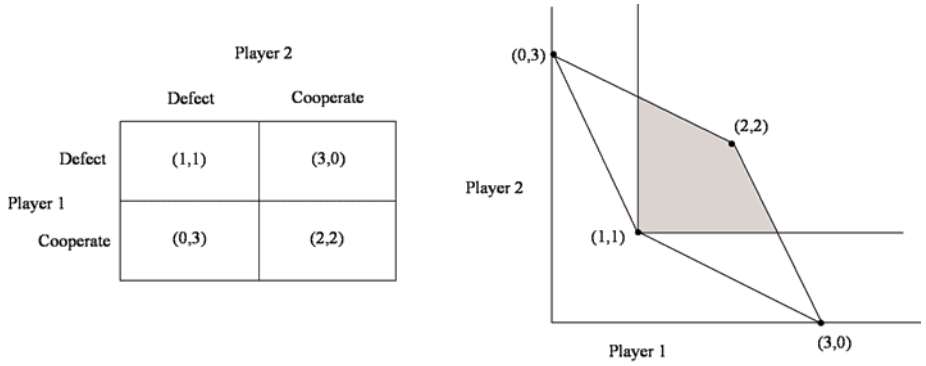



Figure 2. Prisoner's dilemma

The feasible set can be illustrated using a standard two-person prisoner's dilemma (shown in Figure 2). The table on the right shows a graph of the payoffs of the game on the left. The non-cooperative mutual defection outcome is the strategic equilibrium, so if both players maximize utility without regard for the other, they will each wind up with a payoff of 1. If some mechanism is available that will enable them to cooperate, they can achieve any of the outcomes to the northeast of (1,1). The shaded region shows the set of cooperative arrangements that agents might adopt. (Points in the interior are available if the interaction is repeated, or as expected payoffs achievable through randomization.) This is the "feasible set." Since the lower bound represents for either agent the worst that she could do in the absence of cooperation, any cooperative arrangement that prescribed an action outside of this set would be especially vulnerable to defection, since some agent could benefit by deviating from that arrangement and "going it alone."

Gauthier, however, does not rest his case upon strategic considerations of this type. He appeals to our moral intuitions, in order to support the view that individuals have no obligation to accept cooperative arrangements that would take them outside of the feasible set. He defends this position with a well-known thought experiment (which has its origins in reflections by Milton Friedman, and later Robert Nozick). We are asked to imagine 16 different Robinson Crusoes, each stranded on a different island. Some of the islands are well-supplied, others are not, some of the Robinsons energetic, others lazy; some clever, others stupid; and some strong, others weak. The situation of each of the 16 Robinsons represents one permutation of this set of four variables. As a result, some of them will be living quite comfortably by the fruits of their labor, while others will be leading a very marginal existence. Gauthier then asks us to imagine the situation in which the Robinsons, after years of living in total solitude, suddenly all discover the existence of the others. They remain stranded on their respective islands, so they are not in a position to engage in any sort of cooperative interaction. However, a redistributive mechanism is available (sea currents that allow them to send bundles to goods to one another – although somehow not to trade).

Gauthier's question is then whether the rich, industrious, skilled Robinsons are *obliged* to send goods off to their less well-endowed neighbors. Of course, many people would be happy to grant that the fortunate Robinsons have a charitable duty toward their neighbors, especially if the latter are in acute distress. The question is whether they have a duty of justice to redistribute their holdings until everyone is equal. Again, it may not seem unreasonable for the Robinsons who live on bountiful islands to share some of this good fortune. But are the Robinsons who happen to be skilled basket-weavers obliged to give away baskets until everyone has

the same number, even in the absence of any reciprocity?[17] Gauthier argues that they are not.

Unfortunately, this example fails to elicit the same moral intuition in all readers. Part of the problem no doubt involves a failure of abstraction – we are so used to thinking of other human beings in contexts of social interaction, that we have difficulty thinking of the Robinsons outside of such a context. It may help, therefore, to vary the example somewhat. Imagine that one day scientists manage to make radio contact with intelligent life on a distant planet. We discover that they have a civilization much like our own, similar social structures, with comparable population levels. Yet their planet is much smaller. It contains the same mix of resources as our own, but at levels that are approximately one-half as great. As a result, their average standard of living is lower than ours. Are we now obliged to take 25 per cent of our planetary resources and ship them off to the inhabitants of this distant planet? Since it will take several generations for the shipment to arrive, there is no possibility of reciprocity. Thus fulfilling such an obligation would clearly take us outside (*way* outside) of our feasible set – we would all be much better off had we never discovered their radio signals.



I do not think it takes any particular meanness of spirit to agree with Gauthier that such a transfer would be, at very least, supererogatory. But if this is so, then the contractualist must be correct in thinking that the mere existence of other persons does not generate an obligation to equalize one's condition with theirs. Egalitarian obligations arise only when we begin to interact with these persons, and where the structure of that interaction is such that we can benefit from the exercise of some constraint. In such circumstances, there arises a demand for cooperation. The principle of equality gets introduced at this point, in order to divide up the cooperative surplus, and not prior.

The limit that this analysis sets on the scope of equality has its attractions. It is important to remember that the principle of equality can impose quite onerous demands upon individuals. In certain circumstances, these demands seem entirely appropriate. Most people have strict egalitarian intuitions when it comes to, say, dividing up candy among children among a birthday party. But these intuitions become severely attenuated when the principle is extended to encompass society as a whole.[18] As David Miller has observed, full-blown equality at this level is a moral ideal that appeals mainly to "political fanatics and philosophers."[19] Thus there is a tendency, among those who want to give the principle of equality universal scope, to water down the principle in its formulation, to make it more consonant with popular intuitions. Some are tempted, for example, to reinterpret equality as a type of weighted prioritarianism, or as requiring only a basic minimum.[20] Gauthier chooses rather to maintain a strong formulation of the equality principle, but to limit its scope of application. That way he is able to impose strict egalitarian terms upon cooperation relations, without committing himself to the sort of "Harrison Bergeron" world that critics have used, with devastating success, to dismiss egalitarian ideas.[21]

## II

Critics have seen two potential problems with this view. The first objection is based upon the conviction that unequal starting points will necessarily translate into unequal outcomes in the cooperative agreement. Thus, it is claimed, the "contractualist egalitarian" is seeking a middle ground that does not exist. Unless the principles of justice *correct* natural inequality, there is no way to immunize the distribution of the cooperative surplus against its effects. The second concern involves individuals who choose not to enter into cooperative relations with others. Critics argue that if the principle of equality is limited to cooperative projects that generate mutual benefit, highly talented individuals may simply choose not to interact with those less fortunate than themselves. There may be a defection of the elites. Anyone can evade their responsibility to aid others, just by choosing not to interact with them. It seems wrong to say that there is no issue of justice or equality here.

The first concern is articulated most forcefully by Brian Barry, who argues that if one allows a state of natural inequality as the starting point for a cooperative agreement this inequality will *necessarily* translate through to the outcome. Barry distinguishes between two positions, which

he refers to as "justice as mutual advantage" and "justice as impartiality," [22]. The former limits the scope of egalitarian principles to the distribution of a cooperative surplus, while the latter attempts to create a more comprehensive equality of condition. Barry then argues that the "mutual advantage" view inevitably winds up reproducing natural inequalities in the distribution of the social product. This is "because it appeals to self-interest as the motive for behaving justly. If the terms of the agreement failed to reflect differential bargaining power, those whose power was disproportionate to their share under the agreement would have an incentive to seek to upset it."[23]

One reservation is worth noting, before considering this argument. Despite considerable effort, no one has ever managed to show how cooperation could be elicited from individuals who obey the precepts of a strictly instrumental (or *homo economicus*) model of action. Thus when Barry talks about "self-interest" as the motive for entering into cooperative agreements, it is important to recognize that mutual-advantage contractualists all construe this term in a broader sense than straightforward utility-maximization.[24] For example, Gauthier's view is based upon the idea that agents are able to make commitments, which then bind them to counterpreferential choices. Furthermore, he believes, in the spirit of *homo reciprocans*, that agents are also prepared to punish those who fail to live up to cooperative agreements, even at some cost to themselves.[25] Self-interest comes into the picture at a somewhat broader level, with the claim that these sorts of dispositions, and the cooperative projects that they enable, are in the long run beneficial to the agent.

With this in mind, we can evaluate Barry's argument by looking at a specific example. Imagine two individuals holding money in zero-interest checking accounts. The first has $100, the second has $900. There is a savings account available that earns 5 per cent interest, but it requires a minimum deposit of $1000. Suppose that the two decide to pool their deposits, in order to achieve this higher rate of return. Assuming that money is linear with utility, Gauthier claims that the cooperative surplus should be split evenly – each person should receive $25 per year.[26] (Incidentally, this is already too egalitarian for most people. Our everyday intuition seems to be that the person who puts in the $900 should receive $45.) Under Gauthier's arrangement the cooperative gains are equalized, although the initial holdings are not. Barry suggests that this outcome is inconsistent with the assumption that both parties are motivated by self-interest to enter into this arrangement. The person with $900 will simply demand $45, or threaten to pull out.

Here I think we can see clearly that Barry's argument is, at best, a *non sequitur*. Gauthier's central observation is that the person with $100 can also demand $45, or threaten to pull out – and this threat is neither more nor less credible. Thus *both* parties have an effective veto over the arrangement (precisely because the surplus can only be achieved through voluntary cooperation). Of course, from the point of view of utility-maximization (and assuming the absence of other potential investors[27]), *neither* of these threats is credible. Thus any threat actually made reflects a prior commitment made by the agent. And the *content* of this commitment is determined by the conception of justice that the agent subscribes to; it is not dictated by self-interest.[28] Thus the structure of voluntary cooperation effectively levels the power asymmetry between the two individuals, and imposes an egalitarian division of the surplus – despite inequality of initial holdings.

This is not an unrealistic suggestion. Consider, by way of analogy, how experimental subjects typically respond in trials of the so-called "ultimatum" game. Two players are promised $100, on the condition that they are able to agree upon a division of the money. The wrinkle is that, in order to effect the division, one of them is selected to make a single, take-it-or-leave-it offer to the second. If the second accepts, then the money is distributed out. But if the offer is rejected, neither player receives anything. This game is quasi-cooperative, in the sense that the two players must agree to a division of the $100 in order to get any of the money.[29] Yet the structure of the game assigns all of the power to the first player, the one who makes the offer. He is free to dictate the terms of cooperation. The only power that the second player has is the power to withdraw from cooperation entirely.

It is well known that (in North America) offers tend to cluster around the 50-50 mark. Furthermore, offers that deviate too much from the "equal" division are often rejected. What is less seldom noted about this game is that the offers made are generally consistent with the self-interest of the first player, *given the pattern of rejections*.[30] In other words, since "low-ball" offers tend to be rejected, even a player who cares only about the money will find it to be in his interest to offer an equal division. No matter how much "power" the first player has to dictate terms, the fact that *both* players must be willing to "play along" means that the second has a veto that she can exercise. So while the first player may have an incentive, in the abstract, to demand more, whether he acts upon this incentive depends entirely upon his beliefs about how the other will respond to such a demand.

Thus the ultimatum game provides concrete illustration of the fact that, merely because individuals have a motive of self-interest to come to an agreement, it does not follow that their self-interest will dictate the *terms* of this agreement. The only constraint that the commitment to "mutual advantage" imposes upon outcomes is that it precludes agreements that are outside of any individual's feasible set. It says *absolutely nothing* about what agreements they will accept within that set. In principle, self-interest will lead them to accept any agreement that gives them any amount of the cooperative surplus whatsoever, as long as they believe that the cooperation of the others is conditional upon their willingness to accept this payoff. Furthermore, there is no reason to expect that an agreement entered into out of self-interest (a "*modus vivendi*") will be dynamically unstable. Everyone will always have an 'incentive', in the abstract, to upset the terms of any agreement, in order to establish more favorable ones (*regardless* of whether their share is "disproportionate" to their power). But depending upon what beliefs accompany this 'incentive' – about the probability that others can be persuaded to "play along" with some new arrangement – agents may never have any reason to act upon it.

Thus there is no reason to assume that natural inequalities, left unchecked, must skew the distribution of the benefits of cooperation. Barry's argument therefore begs the question against proponents of "justice as mutual advantage." The mere fact that individuals are motivated by self-interest to enter into cooperative arrangements does not mean that social institutions will reproduce or amplify natural inequality. There may, on the contrary, be a "washing out of the priors," so that the development of more and more advanced forms of cooperation, whose product is divided up in a strictly egalitarian fashion, reduces the relative importance of natural inequality. On the other hand, there may not – this is a substantive issue that can only be dealt with by examining the details of specific proposals for the principles of justice. It is, in any case, an issue quite removed from the debate over the appropriate *scope* of these principles.

## III

This leads us to the second, more serious concern that has been raised about the contractualist egalitarian view. Because it takes people's entitlements to stem from their capacity to contribute to a cooperative endeavor, it would seem that we have no obligations of justice toward those who lack the capacity to contribute to our well-being, or with whom we simply choose not to interact. This runs contrary to the widespread intuition that there are certain duties of justice owed to individuals merely by virtue of their humanity, and not by virtue of their capacity to benefit us in some way. The argument is often illustrated through the example of severely handicapped individuals, or very young children (or in a more question-begging vein, animals). Since we are not obliged to interact with them, and they may have very little to offer in the way of positive incentive for us to do so, it would seem that we owe them nothing. Thus narrow-scope egalitarianism seems to license callous indifference toward the plight of others. While it may offer a convenient response to the problem of motivational skepticism, it does so by tipping the balance too far in the direction of self-interest.

This concern has been raised quite frequently in the discussion of Gauthier's work, but it has also begun to show up in the literature on Rawls, especially with reference to his claim that there are no obligations of distributive justice in an international context.[31] Rawls appears to sug-

gest that wealthy nations can avoid any obligation to help poverty-stricken nations, simply by refraining from entering into trade relations with them – in the same way that Gauthier's wealthy Robinsons can ignore their plight of the less fortunate ones.

These concerns are, I think, serious ones. What they point to, however, is a problem with the specific way that the contractualist position has been developed by Gauthier, and to a lesser extent, Rawls. The problem is that both theorists have an overly narrow construal of what constitutes cooperation. In Gauthier's case, this is because, like Nozick, he assumes that non-cooperative interaction is governed by a set of natural rights, and that respect for these rights does not constitute a form of cooperation. Thus people get no credit for *not* attacking other people, or *not* stealing their vegetables. This runs contrary to the Hobbesian insight that there is a potential prisoner's dilemma lurking in every social interaction, and in particular, in every market transaction. In the state of nature, no one will be willing to build anything, or deliver goods without immediate payment, or invest any labor in any project, because all of these actions expose the agent to exploitation by free riders. This is why Hobbes thought that there would be neither property nor trade in the state of nature.



If one adopts the Hobbesian perspective, then both the system of property rights and the market are the product of cooperation, and thus governed by principles of justice. The Lockean response is intended to avoid precisely this conclusion. Natural rights are introduced as a kind of bubble that surrounds the individual, which fends off certain types of attacks from others. It is not an accident that the 16 Robinsons in Gauthier's example are each on an isolated island. This isolation prevents them from entering into various forms of positive interaction with one another, but it also prevents them from stealing each other's resources, and from coercing, enslaving, or murdering one other. Thus the islands represent a physical embodiment of how the Lockean conceives of the individual in society – excluding by hypothesis a certain class of "undesirable" free rider strategies.

One can see a similar Lockean structure in the way that Rawls conceives of international relations. States that initiate wars, for example, in pursuit of their "rational interests," declare themselves to be "outlaw" states, and forfeit their position in the Society of Peoples. Because of this, poor countries get no credit for not attacking rich ones, or not hijacking their ships, or not dumping waste in their territorial waters. As a result, if a decrease in these activities were to lead to a reduction in military expenditures, the resulting "peace dividend" would not count as a mutual benefit, in Rawls's view, and poor countries would have no claim upon it.

Of course, Gauthier takes the bubble image much further than Rawls. He interprets the "Lockean proviso" as a general restriction on individuals imposing costs (or "negative externalities") upon one another. Thus each individual's natural endowment, according to Gauthier, is the level of happiness that she is able to achieve acting alone, without imposing costs upon others and without having any costs imposed upon her. Cooperative relations are then simply the set of agreements that the individual chooses to enter into, in order to achieve outcomes above and beyond this baseline.

This construction leads to an arbitrary privileging of "positive" over "negative" talents. Individuals are by and large possessed of two sets of abilities. They have the capacity to produce benefits for themselves and others. But they also have the capacity to create a wide range of negative effects: to cause trouble and delay, to offend and abuse, and last but not least, to physically harm. Purely strategic interaction generates an excessive display of the latter set of skills, to the detriment of the former – overproduction of negative externalities, underproduction of positive externalities. Cooperation is a mechanism through which we persuade people to deploy the former set of skills, and to *refrain from* deploying the latter. But Gauthier's Lockean proviso imposes what amounts to a strict deontic prohibition against the deployment of any "negative" talents. Thus individuals only get credit in cooperative interaction for their positive contributions. This has the effect of dramatically reducing the number of cooperative interactions, and thus limiting the number of institutions that must respect egalitarian principles.

Consider how this difference carries through in a concrete case. The most basic problem with the private property system is that, even if everything is divided up quite equally between all existing persons, subsequent generations must rely upon inheritance in order to acquire a property endowment. The property system itself has no mechanism to ensure that some individuals do not get "shut out" – receiving no transfer from the previous generation. This presents a *prima facie* challenge to the claim that the system of private property generates a Pareto-improvement over the "commons," since the individuals who are shut out appear to be harmed by the institution.[32] If they are able to sell their labor, then they may be compensated through the increased productivity that the system of private property enables. But if they are unable to find work, their situation would appear to present a very serious normative difficulty.

Of course, from a Lockean perspective, there is no problem here. The system of property rights is natural, it is not a cooperative institution. Thus the individual who is "shut out" of the property system is just unlucky, like the person who is born blind. From a Hobbesian perspective, on the other hand, the system of property rights is an institution like any other. The problem with people being "shut out" is that it gives them an outcome outside of their feasible set. Thus they are able to do better by dropping out of the cooperative arrangement completely and adopting a strategic orientation. In this context, it means that they will begin to steal. Thus the system of property rights, in order to be justifiable, must contain a mechanism that motivates those who are poor and unemployed to nevertheless respect the system of property rights. One way of doing this is through a transfer of wealth, from those who are receiving a net benefit from the system. In other words, while the Lockean view of rights leaves the poor hanging out to dry, because it does not construe their respect for property rights as a form of cooperation, the Hobbesian view licenses income supports for the poor, in recognition of the fact that everyone has the power, and often the incentive, to make life quite difficult for those who own significant property.

It is therefore too hasty to suppose that because someone with a poor natural endowment has less to offer, that others can simply opt not to enter into cooperative interactions with him. They may have no choice in the matter, since this individual may also be in a position to harm them, or to block a cooperative project. If this forces them to take costly defensive measures, then the interaction immediately acquires the structure of the prisoner's dilemma. Thus the talented are often not in a position to pick and choose those with whom they wish to interact. So while the constructive egalitarian framework does not suggest that differences in natural endowment need to be fully compensated, it can nevertheless justify a basic minimum for all persons. The fact that some individuals are not making a positive contribution is not grounds for saying that they are not contributing. They may be *not* making a negative contribution. This is a form of cooperation, and serves as a source of entitlement within the constructive egalitarian framework.

Once the Lockean view of rights is set aside, it becomes apparent that the field of cooperation is quite vast. Consider Rawls's view of natural talents in the domestic case. To a certain extent Nozick's early criticisms of *A Theory of Justice* missed their target, simply because Rawls never stated that the difference principle applied to both natural and social primary goods. Furthermore, it is obvious that his later commitments (especially the requirement that conceptions of justice be freestanding) preclude him from treating natural primary goods within the scope of distributive justice.[33] What Rawls claims is that, while an individual may have an extraordinary talent for producing a certain type of good, he is only able to specialize in the production of that good because of a division of labor that allows him to satisfy all his other needs through market exchange.[34] This "gain from specialization," just like all gains from trade, is a product of cooperation, and thus subject to egalitarian distribution. So while an individual has a claim upon his natural talents, the entire stream of revenue that the exercise of these talents generates is not part of that natural endowment. (Similarly, it is often observed that because the remuneration of labor is primarily a function of its productivity, and productivity depends upon a stock of capital inherited from previous generations, there is a system of cooperation underlying most economic value produced.)

These observations remind us that the feasible set of cooperative relations is very, very large. We are able to achieve precious little through purely autarkic strategic action. This is why Rawls treats "society" as a whole (in essence, the basic institutional structure) as a system of cooperation. Most of what Lockean theorists claim that individuals "bring to the table" when negotiating the social contract are in fact the fruits of cooperation (and often covert free-riding), not individual achievement. Once this is recognized, then the narrow-scope egalitarian's insistence that social arrangements must fall within each individual's feasible set turns out to be much less limiting than it might initially have appeared.

## IV

Many of the counterintuitive moral and political implications of contractualist egalitarianism turn out to be a result of an arbitrary privileging of "promoting positive externalities" over "minimizing negative externalities" in the characterization of the social contract. But it is also worth examining more closely the intuitions that are being countered, in order to see whether they withstand further scrutiny. While most people agree that individuals with very poor natural endowment are entitled to *some* form of compensation from society, it is not clear that they are owed *total* compensation (or as close as possible to total compensation) – which is what the principle of redress suggests.[35]

Dworkin implicitly recognizes this, with his observation that transfers to the disadvantaged in our society tend to be both *targeted* and *capped*.[36] In egalitarian social welfare states, the sick are provided with *medical care*, not a cash transfer that they can spend as they like. Furthermore, individuals are generally not granted the option of renouncing their claim upon medical resources in return for some other bundle of resources, such as extra schooling or a tax exemption. The insensitivity of such distributive schemes to individual preference is difficult to justify from the standpoint of wide-scope egalitarianism, although it strikes most people as perfectly legitimate, even desirable. There is also the fact that the transfers generally fall far short of what would be needed in order to fully compensate the unlucky. We offer people with renal failure dialysis; we do not organize a "kidney lottery" in order to secure live transplant donors. In other words, there are limits on the costs that we are willing to impose upon "society" (i.e. other people) in order to redress natural inequality.

Some will no doubt argue that this reflects stinginess in the case of capping, or paternalism in the case of targeting. Yet it is very difficult to find many people who actually believe that the handicapped are owed total compensation (such that their opportunities for welfare, or their allocation of social and natural resources, etc., should actually be made equivalent to that of everyone else). Most people have moral intuitions that support ensuring that the basic needs of such individuals are met, not that their condition be equalized.[37]

But if there is no obligation to completely compensate the handicapped, this raises doubts about whether our sense that something is owed to them is in fact an intuition that supports wide-scope egalitarianism. The obligation may not stem from our commitment to equality at all, but rather to some other principle, such as a duty of rescue, or an obligation of mutual benevolence. Not only may there be other principles, within the scope of the social contract, which bias distribution toward those with poor natural endowments, there may also be wide-scope normative principles that apply to social relations other than those that are governed by the terms of the social contract.

Consider Rawls's view that the basic institutional structure of society as a whole is a system of cooperation. According to this view, social institutions ranging from the capitalist economy to the welfare state exist to promote mutually beneficial cooperation. As a result, there is no one who does not participate, in one way or another, in the core system of cooperation. The theory of justice, in this view, is a set of principles designed to secure agreement concerning this basic structure. At very least, this will require two principles: a principle of efficiency that specifies where along the "common interest" axis the cooperative agreement should be, and a principle of equality that specifies where along the "conflict of interest" axis it should be.

However, a theory of justice with just an efficiency principle and an equality principle remains quite skeletal. A more developed theory must include additional principles for dealing with problems like uncertainty, irrationality, liberty, and autonomy. Any one of these principles might license special transfers to the handicapped, above and beyond the portion of the cooperative surplus that they are entitled to under the principle of equality.

A principle of solidarity might be introduced, for example, which prescribes risk pooling in the face of exogenous uncertainty. Thus there would be an insurance mechanism, separate from and independent of the egalitarian scheme (as Hal Varian has suggested).[38] There might also be a case to be made for a principle of benevolence, which would act as a "hedge" against irrational conduct. Such a principle might license the provision of basic goods, to establish a floor level below which no individual will be permitted to fall (even when it is the person's own choices that generate the shortfall). There might also be a principle of autonomy, to ensure that everyone has capacity to formulate an independent conception of the good, so that entry into agreements will be voluntary and based upon reasonably well-informed preferences. Finally, a principle of liberty might also be required, in order to reflect the fact that while individuals have an incentive to enter into specific cooperative relations, the option to refuse remains legitimate among those willing to shoulder the full costs of their choice.

My goal here is not to defend any one of these principles. The goal is simply to give some sense of the range of normative standards that could be included within a narrow-scope contractual framework. The usual strategy for rejecting the contractualist egalitarian view is to claim that it generates normatively unacceptable conclusions. But those who advance this argument tacitly assume that equality is a "solo" principle, so that if a particular conclusion does not follow from a narrow-scope principle of equality, this must show that the contractualist view in general is flawed. What gets overlooked in the process is the possibility that a contractualist theory of justice may contain a number of different principles, and that the politically desirable conclusion might follow from some principle *other* than the principle of equality.

Furthermore, there is no reason that the narrow-scope egalitarian cannot claim that while the principle of equality is limited in scope, there are a variety of other normative principles that are not limited in this way. Rawls's "duty of fair play" is of this sort.[39] The "duty of assistance" that rich nations have towards "burdened" nations may be as well.[40] Similarly, we might have a moral obligation to provide some assistance to a race of intelligent aliens that we discover in distress, or perhaps even in poverty. The contractualist egalitarian's point is simply that we would only be obliged to apply a norm of strict equality, in matters of distribution, to benefits that are produced through our cooperation with them.

## V

The positive case for the principle of redress is usually made through appeal to a set of moral intuitions concerning the role that luck and responsibility should play in determining people's entitlements. The typical sort of argument runs like this: A person who is born with a handicap faces dramatically reduced chances for attaining any of the elements that we consider important for a successful or even enjoyable life. Yet this person has done nothing to deserve this fate, and because he does not deserve this condition, he cannot be held responsible for its effects – be they poverty, unhappiness, incapacity, etc. Similarly, people who get lucky and receive an exceptional natural endowment have done nothing to deserve the associated rewards. Thus society is under an obligation to effect a transfer from those who make undeserved gains to those who suffer undeserved losses. Such a transfer is justified even if it takes some people outside of the feasible set, making them net losers from their participation in society. After all, these people have done nothing to deserve their superior initial endowments, and so have no moral grounds to resist this appropriation.

The broader ideal that informs this view is one of a society in which reward is exactly proportional to desert. Under such conditions, the distri-

bution of the social product would be justified in a very strong sense of the term. If anyone asks why so-and-so has such-and-such, it would be possible to tell a story that would justify that precise endowment. Another way of conceiving of this is to imagine a society that is completely immunized against luck.[41] Translating this back into an older philosophical vocabulary, one would say that under such conditions there would be a perfect coincidence of happiness and virtue. This is, according to a variety of different metaethical views – including one influential stream of Kantianism – the *summum bonum*. [42]

If this view is correct, then it naturally requires an extension of the scope of egalitarian arrangements beyond the cooperative surplus, to include individuals' natural endowment. But this leads to an immediate difficulty. The individual's "natural primary goods" are generally non-fungible – they cannot be transferred from one individual to another. This means that they cannot be redistributed in any meaningful sense. Thus wide scope egalitarianism requires that we distribute the social goods 'unequally', in a way that precisely offsets the inequality of natural distribution.[43] This leads quite quickly to a series of well-known problems (although, it should be noted, critics usually identify egalitarianism as the cause of these problems, failing to note that it is the *scope* with which egalitarian principles are being applied that is at the root of the difficulties):

1. *Existence problems*. If egalitarian principles apply only to the social product, then we can rest assured that there will always be a feasible egalitarian allocation. As soon as we include natural endowments in the distribution problem, this assurance disappears. Many economists regard this as a basis for immediate disqualification of wide scope egalitarianism. Non-economists, on the other hand, have exhibited a remarkable insouciance in the face of this difficulty.[44] Part of this may stem from the conviction that, even if there is no perfectly equal outcome, we can always pick the one that is as close as possible to equality. This is often coupled with a failure to recognize that many candidate formulations of the principle of equality are technically incapable of producing a ranking of states. For example, the envy-freeness principle distinguishes allocations that are envy-free from those that are not envy-free, but among those that are not envy-free, it cannot distinguish those that contain more envy from those that contain less.[45] Nevertheless, Dworkin develops his view under the assumption that he will be able to identify allocations that are "close enough" to being envy-free, so that he need not worry about the fact that a real-world auction could never achieve an actual envy-free allocation.

2. *Money pits.* Even if the presence of severely under-endowed individuals does not make an egalitarian allocation impossible, it can still create an obligation to transfer a staggering portion of the social product to such persons. This concern is often brusquely dismissed on the grounds that, as G.A. Cohen puts it, "it hardly represents an egalitarian objection."[46] In particular, it is often thought to be merely an efficiency concern, and thus not a problem for the principle of equality, strictly construed. Yet it is far from obvious that there is no issue of equality at stake in these situations. While our efficiency sensibilities are offended by the waste of resources our egalitarian sensibilities are also injured by the sight of one individual "hogging" too large a share. It is often felt that egalitarian principles should not permit individuals to impose unreasonable burdens upon others. Does not the requirement that one individual receive the lion's share of the social product represent precisely such an imposition?

3. *Slavery problems.* One does not have to buy into Nozick's hyperbole to see that wide-scope egalitarianism also has the potential to produce very disturbing interferences with individual liberty. The problem shows up most acutely when one realizes that any plausible conception of equality is going to have to include *leisure* as one of the goods that makes up an individual's allocation. If we leave individuals with a generous natural endowment free to choose their own hours of work, many will choose not to work (since anything that they produce will be transferred away to others). But this is equivalent to increasing the quantity of leisure that they enjoy (they are choosing, in effect, to spend their time producing a non-fungible good, in order to avoid the social transfer). Thus a dilemma emerges: because the egalitarian allocation takes the talented outside of their feasible set, there is no way to offer them a positive incentive to

work, yet they cannot be allowed *not* to work, because this would exacerbate inequality. The only solution appears to be to force them to work.

*4. Leveling down.* It tends to be assumed in discussions of egalitarianism that the equal allocation is to be achieved through measures that "lift up" those at the bottom. However, there is no reason in principle why it could not also be achieved by "leveling down" those at the top, without providing any benefits to those at the bottom.[47] This is a particular problem for wide-scope egalitarians, given their preoccupation with non-fungible natural endowments. Natural abilities may not be transferable, but it is possible to handicap people in various ways so that they are not able to benefit from or enjoy their endowment.

These four problems have been widely discussed in the literature, even if their significance has often been underestimated. Among wide-scope egalitarians who do take these problems seriously, the usual solution has been to adopt some form of pluralism (i.e. to claim that the theory of justice will contain a set of principles, some of which will moderate or trump the demands of equality). Unfortunately, it is difficult to evaluate this claim, since wide-scope egalitarians have yet to produce such a theory. Of course, the same could be said for contractualists (especially with reference to my arguments in the previous section). Yet there is a crucial difference between the two cases. There is reason to think that producing a "watered down" wide-scope egalitarianism will be much more difficult than producing a "pumped up" narrow-scope egalitarianism. This is because wide-scope egalitarians cannot just add a few more principles, they must to do so in a way that offers a *consistent* resolution of all these problems. It is not obvious that they can do so in a compelling way. For example, a quick fix to the leveling-down problem can be achieved by granting the Pareto-efficiency principle priority over the principle of equality, but this would significantly exacerbate the slavery problem. Furthermore, in order to avoid all of the difficulties, the pluralist may have to water down the principle of equality so much that the resulting theory is not longer recognizably egalitarian. Short of that, it might still defeat the presumption that wide-scope egalitarianism is more rigorous than narrow-scope. Strict equality applied to specific contexts may turn out to be more satisfying than watered down equality applied to all contexts.

Thus the appeal to pluralism is less a solution to the difficulties outlined above than it is an outstanding promissory note. Yet many wide-scope egalitarians seem to have underestimated the importance of redeeming this note. While most are "officially" committed to some sort of pluralism, the debate among egalitarians has largely taken place in a strange normative vacuum in which the supplementary principles remain unstated. Many arguments rely heavily upon appeals to our supposedly "egalitarian" intuitions. But how can we articulate these intuitions in the absence of these other principles, which modify our judgments? Larry Temkin, for example, in his polls on equality judgments, instructs his interview subjects "to set aside their 'all-things-considered' judgments and indicate what they would say about the situations in terms of but one respect, inequality; that is, as if equality were the only thing about which they cared."[48] This is highly dubious. Most of us have fairly undifferentiated intuitions about what is "just" and "fair," and it is not obvious that we can clearly separate these out into "equality" intuitions, "efficiency" intuitions, "liberty" intuitions, and so forth. Furthermore, since wide-scope egalitarianism is morally repugnant in the absence of these moderating principles (e.g. insofar as it endorses "Harrison Bergeron"-style leveling down), individuals who are sympathetic to egalitarian ideals will be loath to articulate these "equality" intuitions in their solo form.

## VI

Even if the pluralist promissory note could be cashed in, there are two other problems with the wide-scope view that cannot be resolved by the pluralist strategy. The most basic is that any principle of equality that included natural endowments within its scope is all but impossible to apply piecemeal, to particular social institutions or distribution problems. It can only be applied to society as a whole. It is very difficult to see how an egalitarian principle formulated at this level of abstraction offers any

guidance to individuals trying to resolve any of the distribution problems that crop up in everyday life.

Consider, for example, the case of three brothers who receive an inheritance, one of whom is handicapped. Wide-scope egalitarianism plays upon the intuition that the handicapped person is treated unequally if he receives exactly the same bundle of goods as the others, since this allocation ignores the special hardships that he faces. Suppose then that the three brothers decide to divide up the inheritance in a way that generates an envy-free allocation. One way of recognizing the needs of the handicapped brother is to include his disability as a kind of virtual "negative good," to be distributed along with the rest. He will therefore get a larger share of the inheritance, because more fungible goods must be added to his bundle in order to prevent him envying the bundle of some other person, which does not include the handicap.

But if this is the proposal, then the two brothers might rightly complain, even if they accept the relevant principle of equality and agree to give it comprehensive scope. "This is unfair," they might say. "We grant that our brother is entitled to a larger share of the social product, but it is unreasonable that this transfer should be handled through the inheritance system. This just turns us into the unlucky ones – unlucky to be born with a handicapped brother so that we lose most of our inheritance." Of course they would be quite right. Wide-scope egalitarianism necessarily imposes a certain 'division of labor' within the basic institutions of society when it comes to achieving the egalitarian distribution. Some of the burden will fall upon the family, some of it upon the education system, some of it upon employers, and so forth. But how could one ever calculate which "portion" of the handicapped person's compensation is owed to him by his family? And can one imagine a judge trying to mediate an inheritance dispute doing such calculations?

This example is important because the case of inheritance distribution among children with different natural abilities is often used as a way of encouraging the idea that handicaps pose a serious challenge to narrow-scope egalitarianism.[49] But this intuition is idle if there is absolutely no way of determining how these handicaps should be factored into any particular distribution problem. Should $1/10^{th}$ of the brother's handicap be treated as "negative good" for the sake of the inheritance problem? Or $1/100^{th}$? It is impossible to answer this question without considering the total division of burdens in society. But this means that it is impossible to say that any particular arrangement is equal in the absence of such information. After all, it is unfair to the two other brothers if the handicap counts at $1/100^{th}$ its full value, when in the total calculus it should only be weighted at $1/107^{th}$. Thus we are not simply dealing with an empirical problem. Wide-scope egalitarianism runs contrary to the widely held intuition that it is possible for a particular group of individuals, dealing with a particular problem, to resolve it in a way that respects the principle of equality, independent of how every other domain of society is organized. By extending the scope of egalitarian principles to encompass all aspects of the human condition, wide-scope egalitarians have therefore made the principle all but useless at addressing any problems that have a *lesser* scope, and have left themselves no clear strategy to correct this problem.

Consider, for example, the false analogy that wide-scope egalitarianism introduces between efficiency and equality. The narrow-scope egalitarian assumes that we can look at a particular cooperative arrangement and make judgments such as "that will be more efficient, but it's really unequal." The wide-scope egalitarian, in looking at the terms of the arrangement, is still able to make the efficiency judgment, but is obliged to refrain from making the equality judgment until, until what? Until a giant computer simulation is run (using information that no one could ever hope to obtain) that calculates the total impact on the distribution of the social product relative to everyone's natural endowments?

The second major objection is somewhat more specific to luck egalitarianism. Luck egalitarians often suggest that equality must require compensation for natural handicaps, because an individual is not responsible for her endowment (or has done nothing to deserve it). The claim is therefore that undeserved losses should not lie where they fall, they should be collectivized. Yet the case for collectivization of such losses

does not follow from the mere fact that the individual most directly affected is not responsible. Even though the individual has done nothing to deserve the endowment, this does not mean that "society" as a whole should assume the burden. After all, society is just a shorthand way of referring to "other people."

Consider Temkin's formulation of the intuition: "I believe egalitarians have the deep and (for them) compelling view that it is bad – unjust and unfair – for some to be worse off than others through no fault of their own."[50] One can agree it is "bad," without also endorsing the claim that this generates a positive obligation to redress, such that others must incur costs in order to correct the situation. Even though the world might be a better place if individuals did not suffer undeserved losses, this does not imply that the world would be a better place if these losses were transferred to others (who have not done anything to deserve them either). To illustrate the burden of proof here, consider the argument from the standpoint of a "lawyer for society," who persistently asks the question, "but why should *my client* pay?"[51] When the handicapped person says "I shouldn't have to pay for this, it's not my fault," the lawyer will reply "It's not my clients' fault either, so why should they have to pay?"



Because of this, the debate over scope often seems to come down to a conflict in our intuitions over who is to be held "responsible" for natural endowments. As a result, luck egalitarians have been tempted by the thought that further analysis of the notion of responsibility or desert might serve to adjudicate the two positions. This would show that the disagreement between narrow-scope and wide-scope egalitarians is not simply a matter of conflicting intuitions. It would show that narrow-scope egalitarians are committed to holding individuals responsible for outcomes for which they cannot coherently be held responsible.

The question is whether there is really a self-standing concept of responsibility available to do this job. The most common strategy among luck egalitarians has been to suggest that there is an internal connection between responsibility and choice, such that individuals can only be held responsible for the effects of their choices (or their "option luck"). And since one cannot claim that individuals choose their natural endowments, one cannot claim that they should be held responsible for them. Of course, it is not obvious that the concept of choice is an attractive way to ground the notion of responsibility. Cohen has expressed concern that this argument "lands political philosophy in the morass of the free will problem." Nevertheless, he chooses to bite the bullet, taking solace only from the observation that "the amount of genuineness that there is in a choice is a matter of degree, and egalitarian redress is indicated to the *extent* that a disadvantage does not reflect genuine choice." [52]

This argument, in my view, gets us nowhere. What appear to be conflicting intuitions about responsibility are in fact just conflicting intuitions about the scope of egalitarian justice, misleadingly expressed. The idea that individuals are to be held responsible for the choices, but not their circumstances, cannot be meant literally. There are very few misfortunes suffered by an individual that cannot be traced back, in some way, to a choice that person has made. Stepping outside in the morning, riding the subway, working in a tall building – these are all calculated risks. If our judgments of responsibility involved simply tracking events back to choices, then almost everything would end up being the result of choice (or "option luck").

But if judgments of responsibility are not grounded in individual choice, on what basis are they made? Arthur Ripstein has argued, in my view persuasively, that responsibility is essentially a normative notion, one which is *derived from* the principle of equality.[53] He develops this analysis with a very simple and powerful argument, drawing upon examples from tort law. Consider a typical accident – a car hits a pedestrian. There is no metaphysical answer to the question of who caused the accident. It would not have happened if the driver of the car had not chosen that route, but it also would not have happened if the pedestrian had decided to stay home that morning. Both parties made choices that ultimately caused the accident. Thus if we try to say that the person who "caused" the accident is the one responsible (as Cohen assumes we must), then we wind up with a problem of "too many causes."

It is because of this problem that in legal contexts we normally assign responsibility through appeal to a "standard of care." Everyone is taken to

be responsible for exercising reasonable caution when engaging in risky activities. When there is an accident, the person that we hold responsible is the one who violated the standard of care.[54] Thus the concept of responsibility is a normative notion, derived from our concept of what "reasonable care" consists in when dealing with others. How do we determine what is reasonable? Ripstein claims that we do so by *balancing the interests of all parties* – in this case the interests of the various users of the roadway. But obviously not just any sort of "balancing" will do. When we talk about "balance" what we are really talking about is equality. The interests of all parties must be given equal consideration in the determination of what sort of care is required.

One can see this compromise at work in the way that speed limits are determined. In general, it is in the interest of pedestrians to have motor vehicle traffic move as slowly as possible (since it poses much less of a danger that way). But drivers have an interest in arriving at their destination sooner rather than later. A speed limit represents a compromise between these two interests. This is all governed by an implicit norm of equality – getting where you want to go is equally important, regardless of whether you are a pedestrian or a motorist. When there is a car accident, the first question we ask is whether the driver was speeding. What we really want to know, when we ask this question, is whether the driver was assuming his fair share of the burdens of accident-prevention. The problem with holding the pedestrian responsible for the accident, in cases where the driver was speeding, is that it fails to treat her equally. It imposes upon her an unfair share of the burdens of accident-prevention.

Ripstein's analysis is concerned with the legal concept of responsibility, but the critique applies just as well to the concept of responsibility deployed by luck egalitarians. For example, John Roemer argues "being hit by a truck which runs a red light while you are in the pedestrian crossing is brute bad luck. Being hit by a truck while you are jay walking is not: for in that case, you took a calculated gamble and lost, a gamble you need (and perhaps should) not have taken."[55] Thus he holds the driver responsible in the former case and the pedestrian responsible in the latter. But crossing the street at a light is just as much a calculated gamble as jaywalking. The distinction that Roemer draws between the two cases is only intelligible against a background set of norms that divide up the burdens of accident-prevention between pedestrians and drivers. And these norms clearly reflect prior egalitarian commitments.

Thus when theorists say that the goal of equality is "to neutralize the effects of brute luck," or "to eliminate the effects of circumstances," the line of reasoning is circular. An event will count as "brute luck," or as a "circumstance," only when we feel an obligation to neutralize one of its effects. And this obligation will stem from our sense of what constitutes an equal division of the relevant risks within the population.

We can see now why intuitions about responsibility cannot be used as arguments for particular conceptions of equality. To say that individuals are not responsible for their natural endowment is to say that holding them responsible, i.e. making them shoulder the associated burdens, treats them unequally. But this is precisely what the narrow-scope egalitarian denies. Thus it begs the question against this version of egalitarianism to argue that only wide-scope egalitarianism is able to accommodate our intuitions about responsibility. People have these intuitions only because of a prior commitment to wide-scope egalitarianism.

## VII

The above arguments are not likely to be viewed as decisive by many. My goal is simply to show that the wide-scope egalitarian view is much weaker than it is generally perceived to be. First, I have tried to show that many of the problems that critics associate with "egalitarianism" in general are not a consequence of the principle of equality; they are a consequence of the unrestricted scope with which that principle has been applied. Second, I have argued that "luck egalitarianism" provides no independent arguments for the principle of redress. The notions of responsibility, choice and luck that are bandied about by theorists of this inclination have no independent purchase upon the issue; they represent simply alternative formulations of the intuition that serves as the point of controversy.

But these technical points are not, I think, at the heart of the issue. Wide-scope egalitarianism derives considerable support from the perception

that it is on the side of the angels, or at least that it has a generosity of spirit largely absent among those who would like to restrict the scope of egalitarian justice to the fruits of cooperation. Against this perception, I have tried to show that the political implications most often imputed to the narrow-scope view are not a consequence of that view *per se*, but rather of some Lockean side commitments that have been adopted by some of the more influential proponents of the narrow-scope view. Furthermore, if one adopts a pluralist framework, it is not obvious that wide-scope egalitarianism, once watered down enough to handle all of standard objections (such as leveling-down), will be more demanding than a pumped-up version of narrow-scope egalitarianism.

Generally speaking, if we start from a set of moral convictions that we would like to defend, wide-scope egalitarianism may seem more attractive, simply because it allows certain normatively unacceptable outcomes to be ruled out at the beginning, rather than the end, of the argument. If we are willing to hold out a bit longer, we may find that the narrower position offers a much more compelling analysis of egalitarian principles. Primarily this is because the contractualist egalitarian is able to provide a very clear account of *why* people should care about equality (and also why the *issue* of equality shows up so persistently in human affairs, even among those with no principled commitment to the ideal).

Yet the significance of this debate is not simply metaethical. Although I cannot defend the claim here, I would like to suggest that adopting a narrow-scope view creates the prospect of greater progress on many of the problems that have long bedeviled egalitarians. The "equality of what?" question, for example, admits of a very simple response. What we should equalize are the fruits of cooperation. This will mean very different things in different cases, depending upon what purposes a particular cooperative arrangement serves, and what advantages it confers upon participants. Traffic lights should, all things being equal, equalize opportunities to get through an intersection. Wills should, all things being equal, provide for an equal distribution of the estate to the heirs. More generally, educational institutions should equalize access to certain skills. Property rights should equalize access to the goods and services exchanged on the market. In each case there is a certain type of social product that results from cooperation. Sometimes what gets produced is a very concrete good, sometimes it will be very abstract. In each case, it is this social product that should be equalized.

Narrow-scope egalitarianism also makes it much easier to develop an adequate formulation of the principle of equality. As Hobbes observed long ago, "there is not ordinarily a greater sign of the equal distribution of anything than that every man is contented with his share."[56] Yet the considerable merits of this envy-freeness standard have been underestimated, largely due to the problems that Dworkin encountered with it. It is seldom noted that Dworkin's project runs quite smoothly up until the point at which he decides to redress deficiencies of natural talent (at which point it get mired in difficulties[lvii]). This is just one example of how the problems that egalitarians create for themselves by insisting upon a promiscuous application of their principle have been allowed to overshadow the tangible gains that have been made in the articulation and defence of various conceptions of the principle itself.

## NOTES

[1] Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social* (Paris: GF-Flammarion,1966), p. 58-59.
[2] John Rawls, *A Theory of Justice*, 2nd edn. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 86.
[3] Rawls, *Theory of Justice*, p. 87.
[4] A quick list of theorists who subscribe to one or another formulation of the principle would include G.A. Cohen, John Roemer, Richard Arneson, Ronald Dworkin, Larry Temkin, and Philippe van Parijs.
[5] David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon, 1986)..
[6] Rawls makes it fairly clear that this is his interpretation (e.g. *A Theory of Justice*, p. 55), when he identifies a state in which "all the social primary goods are equally distributed" as the benchmark for judging improvements. However, much of his subsequent discussion in *A Theory of Justice* is quite misleading on this point, especially when he identifies "natural endowments (as realized)" as one of the contingencies used to identify the least advantaged individual (p. 83). More generally, he does not distinguish as sharply as he might between neutralizing the *effects* of natural inequality in the distribution of the social product, and redressing these inequalities. Nevertheless, he does state consistently that the goal of "democratic equality" is to immunize social institutions from the effects of natural inequality, not undo these effects. The debate with Robert Nozick, however, almost hopelessly obscured this aspect of Rawls's view. Clarification of a sort can be found in John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 75-76.
[7] Rawls, *Theory of Justice*, p. 64.
[8] Richard Arneson, for example, in "Equality and Equal Opportunities for Welfare," Philosophical Studies, 56 (1989): 77-93, at 78, rests his case against resource egalitarianism on its failure to redress handicaps.
[9] For discussion of these and related problems, see John Roemer, *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996)), p. 272-6
[10] Rawls's view has been widely conflated with luck egalitarianism. For an effort to disentangle the two, see Samuel Scheffler, "What is Egalitarianism?" *Philosophy and Public Affairs*, 31 (2003): 106-43, also Scheffler, "Equality as the Virtue of Sovereigns: A Reply to Ronald Dworkin," *Philosophy and Public Affairs,* 31 (2003): 199-208.
[11] For an overview of these concerns, see David Miller, "Arguments for Equality," *Midwest Studies in Philosophy* (1982): 73-88.
[12] Gauthier, *Morals by Agreement*, p. 141.
[13] This term is from Gregory Kavka, *Hobbesian Moral and Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1986). Kavka has argued that the perfect tyranny can be created by establishing a "web of fear", in which each person is afraid of everyone else. He does not explain, however, why this is a tyranny and not simply the state of nature. In any case, his argument introduces a number of auxiliary assumptions about individual behavior that are incompatible with instrumental rationality. For the conditions under which cooperation can be secured through sanctions alone, under the assumptions of strict instrumental rationality, see Drew Fudenberg and Eric Maskin, "The Folk Theorem in Repeated Games with Discounting or Incomplete Information," *Econometrica*, 54 (1986): 533-554.
[14] The clearest formulation of the problem in these terms remains John Nash, "The Bargaining Problem," *Econometrica*, 18 (1950): 155-162.
[15] Rawls, *Theory of Justice,* p. 4.
[16] Gauthier adopts the view, standard in bargaining theory, that the Pareto-efficiency principle should be combined with a symmetry constraint in order to select a cooperative arrangement. I am here stating Gauthier's view at a higher level of generality that one finds in his work, simply because he has changed his position somewhat on the nature of the bargaining solution. However, whether one adopts the Kalai-Smorokinski or the Nash bargaining solution, it is the symmetry axiom that does all the work in favouring egalitarian divisions.
[17] This formulation presupposes a particular conception of what the *equalisandum* is. Naturally not all will have the same need or desire for baskets, etc. However, it does not matter what one takes as the *equalisandum*, one can imagine circumstances under which equality would mandate such a redistribution. Thus the conceptual point is independent of the particular example

chosen.

[18] David Miller, "Distributive Justice: What the People Think," reprinted in his *Principles of Social Justice*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), chap. 4.

[19] Miller, *Principles of Social Justice*, p. 231.

[20] See e.g. Harry Frankfurt, "Equality as a Moral Ideal," *Ethics,* 98 (1987): 21-43.

[21] "Harrison Bergeron" is Kurt Vonnegut's vicious parody of egalitarianism. He presents a world in which the beautiful are forced to wear masks, the graceful are saddled with weights, and the intelligent are forced to wear headsets that prevent them from concentrating. See his *Welcome to the Monkey House*, (New York: Dell, 1998).

[22] Brian Barry, *A Treatise on Social Justice, Vol. 1, Theories of Justice*, (London: Harvester Wheatsheaf, 1989). A similar distinction also figures explicitly in Philippe Van Parijs's work, where it is referred to as one between "mutual benefit" and "equal concern" egalitarianism. Philippe van Parijs, "Free Riding versus Rent-Sharing: Should Even David Gauthier Support an Unconditional Basic Income?" in *Ethics, Rationality and Economic Behaviour*, eds Francesco Farina, Frank Hahn, and Stefano Vannucci (Oxford: Clarendon, 1996), p. 178

[23] Brian Barry, *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice, Vol. 1*. (London: Harvester Wheatsheaf, 1989), p. 7.

[24] In later work, *Justice as Impartiality: A Treatise on Social Justice, Vol. 2*. (Oxford: Clarendon, 1995), Barry introduces a third type, "justice as reciprocity," a position that is said to differ from the "pure" self-interest model in that it permits individuals to be motivated by a sense of "fair play." Gauthier in turn complained that he does not presuppose pure utility-maximization. In response, Barry granted that Gauthier's view is a version of "justice as reciprocity." See Gauthier's paper and Barry's response in Paul Kelly, ed. *Impartiality, Neutrality and Justice* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998). To avoid getting into these details, I will simply stick to original contrast between "mutual advantage" and "impartiality."

[25] See Herbert Gintis, "Strong Reciprocity and Human Sociality," *Journal of Theoretical Biology* 206 (2000): 169-179, also Herbert Gintis and Samuel Bowles, "The Origins of Human Cooperation," in Peter Hammerstein (ed.) *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, (Cambridge, MA: MIT Press , 2003)

[26] Gauther, *Morals by Agreement*, p. 153.

[27] If the presence of other potential investors allows the larger investor to claim more of the cooperative surplus, then the nature of the problem changes, so that it becomes an issue of "defection of the elites" (discussed in the following section).

[28] Gauthier's specific view is that agents will adopt a *narrowly compliant* choice disposition. They will adopt a disposition to cooperate in cases where the surplus is divided up equally, but not otherwise (*Morals by Agreement,* p. 178-9). They do so for self-interested reasons, but the impact of this choice is to effectively neutralize the effects of self-interest in determining how the surplus should be divided.

[xxix] It is not cooperative in the technical sense of the term because the strategic equilibrium of the game is Pareto-optimal, and so no deviation from strict utility-maximization is called for in order to achieve efficiency.

[30] Colin Cemerer and Richard Thaler, "Ultimatums, Dictators and Manners," *Journal of Economic Perspectives*, 9 (1995): 209-19.

[31] John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

[32] See Hillel Steiner, "The Natural Right to the Means of Production," *The Philosophical Quarterly*, 27 (1977): 41-49.

[33] For a helpful clarification of these issues, see Scheffler, "What is Egalitarianism?"

[34] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 75-76.

[35] See, for example, Roemer, *Theories of Distributive Justice*, pp. 263-278.

[36] Ronald Dworkin, "Equality of Welfare," *Sovereign Virtue*, p. 59-62. Dworkin is drawing here upon arguments from T.M. Scanlon, "Preference and Urgency," *Journal of Philosophy*, 72 (1975): 655-669.

[37] Miller, "Distributive Justice: What the People Think," p. 77-78.

[38] Hal Varian, "Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of Fairness," *Philosophy and Public Affairs*, 4 (1975): 223-247 at 244.

Dworkin observes that transfers to the handicapped bear the hallmarks of an insurance payment, but then confuses the issue by building an insurance scheme into the auction that he uses to divide up resources, on the grounds that insurance is necessary in order to guarantee *dynamic* envy-freeness. This is unmotivated, since insurance cannot eliminate the occurrence of envy.

[39] See John Rawls, "Legal Obligation and the Duty of Fair Play," in his *Collected Papers,* Samuel Freeman, ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 122.

[40] Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 105-119.

[41] Following G.A. Cohen's influential formulation: "In my view, a large part of the fundamental egalitarian aim is to extinguish the influence of brute luck on distribution," in "On the Currency of Egalitarian Justice," *Ethics*, 99 (1989): 906-944 at 931. For a critique of this view, see Susan Hurley, *Justice, Luck and Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003).

[42] Compare Kant's formulation, with its explicitly religious overtones, and Richard Arneson's view that "the ideal of equality of opportunity for welfare is roughly that other things equal, it is morally wrong if some people are worse off than others through no fault or voluntary choice of their own," in "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare," *Philosophy and Public Affairs,* 19 (1990): 159-194 at 177. It is worth noting that Kant believed that achieving such an ideal would require not only the work of a benevolent, omnipotent deity, but also an eternal afterlife.

[43] It should be noted that wide-scope egalitarians sometimes forget that they are committed to, as Philippe van Parijs puts it, "differential transfers, in amounts inversely related to people's level of talent," *Real Freedom for All* (Oxford: Clarendon, 1995), p. 61. Eric Rakowski, for example, after articulating a forceful commitment to the wide-scope position, goes on to defend a scheme that would merely immunize incomes against differences in natural endowment, e.g. "guaranteeing that all who did the same work would receive the same income, as would be the case in a world where talents were equal and markets perfect." *Equal Justice* (Oxford: Clarendon, 1991), p. 144.

[44] For example, Arneson imagines individuals confronting a giant decision tree at the beginning of life, and argues that equality of opportunity for welfare is satisfied only when each individual faces the same expected utility on *all* branches of the tree. Yet even if it were possible to ensure the blind person one or two avenues through which he could attain the same happiness as a sighted person, it is unrealistic to insist that all of his inferior options be as good as anyone else's. Thus there are serious existence problems with Arneson's proposal, even before one considers the fact that, because individuals interact with one another, all of the decision trees will be interdependent. This means that none of the probabilities can be specified *ex ante*. Every choice made by every individual would alter the set of options available to everyone else (in some possible world, somewhere on their tree). Thus a solution would require not just a set of trees in which everyone has equal opportunities for welfare, but an *equilibrium set* of such trees.

[45] That is, without supplementation from other principles. See Elisha A. Pazner and David Schmeidler, "Egalitarian Equivalent Allocations: A New Concept of Economic Equity," *Quarterly Journal of Economics*, 92 (1978): 671-687.

[46] Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice," p. 911.

[47] Derek Parfit, "Equality and Partiality," *Ratio*, 10 (1997): 202-221.

[48] Larry Temkin, *Inequality* (New York: Oxford University Press, 1993) p. 54.

[49] Dworkin, *Soverign Virtue*, p. 12.

[50] Temkin, *Inequality*, p. 13

[51] This way of putting it (in terms of a "lawyer for society") must be credited to Hillel Steiner.

[52] Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice," p. 934.

[53] Arthur Ripstein, *Equality, Responsibility and the Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

[54] Ripstein follows the usual assumption of the courts that in cases where no one violated the standard of care no one is responsible for an accident, and so the losses must lie where they fall. It is simply "bad luck" for the person who suffers the accident.

[55] John Roemer, "Equality and Responsibility," *Boston Review*, 20 (1995): 3-7.

[56] Thomas Hobbes, *Leviathan*

Article : 42 ➔ 54 Bibliographie : 55 ➔ 56 Notes : 56 ➔ 57

42

VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006
ARTICLES :

# QUEL AVENIR POUR LA GESTION DES PARTIES PRENANTES ?

JOHN BOATRIGHT, SCHOOL OF BUSINESS ADMINISTRATION, LOYOLA UNIVERSITY OF CHICAGO

## RÉSUMÉ

Au cours des dernières années, le concept de parties prenantes (stakeholders) est, sans aucun doute, l'une des contributions les plus importantes au domaine de l'éthique des affaires. Ce concept exprime un impératif moral en vertu duquel les gestionnaires se doivent de considérer les intérêts de l'ensemble des parties prenantes. Dans sa forme la plus généralement admise, la liste des parties prenantes comprend les employés, les clients, les fournisseurs et la communauté, de même que les actionnaires et les autres investisseurs. Les défenseurs de la gestion des parties prenantes ont raison sur un point : la société à but lucratif moderne doit servir les intérêts de tous les groupes de parties prenantes. Mais là où la gestion des parties prenantes échoue, c'est dans le fait de ne pas reconnaître que des gestionnaires qui agissent dans l'intérêt des actionnaires peuvent aussi, par le fait même, agir dans l'intérêt de tous les groupes de parties prenantes. En effet, dans la mesure où le marché est capable de fournir les bénéfices désirés aux différents groupes de parties prenantes, les gestionnaires n'ont pas explicitement besoin de considérer leurs intérêts lorsqu'ils prennent une décision. Néanmoins, les partisans de la théorie de la gestion des parties prenantes ont raison de rappeler que chacun de ces groupes devraient pouvoir bénéficier des activités de l'entreprise. Ils ont également raison de chercher à rendre les gestionnaires attentifs à leurs responsabilités de créer de la richesse au bénéfice de tous.

## ABSTRACT

The concept of stakeholders is, without any doubt, one of the most important contributions to the field of business ethics in the recent years. This concept articulates a moral requirement in virtue of which managers must consider the interests of all stakeholders. In its most common form, the list of stakeholders includes the employees, the customers, the suppliers and the community, as well as shareholders and other investors. The defenders of the stakeholders management theory are right on one point: the modern lucrative business must serve the interests of all stake-holding groups. But the stakeholders management theory fails in not recognizing that managers acting in the interest of the shareholders also can, by the same token, act in the interests of all stakeholders. Indeed, insofar as the market is able to provide the benefits wished by the various stakeholders, the managers do not explicitly need to consider their interests when they make a decision. Nevertheless, partisans of the stakeholders management theory are right to prompt that each one of these groups should be able to profit from the activities of the company. They are also right to recall the responsibilities of managers in creating wealth for the benefit of all.

Au cours des dernières années, le concept de parties prenantes (stakeholders)* est, sans aucun doute, l'une des contributions les plus importantes au domaine de l'éthique des affaires. Depuis l'introduction de ce concept par R. Edward Freemen dans son livre *Strategic Management: A Stakeholder Approach* (Freeman, 1984), les préoccupations concernant les intérêts des différents types de parties prenantes sont devenues un objet d'étude extrêmement important, si ce n'est le plus important, de l'éthique de la gestion.

Bien que le concept de parties prenantes ait été développé de plusieurs manières (Donaldson et Preston, 1995; Jones et Wicks, 1999), il a été, le plus souvent, exprimé dans le cadre d'un impératif moral en vertu duquel les gestionnaires, dans leurs prises de décisions, se doivent de considérer les intérêts de l'ensemble des parties prenantes. Dans sa forme la plus généralement admise, la liste des parties prenantes comprend les employés, les clients, les fournisseurs et la communauté, de même que les actionnaires et les autres investisseurs [1]. Ainsi, cette obligation des gestionnaires de servir les intérêts de toutes les parties prenantes, que l'on appelle souvent « la gestion des parties prenantes »** (Post, Preston, et

Sachs, 2002; Bowie, 2004), est généralement mise en contraste avec la forme habituelle de la gouvernance, en vertu de laquelle on considère en premier lieu les seuls intérêts des actionnaires. Cette dernière, que l'on appelle généralement « la gestion pour les actionnaires », est cependant considérée comme moralement injustifiable par les défenseurs de la gestion des parties prenantes [2]. En effet, ceux-ci affirment que de centraliser l'attention des gestionnaires sur une seule de ses parties prenantes équivaut à ignorer l'importance des autres groupes dont les intérêts doivent être servis par l'entreprise.

Les défenseurs de la gestion des parties prenantes ont raison sur un point : la société à but lucratif moderne doit servir les intérêts de tous les groupes de parties prenantes. Or, les arguments en faveur du présent système de gouvernance d'entreprise n'entrent pas nécessairement en conflit avec cette prémisse. Ainsi, là où la gestion des parties prenantes échoue, c'est dans le fait de ne pas reconnaître que des gestionnaires qui agissent dans l'intérêt des actionnaires peuvent aussi, par le fait même, agir dans l'intérêt de tous les groupes de parties prenantes. Il est tout simplement fallacieux de passer de la vraie prémisse selon laquelle la firme se doit de servir les intérêts de tous les groupes de parties prenantes, à la fausse conclusion qu'il s'agit là d'une tâche pour les gestionnaires. La gestion des parties prenantes postule néanmoins que le pouvoir décisionnel des gestionnaires demeure le meilleur moyen de redistribuer aux parties prenantes les bénéfices réalisés par l'entreprise. Cependant, ces bénéfices peuvent également être obtenus à l'aide d'autres moyens, notamment, celui du marché. Ainsi, dans la mesure où le marché est capable de fournir les bénéfices désirés aux différents groupes de parties prenantes, les gestionnaires n'ont pas explicitement besoin de considérer leurs intérêts lorsqu'ils prennent une décision.

À l'origine, la dispute entre les partisans d'une gestion pour les actionnaires ou encore au service des parties prenantes tourne autour du comment s'effectuera, entre ses différentes parties prenantes, la redistribution des richesses créées par l'entreprise [3]. Il appert que les partisans de la gestion des parties prenantes ont tort : en (1) ne reconnaissant pas que les résultats issus du présent système de gouvernance d'entreprise servent les intérêts de toutes les parties prenantes; et (2) en assumant que les intérêts de ces dernières seront mieux servis si cette tâche relève des gestionnaires plutôt que d'autres moyens. Néanmoins, les partisans de la théorie de la gestion des parties prenantes ont raison de souligner la requête morale selon laquelle chacun de ces groupes devraient pouvoir bénéficier des activités de l'entreprise. Ils ont également raison de chercher à rendre les gestionnaires attentifs à leurs responsabilités de créer de la richesse au bénéfice de tous.

## DEUX FORMES DE GESTION DES PARTIES PRENANTES

Dès le départ, il est important de distinguer deux modèles de gestion des parties prenantes. La principale différence entre ces deux modèles repose sur leur compatibilité ou leur incompatibilité à coexister avec la forme actuelle de gouvernance d'entreprise. Donc, à savoir si cette dernière se présente comme une alternative au système actuel de la gouvernance, ou bien s'il s'agit plutôt d'un guide de gestion pouvant être appliqué à l'entreprise selon sa structure juridique actuelle.

Dans un premier temps, il est vrai que toute société par actions possède des parties prenantes en tant que « groupes qui ont une influence, ou qui peuvent être touchés par les activités de la firme » (Freeman, 1984). De plus, il est vrai que toute entreprise prospère doit gérer ses relations avec tous ses groupes de parties prenantes, si ce n'est pour d'autres raisons que le bénéfice des actionnaires. Gérer les relations avec les parties prenantes ne veut pas nécessairement dire de servir les intérêts particuliers de chaque groupe (bien que cela puisse en être le résultat), mais de suffisamment considérer leurs intérêts afin de s'assurer leur coopération. Le rôle du gestionnaire n'est pas simplement de coordonner les contributions des différentes parties prenantes, mais aussi de les inspirer à donner le meilleur d'elles-mêmes, au sein d'un effort collectif, afin de créer de la valeur au moyen des produits et des services. Toute firme qui néglige ses parties prenantes ou bien pire, qui les aliène, est condamnée à l'échec.

Deuxièmement, les gestionnaires ont aussi l'obligation de traiter tous les groupes de parties prenantes selon certaines normes éthiques acceptées. Dans les faits, ces obligations n'incluent pas seulement celles

normalement dues à chaque personne, en tant que personne, tels l'honnêteté et le respect, mais également celles établies au moyen d'accords ou de contrats conclus avec une firme. Dans la plupart des pays, l'État, au moyen de règlements et de lois, codifie les obligations morales de base concernant le traitement des employés, des clients et des autres parties, ce qui constitue le cadre juridique des entreprises. Il en est de même pour les ententes et les contrats de nature formelle. Traiter toutes les parties prenantes de manière éthique est une obligation pour toutes les formes d'entreprises, même si des différences peuvent exister en termes d'exigences de nature éthique.

Cette version du management des parties prenantes, qui correspond à peu près à celle que Donaldson et Preston (1995) appellent « instrumentale », ne constitue pas un système de gouvernance des entreprises en soi. Une autre forme de gestion des parties prenantes va cependant plus loin que la simple nécessité de gérer les relations avec les parties prenantes et les obligations qui en découlent. Celle-ci cherche à résoudre la question de *comment* les intérêts des parties prenantes doivent être considérés. En effet, la plupart des défenseurs de la gestion des parties prenantes pensent que les intérêts de ces dernières sont aussi centraux pour l'exploitation de la société par actions que ceux des actionnaires. Ils devraient, par conséquent, être privilégiés de la même manière que les intérêts des actionnaires dans le modèle classique de la firme (Freeman et Reed, 1983). De manière générale, ceux-ci postulent que les gestionnaires, dans leur prise de décisions majeures, doivent considérer tous les intérêts, à la fois ceux des actionnaires et ceux des non-actionnaires, et, de fait, les balancer les uns par rapport aux autres (Evan and Freeman, 1993) [4].

Cette forme de gestion des parties prenantes, qui correspond plus ou moins à la dimension « normative » de la théorie des parties prenantes, telle qu'elle avait été présentée par Donaldson et Preston, a d'importantes implications pour la gouvernance des entreprises. Plus spécifiquement, le présent système de gouvernance d'entreprise peut s'exprimer selon trois propositions connexes : (1) les actionnaires doivent avoir le contrôle; (2) les gestionnaires ont pour seule responsabilité fiduciaire de servir l'intérêt des actionnaires; et (3) l'objectif de la firme doit être la maximisation de la richesse des actionnaires. Les principales thèses de la gestion des parties prenantes peuvent, dès lors, être établies comme une modification des trois précédentes : (1') toutes les parties prenantes ont le droit de participer aux décisions qui les concernent; (2') les gestionnaires ont une responsabilité fiduciaire de servir les intérêts de tous les groupes de parties prenantes; et (3') l'objectif de la firme devrait être de promouvoir les intérêts de tous et non pas ceux des actionnaires seulement.

Les problématiques liées à ces deux ensembles de propositions – qui a le contrôle et le droit de prendre les décisions, qui est le bénéficiaire de la responsabilité fiduciaire des gestionnaires, et les intérêts de qui doivent orienter les objectifs de la firme – sont au centre du concept de la gouvernance d'entreprise. Conséquemment, la gestion pour les actionnaires et cette forme de gestion des parties prenantes constituent deux formes de modèles opposés du *comment* la firme devrait être gouvernée. D'une part, la gestion des parties prenantes fait fausse route lorsqu'elle est développée en tant que solution de rechange au système de gouvernance des entreprises. En effet, comme supposé remède à la gouvernance d'entreprise, la gestion des parties prenantes n'est pas seulement inférieure au système actuel, mais renferme également plusieurs erreurs fondamentales. D'autre part, la gestion des parties prenantes, en tant que guide pour les gestionnaires, est beaucoup plus intéressante et constructive. De fait, elle contribue à corriger certaines lacunes dans la compréhension des arguments liés au modèle classique de la gestion pour les actionnaires.

## UNE APPROCHE ÉCONOMIQUE DE LA GOUVERNANCE D'ENTREPRISE

À l'heure actuelle, le modèle de la gouvernance des entreprises pour les actionnaires est fondé sur une approche économique qui conçoit la firme comme un nexus de contrats entre une personne morale, appelée la firme, et ses différentes composantes, qui incluent les employés, les clients, les fournisseurs, les investisseurs et les autres groupes (Coase, 1937; Alchian et Demsetz, 1972; Williamson, 1975, 1984; Jensen et Meckling, 1976). Cette vision de la firme se fonde, en outre, sur la supposition selon laquelle, dans un marché, tous les individus qui ont des actifs économi-

ques (les employés ont leurs talents, les fournisseurs leurs matières premières, les consommateurs et les investisseurs leur argent, et ainsi de suite) veulent échanger afin d'obtenir un meilleur rendement. Or, le meilleur rendement s'obtiendra bien souvent en combinant les actifs individuels au sein d'une production commune. C'est-à-dire que, généralement, les individus vont obtenir une meilleure profitabilité en coopérant les uns avec les autres dans leurs activités de production plutôt que par une simple participation au marché.

## LA RAISON D'ÊTRE DE LA FIRME

Dans l'un de ses plus influents articles, *The Theory of the Firm* (Coase, 1937), Ronald Coase mentionne que la coopération productive effectuée à l'intérieur de la firme pourrait aussi se réaliser dans le marché en dehors de son cadre. Celui-ci s'est donc interrogé sur la raison d'être de la firme. Sa réponse consistera à démontrer que ce sont les coûts élevés encourus par les individus afin d'assurer la coordination commune ou encore la production coopérative dans un marché, qui auront tendance à justifier la firme. En effet, les coûts de transaction liés à la création et au maintien d'ententes contractuelles sont substantiels. Ces coûts peuvent être réduits par la création d'une firme, au sein de laquelle des relations hiérarchiques d'autorité remplacent le marché comme moyen de coordonner l'activité de production commune. Pour Coase, le marché et la hiérarchie constituent deux moyens fondamentalement différents de diriger l'activité productive. Le premier s'effectue par l'échange et le second par un contrôle direct [5].

Au fur et à mesure que les individus contribuent, par leurs actifs, à la production commune, ils en viendront volontairement à créer des firmes. Parce que, ce faisant, ils obtiennent un meilleur rendement. Du moins, tant et aussi longtemps qu'il sera réellement moins onéreux de conduire ses affaires à l'intérieur de la firme que sur le marché. En d'autres termes, les coûts de transaction liés à l'organisation des activités productives peuvent être réduits en intégrant certaines de ces activités au sein d'une organisation hiérarchisée. Cette réduction de coûts permettra, par la suite, à chaque participant de réaliser un plus grand profit sur les actifs investis dans la production commune. Grâce à ce plus grand rendement, les individus qui ont des actifs voudront volontairement les intégrer à la production de la firme.

Suivant cette théorie, on peut postuler que *le but de la firme est de permettre aux individus qui possèdent des actifs économiques de tirer pleinement avantage de la production commune* [6]. Tous les groupes de parties prenantes bénéficient, ainsi, de la production au sein de la firme. Les employés, les fournisseurs et les investisseurs profitent de la possibilité de faire fructifier leurs actifs – respectivement le travail, la matière et le capital – par une forme de production commune à plus bas coût rapportant conséquemment un meilleur rendement. Les clients en profitent puisqu'ils ont la possibilité d'acheter de nombreux produits à bas prix. Puis, la société dans son ensemble bénéficie de cette création de richesses. Bien que certains de ces bénéfices puissent être obtenus dans un marché, il existe un gain additionnel à déployer des actifs dans une forme hiérarchique de production. C'est ce gain additionnel que fournit la firme, et c'est en le réalisant qu'elle fonde sa raison d'être.

Une firme sert les intérêts de tous les participants essentiellement de la même manière que le marché. En effet, un marché est un mécanisme qui permet à tout le monde de faire progresser ses intérêts grâce à des échanges mutuellement avantageux. De façon similaire, une firme permet à ceux qui ont des actifs de se joindre à la production commune et d'y réaliser un plus grand gain que s'ils étaient seuls dans le marché. Bien que le marché produise des bénéfices pour tous, personne n'a la tâche d'assurer ces bénéfices. De la même façon, dans une firme, la plupart des gestionnaires sont des acteurs économiques au même titre que les employés, les clients et les autres parties prenantes. Leur rôle particulier est de fournir des talents de gestionnaire et de décideur. Ce faisant, ils agissent comme les autres participants du marché, ils signent des accords et respectent leurs engagements, dans une activité de production coopérative qui bénéficie à tous.

## LE RÔLE DE LA GOUVERNANCE

Une firme requiert généralement beaucoup d'intrants. Les économistes répertorient ces derniers comme étant la terre, le travail et le capital; bien qu'ils reconnaissent également le besoin d'une expertise managériale afin de coordonner ces entrées. Les groupes de parties prenantes traditionnels, quant à eux, agissent comme source d'entrées pour la firme (les employés fournissent le travail, les fournisseurs la matière première, et ainsi de suite). Chacune de ces entrées obtient, en contrepartie, un rendement tel que le salaire pour les employés, le paiement pour les fournisseurs, et les intérêts et les dividendes pour les investisseurs. Dans une firme, il est nécessaire que chaque pourvoyeur d'entrées sécurise son rendement, c'est-à-dire qu'il emploie certains moyens pour s'assurer que les salaires sont payés, que les fournisseurs reçoivent leurs paiements, et ainsi de suite. Généralement, cette garantie peut être obtenue au moyen de contrats ou encore grâce à des mesures juridiques qui obligent une firme à fournir ce qui est dû à chacune des ses composantes.

La gouvernance peut ainsi être comprise comme *l'ensemble des ententes contractuelles et les dispositions juridiques qui sécurisent les demandes de rétribution de chacun des contributeurs d'actifs au sein de l'activité productive de la firme* (Williamson, 1985). Par conséquent, tous les types d'actifs qui contribuent à la production commune seront accompagnés d'un certain type de structure de gouvernance, qui variera selon les caractéristiques de l'actif fourni. Ainsi, la structure de gouvernance qui sécurise le salaire et les autres avantages sociaux des employés peut être différente de celle qui protège les fournisseurs et les autres contributeurs [7].

Lorsque la protection adéquate de chaque groupe d'actif peut être obtenue par des contrats détaillés ou par des règles juridiques précises, la structure de gouvernance est relativement peu complexe. Par exemple, les clients sont, dans une large part, adéquatement protégés par les contrats de vente, les garanties et autres. Le marché fournit également quelques protections. Ainsi, la possibilité de changer de vendeur protège les clients. Les principaux problèmes de gouvernance surgissent au sujet des actifs spécifiques à la firme, qui ne peuvent pas être aisément retirés de la production. Lorsque les actifs sont *spécifiques à la firme*, leurs fournisseurs deviennent en quelque sorte « prisonniers » de celle-ci.

Par exemple, les employés, qui ordinairement assument peu de risques, puisqu'ils peuvent facilement passer d'une firme à une autre, doivent encourir un plus haut risque lorsqu'ils développent des compétences qui ont de la valeur seulement pour leur employeur actuel. Lorsque leurs compétences deviennent trop spécialisées, aller travailler pour une autre firme entraîne, en règle générale, une réduction de salaire. De manière similaire, un fournisseur qui investit dans un équipement spécialisé pour la fabrication de biens utilisés par un seul client produit un actif spécifique à la firme. Dans les deux cas, les pourvoyeurs d'entrées deviennent « prisonniers » et nécessitent, par conséquent, une plus grande protection que les clients, par exemple.

Mettre en œuvre des structures de gouvernance afin de protéger les pourvoyeurs d'entrées devient également plus difficile lorsque les contrats et les règles juridiques ne peuvent pas être appliqués aisément, notamment en raison des facteurs de *complexité* et d'*incertitude*. Les contrats et les règles juridiques fournissent une protection efficace seulement lorsqu'on peut prévoir les situations problématiques pouvant survenir, de manière à clairement établir la procédure pour chaque cas. Lorsque la planification est difficile en raison de la complexité et de l'incertitude de la situation, d'autres moyens doivent être trouvés pour protéger les intérêts des parties prenantes.

Malgré les trois problèmes du « prisonnier », de la complexité et de l'incertitude, établir des structures de gouvernance efficaces afin de garantir les actifs de tous les pourvoyeurs d'entrées peut être relativement facile à fournir à tous les groupes de parties prenantes, à l'exception des actionnaires (les pourvoyeurs de capitaux propres).

## LA GOUVERNANCE DES ACTIONNAIRES

Bien que les actionnaires soient communément appelés les propriétaires de la société par actions, le sens que revêt ici le terme de propriété diffère de son emploi habituel. Les actionnaires ne « possèdent » pas

General Motors de la même manière qu'une personne possède une maison ou une voiture (Schrader, 1996). Les actionnaires ont plutôt un certain nombre de droits, comme celui de diriger la firme et d'obtenir une part des profits (Hansmann, 1996). Demander pourquoi les actionnaires devraient avoir ces droits, et ainsi être les propriétaires de la firme, n'a pas de sens. Les actionnaires sont, par définition, le groupe qui a le droit de contrôler et d'obtenir les profits d'une entreprise. Une question plus pertinente consiste donc à savoir pourquoi, dans la plupart des entreprises, on a attribué ce pouvoir aux pourvoyeurs de capitaux propres, et non aux employés, aux clients ou encore à toutes les parties prenantes.[8]

Un examen attentif de cette question demande d'étudier certains problèmes de définition. Les capitaux propres sont de l'argent fourni à la firme en retour d'une part de ses profits – ou, plus précisément, pour une partie de ses profits résiduels (les revenus obtenus une fois que toutes les dettes et autres obligations légales aient été payées). Tout comme les clients achètent les produits d'une entreprise, les pourvoyeurs de capitaux propres « achètent » les profits futurs de la firme. Une entreprise peut aussi « vendre » ses profits futurs aux investisseurs afin de rassembler du capital. De plus, considérant que l'obtention de ces profits représente un risque, les investisseurs ne font pas seulement fournir le capital, mais assume également la plus grande part du risque lié à une firme. La volonté des actionnaires de supporter ce risque résiduel (le risque d'obtenir des profits résiduels, donc variables plutôt que fixes) sert tous les types de pourvoyeurs d'entrées. Tant qu'une firme est solvable, c'est-à-dire capable de payer ses obligations fixes tels le salaire des employés, le paiement des fournisseurs, et ainsi de suite, la part de revenu de ces groupes est sécurisée.

Par la suite, la question qui demeure est celle de savoir pourquoi les pourvoyeurs de capitaux propres, qui dans les faits « achètent » les profits futurs et « vendent » leurs services de support de risque, devraient également avoir le contrôle de la firme, et ainsi avoir le droit de la diriger en fonction de leurs intérêts particuliers. La réponse à cet égard est vraiment simple : le contrôle est la protection la plus appropriée au type d'actif spécifique qu'ils fournissent à la firme. Effectivement, si leur rendement est seulement issu des profits résiduels de la firme, ils ne peuvent sécuriser ce rendement tant et aussi longtemps qu'ils ne se sont pas assurés que la firme est exploitée au maximum de sa profitabilité. Au contraire, le droit de contrôle a peu de valeur pour les autres pourvoyeurs d'entrées ou groupes de parties prenantes. Leur rendement est garanti tant et aussi longtemps que la firme est viable, sans pour autant qu'elle ne soit profitable au maximum. De plus, les autres groupes, à l'exception des actionnaires, ont un rendement sur les contributions spécifiques à la firme qui est mieux protégé par d'autres moyens que le contrôle.

Il est dans le meilleur intérêt des autres groupes de parties prenantes que les pourvoyeurs de capitaux propres aient ce contrôle. Premièrement, tout le monde y gagne lorsque les entreprises sont profitables au maximum, car elles créent, dès lors, une plus grande richesse. Si les entreprises étaient contrôlées par des groupes dont les intérêts étaient seulement servis par des entreprises solvables, sans être profitables au maximum, elles créeraient, de facto, moins de richesse. Deuxièmement, tous les groupes de non-actionnaires profitent du fait que les actionnaires assurent la plus grande part du risque de l'entreprise, car ainsi leur rendement est garanti. Les actionnaires sont généralement prêts à accepter ce risque – en retour de quelques compensations – parce qu'ils sont à même de diversifier leur part de risque en investissant dans un grand nombre d'entreprises différentes. Les employés, au contraire, ne sont pas vraiment à même de diversifier leur risque, et ce faisant leur fortune repose essentiellement sur la firme qui les emploie. Troisièmement, sans le droit de contrôle, les pourvoyeurs de capitaux propres demanderaient une plus grande compensation en échange de l'augmentation du risque lié à leur investissement. En contrepartie, cela entraînerait sans doute une augmentation du prix du capital et augmenterait, au final, le coût de la production pour tous.

Les firmes peuvent être détenues par d'autres groupes que les pourvoyeurs de capitaux propres (Hansmann, 1996). En effet, quelques firmes sont détenues par leurs employés, par des clients ou encore des fournisseurs (on les appelle généralement des coopératives). Par exemple, certaines compagnies d'assurances mutuelles sont détenues par les titulaires de

police d'assurance. Cependant, ces formes de propriété ne sont pas très communes, notamment à cause de leur relative inefficacité. C'est seulement sous certaines conditions économiques qu'elles seront préférées par les différentes composantes de l'entreprise.

Dans les faits, les pourvoyeurs de capitaux propres sont généralement (mais pas toujours) les actionnaires d'une firme, le groupe avec le contrôle, parce que les droits de contrôle sont le meilleur moyen de protéger leurs actifs spécifiques. Tout groupe a la possibilité de chercher les meilleures protections pour leurs intérêts propres, lesquelles sont liées au rendement sur les actifs spécifiques qu'ils fournissent à la firme. Généralement, les groupes de non-actionnaires sont mieux servis par des garde-fous autres que le contrôle, qui est laissé aux actionnaires. Ce résultat n'est pas seulement efficient, mais aussi moralement justifiable, car il sert l'intérêt de tous les groupes de parties prenantes et il est le résultat d'accords ou de contrats volontaires conclus par tous les groupes pertinents.

## COMPARAISON ENTRE LA GESTION DES ACTIONNAIRES ET DES PARTIES PRENANTES



Sur un point, la gestion pour les actionnaires et celle pour les parties prenantes vont de pair : le but de la firme est de permettre à toutes ses composantes, ou groupes de parties prenantes, d'obtenir un maximum de bénéfices en fonction de leur participation. L'approche économique de la firme formule cet objectif en termes d'une réalisation des pleins bénéfices des parties à s'engager dans une production commune. Bien que les défenseurs de la gestion des parties prenantes tentent généralement de prendre en compte et d'équilibrer les intérêts de chaque groupe, ceux-ci doivent reconnaître que tous ces bénéfices résultent de la création de richesses issues de l'activité économique. Ainsi, les parties prenantes ne peuvent pas recevoir plus de bénéfices que ceux produits par l'activité économique. En bref, la richesse doit être créée avant d'être distribuée.

Cependant, deux questions demeurent. La première consiste à savoir comment mieux protéger et servir les intérêts de chaque groupe de parties prenantes. Selon une approche économique, ce qui est dû à chaque groupe est un rendement sur les actifs qu'il fournit à la production commune. De plus, chacun de ces actifs est accompagné d'une structure de gouvernance qui protège ce rendement. La distribution des bénéfices ou de la richesse que la firme créée est largement déterminée par le marché. Ainsi, la principale préoccupation de la gouvernance est d'assurer qu'un groupe reçoit ce que le marché lui alloue. Il y a plusieurs moyens de sécuriser le rendement de chaque groupe, l'un de ceux-ci repose sur le pouvoir décisionnel des gestionnaires. Dans le présent système de gouvernance des entreprises ce moyen donne le contrôle aux actionnaires, ce qui fait d'eux les bénéficiaires de la responsabilité fiduciaire des gestionnaires, tout en posant la richesse des actionnaires (*shareholder weatlh*) comme objectif de la firme. Par la suite, la question est de savoir si le pouvoir décisionnel des gestionnaires est un moyen adéquat de servir au mieux les intérêts des groupes de non-actionnaires ou bien s'il existe de meilleurs moyens d'y parvenir.

La seconde question peut se formuler ainsi : quels intérêts de chaque groupe doivent être servis et protégés? Les défenseurs de la gestion des parties prenantes peuvent souligner que, même si le rendement du marché est adéquatement protégé par d'autres moyens, il existe quelquefois d'autres types de bénéfices qui ne proviennent pas du marché; et que ces bénéfices additionnels ne peuvent être fournis de façon optimale que par les gestionnaires. Cette position représente un défi à l'utilisation du marché comme moyen de déterminer comment les bénéfices de l'activité économique doivent être distribués. En effet, plutôt que de faire cette détermination en utilisant seulement le marché, la gestion des parties prenantes en fait une tâche pour les gestionnaires.

## PROTÉGER LES INTÉRÊTS DES ACTIONNAIRES

La première question est surtout empirique : comment peut-on protéger au mieux les intérêts de chaque constituante de l'entreprise ou chaque groupe de parties prenantes (Maitland, 1994; Boatright, 2002a)? Une façon de répondre à cette question est de faire une expérience de pensée. Supposons que la gestion des parties prenantes est pratiquée par plusieurs

grandes firmes voire par toutes les firmes d'une économie donnée. Dans un tel système de gouvernance des entreprises, tous les groupes se partageraient le contrôle de la firme, les gestionnaires auraient une responsabilité fiduciaire d'agir dans l'intérêt de tous les groupes, et l'objectif de la firme serait de maximiser le rendement de tous les groupes. Ce modèle économique concorderait avec celui de la gestion des parties prenantes.

Maintenant, ajoutez une condition supplémentaire : tous les groupes sont libres de se retirer d'un tel système de gouvernance et de choisir d'autres moyens de protéger leurs intérêts. Ainsi, ils auraient la possibilité d'abandonner la protection de voir les gestionnaires agir dans leurs intérêts pour chercher à protéger leurs intérêts par différents contrats avec une firme ou par des règles juridiques. Or, tout cela pourrait être effectué en permettant à de nouvelles firmes de naître, ce qui, somme toute, offrirait différentes occasions d'emplois pour les travailleurs, différentes occasions d'achats pour les consommateurs, différentes occasions d'investissements pour les investisseurs, et ainsi de suite. De leur côté, les gouvernements peuvent aussi expérimenter différentes règles juridiques qui promettent de fournir de meilleures protections.

Même si les opinions peuvent différer sur le système de gouvernance qui peut surgir de cette expérience de pensée, il y a de bonnes raisons de croire que chaque groupe préfèrerait le modèle de gestion pour les actionnaires.

Premièrement, s'en remettre au pouvoir décisionnel des gestionnaires est une forme plus faible de protection que les contrats exécutoires ou les règles juridiques. Lorsque de tels contrats et règlements existent, ils ont plus de chance d'être préféré qu'une confiance en le devoir fiduciaire des gestionnaires. Les actionnaires sont forcés de s'en remettre à la protection du devoir fiduciaire, car les problèmes d'*incertitude* et de *complexité* les empêchent de recourir à des contrats entièrement détaillés ou encore à des règles juridiques précises. En ce sens, le devoir fiduciaire doit être vu non pas comme un privilège tout à fait spécial apprécié des actionnaires, mais un substitut imparfait lorsque de meilleurs moyens de protection ne sont pas disponibles (Macey, 1991; Marens and Wicks, 1999).

Deuxièmement, le pouvoir décisionnel de l'entreprise est plus efficace lorsque les gestionnaires ont un seul objectif clair et défini (Jensen, 2002); et la maximisation de la richesse des actionnaires ne fournit pas seulement un guide de travail fonctionnel, mais un guide qui, s'il est suivit, augmente la création de richesses totales fournies par la firme. En retour, cela permet également à chaque groupe d'obtenir une plus grande part de richesse. En effet, si la tarte est plus grande, chaque groupe peut en obtenir une plus grande part. De plus, les employés qui recherchent une plus grande sécurité d'emploi ou de plus grands bénéfices – ce que les défenseurs de la gestion des parties prenantes soutiennent – ont plus de chances d'obtenir ces biens si l'entreprise qui les emploie prospère. Un argument similaire peut être développé pour les clients, les fournisseurs, les investisseurs et tous les groupes de parties prenantes. Les bénéfices d'un objectif simple seraient compromis si les autres groupes cherchent, comme les actionnaires, à se protéger en réclamant l'attention des gestionnaires.

Si les désaccords entre la gestion pour les actionnaires et celle pour les parties prenantes sont de nature empirique au sujet des moyens les plus efficaces de protéger ou de servir les intérêts de tous les groupes de parties prenantes, une résolution définitive du problème ne sera pas aisée. Cependant, ce que l'argument en faveur d'une gestion pour les actionnaires montre c'est que la confiance en le pouvoir décisionnel des gestionnaires, tel que le propose la gestion des parties prenantes, est seulement un des types de moyens disponibles à cette fin. De plus, en partant de la prémisse selon laquelle l'activité des entreprises doit bénéficier à tous les groupes de parties prenantes, il n'en résulte pas nécessairement qu'il s'agisse là d'une tâche pour les gestionnaires. Certes, il s'agit d'un objectif qui doit être atteint par certains moyens, mais une solution de rechange au pouvoir décisionnel des gestionnaires, comme une entente contractuelle et des règles juridiques, peut adéquatement sécuriser cet objectif de manière plus efficace.

De conclure immédiatement qu'il s'agit d'une tâche pour les gestionnaires de veiller au bénéfice de toutes les parties prenantes serait commettre une erreur élémentaire de raisonnement. On pourrait appeler cette

dernière le sophisme des parties prenantes. Ce n'est pas parce que tous les groupes de parties prenantes doivent bénéficier de leur participation au sein de la firme, qu'il revient aux gestionnaires, ou encore à quelque personne que ce soit, de s'assurer de cette finalité. Cette faute peut être évitée en ajoutant une seconde prémisse qui donne des raisons de croire que le pouvoir décisionnel des gestionnaires est un meilleur moyen de protéger tous les intérêts des parties prenantes que les autres moyens disponibles. L'argument en faveur de la gestion pour les actionnaires donne de bonnes raisons de penser que ce n'est pas vrai. Les intérêts des non-actionnaires sont généralement mieux protégés ou servis par les différents accords contractuels et règles juridiques plutôt que par le pouvoir décisionnel des gestionnaires. Jusqu'à maintenant, les défenseurs du management des parties prenantes n'ont pas présenté une démonstration complète du contraire.

## SÉCURISER L'ÉQUITÉ POUR LES PARTIES PRENANTES

La deuxième question, portant sur la nature des intérêts qui ont à être servis ou protégés, postule d'emblée que certaines parties prenantes devraient recevoir un plus grand rendement sur leurs actifs qui contribuent à la production commune. Les défenseurs de la gestion des parties prenantes peuvent arguer que le présent système favorise impunément un groupe, appelé les actionnaires, et qu'une plus grande partie de la richesse créée par la firme devrait aller à d'autres groupes tels que les employés, les clients et la communauté. Et ce, même si cela introduit quelques inefficiences et, par conséquent, moins de création de richesse. En d'autres termes, la gestion pour les actionnaires est peut-être efficiente, plaideront les critiques, mais elle n'est pas juste. Il s'agit là d'une charge à prendre sérieusement en considération, en économie celle-ci est communément connue sous le nom du compromis équité-efficacité.

Sans doute, il y a plusieurs manières par lesquelles les parties prenantes peuvent être traitées injustement. Il se peut même que de tels traitements injustes puissent augmenter l'efficacité ou encore bénéficier à un groupe de parties prenantes au détriment d'un autre. Il est moralement requis que tout système économique assure une équité de base et, lorsque nécessaire, procède à un compromis entre la justice et l'efficacité sur la base d'arguments moraux. Cependant, la loi contient déjà des protections juridiques étendues pour les parties prenantes en regard de la justice et des autres enjeux éthiques. Tel que mentionné précédemment, les gestionnaires ont une obligation de traiter toutes les parties prenantes en accord avec des standards éthiques acceptés, y compris des considérations de justice. Ainsi, la gestion des parties prenantes marque un point seulement si ces obligations éthiques et juridiques, assurant le juste traitement de toutes les parties prenantes, sont assurées de façon inadéquate. Tout comme les entreprises doivent protéger et servir les intérêts de toutes les parties prenantes, elles doivent également traiter toutes les parties prenantes de manière équitable. Cependant, la question demeure de savoir quels sont les moyens d'y parvenir. Est-ce là une tâche pour les gestionnaires ou devrait-elle être assumée par d'autres moyens?

Afin de correctement répondre à cette question, trois postulats doivent être examinés. L'un de ceux-ci consiste à dire qu'il n'y a pas de raison de croire que les arrangements contractuels et les règles juridiques sont moins adéquats afin de garantir la justice qu'ils ne peuvent l'être afin d'assurer un rendement équitable pour chaque groupe de parties prenantes. Par ailleurs, le fait de s'en remettre au processus décisionnel des gestionnaires pour protéger le rendement de chaque groupe sur ses actifs est généralement moins efficace par rapport à d'autres moyens. Donc, ce processus est également inadéquat afin d'assurer que la richesse créée par les firmes est justement distribuée. En bref, il y a de meilleures façons d'assurer la justice que celle proposée par la gestion des parties prenantes.

Deuxièmement, on peut considérer que le rôle d'assurer la justice n'est pas une tâche pour les gestionnaires. En dehors de la question de l'efficacité, dans la mesure où le pouvoir décisionnel des gestionnaires est un moyen efficace d'atteindre cet objectif, il y a une question plus fondamentale, à savoir, qui ou quoi devrait déterminer la distribution de la richesse. De manière générale, une économie fait essentiellement face à deux questions : comment *produire* de la richesse et comment la *distribuer*? Les décisions au sujet de la production sont prises dans un marché où les gestionnaires, comme les employés, les clients et les autres partici-

pants prennent en premier lieu des décisions sur la base de considérations économiques. Le marché détermine également comment la richesse sera distribuée, mais il se peut que la distribution résultante ne soit pas juste ou encore désirable [9]. Lorsqu'il devient nécessaire d'intervenir dans les opérations du marché et d'altérer la distribution des richesses, cette tâche est habituellement dévolue, et avec raison, au gouvernement. Parce que les intérêts en jeu ont une incidence majeure sur le bien-être des gens, les décisions au sujet de la distribution de la richesse à partir des résultats du marché doivent être prises, dans la plus grande part, au sein d'un processus politique. Les gestionnaires ont déjà suffisamment de responsabilités liées à leur pouvoir décisionnel sur le comment produire la richesse. Ainsi, il n'est pas seulement déraisonnable d'attendre de ces derniers qu'ils prennent en main la question de savoir comment celle-ci devrait être redistribuée, il est également dangereux dans une démocratie de permettre à des gestionnaires non élus de prendre des décisions aussi cruciales.

Troisièmement, c'est une erreur de promouvoir l'équité par le moyen de la gouvernance d'entreprise. Tel que nous l'avons déjà mentionné, la gouvernance est principalement constituée d'ententes contractuelles et de règles juridiques qui protègent les actifs que les individus fournissent à la production ainsi que le rendement en résultant. La gouvernance d'entreprise, qui constitue le contrat entre les actionnaires et la firme, répond aux questions de base : qui a le contrôle et quels intérêts doivent être servis par les gestionnaires et compris comme correspondant aux objectifs de la firme? Les questions au sujet de la distribution de la richesse créée par la firme sont distinctes des préoccupations de gouvernance. Le marché et le gouvernement y répondent. Non seulement les questions de distributions ne sont pas centrales à la gouvernance d'entreprise, mais les changements à la gouvernance d'entreprise, en altérant la distribution de la richesse ou en accomplissant d'autres buts socialement désirables, sont rarement efficaces (Maitland, 2001) [10]. Comme l'observent Easterbrook et Fischel (1991, p. 39), il y a plusieurs questions morales et sociales difficiles, mais « de les considérer comme des objets de gouvernance » est inadéquat.

## CONCLUSION

Selon une approche économique de la firme, la gestion des parties prenantes conçoit le pouvoir décisionnel des gestionnaires comme le meilleur moyen de protéger et de promouvoir les intérêts des parties prenantes. Ainsi, il est proposé que les gestionnaires aient une responsabilité fiduciaire de servir les intérêts de toutes les parties prenantes. Tout comme, il est proposé que la maximisation des intérêts de toutes les parties prenantes soit l'objectif de la firme. Ce corps théorique cherche également à étendre les moyens de protection utilisés par les actionnaires afin d'en faire bénéficier toutes les parties prenantes. En bref, les défenseurs de la gestion des parties prenantes proposent qu'elles soient traitées comme des actionnaires.

L'erreur fondamentale commise par le management des parties prenantes consiste en un échec à reconnaître que les besoins de chaque groupe de parties prenantes, y compris les actionnaires, sont différents et que différents moyens de contrôle répondent mieux à leurs besoins spécifiques. La protection dont jouissent les actionnaires en tant que bénéficiaires de la responsabilité fiduciaires du management et de l'adéquation des intérêts de la firme aux leurs va de pair avec la particularité d'être les bénéficiaires résiduels avec les problèmes contractuels sous-jacents. Cependant, les employés, les clients, les fournisseurs et les autres investisseurs (tels les détenteurs d'obligations qui fournissent une dette plutôt que des capitaux) sont mieux servis par d'autres moyens tels que les engagements contractuels et les différentes règles juridiques [11]. Le pouvoir décisionnel des actionnaires est un moyen relativement inefficace de protéger les intérêts des parties prenantes autres que les actionnaires. Dans tous les cas, le choix des moyens pour protéger les intérêts de chaque groupe de parties prenantes est de nature largement empirique, un problème qui consiste à déterminer ce qui fonctionne le mieux en pratique. Et, les évidences que j'ai présentées tendent à démontrer que c'est le présent système de gouvernance d'entreprise qui remplit le mieux cette tâche.

Finalement, aussi longtemps que la gestion des parties prenantes désignera les gestionnaires comme responsables de la tâche de veiller à la juste distribution des richesses créées par l'entreprise en se départissant de toute distribution normalement faite par les forces du marché. Cette tâche sera mieux réalisée avec l'aide d'autres moyens, notamment celui du processus politique. De leur côté, les gestionnaires n'ont ni les habilités nécessaires, ni la légitimité requise pour accomplir cette tâche. Et, dans tous les cas, la tentative de vouloir résoudre les problèmes sociaux les plus pressants en faisant des changements à la gouvernance des actionnaires est maladive en soi. La gouvernance d'entreprise, qui est originellement conçue afin de répondre aux problèmes spécifiques des organismes économiques, n'est tout simplement pas le bon outil, comme le serait un tournevis pour planter un clou.

## CE QUI EST VRAI AU SUJET DE LA GESTION DES PARTIES PRENANTES

Malgré cette appréciation généralement négative de la gestion des parties prenantes, il est important de mentionner que celle-ci constitue toujours un développement constructif de l'éthique des affaires. Ses contributions sont cependant partiellement obscurcies par ceux qui la présentent comme un modèle de rechange à la gouvernance. De fait, ils présentent un faux choix entre la gestion des parties prenantes et celle pour les actionnaires. Ainsi, la gestion des parties prenantes peut être comprise de façon complémentaire plutôt qu'en opposition au présent système de gouvernance.

Premièrement, la théorie des parties prenantes insiste correctement sur le fait que l'objectif de la firme doit être de profiter à toutes ses constituantes ou groupe de parties prenantes. Le présent système de gouvernance peu obscurcir cet objectif en mettant l'accent sur les moyens que sont la responsabilité fiduciaire des gestionnaires envers les actionnaires et la maximisation de la richesse des actionnaires. Il existe à cet égard une confusion entre les fins et les moyens. Ces bénéfices sont le résultat d'une entente entre la firme et l'un de des ses pourvoyeurs d'entrées, c'est-à-dire les actionnaires. Cependant, la firme a également des ententes ou des contrats avec ses autres constituantes telles que les employés, les clients, les fournisseurs et les autres investisseurs, qui visent leur avantage mutuel. Lorsque les actifs fournis par ces constituantes sont spécifiques à l'entreprise, ils sont accompagnés de garde-fous qui constituent égale ment une forme de gouvernance. L'accord entre ces groupes et la firme crée à la fois des obligations morales et juridiques qui sont toutes aussi contraignantes que celles allouées aux actionnaires. De plus, tous les groupes de parties prenantes, y compris les gestionnaires, ont une obligation de traiter tous les autres en accord avec des standards éthiques acceptés.

Bien que la gestion pour les actionnaires et celle des parties prenantes soient toutes deux en accord sur la raison d'être de la firme, celle de conduire l'activité économique pour le profit de tous, il existe un désaccord sur la façon de mener à bien cette tâche. Plus particulièrement, la perspective proposée par la gestion des parties prenantes pose l'atteinte de cet objectif comme devant être l'apanage des *gestionnaires*, tandis que, dans le cadre d'une approche économique, les bénéfices mutuels de tous sont issus de la possibilité que chaque groupe a de réaliser des échanges mutuellement avantageux. Conséquemment, une firme fonctionne à la manière d'un marché en créant des avantages mutuels lors des échanges. À l'image du marché qui parvient à ce résultat sans qu'il n'y ait personne pour le diriger, la firme, du moins en théorie, le réalise également!

En pratique, certaines parties prenantes ne réussissent pas à bénéficier comme elles le devraient des activités de la firme; cela peut arriver pour une grande variété de raisons, comme la violation volontaire d'ententes ou de contrats par les gestionnaires, les défaillances du marché, les externalités ou encore les effets sur les tiers parties. Par exemple, les gestionnaires d'une entreprise peuvent manquer à leurs engagements envers un fond de pension, vendre un produit défectueux ou bien exploiter une usine polluante. En général, c'est la responsabilité du gouvernement de prévenir et de corriger ces possibilités, mais les gestionnaires, spécialement ceux à la tête d'une entreprise, doivent aussi assumer certaines responsabilités. La gestion des parties prenantes demande aux gestionnaires de reconnaître que les firmes doivent bénéficier à toutes les parties prenantes, d'en être avertis lorsqu'ils n'y parviennent pas, et de prendre en charge les problèmes qui conduisent à ces échecs. Nous avons tous la responsabilité de nous assurer que les marchés

fonctionnent bel et bien comme ils le devraient afin de produire des bénéfices pour tous. En effet, nous avons tous, à l'instar des gestionnaires, la responsabilité de nous assurer du bon fonctionnement des firmes.

Deuxièmement, la gouvernance d'entreprise se préoccupe du comment les entreprises devraient être juridiquement structurées et contrôlées. L'argument selon lequel les gestionnaires ont une responsabilité fiduciaire de servir les intérêts des actionnaires, et d'ainsi poser la maximisation de leurs richesses comme objectif de la firme, oriente les importantes décisions d'investissements et les stratégies globales de la firme. Cependant, elles ne disent pas grand-chose au sujet du comment les gestionnaires devraient parvenir à accomplir leurs tâches de gérer la firme de manière à créer de la richesse pour les actionnaires ou n'importe qui d'autre. Tout le monde peut bénéficier de l'activité productive de la firme seulement s'il existe préalablement une vision à même de concevoir un produit ou un service de valeur, en plus d'une stratégie efficace afin d'atteindre cet objectif. Michael Jensen (2002, p. 245) observe :

> « La maximisation de la valeur oriente les participants d'une organisation sur le comment ils évalueront leur succès dans l'accomplissement d'un projet ou dans la mise en oeuvre d'une stratégie. Mais la maximisation de la valeur ne dit rien en tant que tel sur les moyens pour y parvenir. Et la maximisation de la valeur ne dit rien aux employés ou aux gestionnaires au sujet de comment établir des initiatives ou des entreprises qui créent de la valeur. Cela nous dit seulement comment mesurer le succès de cette activité. »



Freeman et ses collègues (Freeman, Wicks, and Parmar, 2004, p. 364) décrivent la gestion des parties prenantes comme le problème de ce que les gestionnaires et les autres doivent faire afin de créer de la richesse :

> « La valeur économique est créée par des gens qui s'associent volontairement et qui coopèrent à l'amélioration des conditions de vie de tous. Les gestionnaires doivent développer des relations, inspirer leurs parties prenantes et créer des communautés où tout le monde tâche de donner le meilleur d'eux-mêmes afin de livrer la valeur promise par la firme. »

La première phrase exprime le principe fondamental selon lequel les firmes existent au bénéfice de tous ceux qui y participent, tel que le conçoit l'approche économique. La deuxième phrase concerne comment les gestionnaires devraient remplir ce rôle. Bien que la question de savoir qui devrait avoir le contrôle de la firme et dans l'intérêt de qui celle-ci devrait être dirigée, demeure sans réponse. Cependant, si, tel que le soutient l'approche économique, la réponse à cette question demeure les actionnaires, alors la gestion des parties prenantes n'est pas seulement compatible avec la gestion pour les actionnaires, mais aussi un complément essentiel.

Finalement, la gestion des parties prenantes conçue comme un guide pour les gestionnaires, plutôt qu'une forme de gouvernance d'entreprise, fournit des pistes de solutions aux gestionnaires qui ne parviennent pas à comprendre comment la primauté des actionnaires doit profiter à toutes les parties prenantes et qui l'utilise comme raison pour ne pas avoir à considérer les autres parties prenantes. Ces gestionnaires commettent une erreur importante en ne distinguant pas la gouvernance et la gestion d'une entreprise. Il n'y a pas de raison de croire que les gestionnaires, qui agissent dans l'intérêt des actionnaires et qui cherchent à maximiser leurs richesses, ne pourraient pas également diriger des entreprises à même de fournir le meilleur bénéfice pour tous. En effet, un gestionnaire qui ne parvient pas à faire profiter tous les groupes de parties prenantes, n'accomplit pas le plein potentiel de la firme.

## BIBLIOGRAPHIE


Alchian, Armen A., and Demsetz, Harold, 1972, « Production, Information Costs, and Economic Organization », *American Economic Review*, 62: 777-795.

Boatright, John R., 2002a, « Contractors as Stakeholders: Reconciling Stakeholder Theory with the Nexus-of-Contracts Firm, » *Journal of Banking and Finance,* 26: 1837-1852.

Boatright, 2002b, « Corporate Governance: Justifying the Role of Shareholder, » in Norman E. Bowie, ed., *Blackwell Guide to Business Ethics*. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Boatright, John R., 2004, « Employee Governance and the Ownership of the Firm, » *Business Ethics Quarterly*, 14: 1-21.

Bowie, Norman E., 2004, *Management Ethics*. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Coase, Ronald H., 1937, « The Nature of the Firm, » *Economica*, N.S., 3:1-44.

Donaldson, Thomas, and Preston, Lee E., 1995, « The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implications, » *Academy of Management Review*, 20: 65-91.

Easterbrook, Frank H., and Fischel, Daniel R., 1991, *The Economic Structure of Corporate Law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Freeman, R. Edward, and Reed, D. L., 1983, « Stockholders and Stakeholders: A New Perspective on Corporate Governance, » *California Management Review*, 25: 88-106.

Freeman, R. Edward, 1984, *Strategic Management: A Stakeholder Approach*. Boston: Pitman.

Freeman, R. Edward, Wicks, Andrew C., and Parmar, Bidhan, 2004, « Stakeholder Theory and « The Corporate Objective Revisited », *Organization Science*, 15: 364-369.

Hansmann, Henry, 1996, *The Ownership of Enterprise*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jensen Michael C., and Meckling, William H., 1976, « Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs, and Ownership Structure, » *Journal of Financial Economics*, 3: 305-360.

Jensen, Michael C., 2002, « Value Maximization, Stakeholder Theory, and the Corporate Objective Function, » *Business Ethics Quarterly,* 12: 235-256.

Jones, Thomas, and Wicks, Andrew C., 1999, « Convergent Stakeholder Theory, » *Academy of Management Review*, 24: 206-221.

Macey, Jonathan R., 1991, « An Economic Analysis of the Various Rationales for Making Shareholders the Exclusive Beneficiaries of Corporate Fiduciary Duties, » *Stetson Law Review*, 21: 23-44.

Maitland, Ian, 1994, « The Morality of the Corporation: An Empirical or Normative Disagreement? » *Business Ethics Quarterly*, 4: 445-458.

Maitland, Ian, 2001, « Distributive Justice in Firms: Do the Rules of Corporate Governance Matter? » *Business Ethics Quarterly* 11: 129-158.

Marens, Richard, and Wicks, Andrew C., 1999, « Getting Real: Stakeholder Theory, Management Practice, and the General Irrelevance of Fiduciary Duties Owed to Shareholders, » *Business Ethics Quarterly*, 9: 273-293.

Marcoux, Alexei, 2000, « Balancing Act, » in Joseph R. DesJardins and John J. McCall, *Contemporary Issues in Business Ethics*. Belmont, CA: Wadsworth.

Mitchell, Lawrence, 1995, *Progressive Corporate Law*. Boulder, CO: Westview Press.

Mitchell, R., Agle, B., and Wood, D., 1997, « Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience: Defining the Principle of Who and What Really Counts, » *Academy of Management Review*, 22: 853-886.

Post, James E., Preston, Lee E., and Sachs, Sybille, 2002, *Redefining the Corporation: Stakeholder Management and Organizational Wealth*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Schrader, David E., 1996, « The Oddness of Corporate Ownership, » *Journal of Social Philosophy*, 27: 104-127.
Williamson, Oliver E., 1975, *Markets and Hierarchies: Analysis and Antitrust Implications*. New York: Free Press.
Williamson, 1985, *The Economic Institutions of Capitalism*. New York: Free Press.



## NOTES

* Le concept de stakeholder fut développé au cours des années soixante-dix aux États-Unis. En anglais, il présente la caractéristique de ressembler au terme shareholder, ce qui met en relief l'opposition des formes du shareholder management et du stakeholder management. Littéralement, on pourrait traduire shareholder par détenteur d'actions et stakeholder par détenteur d'intérêts. Cependant, le terme généralement retenu en français pour le concept de stakeholder est celui de partie prenante.

** La gestion des parties prenantes est, pour sa part, une traduction du concept de stakeholder management et doit ainsi être comprise comme une orientation générale, comme une manière de gérer la firme et non pas les parties prenantes à proprement parler. L'idée principale est toujours de distinguer ce type de gestion des parties prenantes de la gestion pour les actionnaires (stakeholders management).

1 Sur le problème de l'identification des parties prenantes, voir Mitchell, Agle, and Wood, 1997.

2 Donaldson et Preston, par exemple, rejettent ce qu'ils appellent le modèle de « la gestion au service des actionnaires » parce qu'il viole le principe selon lequel « les intérêts des parties prenantes ont une valeur intrinsèque », ce qui revient à dire que « les intérêts de chaque groupe doivent être considérés » (Donaldson and Preston, 1995, p. 67).

3 Ce point est plus largement développé dans Boatright, 2002a.

4 Pour une critique de la possibilité d'un tel équilibre, voir Marcoux, 2000.

5 Alchian and Demsetz, 1972, argumentent que le contrôle au sein d'une firme ne diffère pas « dans une forme plus légère, d'un marché de contrats entre deux personnes ». Par exemple, un employeur n'a pas plus de contrôle sur un employé qu'il n'en a sur ses clients, qui peuvent « congédier » la firme en cessant de faire des affaires avec elle. Ce qui dis

tingue une firme, selon Alchian et Demsetz, c'est qu'elle est au centre de tous les accords contractuels par lesquels les différentes parties s'engagent dans la production commune.

6 Le terme but (purpose) est employé ici dans le sens de la fonction qui est servie par l'organisation de l'activité économique dans les firmes. Comme d'un marché, l'on peut dire qu'une firme n'a pas de but en soi, mais est une forme d'organisation qui permet aux individus d'accomplir leurs propres buts. Ainsi, une firme permet aux employés de gagner un salaire, aux clients d'obtenir des biens et aux investisseurs d'obtenir un rendement. De plus, une entreprise est généralement conçue afin de conduire une activité économique, par exemple la fabrication d'automobiles, qui peut également être interprétée comme l'objectif de la firme. Différents groupes peuvent participer à une firme, comme à un marché, et ce, à différentes fins. Dans ce contexte, ils peuvent ou non partager un intérêt dans l'activité pour laquelle la firme est organisée, c'est-à-dire qu'une personne peut travailler pour Ford Motor Company afin de gagner un salaire sans partager le but de l'entreprise qui est la fabrication de voitures.

7 Pour une contribution sur le concept de la gouvernance appliquée aux employés, voir Boatright, 2004.

8 Un développement plus complet de l'argument développé dans cette section est fournit dans Boatright, 2002b.

9 En regard de la critique selon laquelle les actionnaires reçoivent un rendement disproportionné, il doit être mentionné que leur rendement s'effectue en fonction du taux de marché pour le capital. C'est-à-dire que le rendement des actionnaires est déterminé par un marché du capital de la même manière que les salaires pour les travailleurs et les prix à la consommation sont déterminés au sein de leurs marchés respectifs.

10 Que cette charge, au sujet de la gouvernance d'entreprise, puisse apporter quelques améliorations à la justice distributive ou à l'équité constitue la thèse du mouvement pour la loi progressive. Voir Mitchell, 1995, pour une série d'articles utiles à ce sujet.

11 Il est intéressant de remarquer que les détenteurs d'obligations, qui fournissent également des capitaux, ne sont pas considérés au même titre que les actionnaires comme les possesseurs de la firme. La différence repose sur le fait que les détenteurs d'obligations voient leurs intérêts et leurs capitaux sécurisés par des contrats juridiques, tandis que les profits résiduels des actionnaires ne sont obtenus que si la firme est raisonnablement profitable. C'est-à-dire que les actionnaires, et non les détenteurs d'obligations, assument le risque résiduel et on ainsi le contrôle de la firme. Exceptionnellement, lorsque la firme devient insolvable, les détenteurs d'obligations et les autres créanciers prennent le contrôle de la firme et deviennent, dans les faits, les actionnaires de la firme en faillite.

Article : 58 → 73 Notes : 74 → 80



VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006
ARTICLES :

# BROYER DU NOIR MANIFESTATIONS ET RÉPRESSION POLICIÈRE AU QUÉBEC

FRANCIS DUPUIS-DÉRI [1],
DÉPARTEMENT DE SCIENCES POLITIQUES, UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

## RÉSUMÉ

Depuis 1999, il y a eu plus de 2500 arrestations à caractère politique au Québec, dont la grande majorité à Montréal. L'enjeu soulevé ici relève de l'éthique sociopolitique, puisqu'il s'agit de déterminer si les policiers agissent de façon juste à l'égard des manifestants qu'ils arrêtent en masse. Ce type d'intervention policière serait injuste et discriminatoire dans la mesure où il est démontré que les policiers pratiquent l'arrestation de masse non pas en fonction des agissements illégaux des manifestants, mais plutôt sur la base de leur identité politique réelle ou imaginée. Si c'est le cas, les policiers contreviennent au principe libéral de neutralité juridique. L'analyse proposée ici entend démontrer qu'il s'agit bel et bien, dans le cas du Québec, d'une situation de discrimination politique qui mine le respect de divers droits fondamentaux associés au libéralisme politique contemporain. Pour mener à bien cette démonstration, je propose d'importer de la psychologie sociale l'approche de l'étiquetage de la déviance, telle que développée par Howard Becker. Il sera alors possible de démontrer que l'attribution d'une identité déviante et marginale d'une classe de manifestants est la variable déterminante qui explique la répression policière dont ils sont la cible de façon régulière.

## ABSTRACT

Since 1999, more than 2500 political arrests have been filed in Quebec, the great majority of which took place in Montreal. This raises stakes in the domain of sociopolitical ethics, since one must determine if police officers act in a rightful way with regard to demonstrators whom they arrest in mass. This kind of police intervention would be unjust and discriminatory insofar as it could be shown that the police officers are not motivated in their practice of mass arrest by the illegal behaviors of the demonstrators, but rather on the basis of the real or imagined political identity of the demonstrators. If this is the case, then police officers are in breach of the liberal principle of legal neutrality. My analysis demonstrates that it is indeed, in the case of Quebec, a political situation of discrimination which undermines the respect of fundamental rights associated with contemporary political liberalism. To conduct this demonstration, I will bring in social psychology with the approach of deviance labeling, as developed by Howard Becker. I will then show that the ascription of deviating and marginal identities to a class of demonstrators is the most important factor explaining the repression by the police force of which they are regularly the target.

Si les anarchistes veulent détruire la démocratie,
nous ne les laisserons pas faire[2].

Jean Chrétien, Sommet du G8 à Gênes (juillet 2001).

La plus grande part de la recherche scientifique et la spéculation
sur la déviance portent attention aux gens qui transgressent les règles,
plutôt qu'à ceux qui les font et les imposent.

H.S. Becker, *Outsiders : Studies in the Sociology of Deviance*[3].

Le 2 novembre 2005, le Comité des droits de l'Homme de l'ONU a déclaré dans son rapport sur le Canada s'inquiéter que « la police, en particulier à Montréal, pratique des arrestations de masse de manifestants », ce qui brime la liberté d'expression et d'assemblée. Le comité invite le Canada « à mener une enquête » sur la police de Montréal. Il y a eu en effet plus de 2500 arrestations à caractère politique au Québec depuis 1999, dont la grande majorité à Montréal. En 2005, plusieurs recours collectifs ont été déposés contre la Ville de Montréal en lien avec ces arrestations de masse. L'un de ces recours[4] stipule que les manifestants arrêtés sont victimes de discrimination fondée sur leurs convictions politiques, c'est-à-dire qu'ils ont été interpellés non pas en fonction d'actes criminels qu'ils auraient commis, mais plutôt parce que les policiers les identifient à l'idéologie anarchiste et anticapitaliste. L'enjeu soulevé ici relève de

l'éthique sociopolitique, puisqu'il s'agit de déterminer si les policiers agissent de façon juste à l'égard des manifestants qu'ils arrêtent en masse. Ce type d'intervention policière serait injuste et discriminatoire dans la mesure où il est démontré que les policiers pratiquent l'arrestation de masse non pas en fonction des agissements illégaux des manifestants, mais plutôt sur la base de leur identité politique réelle ou imaginée. Si c'est le cas, les policiers contreviennent au principe libéral de neutralité juridique, qui exige que le système juridique et policier, et ses administrateurs soient neutres relativement aux identités diverses (religieuses et d'opinions politiques) des citoyens.

L'analyse proposée ici entend démontrer qu'il s'agit bel et bien, dans le cas du Québec, d'une situation de discrimination politique qui mine le respect de divers droits fondamentaux associés au libéralisme politique contemporain, soit la liberté d'opinion et la liberté d'assemblée. Pour mener à bien cette démonstration, je propose d'importer de la psychologie sociale l'approche de l'étiquetage de la déviance, telle que développée par Howard Becker. Pour étudier le processus d'étiquetage de la déviance politique, je procéderai à une analyse de discours de divers ouvrages et articles traitant du mouvement altermondialiste, d'articles de médias écrits (plus de 200 articles de journaux, dont 18 textes de l'Agence France-Presse[5], 103 de *La Presse* et 66 du *Journal de Montréal* et quelques textes provenant d'autres journaux[6]), de documents de divers corps de police, dont des cahiers d'opérations menant à des arrestations de masse, des fiches de résumés chronologiques de renseignement rédigés par des agents infiltrés dans les manifestations et des procès-verbaux de jugements de procès collectifs et d'audiences au cours desquels des policiers ont été appelés à témoigner. Notre étude s'inscrit aussi dans le cadre d'une production récente de recherches universitaires consacrées au mouvement altermondialiste, et aux rapports complexes qu'il entretient - en particulier au Québec[7] - avec la police[8] et les médias[9]. Il sera alors possible de démontrer que l'attribution d'une identité déviante et marginale d'une classe de manifestants est la variable déterminante qui explique la répression policière dont ils sont la cible de façon régulière.



## RECENSION DES ARRESTATIONS POLITIQUES

Le mouvement altermondialiste peut être divisé de façon un peu schématique en deux tendances, l'une sociodémocrate (« réformiste ») et l'autre anticapitaliste (« radicale »)[10]. Le mouvement dans son ensemble, et tout particulièrement l'aile radicale, est régulièrement la cible d'une répression policière caractérisée par des arrestations de masse[11]. Les policiers ont procédé à des arrestations par centaines lors de grandes manifestations du mouvement altermondialiste, dont 603 arrestations à Seattle en 1999[12]. Environ 700 manifestants ont été arrêtés lors des dernières grandes manifestations altermondialistes contre le Sommet du G8 en Écosse en juillet 2005. La tactique des arrestations de masse va se répandre dans les années suivant la « Bataille de Seattle », les policiers de New York procédant, par exemple, à l'arrestation de 1821 manifestants en marge de la Convention du Parti républicain à la fin du mois d'août et au début du mois de septembre 2004[13]. Dans presque tous ces cas, des enquêtes publiques ou menées par des organismes de défense des droits et libertés condamnent la brutalité policière excessive[14]. Ces rapports restent généralement sans effet.

Le Québec n'est pas en reste. Les arrestations à caractère politique que nous avons pu répertorier sont les suivantes :

• 29 juillet 1996 : 76 arrestations au Carré Berri suite au « Snack de minuit », un rassemblement pour la liberté de circulation menacée par les plaintes de commerçants du centre-ville et par le changement de statut de cet espace public (le Carré Berri, sans couvre-feu, devient le Parc Amélie Gamelin, ce qui implique un couvre-feu à 23 heures).

• 3 décembre 1997 : 108 arrestations suite à l'action du « Commando Bouffe » au buffet du restaurant de l'hôtel Le Reine Elizabeth.

• 7 mars 1999 : 7 arrestations suite à une manifestation dans une église de Montréal organisée par Les Sorcières, un collectif de féministes radicales (explicitement anti-patriarcal, anti-État et anti-capitaliste).

• 15 mars 1999 : Une arrestation dans le rassemblement avant le départ de la manifestation pour la Journée internationale contre la brutalité policière et 10 arrestations en fin de manifestation. La manifestation était organisée par le Collectif opposé à

la brutalité policière (COBP), un petit groupe dont plusieurs membres sont « anarchistes ».

• 24 novembre 1999 : 66 étudiants de l'UQAM sont encerclés et arrêtés devant leur établissement d'enseignement pour avoir manifesté leur opposition à une entente entre leur université et Coca-Cola.

• 15 mars 2000 : 112 personnes sont arrêtées à Montréal en cette Journée internationale contre la brutalité policière lors d'une manifestation organisée par le COBP.

• 1er mai 2000 : 144 arrestations à Westmount lors d'une manifestation d'« anarchistes » en l'honneur de la fête des Travailleurs. Les manifestants avaient marché paisiblement à peine quelques minutes avant d'être encerclés et arrêtés.

• 24-25 octobre 2000 : 46 arrestations ont lieu lors de manifestations contre la réunion du G20 à Montréal.

• 19-22 avril 2001 : 481 arrestations lors du Sommet des Amériques à Québec en avril 2001, dont plusieurs interpellations ciblées et individuelles dans l'avant-midi du dimanche 22 avril – alors qu'il n'y a aucune manifestation – de personnes qui déambulent sur le trottoir ou qui déjeunent dans des cafés, mais qui ont le défaut d'être vêtues de noir.

• 4 août 2001 : 6 arrestations au squat Overdale.

• 29 septembre 2001 : 82 arrestations à Montréal lors de l'encerclement d'une manifestation contre les consulats israéliens et états-uniens en solidarité avec les Palestiniens.

• 3 octobre 2001 : 6 arrestations lors de l'éviction du squat Préfontaine.

• 4 octobre 2001 : 43 arrestations à Montréal lors d'une manifestation contre l'éviction de squatters ou lors de manifestations devant l'hôtel de ville en solidarité avec les squatters.

• 15 mars 2002 : 371 arrestations lors de l'encerclement de la manifestation organisée par le COBP à Montréal.

• 26 avril 2002 : Entre 400 et 500 personnes sont encerclées par les policiers de Montréal et déclarées en état d'arrestation, avant même le début d'une manifestation organisée par la Convergence des luttes anti-capitalistes (CLAC) pour protester contre la tenue d'une réunion préparatoire au Sommet du G8.

• Juillet 2003 : 10 arrestations lors du « Tent City », un campement militant au parc Lafontaine pour dénoncer la rareté des logements sociaux à Montréal.

• 28 juillet 2003 : 238 arrestations effectuées en marge de la réunion ministérielle de l'OMC à Montréal, lors de l'encerclement d'un attroupement paisible (les gens sont assis et discutent de façon non officielle) dans un terrain vague sur le boulevard Saint-Laurent, soit à plusieurs kilomètres de l'hôtel Sheraton où se déroule la conférence de l'OMC et plus d'une heure après la manifestation contre l'OMC.

• 15 mai 2004 : 25 arrestations lors d'une manifestation à Westmount de participants au Salon du livre anarchiste (qui se tenait à Saint-Henri).

• 19 novembre 2004 : 193 arrestations lors de l'encerclement d'une manifestation organisée par la CLAC contre le Congrès du Parti libéral du Québec à Montréal.

• Février-avril 2005 : Environ 160 arrestations dans le cadre de la grève étudiante au Québec.

Pour un total de plus de 2500 arrestations[15]. La première arrestation de masse survient quelques semaines après une émeute à Québec lors de la fête de la Saint-Jean-Baptiste, au cours de laquelle des centaines de personnes prennent d'assaut le bâtiment de l'Assemblée nationale. Dès le lendemain, la police attribue le déclenchement et la direction de l'émeute à un petit groupe anarchiste nommé « Démanarchie », qui publie un journal du même nom. La police rejettera plus tard cette piste, mais l'accusation contre les « anarchistes » leur avait donné une visibilité médiatique importante et très dépréciative dans les médias du Québec, qui sera réactivée à l'occasion de la première arrestation de masse à Montréal, le même été. Ce type d'opération policière cible chaque fois des manifestations identifiées à l'extrême gauche, soit des groupes anticapitalistes (ex. : manifestants contre Coca Cola), anti-étatiques (ex. : contre le gouvernement), anti-policiers ou anti-cléricaux[16]. Cette observation indique que le ciblage de manifestants associés à l'anarchisme et à l'anticapitalisme a commencé avant la grande manifestation de Seattle et que l'amplification de la répression, justifiée par les attaques du 11 septembre 2001 contre les États-Unis, est un catalyseur plutôt qu'un déclencheur de la répression contre l'extrême gauche altermondialiste en Occident (comme l'ont d'ailleurs démontré des sociologues et politologues qui ont analysé l'action de la police à l'endroit des manifestants altermondialistes en Europe et aux États-Unis[17]). À noter qu'aucune des arrestations de masse n'a visé des manifestations associées à des organisations « modérées », comme les

syndicats, même si certains évènements de ces organisations ont été marqués, au cours des dernières années, par une violence manifestante. Encerclés et déclarés en état d'arrestation, les manifestants pris au piège – « on les ramène un peu comme un troupeau », « c'est comme un filet de pêche[18] » explique Alain Tourigny, le commandant du Service de police de la ville de Montréal (SPVM) – peuvent rester des heures en masse compacte, soumis aux rigueurs du climat, sans accès à de l'eau, des toilettes, des tampons et serviettes sanitaires, un téléphone ou un avocat.

## REVUE DES INDICATEURS EXPLICATIFS DE LA RÉPRESSION POLICIÈRE

Diverses approches s'offrent à nous pour juger du caractère discriminatoire ou non d'une ou des arrestations de masse à caractère politique au Québec. Du côté de la philosophie politique et morale, nous disposons du riche corpus de la vieille tradition de réflexion au sujet du droit de désobéissance et de résistance des citoyens à l'endroit de l'autorité politique, qui prend racine au Moyen Âge, principalement dans le cadre de tensions entre les pouvoirs politiques et les devoirs religieux[19]. Les auteurs associés à cette tradition prêtent malheureusement peu attention à l'action des forces de l'État à l'égard des contestataires, s'intéressant plutôt à justifier ou non les actions de désobéissance et de résistance des citoyens soumis à une autorité politique injuste. Walter Benjamin est l'un des rares philosophes qui souligne le caractère problématique de la police dans un État libéral, surtout lorsque les citoyens s'organisent politiquement pour défier l'État ou la loi[20] : la police exprime sur le terrain la volonté de l'État de détenir le monopole de la violence au sein de ses frontières. Les commentaires de Benjamin restent toutefois trop généraux pour nous aider dans notre réflexion.

Sur l'axe juridique, deux démarches peuvent être entreprises pour juger du caractère discriminatoire ou non de la tactique de l'arrestation de masse : (1) Prêter attention au particulier, soit juger au cas par cas de la partialité ou non des policiers lors d'une opération spécifique. Cette approche, qui relève de la microanalyse, n'est pas celle que nous privilégions, puisque nous posons l'hypothèse que le problème est d'ordre général et ne trouve pas sa source dans des particularités spécifiques à chaque arrestation de masse. Notons toutefois que dans plusieurs cas d'arrestations de masse au Québec, les juges ont finalement reconnu non coupables les personnes arrêtées. (2) Prêter attention au général, soit juger le fondement de la loi canadienne sur l'attroupement illégal. Patrick Forget opte pour cette approche dans son récent ouvrage *Sur la manifestation : Le droit de l'action directe*[21]. Il note que le droit canadien accorde aux policiers un pouvoir discrétionnaire important relativement aux manifestations. Selon l'article 63 (1) :

> Un attroupement illégal est la réunion de trois individus ou plus qui, dans l'intention d'atteindre un but commun, s'assemblent, ou une fois réunis se conduisent, de manière à faire craindre, pour des motifs raisonnables, à des personnes se trouvant dans le voisinage de l'attroupement : a) soit qu'ils ne troublent la paix tumultueusement; b) soit que, par cet attroupement, ils ne provoquent inutilement et sans cause raisonnable d'autres personnes à troubler tumultueusement la paix.

La définition d'attroupement illégal permet donc de criminaliser toute personne présente sur les lieux, indépendamment de ses actes[22]. Patrick Forget critique l'incohérence de cet article de la loi canadienne, précisant que « la définition de l'attroupement illégal » porte atteinte « aux règles de justice fondamentale, aux libertés d'expression et de réunion pacifique » parce que ces dispositions légales :

> Font de chaque participant un « quasi-complice » de tous les autres. Or, une telle présomption méconnaît la réalité des manifestations qu fait converger des gens aux idées et aux ambitions bien différentes autour d'une même cause. […] On punit le fait de se tenir pacifiquement non loin ou à côté de gens – en général une minorité de participants – qui commettent des gestes porteurs d'une aura de force ou de violence[23].

Ces propos rejoignent la critique exprimée à l'égard du droit canadien par le Comité des droits de l'Homme de l'ONU. Deux niveaux de

droit sont ici en concurrence, soit le Code criminel et des textes plus fondamentaux, comme la Charte des droits et libertés et le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, que le Canada a ratifié en 1976 et qui reconnaît le droit de chacun de participer à des manifestations publiques. Patrick Forget note que, telle que définie dans le code criminel, l'infraction « d'avoir participé à un attroupement remet entre les mains des policiers le pouvoir de nier l'exercice de droits constitutionnellement protégés. En pratique, ce sont les policiers qui déterminent le moment où l'attroupement *laisse craindre* que la paix ne soit troublée tumultueusement[24] » [je souligne]. L'analyse légaliste de Patrick Forget laisse donc entrevoir un risque important de discrimination de la part des policiers à l'égard de manifestants. La généralisation que permet l'article 63 encourage les policiers à amalgamer un ensemble d'individus à quelques individus ayant commis explicitement des méfaits.

Nous allons privilégier, pour notre part, une approche sociopolitique qui envisage la société comme un ensemble de relations dynamiques entre des acteurs individuels et collectifs occupant des positions plus ou moins privilégiées les uns par rapport aux autres. Selon cette perspective, les actions de la police à l'endroit des manifestants peuvent être influencées par les relations que les policiers entretiennent avec d'autres agents sociaux, comme les politiciens. Nous allons démontrer que divers acteurs sociaux produisent un discours au sujet des manifestants « radicaux » qui les identifie comme « déviants », ce qui encourage la discrimination politique des policiers à leur égard. Avant de pousser plus à fond l'exploration de l'hypothèse de la perception d'une déviance politique, qui indiquerait une discrimination à l'égard des manifestants réprimés par les policiers, il convient de considérer d'autres explications possibles de la répression policière, qui relèvent aussi d'une approche sociopolitique relationnelle.



## *Recours à la force par les manifestants*

Les manifestations associées de près ou de loin au mouvement altermondialiste sont connues dans l'opinion publique pour être régulièrement marquées par le recours à la force de la part de manifestants qui lancent des frappes contre des vitrines de McDonald's et de banques, et affrontent les policiers[25]. À première vue, l'utilisation de la force par les manifestants entraîne logiquement l'intervention policière, comme le laissent généralement entendre les médias et les policiers eux-mêmes. « Pour nous, les arrestations de masse sont toujours la dernière alternative. On fait ça seulement quand il y a des débordements majeurs pendant une manifestation[26] », déclarait d'ailleurs le directeur adjoint du SPVM, Pierre-Paul Pichette, en réaction au blâme exprimé par le Comité des droits de l'Homme de l'ONU le 2 novembre 2005. Cette perspective est clairement relationnelle : les policiers ne feraient que réagir à l'action des manifestants. La déclaration du policier Pichette est toutefois fausse, puisque plusieurs des arrestations de masse ciblaient des manifestations non-violentes, voire des manifestations qui n'avaient pas même débuté ou des rassemblements statiques et paisibles. L'explication mécaniste d'une réaction policière suite à une violence manifestante ne permet donc pas de saisir la logique de la vague de répression qui frappe certaines manifestations à Montréal. L'analyse des déclarations publiques des policiers au sujet de la violence des manifestants, associés de près ou de loin au mouvement altermondialiste, révèle d'ailleurs une propension à l'exagération et au mensonge de la part des forces de l'État, qui rend d'autant moins crédible l'excuse de la violence manifestante pour justifier la répression. Lors de conférences de presse, les policiers ont eu recours à de très nombreuses reprises en Occident à des manipulations de preuve – dont l'évocation de la (fausse) présence de « bombes » ou la saisie de cocktails Molotov placés dans des locaux militants par les policiers eux-mêmes – pour grossir démesurément l'ampleur de l'« arsenal » des manifestants, ce qui en donne une image plus menaçante, mine leur crédibilité et justifie l'ampleur des dispositifs policiers[27]. Suite à la manifestation (encerclée avant même de débuter) contre une réunion préparatoire des ministres du travail du G8, le 26 avril 2002 à Montréal, le commandant André Durocher du Service de police de la ville de Montréal (SPVM) déclara qu'un individu ayant fait usage d'une arme de poing avait été interpellé avec les manifestants, pour préciser plusieurs jours plus tard que cet individu avait été, en fait, arrêté ailleurs dans la ville et qu'il n'y avait pas de

lien entre les deux évènements[28]. Au sujet de la même arrestation de masse, le commandant Durocher se présenta devant les médias en brandissant des bouteilles de *plastique* qu'il prétendait être autant de cocktails Molotov saisis sur les manifestants. Or, un cocktail Molotov doit être fabriqué à l'aide d'une bouteille de *verre* pour qu'il explose en touchant sa cible et l'enflamme. On pourrait nommer « cocktails Durocher » les fausses preuves qu'utilise la police pour produire un écran de fumée qui brouille la réalité des faits, enflamme l'opinion publique et réduit en cendres la légitimité des manifestants. Il convient enfin de rappeler que des manifestants associés à des groupes qui ne sont pas considérés comme « déviants » peuvent, à certaines occasions, utiliser la violence sans s'attirer une répression policière[29]. L'utilisation de la force par des manifestants n'est donc pas une variable déterminante pour expliquer cette vague de répression policière, qui ne cible pas certains groupes ayant utilisé la violence et qui frappe parfois des manifestants pacifiques.

## *Absence de canaux de communication*

Des études universitaires portant sur les relations entre policiers et manifestants indiquent que les risques de violence diminuent lorsque les organisateurs de la manifestation et les policiers communiquent avant et pendant l'évènement, au sujet de leurs intentions respectives, du trajet et de l'objet de la manifestation[30]. La police cherche à entrer en contact avec le représentant de la manifestation, soit avant l'évènement en téléphonant au comité organisateur, soit sur le lieu du rassemblement en demandant à parler au « responsable ». Cette pratique de la cogestion des manifestations entre policiers et dirigeants de mouvements sociaux s'est instituée au fil du temps, devenant de plus en plus formelle au début du XX$^{e}$ siècle en Occident, avec la demande de permis (qui n'est pas obligatoire à Montréal) de manifester et la négociation quant au lieu de rassemblement, au trajet et aux heures de départ et de fin de la manifestation. Les policiers s'attendent aussi à ce que les organisateurs d'une manifestation encadrent les manifestants d'un service d'ordre[31]. Les « anarchistes » et autres militants anti-autoritaires sont ici des acteurs sociaux particuliers, puisqu'ils sont les seuls dont l'idéologie favorise un égalitarisme radical et, conséquemment, proscrit en principe la fonction de « dirigeant » et de « responsable ». Les membres des comités organisateurs se refusent à entrer en dialogue avec les policiers, arguant que tous les participants sont considérés comme collectivement responsables de la manifestation. Les policiers ont constaté sur le terrain cette absence de « responsables » chez les militants égalitaristes. Le commandant Durocher a déclaré, suite à la manifestation contre la brutalité policière du 15 mars 2002, au sujet des manifestants dont 371 sont encerclés et arrêtés : « Nous n'avons reçu aucune collaboration de leur part », précisant par ailleurs : « Nous ne voulions pas les arrêter, mais c'était simplement pour les protéger : ils se mettaient en danger en traversant les intersections[32]. » Cette absence de communication ne peut expliquer à elle seule la répression policière; comme le révèle l'évènement du 26 avril 2002, la manifestation n'ayant pas même débuté lorsque la police a encerclé la foule rassemblée paisiblement dans un parc. Selon le politologue de l'Université d'Ottawa, J.A. Frank, qui a étudié la dynamique entre manifestants et policiers lors de plusieurs centaines d'évènements au Canada, le manque de communication entre manifestants et policiers sert souvent d'excuse *a posteriori* à la répression[33].

## *Identité politique illégitime*

L'idéologie associée aux manifestants reste donc la variable qui semble la plus déterminante dans le cas des arrestations de masse discutées ici. De nombreux universitaires – sociologues et politologues – qui analysent la violence des manifestants et des policiers s'entendent pour indiquer que les policiers ont tendance à considérer de façon systématique les manifestants selon des stéréotypes dénigrants, les considérant a priori comme des individus peu responsables et peu crédibles, irrationnels, émotifs, psychotiques, anti-sociaux et violents[34]. Des analyses plus sophistiquées indiquent toutefois que les stéréotypes influençant les actions des policiers sont généralement binaires; elles distinguent les manifestants respectables des manifestants peu respectables. Comme l'indique Olivier Fillieule :

> [L]es manifestants et leurs actions sont perçus de manière différenciée par les officiers […] en fonction de plusieurs critères combinés. Ces critères d'appré-

> ciation reposent sur une double distinction qui fonctionne comme un instrument de classement des situations auxquelles les policiers sont confrontés : l'une oppose les manifestants rationnels, stratégiques et les irrationnels, soumis à l'influence des premiers; l'autre distingue entre les individus/manifestations pacifiques exprimant démocratiquement une opinion et ceux/celles qui par la violence recherchent l'affrontement ouvert avec les autorités politiques et/ou policières[35].

La première distinction qui distingue des leaders rationnels manipulant des manifestants irrationnels est moins pertinente dans le contexte qui nous intéresse, puisque les « anarchistes » n'ont en principe pas de chefs. Cela n'empêche pourtant pas les policiers d'identifier des militants comme les chefs, dont Jaggi Singh et d'autres organisateurs de la Convergence des luttes anti-capitalistes, par exemple, fichés et régulièrement la cible d'arrestations individuelles. La seconde distinction reste toutefois plus importante : les policiers perçoivent des manifestants « pacifiques » qu'ils opposent à de potentiels « casseurs »; les premiers sont considérés comme ayant un intérêt politique légitime, une bonne compréhension des enjeux politiques et une volonté de collaborer avec les autorités et de discuter avec les décideurs officiels, alors que les seconds sont identifiés comme des jeunes peu informés et même apolitiques, uniquement motivés par l'espoir de faire du grabuge et même d'affronter les policiers[36]. Ces stéréotypes participent d'un cadre d'interprétation qui fonctionne comme une sorte de guide d'action, respectueuse en principe des manifestants respectables et plus probablement répressive à l'égard des manifestants méprisables[37]. Le clivage semble inversement proportionnel à la force réelle d'un mouvement social ou d'une manifestation; les manifestants ciblés par la répression policière ayant au final une faible capacité de mobilisation, contrairement aux mouvements sociaux ayant une plus forte capacité de mobilisation (les syndicats, par exemple).

J.A. Frank, qui cherche à clarifier cette dynamique de classification binaire, a indiqué que la probabilité de violence policière contre les manifestants est influencée par la façon dont « un groupe revendicateur est […] perçu par les autorités », c'est-à-dire en fonction du « *statut* dans la société » de ce groupe de manifestants; les autorités imputant nécessairement aux protestataires « certaines caractéristiques qui déterminent la légitimité ou l'illégitimité du groupe[38] ». Frank parvient à cette conclusion suite à l'étude de 286 manifestations en Ontario et au Québec entre 1963 et 1975 qui ont été ponctuées de violence de la part des manifestants, des policiers ou des deux partis à la fois. Frank note que « les groupes organisés et de statut élevé subissent une répression faible, tandis que les groupes inorganisés et de statut douteux subissent une répression sévère »; il ajoute que le groupe semble d'autant plus illégitime aux yeux des autorités qu'il paraît rejeter « les valeurs dominantes » et que ses membres sont identifiés comme des « communistes » ou des « anarchistes » [je souligne], c'est-à-dire « des radicaux cherchant à miner l'ordre établi[39] » dont l'idéologie met « en cause la légitimité de l'État ». Ces groupes sont caractérisés par le fait qu'ils semblent menaçants pour les autorités dont ils nient la légitimité et qu'ils sont également très « vulnérables », entre autres raisons parce qu'ils n'ont pas de canaux leur donnant accès au pouvoir ni d'« ami en haut lieu », et peu ou pas d'alliés explicitent au sein des mouvements sociaux et autres acteurs sociopolitiques[40]. Pour la période qu'il a étudiée, Frank note qu'au Québec, 63 % des manifestations organisées par des groupes jouissant d'un statut acceptable n'ont connu aucune arrestation, alors que seulement 24 % des manifestations de groupes au statut jugé illégitime évitent les arrestations[41], soit un écart de près de 40 %.

Le clivage correspond généralement à des lignes de fracture idéologiques :

> Bons manifestants = « réformistes » (revendications politiques « modérées »);
> Mauvais manifestants = « radicaux » (revendications politiques « radicales »).

Ce clivage correspond aussi à des statuts sociaux distincts et inégaux :

> Bons manifestants = statut socioéconomique et culturel élevé (salariés intégrés au marché du travail et codes culturels [vêtements, coupe de cheveux, etc.] « normaux »);

Mauvais manifestants = faible statut socioéconomique et culturel (faible revenu ou « outsiders » économiques et codes culturels « marginaux »).

Cette distinction fonctionne indépendamment des actions réelles des manifestants. Ainsi, des manifestants jugés « raisonnables » (des syndiqués, par exemple) qui pratiquent la violence et la destruction de propriété publique ou privée lors d'une manifestation courent moins de risques d'être arrêtés que des manifestants « anarchistes » jugés déraisonnables et qui peuvent être arrêtés sans même avoir commencé à manifester.

Des études comme celle de J.A. Frank confirment l'effet discriminant d'un statut illégitime (l'association à l'anarchisme, par exemple) mais n'expliquent pas par quel processus les policiers distinguent les manifestants légitimes et les manifestants illégitimes, ni quels agents sociaux peuvent influencer cette discrimination entre « bons » et « mauvais » manifestants[42]. L'approche de l'étiquetage développée dans le champ de la psychologie sociale peut ici nous aider à mieux comprendre ce processus discriminant.

## ÉTIQUETAGE DE LA DÉVIANCE



L'approche de l'étiquetage de la déviance que nous entendons utiliser pour préciser le processus par lequel la police adopte une attitude discriminante à l'égard de certains manifestants a été développée principalement par Howard Becker dans son ouvrage *Outsiders : Studies in the Sociology of Deviance* (publié une première fois en 1963). Becker s'intéressait plus spécifiquement aux consommateurs de marijuana et aux musiciens de jazz aux États-Unis, dans les années 1960. Il ne discutait pas de la nature de la déviance ou de celle de l'individu déviant; il proposait plutôt de porter son attention sur les « entrepreneurs moraux », soit les agents sociaux qui pratiquent l'identification d'un individu ou d'un groupe comme « déviant ». Lorsque l'étiquette de « déviant » est accolée avec succès à un individu ou un groupe, tout un ensemble de mécanismes de contrôle et de répression se met en place, dans lequel les policiers occupent une place importante. Les policiers sont, par ailleurs, eux-mêmes des « entrepreneurs moraux »; Becker distinguent les entrepreneurs moraux qui créent des règles et définissent la déviance (*rules creators*) de ceux qui maintiennent et entretiennent les normes (*rules enforcers*), très souvent les policiers. L'étiquette « déviant » accolée à un individu ou un groupe par les entrepreneurs moraux influents aura une incidence sur la façon dont les policiers agiront à son égard, et ce, quels que soient ses comportements réels.

Le cadre d'analyse proposé par Becker appliqué à la « déviance » politique peut faciliter la compréhension des phénomènes de contrôle et de répression des individus et des groupes jugés politiquement « déviants » par des agents sociopolitiques influents, tels les politiciens et les journalistes qui pratiquent régulièrement l'étiquetage dans leur discours public. Quelques auteurs ont déjà proposé un tel arrimage de l'approche de l'étiquetage de la déviance à la sphère politique[43]. Le déviant politique est considéré par les puissants comme un « outsider », c'est-à-dire un marginal ou plus précisément un exclu de la rationalité politique[44]. Il convient toutefois de préciser que l'étiquetage est généralisé en politique et qu'il est d'une importance aussi grande pour déterminer la légitimité que l'illégitimité d'un individu, d'un groupe, d'un mouvement ou d'une institution. David Green, qui a étudié l'utilisation d'étiquettes politiques par les présidents des États-Unis, constate ainsi « l'utilisation d'étiquettes 'mauvaises' et 'bonnes' qui indiquent un effort de la part de ceux qui sont en compétition pour le pouvoir d'établir des polarités claires entre des individus et des politiques rivales […] c'est-à-dire en termes qui permettent d'identifier des 'bonnes personnes' et des 'mauvaises personnes'[45]. » L'étiquette politique influence le pouvoir des acteurs, des factions et des institutions politiques qui sera accru ou diminué selon que l'étiquette qu'ils se choisiront ou se feront imposer évoque des valeurs positives ou négatives pour leurs partisans éventuels. Becker pose d'ailleurs une question essentielle qui pointe explicitement en direction de la politique : « qui peut, dans les faits, imposer à d'autres d'accepter ses règles et qu'elles sont les causes d'un tel succès? » Et de répondre : « C'est, bien sûr, une question de pouvoir politique et économique », c'est-à-dire que « la différence dans la capacité de faire des règles et de les imposer à d'autres est essentiellement une question de différence de pouvoir[46] ».

La force policière est l'ultime aboutissement d'une croisade morale[47] ou politique, et elle tire un intérêt des règles et de l'existence d'individus ou de groupes étiquetés comme « déviants », puisque cela justifie « son travail, sa profession et sa *raison d'être*[48]. » Ainsi, les policiers sont des entrepreneurs politicomoraux qui peuvent être parfois plus véhéments à l'égard de « déviants », précisément parce qu'ils sont sur la ligne de front de la lutte contre la déviance et qu'ils y trouvent une justification de leur propre existence. L'étiquette « déviant » accolée à un individu ou un groupe exprime d'ailleurs en elle-même un affront à la loi et aux normes officielles, c'est-à-dire à l'ordre et à la « normalité ». Un autre sociologue, Erving Goffman, indique que « la normalité est 'ressentie' », et :

> [Qu'il] est nécessaire de qualifier la relation suggérée entre apparences normales et apparences convenables. Dans de nombreuses situations, il existe des agents de contrôle social, tels que les gérants de magasins, les maîtres d'école et autres personnes semblables, dont le travail consiste en partie à protéger les lieux et les utilisateurs, et à maintenir les convenances – du moins certaines convenances[49].



Les « policiers » sont identifiés par Goffman comme des « agents de contrôle social » dont une des fonctions est d'imposer le respect des « convenances »[50]. Becker note qu'un policier peut conséquemment réprimer un individu et l'arrêter de façon plus ou moins brutale pour le simple fait qu'il est étiqueté comme déviant, et ce, même s'il n'a pas commis de méfait, car la présence d'un individu « déviant » est en soi une transgression des « convenances », de la « normalité ». Par ailleurs, Becker note qu'un « individu peut être étiqueté comme déviant » par la police « parce qu'il a exprimé un manque de respect à l'égard de celui qui doit forcer le respect des règles », soit le policier lui-même[51]. Cette dynamique est ici importante, puisque des manifestants arrêtés en masse expriment une idéologie anti-autoritaire critique de la police, tout particulièrement dans le cas des arrestations de masse ciblant les manifestations du 15 mars organisées dans le cadre de la Journée internationale contre la brutalité policière. C'est donc muni de ces outils conceptuels[52] que je propose d'aborder la répression policière au Québec pour évaluer si les manifestants sont arrêtés indépendamment de leurs actes et principalement parce qu'ils sont identifiés comme « déviants » par des entrepreneurs politicomoraux influents.

L'étiquetage est une pratique très répandue à l'égard des manifestations associées de près ou de loin au mouvement altermondialiste; les entrepreneurs politicomoraux étant ici les policiers, les experts universitaires, les journalistes, les « bons » manifestants, les « simples » citoyens et de nombreux porte-parole autoproclamés du mouvement altermondialiste. Ainsi, Susan George, qui est vice-présidente de l'Association pour la taxation des transactions financières pour l'aide aux citoyens (ATTAC) en France, déplore que dans des manifestations altermondialistes « des éléments *marginaux* ont commis des violences contre des propriétés privées[53] » [je souligne]. La référence explicite à la marginalité évoque la déviance politique. En parlant des manifestations contre le G8 à Évian, Susan George précise que les « casseurs » participaient à une « sous-culture minoritaire […] les 'cuir noir heavy metal spike hair' crasseux de Zurich, dont l'unique but dans la vie est apparemment de casser. Seul un psychologue ou anthropologue qualifié pourrait dire si le politique leur inspire le moindre intérêt[54] ». Il s'agit d'un cas exemplaire d'étiquetage péjoratif d'un groupe social comme déviant à la fois d'un point de vue politique, culturel et même hygiénique et psychologique.

Cet exemple d'une pratique d'étiquetage d'une déviance sur la scène politique indique que les entrepreneurs politicomoraux ne limitent pas toujours les étiquettes qu'ils utilisent à un seul nom ou mot péjoratif, préférant clarifier leur étiquetage, pour lui donner plus de force, en jouant de l'analogie implicite et explicite. Quentin Skinner rappelle d'ailleurs que les mots en politique évoquent généralement une série d'attitudes et de comportements qui s'y rattachent, par analogie[55]. J'entends ici par analogie le processus qui consiste à encourager l'association de certaines caractéristiques particulières à une étiquette, et de créer par le discours une tendance à amalgamer et à considérer diverses étiquettes comme synonymes. L'étiquette politique, tout comme l'étiquette de la déviance sociale, psychologique, sexuelle et culturelle, associe à une identité politique déviante toute une série d'attitudes et de comportements condamna-

bles. Ainsi, dire à répétition que les manifestants « violents » sont des « anarchistes » et des « jeunes » et vice versa, soit que les « anarchistes » sont à la fois des « jeunes » et des « violents », permet — après un certain niveau de saturation du discours d'étiquetage — de permuter les codes qui fonctionnent alors par analogie, voire comme synonymes. Parler à propos de manifestants d'« anarchistes » ou de « jeunes » sans les qualifier évoquera alors la violence.

En termes méthodologiques, il serait possible d'explorer les possibles partis pris idéologiques des policiers à l'égard de manifestants en menant une série d'entrevues avec des policiers. Ce travail est à la fois long et problématique, dans la mesure où les policiers seront peu enclins à accepter de répondre à des questions portant sur leurs tactiques d'intervention pour ne pas nuire à leur efficacité sur le terrain d'opération. Le processus d'étiquetage de la déviance politique peut aussi être analysé par une étude des médias, où divers entrepreneurs politicomoraux (y compris des policiers) s'expriment au sujet des manifestants. L'analyse des médias permet en fait d'obtenir un vaste aperçu du processus d'étiquetage et des différents agents qui y participent. Pour mieux saisir la perception que les policiers ont des manifestants ciblés par leurs arrestations de masse, il est également possible de consulter divers documents de la police portant sur les arrestations de masse, ainsi que les déclarations de policiers venus témoigner lors de procès suite à ces arrestations. Cette analyse de sources diverses permet de mettre en lumière l'aspect relationnel du processus d'étiquetage, puisque la perception que se font les policiers des manifestants correspond et semble influencée par le discours d'un ensemble d'agents politicomoraux à leur sujet.



## L'« ANARCHISTE » COMME DÉVIANT POLITIQUE

… on ne les voit jamais que lorsqu'on a peur d'eux […]
Faudrait pas oublier qu'ça descend dans la rue…

Léo Ferré, *Les anarchistes*.

Le sens commun porte à ne pas contester l'inimitié qu'entretiennent les policiers à l'égard des anarchistes et des militants de l'extrême gauche libertaire en général, puisqu'ils portent un discours souvent radicalement critique et même injurieux à propos de l'autorité en général et de la police en particulier. Mais une analyse du discours relève que les policiers et les autres entrepreneurs politicomoraux ne confrontent pas l'argumentaire anti-autoritaire de l'idéologie anarchiste, préférant plutôt affirmer que ces manifestants ne sont animés par aucune rationalité politique et ne sont donc que des « déviants » (des « outsiders » de la politique). L'étiquette « anarchiste », si régulièrement utilisée par les entrepreneurs politicomoraux pour désigner les manifestants « radicaux », est associée à divers traits caractéristiques qui fonctionnent par analogie : les « anarchistes » seraient « jeunes », « apolitiques », « marginaux » et « violents ». Il convient de discuter de ces qualificatifs, car ils révèlent explicitement le caractère discriminant et péjoratif du processus d'étiquetage à l'égard des manifestants visés par la répression policière.

Neutre en apparence, l'étiquette « jeune » est régulièrement qualifiée par des termes péjoratifs, comme dans les expressions « jeunes extrémistes », « jeunes excités » et « jeunes vandales »[56]. Ainsi qualifiée péjorativement à plusieurs reprises, l'étiquette « jeune » utilisée seule aura tendance à évoquer des images de violence et de destruction. Les « jeunes anarchistes » se retrouveraient en manifestation parce qu'ils y voient l'occasion de s'adonner à leur loisir favori : la destruction nihiliste. Marcel Belleau, chercheur associé à la Chaire Raoul-Dandurand en études stratégiques et diplomatiques de l'UQAM, expliquait dans le journal *La Presse*, quelques semaines avant les manifestations contre le Sommet des Amériques, que des « groupes *anarchistes* et des individus

de tout acabit profiteront probablement aussi du Sommet pour se livrer à leur jeu favori : la casse », soit « du vandalisme, […] des vols et autres délits[57] » [je souligne]. Leurs motivations, qui relèvent du domaine ludique du jeu, ne seraient pas politiques, ce qui permet de distinguer les « bons » manifestants « raisonnables » des « mauvais » manifestants « irrationnels ». Une variation sur le thème de l'irrationalité consiste à prétendre que les « anarchistes » sont des poseurs qui connaissent mal l'anarchisme. Le chroniqueur de *La Presse*, Pierre Foglia, fait la leçon à des manifestants contre le Sommet des Amériques qui seraient, selon lui, des « anarchistes […] qui ne font pas toujours la différence entre Robin des bois et Bakounine[58]. » L'association entre « anarchistes », « jeunes » et « casseurs », d'une part, et une irrationalité ou une grave ignorance politique d'autre part, place déjà ces acteurs politiques hors du champ politique, soit en marge de la société constituée en principe d'agents rationnels et responsables.

La déviance sera accentuée dans le processus d'étiquetage en associant les « anarchistes » à d'autres traits propres à la marginalité : ils sont peu nombreux (des « groupuscules »[59]), adoptent des comportements typiques des cultures alternatives et manquent de civisme (ils sont sales et même crasseux). Suite au Sommet des Amériques à Québec (avril 2001), les journalistes rapportent les jugements du premier ministre du Canada, Jean Chrétien, pour qui « Ceux qui sont venus à Québec manifester paisiblement leur opinion sur les meilleurs moyens de faire avancer nos sociétés au plan social et économique sont les bienvenus [...] Mais ce type de comportement que nous avons vu de la part de *petits groupes d'extrémistes* est contraire à tous les principes démocratiques qui nous sont si chers[60] » [je souligne], des propos auxquels font écho ceux de Françoise David, porte-parole du Sommet des peuples, qui se dissocie de la « violence » d'« un très petit groupe organisé depuis longtemps[61] ». La déviance politique des « anarchistes » est aussi amalgamée à une déviance culturelle qui s'exprime par la tenue vestimentaire et la coupe de cheveux. Déviances politique, sociale et culturelle se renforcent ici l'une l'autre pour miner la légitimité des individus, comme l'indiquaient déjà Irving Louis Horowitz et Martin Liebowitz au sujet de la jeunesse rebelle des années 1960[62]. Des journalistes parlent « des jeunes marginaux » « arborant une boucle dans le nez, plusieurs fumant un joint de marijuana[63] », ou encore d'un anarchiste qui a « les cheveux en *dread locks*, ces sortes de boudin, dont trois, quatre au bout 'bleaché', et s'habille, disons, *post-grunge*-néo-squeedgee[64] ».

Plusieurs citations mentionnées précédemment associent l'anarchisme et la jeunesse à la violence, et il ne sera donc pas nécessaire ici de détailler ce jeu d'analogie. Précisons tout de même qu'Isabelle St-Amand, dans son étude sur les manifestations et la répression lors du Sommet des Amériques, indique de la part des autorités « une utilisation politique [de la] violence », relativement minime de certains manifestants, « que l'on marginalise à l'aide de la figure du casseur, associée par amplification, à celle du délinquant[65] ». Elle souligne également que le « portrait caricatural du casseur, aux antipodes de celui du pacifique, contribue à diviser les manifestants selon des notions de moralité et de légitimité[66]. » Même quand des manifestants n'ont pas recours à la force ou de façon très limitée, des journalistes vont jouer de sensationnalisme en se rabattant sur une violence symbolique, affirmant qu'« il y avait beaucoup de violence verbale dans l'air » lors d'une manifestation comptant « beaucoup de membres des groupes anarchistes[67] ». Des chercheurs étudiant la répression contre le mouvement altermondialiste en Europe notent, par ailleurs, qu'il y a une tendance de plus en plus marquée de la part des autorités à amalgamer cette militance manifestante au terrorisme[68]. Le directeur du Département de science politique de l'Université d'Exeter, Tim Dunne, signait, suite aux attentats de Londres en juillet 2005, un article d'opinion intitulé « Anarchistes et Al-Qaeda », publié au Québec dans le journal *La Presse*, et dans lequel il suggérait d'« établir [des] parallèles entre l'action des terroristes islamistes et celle des anarchistes anticapitalistes[69]. » Toutefois, lorsque des musulmans se préparent à manifester à Montréal en février 2006 pour dénoncer l'islamophobie, la ministre des Communautés culturelles du Québec, Lise Thériault, précise pour réduire l'appréhension du public que « les manifestations se déroulent généralement dans le calme au Québec », sauf lorsque des « anarchistes » se mêlent aux « pacifistes »[70].

Rappelons, pour mémoire, que les manifestants altermondialistes n'ont jusqu'à ce jour tué personne, mais ce processus d'étiquetage effectué par des universitaires et des journalistes, qui amalgament les anarchistes au terrorisme et à Al-Qaeda, légitiment la répression policière contre ceux-ci. À défaut d'exemples réels de manifestants déployant une violence meurtrière, les entrepreneurs politicomoraux insisteront sur le potentiel de violence appréhendée, dépeignant le mouvement comme potentiellement meurtrier, ce qui peut justifier sa répression à titre préventif. Cette appréhension de la violence associée à des identités déviantes – jeunes, anarchistes, radicaux – permet en 2002 au commandant André Durocher de parler d'une « intervention préventive[71] » au sujet de l'arrestation de masse ciblant la foule, avant même le départ de la manifestation du 26 avril 2002 contre une réunion ministérielle du G8. La discrimination politique est ici d'autant plus évidente qu'elle s'incarne dans des opérations policières qui ne tiennent pas compte des actions des citoyens ciblés, perçus *a priori* comme déviants et violents.

Le discours porté par les médias officiels publics et privés est donc saturé d'étiquetage de manifestants « déviants »; les citations présentées ici ne constituent qu'un petit échantillonnage et pourraient être multipliées à l'envie. Il importe de noter l'absence presque totale d'un contre-discours diffusé dans les médias officiels qui minimiserait l'effet de cette pratique de l'étiquetage. Il est possible de prétendre que cette pratique systématique d'étiquetage dénigrant produit un effet chez les policiers, informés par les médias que tous les acteurs sociaux ou presque, dont les plus influents, tels les premiers ministres fédéral et provincial, considèrent comme « déviants » certains militants et manifestants. Cette unanimité dans la critique peut encourager les policiers à réprimer ces « déviants »; les policiers pouvant en déduire qu'ils ne seront pas réprimandés s'ils les répriment, et même qu'ils seront perçus comme des agents sociaux responsables. Pour compléter l'analyse, il convient toutefois d'évaluer la perception que les policiers eux-mêmes ont des manifestants ciblés par leurs arrestations de masse. Il se dégage d'une analyse du discours des policiers (dans les médias et dans leurs cahiers d'opération, par exemple, ou lors de témoignages dans le cadre de procès) qu'ils perçoivent eux aussi ces militants et manifestants comme étant « déviants ».

## LA POLICE PRATIQUANT LA DISCRIMINATION POLITIQUE[72]

L'analyse du discours des policiers révèle une conception partagée entre ceux-ci et les autres entrepreneurs politicomoraux au sujet des manifestants ciblés par des arrestations de masse, communément étiquetés par les policiers comme des anarchistes jeunes, marginaux et violents ou potentiellement violents. Avant le Sommet des Amériques en avril 2001, le directeur général de la Sûreté du Québec, Florent Gagné, déclarait s'inquiéter des « groupes dits d'action directe. Ces groupes violents n'ont *pas vraiment d'idéologie*. Ce sont des casseurs, des *anarchistes*[73] » [je souligne]. Au sujet de la marche pacifique du Sommet des peuples lors du Sommet des Amériques, le porte-parole de la police, Robert Poeti, déclare dans les médias que « [c]'était organisée par des gens sérieux, c'était impeccable »[74]. On retrouve dans ces discours l'effet de distinction entre manifestants légitimes et illégitimes (déviants), ces derniers étant exclus du champ de la rationalité politique et associés à une violence pure. S'ajoute à cet étiquetage l'identification à une marginalité culturelle qui s'exprimerait dans des codes esthétiques typés. En général, les manifestants « se ressemblent », « y a un style » : « Y a beaucoup de bottes noires d'armée, de jacquets vert armée là en bas des fesses avec des pantalons verts ou noirs, mais c'est toute le même style […] avec ben des épingles, des kangourous[75] sur la tête donc, heu, c'est homogène », un « style punk » et « un peu *marginal*[76] » [je souligne]. Le journaliste Charles Côté de *La Presse*, qui couvrait des manifestations à Ottawa en novembre 2001, note qu'il a pu « constater » que les policiers arrêtaient des individus « parce qu'il[s] portai[en]t des vêtements noirs et un bandeau sur la figure, comme le font souvent les jeunes anarchistes dans les manifestations antimondialisation[77]. »

Dans la rue, les policiers vont donc chercher des signes de l'anarchie et de la déviance culturelle, comme l'indiquent des policiers lors de témoignages en cour ou encore les notes inscrites dans les cahiers d'opération menant à des arrestations de masse[78]. Une policière, infiltrée dans

la manifestation du 15 mars 2002 et témoin à la cour municipale de Montréal, mentionne, par exemple, à plusieurs occasions, qu'elle avait observé sur le parcours de la manifestation des graffitis de « A » cerclés (signe de l'anarchie)[79]. Appelés à témoigner lors de procès collectifs, des policiers expliquent à la cour le sens qu'ils donnent à la présence de drapeaux noirs dans une manifestation. Ainsi, le policier Dominic Monchant, agent dépisteur, dit avoir une expérience de douze à quinze manifestations (pas toujours à titre de dépisteur), et il ajoute, au sujet des drapeaux : « La signification exacte je peux pas vous la donner […] mais de façon assez régulière les gens qui se regroupaient autour de ces drapeaux-là effectuaient des méfaits[80]. » Au sujet de l'arrestation du 26 avril 2002, des policiers justifient devant le juge cette opération en expliquant qu'il y avait dans la foule assemblée « des drapeaux rouges représentant l'anarchie et des gens à problèmes », ce qui annonçait « un potentiel de violence[81] ». Que le drapeau rouge soit celui des communistes et non des anarchistes est ici révélateur à la fois du flou de l'analyse politique des policiers ainsi que de l'analogie que font les policiers entre l'« anarchie », des « gens à problèmes » et une violence potentielle. Dans ce dernier cas, les policiers ont empêché la manifestation de même débuter parce qu'ils ont identifié dans la foule un « noyau dur anarchiste[82] », pour reprendre les propos d'un autre policier témoin au même procès. Les policiers en opération face aux manifestations accordent donc une très grande importance à l'identité politique et culturelle des manifestants, visible selon eux par la présence de drapeaux noirs (et parfois aussi de drapeaux rouges) et par une mode vestimentaire spécifique; des indices qui leur permettraient d'associer l'ensemble des manifestants à l'idéologie anarchiste et de justifier l'arrestation de masse. Le processus d'étiquetage et d'analyse de la situation est donc le même chez les policiers que chez les autres entrepreneurs politicomoraux : on identifie des manifestants à des « anarchistes » (même s'ils ont des drapeaux rouges…) et donc comme « potentiellement » violents.

Becker note, comme indiqué précédemment, que les policiers peuvent être encouragés à réprimer des individus étiquetés comme « déviants » si ces derniers n'affichent pas un respect à leur égard. Dans le cadre des manifestations contre la brutalité policière associées à l'altermondialisme par les policiers eux-mêmes[83], des policiers témoignant lors des procès indiquent à plusieurs reprises qu'ils ont entendu des slogans hostiles à l'égard des policiers. Une policière note ainsi au sujet des manifestants qu'« y criaient » et « quand on dit 'fuck de police' d'habitude y a de l'agressivité là-dedans[84] ». Elle va aussi avoir recours à l'argument de la montée aux extrêmes, soulignant qu'il y avait une ambiance violente : « Je marchais au milieu d'eux, on sentait qu'il y avait une hostilité […] une hostilité dans l'air comme ambiance[85] », mais « c'est graduel, il y a une évolution dans l'agressivité[86] ». Elle ajoute, émettant un jugement quant à la rationalité des acteurs : « Y avait pas d'ordre, c'était dangereux, n'importe quels hommes ou femmes *raisonnables* qui auraient été présents là y auraient eu peur[87] » [je souligne]. Un autre policier donne, lors de son témoignage, l'exemple d'un citoyen qui aurait dû, selon lui, avoir peur de la manif, soit « un bon père de famille là qui sort de son travail[88] », effectuant une distinction entre des citoyens « normaux » et raisonnables et les manifestants « déviants ». Les policiers, qui s'instituent clairement comme juge et partie, vont nier toute motivation politique aux manifestants lorsque l'objet de la manifestation est la répression policière elle-même. Ainsi, au sujet de la manifestation contre la brutalité policière du 15 mars 2002 (371 arrestations), le commandant André Durocher la prétend composée de « jeunes marginaux » qui « n'ont qu'un but, c'est faire de la casse[89]. »

La discrimination fonctionnant sur le mode de la généralisation abusive, il convient bien de parler ici pour au moins deux raisons de discrimination politique pratiquée par les policiers à l'égard des manifestants étiquetés comme « anarchistes » ou « jeunes » et « radicaux », c'est-à-dire comme des « déviants » politiques :

(1) Ces manifestants seraient tous arrêtés en masse parce qu'ils sont considérés *a priori* comme « violents », indépendamment de leurs actions réelles. En réalité, plusieurs anarchistes sont des adeptes dogmatiques ou des partisans pragmatiques de la non-violence[90], et divers mouvements sociaux étiquetés comme « modérés » - dont les syndicats - ont parfois recours à la force, sans être soumis au même type de répression

policière. Becker notait d'ailleurs que « les actions visant à maintenir l'ordre [et réprimer la déviance] ne suivent pas automatiquement une infraction à la règle. Le déploiement de la force pour imposer le respect d'une règle est sélectif, et cette sélection procède différemment selon les types de personnes, selon les moments dans le temps et les diverses situations[91]. » Il ajoute que « des gens peuvent être étiquetés déviants même si en fait ils n'ont pas transgressé de règle[92] », le même geste pouvant être identifié comme « une infraction quand il est posé par une personne, mais non par une autre[93] ». L'arrestation de masse en marge de la réunion de l'OMC en juillet 2003 à Montréal est tout particulièrement révélatrice de l'attitude discriminatoire des policiers à l'égard de certains manifestants. Les policiers avaient procédé à plus de 200 arrestations, prenant pour cible une foule paisiblement rassemblée dans un terrain vague. Ils vont rapidement découvrir qu'ils ont arrêté Amir Khadir, un médecin et politicien candidat de l'Union des forces progressistes aux élections provinciales, présent à titre de membre de l'équipe médicale militante mise sur pied en prévision de brutalité policière, dont une vingtaine de membres seront arrêtés avec lui. Apparemment conscients qu'ils risquaient un dérapage médiatique, les policiers ont très rapidement relâché Amir Khadir (et son épouse) sans l'accuser, alors que ses camarades de l'équipe médicale également arrêtés seront détenus avec les autres arrêtés et feront tous face à des accusations. Cet évènement est un autre indicateur de la logique binaire et discriminante des policiers à l'égard des manifestants en raison de leur statut sociopolitique.

(2) Il convient également de parler de discrimination en raison de la généralisation qui gomme toute diversité au sein des manifestations ciblées par les arrestations de masse. L'arrestation de masse est en elle-même discriminatoire, puisqu'elle fonctionne nécessairement par généralisation, associant tous les manifestants à l'anarchisme ou à un certain radicalisme politique indépendamment de leur sentiment d'appartenance ou non à ces idéologies politiques et indépendamment de leurs actes réels; sont désignés comme « jeunes » et « déviants » un ensemble de manifestants pris dans les coups de filet et qui peuvent être « bien habillés », « pères de famille », « travailleurs respectables », etc.

La police pratique donc une discrimination à l'égard de ces manifestants, mais il importe de noter qu'elle n'est pas la seule et qu'elle subit une pression à tout le moins informelle de la part d'un vaste ensemble d'entrepreneurs politicomoraux influents. On retrouve donc dans le domaine politique la dynamique décrite par Becker, lorsqu'il explique que l'identificateur de déviance (le *rules creator*) tend à exiger une grande fermeté contre les déviants de la part des policiers et à les critiquer lorsque ces derniers semblent inaptes à imposer l'ordre et à réprimer les déviants[94]. Cette pression est d'ailleurs évoquée par Richard Saint-Denis, le directeur général adjoint de la Sûreté du Québec, peu avant le Sommet des Amériques de Québec en avril 2001. Il avait été invité par ses homologues à assister aux opérations de contrôle des foules en marge du Sommet de l'Union européenne à Nice en décembre 2000 et il avait confié à un journaliste de *La Presse* en être revenu avec l'impression que les Niçois avaient fait le reproche aux policiers français de ne pas avoir effectué suffisamment d'arrestations[95]. L'expression publique en faveur d'une police plus répressive contre un mouvement social joue à la fois comme variable indirecte diminuant le statut de légitimité des manifestants et encourageant donc leur répression, et comme variable encourageant directement la répression policière par une demande explicite, ce qui augmente d'autant la probabilité de répression policière et sa légitimité aux yeux des agents sociaux, dont les policiers eux-mêmes. Enfin, en termes de rapports de force politique, l'étiquetage négatif qu'effectuent des porte-parole autoproclamés des mouvements sociaux réformistes[96] laisse prévoir que la répression des manifestants comme « déviants » n'entraînera même à « gauche » qu'au pire un faible ressac de protestation contre les policiers, indiquant à ces derniers que les déviants sont marginalisés, puisque lâchés et même ouvertement critiqués par leurs alliés potentiels qui se révèlent, en fait, être des ennemis qui cherchent par leurs déclarations dénigrantes à les rejeter hors du politique.

## CONCLUSION

L'analyse proposée tend à démontrer que la répression dont certains manifestants sont la cible s'explique principalement par l'identification de ces

citoyens à une déviance en apparence politique, perçue dans les faits comme synonyme d'une déviance sociale, culturelle et psychologique. L'étiquetage de déviance ne fonctionne pas de façon homogène, puisqu'elle ne convainc pas tout le monde de se tenir à distance de ceux qui sont étiquetés comme « déviants ». Lors des manifestations contre le Sommet des Amériques, par exemple, plusieurs résidants de la ville de Québec ont exprimé leur solidarité à l'égard des manifestants « déviants » en les encourageant du haut de leur balcon, et en offrant de l'eau ou un abri à ceux frappés par les gaz lacrymogènes. L'analyse démontre toutefois que cet étiquetage est produit par un ensemble d'agents sociaux influents, ainsi que par les policiers eux-mêmes, ces deux processus se renforçant l'un l'autre. Dans la mesure où cette conclusion est fondée, une seconde conclusion s'impose : il y a au Québec, et surtout à Montréal, une situation de répression policière à caractère politique et discriminatoire, puisqu'elle se justifie par l'image négative associée à des citoyens, indépendamment de leurs actes réels. Une telle pratique policière contrevient à l'éthique libérale, qui exige que les administrateurs de la loi agissent, en principe, de façon neutre à l'égard des citoyens en ce qui a trait à leurs opinions politiques.



Suite à une intervention musclée (utilisation de poivre de Cayenne) et à trois arrestations contre la marche du 1er mai 2005, le porte-parole du SPVM déclare que « Si des gens considèrent que leurs droits n'ont pas été respectés, il existe des recours[97]. » Force est de constater que la très faible légitimité des groupes ciblés par la répression policière semble réduire l'efficacité des tentatives formelles et légales de mettre un terme à cette tactique d'arrestations de masse. Divers groupes et des individus dénonçant cette tactique, et voulant la prévenir dans des situations futures, ont effectué du lobbying auprès des autorités politiques et ont émis des déclarations publiques, mais en vain et sans que les autorités concernées n'y accordent la moindre importance. En 2001, le quotidien *La Presse* mentionne une citoyenne qui exige « la formation d'une commission d'enquête pour examiner l'action policière pendant le sommet du G20 », caractérisée par une charge de cavalerie et plusieurs dizaines d'arrestations[98]. Cette citoyenne a été arrêtée, photographiée et détenue pendant 18 heures avant d'être relâchée sans qu'aucune accusation ne soit portée contre elle. Il n'y aura aucune commission d'enquête. En mai 2002, suite aux arrestations de masse du 15 mars et du 26 avril, une représentante de la Ligue des droits et libertés demande en vain devant le Conseil de ville de rencontrer le maire de Montréal (Gérald Tremblay) et qu'une enquête publique soit mise sur pied. Lors de la séance de la Commission de la sécurité publique de la ville de Montréal du 20 mai 2002, plusieurs citoyens, dont des personnes ayant été arrêtées, des représentants de la Ligue des droits et libertés et le représentant du Mouvement action justice (M. Yves Manseau) interpellent les élus et les représentants de la police, encore une fois en vain puisque la même tactique sera employée dans les années suivantes. Des lettres ouvertes sont également publiées dans les quotidiens dénonçant la répression policière et demandant des enquêtes publiques[99]. Même lorsqu'un rapport de la GRC propose une enquête interne et la prise de sanctions disciplinaires sur la brutalité pendant le Sommet des Amériques, la recommandation reste sans effet. Au moins trois recours collectifs ont été déposés contre la ville de Montréal en 2005 en rapport avec des arrestations de masse, dans un désir d'obtenir réparation et de créer un rapport de force qui forcerait les policiers à considérer de façon neutre les manifestants qu'ils ont la tâche de surveiller. L'avenir dira si cette avenue juridique mènera à un nouveau rapport de force entre manifestants et policiers, et encouragera ces derniers à agir de façon plus équitable à l'égard de citoyens exprimant leurs opinions politiques en manifestant.

## NOTES

[1] Je tiens à remercier le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM) pour l'aide financière et matérielle octroyée dans le cadre de cette recherche, ainsi que les participants à un séminaire de ce centre où j'ai présenté une première version de ce texte à l'automne 2005, dont les commentaires, suggestions et critiques m'ont aidé à clarifier ma réflexion. Merci également à Olivier Fillieule et aux deux lecteurs anonymes de la revue *Les ateliers de l'éthique* pour leurs commentaires sur la version précédente de ce texte.

[2] Garlan, Frédéric [AFP], « Sommet du G8 : Les Huit affirment qu'ils ne se laisseront pas intimider par les casseurs », *La Presse*, 23 juillet 2001, p. A4.

[3] H.S. Becker, *Outsiders : Studies in the Sociology of Deviance*, New York, Free Press, 1973 (nouvelle édition), p. 163.

[4] Requérante : Rachel Engler-Stringer.

[5] Les textes de l'AFP ont été retenus pour deux raisons : (1) parce qu'ils permettent une analyse comparative internationale; (2) parce qu'une agence de presse constitue un cas limite intéressant, les rédacteurs doivent en principe garder un ton neutre et objectif.

[6] Au sujet du traitement des manifestations dans les médias, voir Andrea M. Langlois, *Mediating Transgressions : The Global Justice Movement and Canadian News Media*, Montréal, mémoire de maîtrise, Département de Communication Studies, Université Concordia, 2004.

[7] Valérie-Anne Mahéo-Le Luel, *De la pensée et de l'action : L'engagement de jeunes dans le mouvement anti-altermondialiste au Québec*, Montréal, mémoire de maîtrise, Département de science politique, 2006; Félix Thériault-Bérubé, *Les « Black Blocs » et leur impact sur les autres acteurs du mouvement anti-altermondialiste au Québec : Le cas du Sommet de Québec en 2001*, Montréal, mémoire de maîtrise, Département de science politique, 2006.

[8] Isabelle St-Amand, *Penser la ville close : Rue et périmètre de sécurité*, Québec 2001, Montréal, mémoire de maîtrise, Université Concordia, 2004.

[9] Mireille Elchacar, *Le vocabulaire de l'antimondialisation dans les quotidiens québcois : Naissance, évolution et fixation d'un vocabulaire sociopolitique*, Sainte-Foy, mémoire de maîtrise, Département de linguistique, Université Laval, 2005; A. Langlois, *Mediating Transgression*.

[10] F. Dupuis-Déri, « Révolte au cœur de l'Empire : Pourquoi? », *Argument*, vol. 5, no. 2, 2003.

[11] Diverses études réalisées récemment par des sociologues et des politologues le confirment. Voir, parmi d'autres, Nathalie Bayon et Jean-Pierre Masse « L'altermondialisme au prisme de l'exceptionnalisme : les effets du 11 septembre 2001 sur le mouvement social européen », *Cultures et conflits* [source Internet : http://www.conflits.org]; Olivier Fillieule, Jean-Pierre Masse, « Fear in the City : Alterations in the doctrine and practice of maintenance of order brought about by the growth of anti-globalization protests », conférence prononcée en Suède au colloque Protest after Seattle, en mai 2004 (version manuscrite diffusée par les auteurs, version finale à paraître).

[12] Martin Pelchat, « Sommet des Amériques : 'Québec doit être plus gros que Seattle' », *La Presse*, 7 avril 2001, p. B6.

[13] Selon la police, citée par le *New York Times* le 4 septembre 2004.

[14] Voir N. Bayon et J.-P. Masse « L'altermondialisme au prisme de l'exceptionnalisme »; Rapport de la permanence juridique G8, *Violences et abus de la police à Genève durant la période du G8, mai-juin 2003*, octobre 2003, 108 pages. Voir aussi le rapport annuel 203 d'Amnesty International.

[15] Il est impossible d'arriver à un total précis, les sources policières, juridiques et médiatiques ne concordent pas. Les données de la police elle-même ne sont pas toujours convergentes, en raison par exemple de l'inclusion ou non des individus mineurs dans le total des arrêtés.

[16] Une exception : l'arrestation en septembre 1999 de 270 élèves du secondaire qui protestaient contre la suspension de leurs activités parascolaires.

[17] Voir Leo Panitch, « Violence as a tool of order and change : The war on terrorism and the anti-globalization movement », *Policy Options*, 2002; O. Fillieule, J.-P. Masse, « Fear in the City »; N. Bayon et J.-P. Masse, « L'altermondialisme au prisme de l'exceptionnalisme ».

[18] Témoignage du commandant Alain Tourigny, retranscription sténographique du procès *La Reine c. Éric Côté et als.* (causes nos. 102 078 334 et als.), cour municipale de Montréal, juge Denis Laliberté, 24 novembre 2003, p. 110 et p. 124.

[19] Pour des synthèses de cette tradition : John Morrow, « Ch. 12 : Resisting unjust rulers » et « Ch. 14 : Theories of Civil Disobedience and Non-Violent resistance to political authority », J. Morrow, *A History of Political Thought : A Thematic Introduction*, New York, New York University; Barbara Goodwin, « Obligation and

protest » (ch. 15), B. Goodwin, *Using Political Ideas*, New York, Wiley, 1987 (4e éd.), p. 349-373.

20 Walter Benjamin, « Critique of Violence », W. Benjamin, *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* (New York-London: Harvest-HBJ Book, 1978), 277-300. Voir aussi : Jacques Derrida, « Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority' », Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld et David Gray Carlson (dirs.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York-Londres, Routledge, 1992; Philippe Braud, « La violence politique : repères et problèmes », *Culture et Conflits* (source Internet : http://www.conflits.org); J.K. Galbraith, *La paix indésirable?*, Paris, Calmann-Lévy, 1968, p. 100.

21 Patrick Forget, *Sur la manifestation : Le droit et l'action collective*, Montréal, Liber, 2005.

22 Forget souligne que l'intérêt pour la police de la loi sur l'attroupement illégal telle que formulée « tient justement au fait qu'elle ne dépend pas d'éléments matériels précis susceptibles d'être attribués à chaque accusé. La même preuve sert à la condamnation de tous les membres de l'attroupement » (*Sur la manifestation*, p. 146).

23 P. Forget, *Sur la manifestation*, p. 160-162.

24 P. Forget, *Sur la manifestation*, p. 160-162.

25 J'ai moi-même proposé une analyse du recours à la force par certains manifestants : Francis Dupuis-Déri, « Penser l'action directe des Black Blocs », *Politix*, 2004, no. 68 et F. Dupuis-Déri, *Les Black Blocs : La liberté et l'égalité se manifestent*, Montréal, Lux, 2003 (seconde édition augmentée, publiée en 2005 à Lyon par l'Atelier de création libertaire).

26 Laura-Julie Perrault, « Le SPVM montré du doigt par un comité de l'ONU : Des experts des droits de la personne s'inquiètent des arrestations massives au cours de manifestations », *La Presse*, 3 novembre 2005, p. A15.

27 Pour plusieurs exemples, voir F. Dupuis-Déri, *Les Black Blocs*.

28 André Durocher tentera confusément de clarifier cet évènement à la Commission de la sécurité publique de la Ville de Montréal : « Ce qu'on a dit c'est qu'il y a un individu qui a été arrêté en même temps lors de la manifestation […]. En aucun temps on a dit que la personne nous a dit qu'y'était manifestant. Il a été arrêté là, évidemment la personne ne nous a pas fait de déclaration à l'effet qu'il était manifestant ou pas, il a été arrêté dans le cadre… lors de la manifestation, c'est pas… je vois pas comment je pourrais être plus clair » (retranscription de la séance de la Commission de sécurité publique de la Ville de Montréal du 30 mai 2002).

29 À l'automne 2004, alors que les syndicats du Québec se mobilisent contre le gouvernement de Jean Charest, diverses actions de perturbation sont marquées par de la violence de la part des manifestants : au moins trois bureaux de politiciens sont saccagés par des syndiqués, des syndiqués perturbent un colloque à Montréal où la présidente du Conseil du Trésor doit prendre la parole, d'autres forcent l'entrée de l'Hôpital Sainte-Justine, encerclent et bousculent le ministre des finances. Aucune arrestation n'est rapportée suite à ces évènements, malgré une présence policière. Dans le cadre de la grande grève étudiante de l'hiver 2005, les fédérations étudiantes considérées comme « modérées » (la FEQ et la FEUQ) organisent un assaut de l'hôtel où se déroule un Congrès du Parti libéral du Québec, enfoncent la porte et bousculent des gardes du corps et des policiers. S'il y a bien 7 arrestations à cette occasion, ces associations ne seront pas, dans les mois qui suivent, victimes de répression policière, et elles ne seront pas étiquetées comme « déviantes ». Elles seront même invitées à la table de négociation par le ministre de l'éducation qui refusera par ailleurs de négocier avec la CASSÉ, une fédération jugée « radicale »; un refus justifié par ailleurs par la « violence » de certaines de ces manifestations.

30 Pierre Favre, « Nature et statut de la violence dans les manifestations contemporaines », *Les Cahiers de la sécurité intérieure*, éditions La documentation française, no. 1, avril-juin 1990.

31 Isabelle Sommier, « Paradoxes de la contestation : La contribution des services d'ordre syndicaux à la pacification des conflits sociaux », Actes du IIe congrès mondial de l'ASEVICO, *Violence et coexistence humaine*, vol. IV, Montréal, Montmorency, 1995, p. 333. Voir aussi : Dominique Cardon et Jean-Philippe Heurtin, « Chapitre 3 : "Tenir les rangs". Les services d'encadrement des manifestations ouvrières (1909-1936) », Pierre Favre (dir.), *La manifestation*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1990, p. 123-155; Olivier Fillieule, *Stratégies de la rue : Les manifestations en France*, Paris, Presses de sciences po, 1997, p. 273.

32 Karim Benessaieh, « Une manifestation contre la brutalité policière…. Vire au saccage », *La Presse*, 16 mars 2002, p. A11. Voir aussi Brigitte McCann, « La marche contre la brutalité policière… tourne mal », *Journal de Montréal*, 16 mars 2002, p. 7.

33 J.A. Frank, « La dynamique des manifestations violentes », *Revue canadienne de science politique*, XVII, 2, juin 1984, p. 349.

[34] N. Lacey, C. Wells, D. Meure, *Reconstructing Criminal Law : Critical Perspectives on Crime and the Criminal Process*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1990; M. Lipsky, *Protest in City Politics : Rent Strikes, Housing, and the Power of the Poor Chicago*, Rand Mac Nally and Company (American Politics Research Series), 1970; Carl J. Couch, « Collective behavior : An examination of some stereotypes », *Social Problems*, vol. 15, no. 3, p1/968, p. 310-322.

[35] O. Fillieule, *Stratégies de la rue*, p. 312.

[36] Voir le chapitre 7 d'O. Fillieule, *Stratégies de la rues*, p. 305-364; Olivier Fillieule et Donatella della Porta « Variations de contextes et contrôle des mouvements collectifs », Olivier Fillieule, Donatella della Porta (dirs.), *La police des foules*, à paraître, 2006; Donatella Della Porta, Herbert Reiter (dirs.), *Policing Protest*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 24-27.

[37] I. McClintock et all., « Police et violence collective », M. Szabo (dir.), *Police, culture et société*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1974.

[38] J.A. Frank, « La dynamique des manifestations violentes », p. 326-327; voir aussi J.A. Frank, Michael Kelly, « 'Street politics' in Canada : An Examination of mediating factors », *American Journal of Political Science*, vol. 23, no. 3, août 1979, p. 597.

[39] J.A. Frank, « La dynamique des manifestations violentes », p. 348-349; voir aussi J.A. Frank, Michael Kelly, « 'Street politics' in Canada », p. 597.



[40] J.A. Frank, Michael Kelly, « 'Street politics' in Canada », p. 608. Voir aussi Gamson, *The Strategy of Political Protest*, 1975, p. 2; Charles Tilly, *From mobilization to revolution*, chap. 4, p. 111 environ; Obershall, *Social Conflict and Social Movements*, 1973, p. 341-342.

[41] Voir aussi : J.A. Frank, Michael Kelly, « 'Street politics' in Canada », p. 609.

[42] Voir aussi : P. Favre, « Nature et statut de la violence dans les manifestations contemporaines », p. 157.

[43] Irving Louis Horowtiz et Martin Liebowitz se sont ainsi intéressés aux mobilisations des « nouveaux » mouvements sociaux aux États-Unis dans les années 1960 (« Social deviance and political marginality : Toward a redefinition of the relation between sociology and politics », *Social Problems*, vol. 15, no. 3, 1968, p. 280-296). Voir aussi : W. R. Gove, « The labelling perspective : an overview », W. R. Gove (dir.), *The Labelling of Deviance: Evaluating a perspective*. New York-Londons, Sage Publications, 1975; P.G. Schervish, « The Labelling perspective: Its bias and potential in the study of political deviance », *The American Sociologist*, vol. 8, no. 2, 1973; Marshall B. Clinard, *Sociology of Deviant Behavior*, New York, Holt, Rinehart and Winston, inc., 1974 (4e éd.), p. 18.

[44] Howard S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York, Free Press, 1973 p. 1.

[45] Voir David Green, *The Language of Politics in America: Shaping Political Consciousness from McKinley to Reagan*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, p. 7 et p. 11-12. Anne-Marie Gingras, politologue spécialisée dans l'analyse des médias, note dans son ouvrage *Médias et démocratie* que « les personnages publics font usage de symboles, de mythes et de métaphores; cela éclaire peu sur la substance des choses mais suscite des réactions émotives. Ils travaillent aussi assidûment à étiqueter des mots […], à s'étiqueter eux-mêmes, de même que leurs adversaires » (dans *Médias et démocratie : Le grand malentendu*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1999, p. 72).

[46] H. S. Becker, *Outsiders*, p. 17. Il ajoute : « le rôle important que le pouvoir joue dans les théories interactionistes de la déviance. Sous quelles circonstances faisons-nous et imposons-nous des règles *ex post facto* [c'est-à-dire rétroactivement]? Je pense qu'une recherche empirique montrera que cela survient quand un camp dans une relation est disproportionnellement puissant, au point où il peut imposer sa volonté malgré les objections des autres, tout en désirant maintenir une apparence de justice et de rationalité » (p. 188). Dans la même veine, voir M. B. Clinard, *Sociology of Deviant Behavior*, p. 22.

[47] H. S. Becker, *Outsiders*, p. 156.

[48] H. S. Becker, *Outsiders*, p. 156.

[49] Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne II : Les relations en public*, Paris, Minuit, 1973, p. 228-229.

[50] E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne II*, p. 228-229.

[51] H. S. Becker, *Outsiders*, p. 158-159. Voir aussi : M. B. Clinard, *Sociology of Deviant Behavior*, p. 358.

[52] Dans le domaine de l'étude de l'histoire des idées politiques, l'approche dite de l'École de Cambridge, développée dans les années 1970-80, propose aussi de porter une attention particulière à l'utilisation politique que les acteurs font du discours, en particulier des mots qu'ils utilisent comme des armes de combat dans des luttes politiques pour accroître la légitimité des forces politiques dont ils se sentent solidaires ou au contraire réduire celle des forces adverses. Ce qui importe, selon Quentin Skinner, ce sont « les relations entre *le langage et le pouvoir*. […] Nous employons notre langage pas seulement pour communiquer de l'information mais aussi pour *affirmer notre autorité* par ce

que nous exprimons, pour stimuler des émotions chez nos interlocuteurs, pour créer des frontières d'inclusion et d'exclusion et pour nous engager dans plusieurs autres processus de *contrôle social* » [je souligne] (Quentin Skinner, *Visions of Politics I : Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 2, p. 4-5). Voir aussi : William E. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, Princeton, Princeton University Press, 1993 (3e édition); P. Braud, « La violence politique : repères et problèmes ».

53 Susan George & Martin Wolf, *La Mondialisation libérale*, Paris, Bernard Grasset-Les Échos, 2002, p. 159.

54 S. George, *Un autre monde est possible si…*, p. 263. Des propos qui font écho à un rapport de la police suisse, où l'on s'inquiète d'« une folie destructrice, apparemment sans raison et « des actes de vandalisme, sans aucune motivation politique ou idéologique ».

55 Q. Skinner, *Visions of Politics I*, p. 162 et p. 173.

56 Voir, parmi tant d'autres : « Manifestation pacifique de plus de 30 000 personnes dans les rues de Québec », 21 avril 2001-AFP (non-signé); Pierre Celerier, « Les manifestants contre le FMI jouent au chat et à la souris avec la police », 16 avril 2000-AFP; Marie-Claude Lortie, « Sommet des Amériques – Soutien aux manifestants : Secouristes, observateurs et avocats sillonnent les lieux », *La Presse*, 22 avril 2001, p. A5; Rima Elkouri, « Squats et bureaucrates », *La Presse*, 14 août 2002, p. E1; « Affrontements entre policiers et manifestants en marge du Sommet de Goeteborg », *Le Monde* - avec AFP, 15 juin 2001.

57 Marcel Belleau, « Sommet de Québec : Une dynamique de confrontation? », *La Presse* [section « Opinion »], 23 mars 2001, p. A10.

58 Pierre Foglia, « Pour chasser les dernières fumées », *La Presse*, 26 avril 2001, p. A5. Voir aussi : Lysiane Gagnon, « Un bon Sommet ! », *La Presse*, 24 avril 2001, p. A17.

59 Katia Gagnon et Marie-Claude Lortie, Martin Pelchat, Paul Roy, « Sommet des Amériques – Tous pour la démocratie : La rue vole encore la vedette – Les affrontements reprennent; 30 000 personnes manifestent dans l'ordre », *La Presse*, 22 avril 2001, p. A1.

60 Cité par AFP, « Le président Bush critique les manifestants contre le Sommet des Amériques », 21 avril 2001 [non-signé]. Voir aussi : Marco Fortier, « Jean Chrétien dénonce la violence : 'Inacceptable en démocratie' », *Journal de Montréal*, 21 avril 2001, p. 6. Pour les propos péjoratifs du premier ministre du Québec, Bernard Landry, voir : « Sommet des Amériques : Plusieurs dizaines de milliers de dollars de dégâts », AFP, 23 avril 2001 [non-signé].

61 Presse Canadienne, « La violence d'un 'très petit groupe' », *Le Journal de Montréal*, 21 avril 2001, p. 6. « Ce n'est pas *une poignée* de gauchistes, mais la majorité de la population qui dénonce les politiques antisociales du gouvernement Charest » [je souligne], déclarait pour sa part Henri Massé, président de la Fédération des travailleurs du Québec (FTQ), dans un discours lors des manifestations contre le Congrès du Parti libéral du Québec à Montréal, en novembre 2004, où la police avait procédé deux jours plus tôt à l'arrestation de près de deux cents manifestants identifiés à l'extrême gauche (Émilie Côté, Raymond Gervais, « Des milliers de personnes de tous les milieux manifestent : Congrès du PLQ », *La Presse*, 21 novembre 2004, p. A1).

62 I. L. Horowitz et M. Liebowitz, « Social deviance and political marginality ».

63 Marc Pigeon, « Manif anti-policiers au centre-ville », *Journal de Montréal*, 16 mars 1998, p. 10.

64 Yves Boisvert, « L'anarchie n'est pas un parti », *La Presse*, 8 mai 2000, p. A5. Voir aussi : Bertrand Desjardins, « Une manif contre la brutalité policière tourne au vinaigre : 10 arrestations », *Journal de Montréal*, 16 mars 1999, p. 5.

65 I. St-Amand, *Penser la ville close*, p. 53.

66 I. St-Amand, *Penser la ville close*, p. 62.

67 Émilie Côté, « Manif contre la brutalité policière », *La Presse*, 16 mars 2005, p. A4.

68 Voir L. Panitch, « Violence as a tool of order and change »; O. Fillieule, J.-P. Masse, « Fear in the City » (à paraître); N. Bayon et J.-P. Masse, « L'altermondialisme au prisme de l'exceptionnalisme ».

69 Tim Dunne, « Anarchistes et Al-Qaeda », *La Presse*, 8 juillet 2005, p. A23. Un autre universitaire (Robert Martyn, professeur d'histoire à l'Université Queen) qui avait participé en 2004 à une recherche pour le ministère de la Justice du Canada affirme que « les factions *anarchistes* ou nihilistes représentent une source d'incitation au terrorisme plus facilement perceptible » [je souligne] (dans : *La loi antiterroriste et ses effets : Point de vue d'universitaires canadiens*, Division de la recherche et de la statistique/ministère de la Justice du Canada, 31 mars 2004, p. 55-57).

70 Clairandrée Cauchy, « Manifestation à Montréal contre la publication des caricatures du prophète Mahomet : Les imams craignent un dérapage : Les mosquées ouvriront plutôt leurs portes aux autres communautés », *Le Devoir*, 10 février 2006, p. A3.

71 André Duschenes, « Accueil houleux pour les ministres du G8 », *La Presse*, 27 avril 2002, p. A3.

[72] Le Service canadien du renseignement de sécurité indiquait avec à propos, dans un rapport rédigé avant le Sommet des Amériques de Québec, en avril 2001 – *L'antimondialisation, un phénomène en pleine expansion* –, qu'on assistait à une certaine montée du phénomène « anarchiste » dans la foulée du mouvement contre la mondialisation néolibérale : « S'inspirant des *anarchistes* qui ne juraient que par l'"action directe", les manifestants de l'an 2000 emploient une foule de nouvelles méthodes qui ajoutent une dimension plus complexe aux activités de protestation » On y apprend aussi que « les activités de protestation n'ont toutefois pas uniquement pour but de dénoncer les pratiques répréhensibles des grandes entreprises […] mais se double d'une critique du capitalisme, des crédos chers aux activistes et aux *anarchistes* » [je souligne] (source : document du SCRS n° 2000/08. www.csis-scrs.gc.fa/miscdocs/200008_f.html; voir aussi le *Rapport public de l'an 2000* [www.csis-scrs.gc.fa/publicrp/pub2000_f.html]; voir aussi : Presse Canadienne, « Mise en garde du SCRS pour le sommet de Kananaskis », *La Presse*, 28 avril 2002, p. A3.). Dans le document *Le potentiel de violence résidant dans le mouvement antimondialisation* produit par l'Office fédéral suisse de la police en 2001, on peut lire : « On peine par ailleurs à comprendre le potentiel de violence dont font actuellement preuve *certains jeunes*. Souvent, cette violence se manifeste par une *folie destructrice*, apparemment *sans raison*, ou par une agressivité extrême à l'égard des personnes. Il en résulte que les évènements publics, de quelque nature qu'ils soient, sont de plus en plus souvent marqués par des actes de vandalisme, sans *aucune motivation politique ou idéologique* » [je souligne] (Office fédéral de la police, Département fédéral de Justice et Police, Service d'analyse et de prévention, « Le potentiel de violence résidant dans le mouvement antimondialisation », Berne, juillet 2001 [merci à O. Fillieule pour cette référence]).

[73] « 'José Bové viendra !' La police aussi… », *Courrier international*, 11 avril 2001. Voir aussi : Denis Lessard, « Sommet des Amériques : La police craint les casseurs — "Des groupes préparent des actions précises et spectaculaires », *La Presse*, 7 avril 2001, p. A12.

[74] Cité par Christine Courcol et Stéphanie Pertuiset, « Une grande marche pacifique d'un côté, une poignée d'extrémistes de l'autre », AFP, 22 avril 2002.

[75] Les « kangourous sur la tête » sont des capuchons de chandails dotés d'une poche ventrale, d'où la référence à l'animal.

[76] Témoignage de la policière Nadia Taha, agente dépisteuse, matricule 4612, retranscription des séances du 3 mai 2004, cour municipale de Montréal, devant le juge Gérard Duguay (référence horaire : Taha 15h21 et suiv.). Cause : 102-06-759 Julia Blais et als. Et retranscription sténographique du procès *La Reine c. Sarita Ahooja et als.* (causes nos. 102 075 983 et als.), Cour municipale de Montréal, juge Lison Asseraf, 14 juin 2004, p. 88. Nathalie Leduc, agent-enquêteur matricule 2857, note dans son rapport que des manifestants « semblaient appartenir à des groupes de *marginaux* vêtus de noir ayant des drapeaux noirs » [je souligne]. Nathalie Leduc, fiche de « Rapport complémentaire » au sujet des manifestations contre le Congrès du Parti libéral du Québec, 19 novembre 2004, no. d'évènement 20-041119-037, p. 1. On note aussi dans un cahier d'opération la prise en filature en manifestation d'une « fille avec cheveux verts » (commandant de l'opération Sylvain Brouillette, *Évènement : Comité opposé à la brutalité policière*, numéro du projet : 20020003, Police de Montréal, p. 4). Voir aussi : le témoignage du sergent-détective Monchamp, matricule 3822, retranscription sténographique du procès *La Reine c. Éric Côté et als.* (causes nos. 102 078 334 et als.), à la cour municipale de Montréal, juge Denis Laliberté, 24 novembre 2003, p. 16; le témoignage du sergent Marc Bérubé, de la GRC (le 5 février 2003) et celui du sergent-détective Destrempes, du SPVM (le 5 mai 2003), dans la cause *La Reine c. Sarita Ahooja et als.* [causes nos. 100 135 409 et als. ], cour municipale de Montréal.

[77] Charles Côté, « Denise Veilleux crie à la violation des droits et libertés », *La Presse*, 24 novembre 2001, p. B8.

[78] Dans le cahier d'opération traitant d'une manifestation contre la brutalité policière, la présence de « drapeaux noirs » est indiquée (commandant de l'opération Sylvain Brouillette, *Évènement : Comité opposé à la brutalité policière*, numéro du projet : 20020003, Police de Montréal, p. 4).

[79] La même policière qui témoigne dans le procès d'autres accusés pour la même arrestation de masse y rediscute des graffitis anarchistes (témoignage de la policière Nadia Taha, agente dépisteuse, matricule 4612, retranscription sténographique du procès *La Reine c. Sarita Ahooja et als.* [causes nos. 102 075 983 et als.], cour municipale de Montréal, juge Lison Asseraf, 14 juin 2004, p. 114-115), et encore le lendemain (retranscription sténographique du procès *La Reine c. Sarita Ahooja et als.* [causes nos. 102 075 983 et als.], cour municipale de Montréal, juge Lison Asseraf, 15 juin 2004, p. 59, p. 61). Ce qui fait écho aux propos de son collègue, le constable François Pelbois, qui dit avoir aperçu « deux signes d'anarchie… A comme un signe d'anarchie qu'ils appellent, faites avec ce qui semble être de la peinture (…) c'est comme un 'A' avec un rond à l'entour là » (retranscription des séances du 4 [pour la constable Taha] et 5 mai 2004 [constable

Pelbois], cour municipale de Montréal, devant le juge Gérard Duguay [référence horaire du 4 mai : Taha 15h17 et suiv.; deux fois à 15h24 et suiv. ; Pelbois 14h35 et suiv.], cause : 102-06-759 *La Reine c. Julia Blais et als*. Voir aussi la retranscription des séances du 3 mai 2004, cour municipale de Montréal, devant le juge Gérard Duguay (référence horaire : Taha 15h00 et suiv. ; 15h08 et suiv.).

[80] Témoignage du policier Dominic Monchant, policier agent dépisteur, matricule 3822, retranscription sténographique du procès *La Reine c. Aubin Jordan et als.* (causes nos. 102 075 736 et als.), à la cour municipale de Montréal, juge Denis Boisvert, 20 avril 2004, p. 8. Voir aussi : Témoignage du Sergent détective Monchamp, matricule 3822, retranscription sténographique du procès *La Reine c. Éric Côté et als.* (causes nos. 102 078 334 et als.), cour municipale de Montréal, juge Denis Laliberté, 24 novembre 2003, p. 56. Dans le cahier d'opération de la police de Montréal à propos de la manifestation contre la brutalité policière le 15 mars 2002, la présence de « 150 personnes avec banderoles et drapeau noir » est relevée avant même le départ de la manifestation (commandant de l'opération Sylvain Brouillette, *Évènement : Comité opposé à la brutalité policière*, numéro du projet : 20020003, Police de Montréal, p. 4. Voir aussi : SPVM, *Congrès du Parti libéral du Québec* [cahier d'opération de l'évènement], no. de projet 20042935, 19 novembre 2004, entrée no. 218, p. 12). Voir aussi : Stéphane Campeau, matricule 2162 du SPVM, fiche de « Filature de renseignement – Résumé chronologique », au sujet des manifestations contre le Congrès du Parti libéral du Québec, 19 novembre 2004, à 18h40.

[81] Jugement du 23 septembre 2004 [998-757-115], juge Evasio Massignani, cour Municipale de Montréal, Johanne Allard sténographe officielle, p. 7. Au sujet des « drapeaux noirs », voir aussi le témoignage du policier Dominic Monchant, policier agent dépisteur, matricule 3822, retranscription sténographique du procès *La Reine c. Aubin Jordan et als.* [cause nos. 102 075 736 et als. ], cour municipale de Montréal, juge Denis Boisvert, 20 avril 2004, p. 8.

[82] Jugement du 23 septembre 2004 [998-757-115], juge Evasio Massignani, cour Municipale de Montréal, Johanne Allard sténographe officielle, p. 7. Au sujet des « drapeaux noirs », voir aussi le témoignage du policier Dominic Monchant, policier agent dépisteur, matricule 3822, retranscription sténographique du procès *La Reine c. Aubin Jordan et als.* (cause nos. 102 075 736 et als.), cour municipale de Montréal, juge Denis Boisvert, 20 avril 2004, p. 8; et le témoignage du sergent-détective Destrempes, du SPVM (le 5 mai 2003), dans la cause *La Reine c. Sarita Ahooja et als.* [causes nos. 100 135 409 et als. ], cour municipale de Montréal.

[83] Brigitte McCann, « La marche contre la brutalité policière… tourne mal », *Journal de Montréal*, 16 mars 2002, p. 7.

[84] Retranscription du procès *La Reine c. Julia Blais et als.* (cause : 102-06-759 et als.), cour municipale de Montréal, juge Gérard Duguay, 3 mai 2004 (référence horaire : témoignage de Taha 14h36 et suiv.).

[85] Retranscription du procès *La Reine c. Julia Blais et als.*, 3 mai 2004 (référence horaire : témoignage de Taha 12h11 et suiv.).

[86] Retranscription du procès *La Reine c. Julia Blais et als.*, 3 mai 2004 (référence horaire : témoignage de Taha 14h36 et suiv.).

[87] Retranscription du procès *La Reine c. Julia Blais et als.*, 3 mai 2004 (référence horaire : témoignage de Taha 15h00 et suiv.).

[88] Témoignage du Sergent détective Monchamp, matricule 3822, retranscription sténographique du procès *La Reine c. Éric Côté et als.* (causes nos. 102 078 334 et als.), à la cour municipale de Montréal, juge Denis Laliberté, 24 novembre 2003, p. 76.

[89] Brigitte McCann, « Manifestation contre la brutalité policière : Plus de 400 jeunes arrêtés », *Journal de Montréal*, 17 mars 2002, p. 3.

[90] Pour des discussions sur l'anarchisme, la violence et la non-violence, voir, entre autres, le chapitre 40, « Ends and Means », dans Peter Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Londres, Fontana Press, 1993, p. 625-638; le numéro spécial « Anarchisme, non-violence, quelle synergie? », de la revue *Alternatives non violentes*, no. 117, hiver 2000/2001 et le numéro spécial de la revue « Violence, contre violence, non-violence anarchistes », de la revue *Réfractions*, no. 5, printemps 2000.

[91] H. S. Becker, *Outsiders*, p. 133.

[92] H. S. Becker, *Outsiders*, p. 9.

[93] H. S. Becker, *Outsiders*, p. 14.

[94] H. S. Becker, *Outsiders*, p. 162.

[95] Martin Pelchat, « 'Ce ne sont pas les grands voiliers…' : La sécurité coûtera plus de 70 millions », *La Presse*, 14 avril 2001, p. B2. Au sujet de porte-parole du mouvement altermondialiste exigeant que la police arrête des « anarchistes » à Seattle, voir Moises Noim, « Lori's War », *Foreign Policy*, printemps 2000, p. 28 et Timothy Egan, « Talks and Turmoil : The Violence », *The New York Times*, 2 décembre 1999, p. 1 (sect. A).

[96] J'ai expliqué ailleurs quel avantage escomptent tirer en termes de gains personnels et

organisationnels auprès des institutions officielles les porte-parole autoproclamés du mouvement altermondialiste de cette stratégie de distanciation qui leur permet d'apparaître respectables par effet de contraste (F. Dupuis-Déri, « Penser l'action directe des Black Blocs », p. 89-103 et F. Dupuis-Déri, *Les Black Blocs*, p. 51-62 [voir p. 91-106 dans la seconde édition]). Voir aussi : P. Braud, « La violence politique : repères et problèmes ».

97 Hugo Meunier, Denis Lessard, « La marche du 1er mai tourne au vinaigre : Des manifestants dénoncent la brutalité policière », *La Presse*, 2 mai 2005, p. A1.

98 Charles Côté, « Denise Veilleux crie à la violation des droits et libertés », *La Presse*, 24 novembre 2001, p. B8.

Article : 81 → 86 References: 86 → 87 Notes: 87

81

VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006
ARTICLES :

# DELIBERATIVE DEMOCRACY AND PRECAUTIONARY PUBLIC REASONING: EXPLORATORY THOUGHTS[1]

GENEVIEVE FUJI JOHNSON, DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCES, SIMON FRASER UNIVERSITY

## ABSTRACT

Because public policy is legally binding and, perhaps more pointedly, can have pervasive social and environmental consequences for the autonomy of persons, it should be justifiable to those it could so affect. What is much more controversial, and what constitutes the basic intuitive claim of this exploratory paper, is that certain public policies should be morally justifiable to both existing and future persons. My concern is with policies in such areas as energy, climate change control, nuclear waste management, natural resources management, and genomics research and commercialization, which can no doubt improve our lives and our descendant's lives, but which can also result in tremendous adverse effects for centuries to come. In this short paper, I suggest that the ideal of deliberative democracy provides a way of morally justifying such policies to both existing and future generations. If we take seriously the requirements of this ideal, we may have to modify our public reasoning so that it includes reasons that are generally acceptable among contemporaries as well as reasons that would be acceptable to posterity. The suggestion I make in this paper is that integral to the ideal of deliberative democracy in the transgenerational context is a future-oriented and precautionary public reasoning.

## RÉSUMÉ

Comme les politiques publiques ont force légale et, plus pertinemment, peuvent contenir des conséquences sociales et environnementales de première importance sur l'autonomie des personnes, elles devraient être justifiables aux individus qu'elles pourraient affecter. Ce qui est beaucoup plus controversé et qui constitue l'intuition fondamentale de ce texte, est que certaines politiques publiques devraient être moralement justifiables aux individus des générations futures. Le propos de ma réflexion concerne des politiques dans des secteurs tels que l'énergie, le contrôle des changements climatiques, la gestion des déchets nucléaires, la gestion des ressources naturelles et la recherche et la commercialisation en génomique, qui peuvent sans aucun doute améliorer nos vies et celles de nos descendants, mais qui peuvent également produire des effets nuisibles démesurés pour les siècles pour venir. Dans ce court texte, je démontrerai que l'idéal de démocratie délibérative fournit une justification morale de ces politiques, tant pour les générations actuelles que futures. Si nous prenons au sérieux les exigences de cette idéal, nous pourrions avoir à modifier nos argumentations publiques de telle sorte qu'elles incluent tant les raisons qui sont généralement acceptables pour des contemporains que les raisons qui seraient acceptables pour la postérité. Je suggèrerai également qu'une raison publique orientée vers le futur et intégrant la précaution est une pièce intégrale à l'idéal de démocratie délibérative dans un contexte transgénérationnel.

## I

Because public policy is legally binding and, perhaps more pointedly, can have pervasive social and environmental consequences for the autonomy of persons, it should be justifiable to those it could so affect. Certain public policies should be designed and implemented in a way that explicitly seeks to uphold the fundamental interests and garner the general acceptance of those they could so affect, for only these qualities could morally justify infringements on personal autonomy. This line of reasoning is generally non-controversial. What is much more controversial, and what constitutes the basic intuitive claim of this exploratory paper, is that certain public policies should be morally justifiable to both existing and future persons. Since the autonomy-infringing effects of some policies can extend to members of existing as well as to members of future generations, I believe that current policy decision-makers have obligations to ensure that their policies are broadly justifiable to both sets of constituents.

My concern is with policies in such areas as energy, climate change control, nuclear waste management, natural resources management, and genomics research and commercialization, which can no doubt improve our lives and our descendant's lives, but which can also result in tremendous adverse effects for centuries to come. I believe that it is the combination of a certain need or desire for these policies and the possibility that they may create, perpetuate, or exacerbate grave or even catastrophic risks that give rise to a particular moral obligation to justify them to existing and future persons.

In this short paper, I suggest that the ideal of deliberative democracy provides a way of morally justifying such policies to both existing and future generations. This ideal calls for inclusive, informed, and uncoerced deliberation toward a trans-generational agreement – e.g. an agreement of members of existing and future generations –that protects fundamental interests and garners general acceptance. If we take seriously the requirements of this ideal, we may have to modify our public reasoning so that it includes reasons that are generally acceptable among contemporaries as well as reasons that *would* be acceptable to posterity. Of course, in many cases, we'll never know whether in fact they are. But, if we take seriously the deliberative ideal, then we should aim to reason in a way that minimizes the creation or exacerbation of grave harms to, and that maximizes the conditions of autonomy for, future generations. The suggestion I make in this paper is that integral to the ideal of deliberative democracy in the transgenerational context is a future-oriented and precautionary public reasoning. Maxims of precautionary public reasoning do not speak merely to a way of reasoning but also to substantive considerations about the social and environmental conditions that can enable both existing and future persons to review and, if necessary, revise decisions made in the past but that detrimentally impact upon them in their present. These conditions serve to uphold the decisional agency of existing and future persons, which in turn enables them to deliberate democratically about the policies that affect them and realize their autonomous existence.

## II

Since the early 1990s, scholars and practitioners have created a wealth of materials on theories and practices of deliberative democracy (see Bohman and Rheg 1997; Chambers 1996; Cohen 1997a and 1997b; Dryzek 1990 and 2000; Fung 2003a and 2003b; Fung and Wright 2003; Gutmann and Thompson 1996 and 2000; Hajer and Wagenaar 2003; Macedo 1999; and Valadez 2001). However, few have probed the conceptual and practical possibilities and implications of applying deliberative democracy to decisions that will have direct consequences for future persons; few have examined the prospects of extending the deliberative ideal to include future persons.[2] This is not be surprising given the vexing ethical and meta-ethical questions regarding the status of future persons and our responsibilities to them (see Ball 1985; Dobson 1999; Laslett and Fishkin 1992; Parfit 1983; Partridge 1981; and Sikora and Barry 1978). To be sure, extending deliberative democracy to members of future generations involves confronting a plethora of problems related to their non-existence and the uncertainty of the future. These problems should not

cause us to turn away from certain moral, social, and environmental responsibilities to future generations. Instead, in light of these challenges, we should endeavor to extend to posterity what we consider to be the optimal conditions for justice and legitimacy, which are arguably those conditions that enable persons to exercise their agency in the decisions that will impact on them.

Deliberative democratic conditions providing for individual agency in the formulation and implementation of public decisions are surely among the minimum requirements for the autonomy of persons whose existence is often constrained by such decisions and their effects. These conditions enable people, as rightfully autonomous but mutually constrained individuals, to find provisionally justified agreements on the specifics of their collective existence. Toward the end of establishing trans-generational agreements, the ideal of deliberative democracy calls for the long-term maintenance of these conditions so that members of future generations will have the option to deliberate on the policies that constrain them, including policies made in the past.

Chief among these conditions is deliberative equality. Ideally, participants in future discourses would be guaranteed more than procedural equality in decision-making processes and institutions. They would need a certain epistemological equality in terms of access to accumulated information and information resources. They would also require a degree of social and material equality. Participants would have to have equal access to the basics of life, including arable land, clean water, fresh air, sufficient biodiversity, reliable sources of electricity, and so on. Indeed, the ideal of deliberative democracy implies certain imperatives for environmental sustainability (e.g. the use and management of the natural environment in a way that is not detrimental to the fulfilling of basic needs of future generations). It also implies certain imperatives for conservation (e.g. the maintenance of ecosystems and ecospheres necessary for the continuing evolution of a diversity of forms of life).

Given the relationship between our policy decisions and the conditions in which members of future generations will find themselves living, I want to suggest that the ideal makes it incumbent upon deliberators to consider carefully the substance of their decisions and the impacts they might have. The substance of our policy decisions, especially those associated with serious risks to our societies, human health, and the environment, can contribute to the presence of factors that coercively impact on basic conditions affecting the autonomy of people. For example, constructing a nuclear waste management facility with containment materials that are subject over the passage of time to the corrosive effects of ground water and that therefore leak radioactivity into the environment could result in the creation of widespread hazards for the health of humans, societies, and cultures for generations to come. These hazards could, among other things, increase the number of cancer-related ailments and thus increase pressures on public health care systems, social welfare services, and basic material conditions of well being. The deliberative ideal calls for a mode of reasoning to inform such decisions so that they avoid or minimize such impacts on autonomy-conferring conditions of the future. It calls for a kind of public reasoning that acknowledges the fundamental interests of future generations in maintaining these conditions and that sets the parameters of acceptability with general reference to the long-term maintenance of these conditions.

A future-oriented public reasoning in this context involves contemporary decision makers asking themselves questions concerning what *would* be justifiable to future people (Gutmann and Thompson 1996, 155-164). It involves contemporaries enlarging their moral compass to justify their decisions to future people on terms they *would* accept for themselves as defined by reference to their basic conditions of deliberation. Contemporaries would have to make earnest and well-researched attempts to forecast the impacts of their decisions on these conditions. They would have to draw from a range of epistemological sources, such as the hard sciences, social sciences, engineering, and humanities, to comprehensively identify and predict the impacts of their activities and technologies. However, given the often very lengthy time frames associated with some policies (e.g. nuclear waste management), we cannot verify or validate our projections; moreover, given these time frames, risk assessments are often riddled with uncertainty such that we cannot be confident

about their findings. It is very possible that we could unknowingly make decisions that cause serious harm to the social and environmental conditions of the future, no matter how earnestly we apply ourselves to detailing possible future scenarios and estimating their probable occurrence. In light of the metaphysical and epistemological limits of our methods of forecasting and prediction, I believe that it is morally responsible to ensure that our decision-making reasoning takes precautions *vis-à-vis* the basic requirements of deliberative democracy for future generations.

In the trans-generational context, the deliberative ideal entails precautionary public reasoning to avoid or minimize seriously detrimental impacts on the conditions necessary for future persons to engage in informed and un-coerced dialogue about the policy that affects them. While we cannot know what all of the consequences of our decisions will be, we do know that certain decisions will result in serious and irreversible social and environmental hazards, and we do know that making other decisions will enable us to avoid or minimize such hazards. We know, for example, that the destruction of Aboriginal burial lands will perpetuate injustices against Aboriginal peoples; we know that large-scale deforestation will contribute to global warming and environmental, economic, social, and political instability; we know that the nuclear generation of electricity creates materials that remain highly radioactive and that present health and environmental risks for centuries to come. Even where there is no strong scientific proof of cause and effect, refraining from certain activities and technologies should be considered because of the possibility of their creating such serious hazards. If we care about maintaining the decisional agency of future persons, and have reason to believe that some of our decisions may be to the detriment of their agency, we should take precautions in order to try to steer clear of such consequences. But, what does precautionary public reasoning entail?

To flesh out a precautionary public reasoning, we might draw from decision-making in the realms of laws and policy. Calls to exercise caution in environmental contexts emerged in the 1970s as a response to deficiencies in the predictive capability of approaches to risk assessment (see Harrenmoës et al. 2002; O'Riordan 2001; and Tickner et al 1999). The so-called precautionary principle has since been incorporated into numerous international agreements.[3] One of its most important expressions is found in the non-binding Rio Declaration, which states that where "there are threats of serious or irreversible damage, lack of full scientific certainty shall not be used as a reason for postponing cost-effective measures to prevent environmental degradation" (United Nations 1992, 10). A stronger, more controversial, articulation involves a shifting of the burden of proof from opponents to proponents of given activities or technologies that may be associated with serious risk (Harremoës *et al*. 2002, 4-5; O'Riordan *et al*. 2001, 20; and Tickner *et al*. 1999, 4-5). Typically, members of the public carry the burden of proving that a particular activity or technology is dangerous, while those undertaking the activity or technology are given the benefit of the doubt that their proposals are safe based on risk assessments conducted by either themselves, regulators, or both. Various courses of action having possible consequences seriously detrimental to the well-being of people, or to the integrity of the environment, are seen as acceptable until these consequences are scientifically proven. Technologies and activities causing air and water pollution, for example, were acceptable until independent studies documented a causal relationship between them and detrimental health, social, and environmental effects.

This more controversial articulation of the precautionary principle holds, conversely, that those who are in a position to make decisions that could cause grave social and environmental harm should bear the responsibility of avoiding this harm. Proponents must clearly demonstrate that their proposal will not cause serious or irreversible harm before they proceed with it. The proposal must be safe not merely in terms of an acceptable level of risk determined by a mathematical algorithm of analogous levels of risk for other activities, but in terms of an acceptable level of risk determined on the basis of extensive studies involving the input and insights of a range of stakeholders among whom the most vulnerable are well represented (Harrenmoës, *et al*., 4). This understanding of precaution entails not only responsible research on the part of proponents; it also entails deliberation among proponents and those who could be directly

affected by their proposals on how to proceed in a way that is sensitive to the social and environmental requirements for the moral equality and freedom of both existing and future persons.

Other controversial elements of the precautionary principle include giving moral priority to planning based on well-defined goals that privilege protecting individuals, society, and the environment over planning based on risk analysis (Tickner et al. 1999, 3). Precaution, of course, involves employing the tools of risk assessment and risk management. However, it requires that risk assessment/management processes be transparent and involve the range of potentially affected parties. In addition, it requires that decisions be primarily motivated to achieve goals to avoid or decrease serious and irreversible risk, as opposed to managing a certain level of acceptable risk. Instructing contemporary decision makers to think more in terms of how to avoid or reduce serious risk, and less in terms of what is an acceptable level of risk, the precautionary principle directs them to consider all available options for a proposed technology or activity (Harremoës *et al*. 2002, 197-198 and Tickner *et al*. 1999, 4). Among these are the options of either modifying the proposal or foregoing it in favor of a less risky alternative. Needless to say, proposed alternatives must be scrutinized as stringently as that which they replace. Of course, avoiding or reducing serious harms is complicated by the fact of uncertainty. Precaution thus requires that, because we cannot be certain of the impacts of technologies and activities, we should leave intact as much of the biosphere as possible (O'Riordan, *et al*., 19). The overarching aim of all of these dimensions of the precautionary principle is to eliminate or reduce social and environmental hazards and, by extension, to uphold the agency of existing and future persons enabled by healthy social and environmental states.

Clearly, much controversy surrounds the precautionary principle. Some claim that it leads to perverse decision making (see Cross 1996); others claim that it leads to no decision making at all (see Sunstein 2003 and 2005). Despite the controversy, there can be no doubt that the essence of this principle is morally salutary, especially insofar as it serves to protect against serious harm to the conditions for the decisional agency of existing and future generations. In the same way that public reasoning among existing persons can be an expression of respect for the differences among persons who seek justification for the decisions that could affect them, precautionary maxims – if not the precautionary principle – upheld by existing persons can be an expression of respect for the agency of future generations who have rightful claims on the justice and legitimacy of the policy that could affect them. Precaution in this context expresses the idea that our decisions should avoid causing serious harm to the health of humans, their societies, and the environment, in the present and future, not only for the sake of avoiding such harm but, more specifically, for the sake of maintaining conditions of deliberative democracy and personal autonomy. Precaution as implied by the deliberative ideal is animated by the claim that it would be unjust and illegitimate for existing persons to expose future generations to serious social and environmental harms because doing so could limit their ability to make decisions as to how best to realize their individual and collective goals.

## III

Normative theorists of democracy seek the realization of inclusive, informed, and non-coercive deliberations toward the goal of providing increased assurances of the legitimacy and justice of public decisions. Internal to the logic of the deliberative ideal is a certain justification for the inclusion of future generations. If we take seriously the ideal of deliberative democracy, then we are lead to include members of future generations. And if we grant future persons moral status in our deliberations, then we soon see that our public reasoning takes a precautionary turn. If we have reason to believe that our policy decisions could seriously infringe upon the conditions for the decisional agency of future persons, it is morally incumbent upon us that we apply precautionary maxims in our public reasoning so as to minimize the probabilities of this occurring. Deliberative democracy tends to imply precautionary public reasoning in order to minimize seriously harmful effects on the conditions for personal and collective autonomy *vis- à-vis* the binding nature of public policy and its sometimes pervasive effects.

The aim of the deliberative ideal is to justify public policy to morally free and equal citizens. In the context of certain policies we should extend this ideal to both existing and future persons, since the risks that they carry may be particularly harmful for both. This ideal of democracy seeks to make both existing and future persons present in our public reasoning in terms specified by precautionary maxims, which in turn seek to enable them, as they come into existence, to review and revise policy decisions of the past where they deem them to be harmful, unjust, or illegitimate. To the extent that the ideal of deliberative democracy informs policy processes it makes possible a two-tiered approach to ethical decision-making. The first tier involves deliberative practices to check on the justice and legitimacy of decisions; the second tier involves recursive practices to enable future persons to amend, where necessary, policies that have turned out to be contrary to their fundamental interests.



## REFERENCES

Ball, T. (1985) "The Incoherence of Intergenerational Justice," Inquiry 28 (3): 321-337.
Bohman, James and William Rehg, (eds.) (1997). Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics. Cambridge, MA: MIT Press.
Chambers, S. (1996) Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse, Ithaca: Cornell University Press.
Cohen, J. (1997a) "Deliberation and Democratic Legitimacy," in J. Bohman and W. Rehg (eds.) Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics, Cambridge, MA: MIT Press, 67-91.
————- (1997b) "Procedure and Substance in Deliberative Democracy," in J. Bohman and W. Rehg (eds.) Deliberative Democracy, 407-437.

Cross, F. (1996) "Paradoxical Perils of the Precautionary Principle," Washington and Lee Law Review 53 (3): 851-925.
Dobson, A. (1998) Justice and the Environmental: Conceptions of Environmental Sustainability and Dimensions of Social Justice, Oxford: Oxford University Press.
————- (ed.) (1999) Fairness and Futurity: Essays on Environmental Sustainability and Social Justice, Oxford: Oxford University Press.
Dryzek, J. (1990) Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science, Cambridge: Cambridge University Press.
————- (2000) Deliberative Democracy and Beyond, New York: Oxford University Press.
Fung, A. (2003a) "Associations and Democracy: Between Theories, Hopes, and Realities," Annual Review of Sociology 29: 515-539.
————- (2003b) "Survey Article: Recipes for Public Spheres: Eight Institutional Design Choices and the Consequences," The Journal of Political Philosophy, 11 (3): 338-367.
Fung, A. and E. Wright (eds.) (2003) Deepening Democracy: Institutional Innovation in Empowered Participatory Governance, London: Verso.
Hajer, M. and H. Wagenaar (eds.) (2003) Deliberative Policy Analysis:

Understanding Governance in the Network Society, Cambridge: Cambridge University Press.
Gutmann A. and D. Thompson (1996) Democracy and Disagreement, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
———- (2000) "Why Deliberative Democracy is Different," Social Philosophy and Policy 17 (1): 161-180.
Harrenmoës, P., D. Gee, M. MacGarvin, A. Stirling, J. Keys, B. Wynne, and S. Guedes Vaz (eds.) (2002) The Precautionary Principle in the 20th Century: Late Lessons from Early Warnings, London: Earthscan Publications.
Laslett P. and J. Fishkin (eds.) (1992) Justice between Age Groups and Generations, New Haven: Yale University Press.
Macedo, Stephen. (1999) Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement. New York: Oxford University Press.
Myers, N. (2002) "The Precautionary Principles Puts Values First," Science, Technology & Society 22 (3): 210-219.
O'Riordan, T., J. Cameron, and A. Jordan (eds.) (2001) Reinterpreting the Precautionary Principle, London: Cameron May.
Parfit, D. (1983) Reasons and Persons, Oxford: Clarendon Press.
Partridge, E. (ed.) (1981) Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics, Buffalo: Prometheus Books.
Sikora, R. and B. Barry (eds.) (1978) Obligations to Future Generations, Philadelphia: Temple University Press.
Shrader-Frechette, K. (1996) "Methodological Rules for Four Classes of Scientific Uncertainty," in J. Lemons (ed.) Scientific Uncertainty and Environmental Problem Solving, Cambridge, MA: Blackwell Science, 12-39.
Sunstein, C. (2003) "Beyond the Precuationary Principle," Chicago Public Law and Legal Theory Working Paper, no. 38 (http://www.law.uchicago.edu/academics/publicaw/index.html).
———- (2005) Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle, Cambridge: Cambridge University Press.
Tickner, J., C. Raffensperger, and N. Myers (1999) The Precautionary Principle in Action: A Handbook, Ames, IA: Science and Environmental Health Network.
United Nations (1992) Agenda 21: The UN Programme of Action from Rio, New York: United Nations.
Valadez, Jorge. (2001) Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies

## NOTES

[1] This paper is a distillation of ideas drawn from my earlier work, "Discursive Democracy in the Trans-generational Context and a Precautionary Turn in Public Reasoning," Contemporary Political Theory (forthcoming 2006).

[2] For an important example of deliberative democracy in the transgenerational context, see Gutmann and Thompson (1996).

[3] See, for examples, the *Montreal Protocol on Substances that Deplete the Ozone Layer* (1987), the *Rio Declaration on Environment and Development* (1992), the *Treaty on European Union* (1992), the *Cartagena Protocol on Biosafety* (2000), and the *Stockholm Convention on Persistent Organic Pollutants* (2001).

Article : 88 → 100 References : 100 → 101 Notes : 101 → 102

88

VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006
ARTICLES :

# FINANCING HIGHER EDUCATION: THE CASE FOR A GRADUATE TAX

PETER DIETSCH,
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE,
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

## ABSTRACT

The debate whether university education should be "free" seems misconstrued. Even in a system without tuition fees, someone will have to foot the bill. This paper argues that from the viewpoint of justice, a strong case can be made in higher education for adopting the beneficiary pays principle, and for institutionalising it in the form of a graduate tax. My evaluation from the perspective of justice will focus on the comparison between a "free" university system funded through the general tax system on the one hand, and one financed through a graduate tax on the other. On the beneficiary pays principle defended here, the regressive nature of the general-tax-funded higher education system renders it unjust. Furthermore, I believe we have three reasons to favour a graduate tax in practice. First, I will suggest that it does a better job at implementing the beneficiary pays principle. Second, I will argue that even though the distributive outcome of a corrected general-tax-funded education may be just, it is unlikely to be perceived to be just. A third point of comparison between the two approaches to fund higher education will be international mobility, which will reinforce the case for a graduate tax from the viewpoint of justice.

## RÉSUMÉ

Le débat portant sur la question de savoir si l'éducation universitaire devrait être « gratuite » paraît mal fondé. Même un système sans aucun frais de scolarité doit bien faire acquitter la facture par quelqu'un. Cet article soutient que du point de vue de la justice, un argument solide peut être établi en faveur du principe du bénéficiaire–payeur en éducation supérieure, ainsi que pour l'institutionnaliser sous forme d'impôt gradué. Ma perspective se concentrera sur la comparaison entre, d'une part, un système universitaire « gratuit » financé par le système fiscal général et, d'autre part, un système financé par un impôt gradué. Sur la toile de fond du principe du bénéficiaire–payeur que je soutiens, la nature régressive du financement par impôt général rend cette dernière option injuste. En outre, je crois que nous avons trois raisons de favoriser dans la pratique un impôt gradué. Tout d'abord, je démontrerai qu'un tel impôt met en application le principe du bénéficiaire–payeur de meilleure façon. En second lieu, je soutiendrai que même si les conséquences distributives d'un système d'éducation financé par un impôt général étaient justes, il aurait peu de chances d'être perçu comme étant juste. Un troisième point de comparaison entre les deux approches de financement de l'éducation supérieure sera la mobilité internationale, qui renforce l'argument pour un impôt gradué du point de vue de la justice.

## INTRODUCTION

"There ain't no such thing as a free lunch." Popularised in his discipline by economics Nobel Prize laureate Milton Friedman, this expression highlights the fact that economic goods and services inevitably come at a cost. Even though certain commodities are supplied at zero direct cost to the consumer, as is the case in some countries for public libraries or museums for instance, someone has to bear the cost to provide them. Against this background, the debate whether university education should be "free" seems misconstrued. Even in a system without tuition fees, someone will have to foot the bill. Who should that someone be?

This paper argues that from the viewpoint of justice, a strong case can be made in higher education for adopting the *beneficiary pays* principle, and for institutionalising it in the form of a graduate tax. The OECD reports that the benefits from higher education in terms of relative earnings are considerable. Among those countries which report gross earnings, the earnings premium for people aged 25 to 64 years with tertiary-level education, relative to upper secondary education, ranges from 24% in Denmark to 135% in Hungary. The corresponding figure for Canada is 36% (cf. OECD 2005, table A9.1a) Under a graduate tax, alumni whose income passes a specified threshold pay a certain percentage towards funding university education. The proposal itself is not new. In fact, it is Milton Friedman (1945 and 1962) who, true to the spirit of the opening sentence above, is generally credited with the idea.

My evaluation from the perspective of justice will focus on the comparison between a "free" university system funded through the general tax system on the one hand, and one financed through a graduate tax on the other. On the *beneficiary pays* principle defended here, the regressive nature of the general-tax-funded higher education system renders it unjust. Of course, graduates under this institutional arrangement bear part of the costs, but their studies are subsidised by those who do not attend university. In principle, this injustice could be corrected through a more progressive income tax, even if only approximately. However, I believe we have three reasons to favour a graduate tax in practice. First, I will suggest that it does a better job at implementing the *beneficiary pays* principle. Second, I will argue that even though the distributive outcome of such a correction may be just, it is unlikely to be *perceived* to be just. This perception, in turn, undermines the political feasibility of such a scheme – zero tuition fees combined with an accordingly more progressive income tax. A third point of comparison between the two approaches to fund higher education will be international mobility. Given the continuing increase in the cross-border mobility of qualified graduates especially, I will once again make a case for a graduate tax from the viewpoint of justice. Importantly, I will limit my case for a graduate tax to undergraduate studies. My recommendations may prove less robust at the graduate or doctorate level, and I therefore hesitate to extend my defence of a graduate tax to the financing of these advanced degrees.

Before, however, I turn to two preliminary elements of my argument. Section 2 sets out the criteria of justice that I believe we should employ to evaluate the financing of higher education. Section 3 offers a reminder of the potential justifications for government interventions as well as a brief synopsis of what I see as the four main policy options. It justifies my concentration on the comparison between a general tax model and a graduate tax, leaving aside other modes of financing like tuition fees combined with scholarships, a universal student loan programme, or a deferred fee payment. The substantive arguments that feature in the comparison between the general tax model and a graduate tax are put forward in section 4. Finally, section 5 considers, and for the most part rejects, a series of objections to the case for a graduate tax from the viewpoint of justice.

## TWO PRINCIPLES OF JUSTICE IN FINANCING HIGHER EDUCATION

Let me begin by stating the principles that I will use in this paper to evaluate the different ways to finance higher education:
*Equal educational opportunities for individuals of equal ability*;
*The beneficiary pays principle to achieve a just repartition of the costs and benefits of higher education*.

What justifies these principles? All stages of education from primary school to university contribute to better the prospects of an individual to access other kinds of social advantages later on in life, like income, positions of responsibility, or further education. The social distribution of educational opportunities is dominated by two considerations that pull in opposite directions. On the one hand, we want to promote the advancement of the most talented members of society to ensure that positions of responsibility in the community are filled by the most competent people. On the other hand, we want to ensure that the gap between different levels of talent does not grow too wide, an objective that might necessitate special efforts directed towards the less talented. Our weighing of these considerations may well result in an educational system that offers unequal opportunities to individuals of different abilities;[1] hence the qualifier "for individuals of equal ability" in my first principle. The kinds of unequal opportunities that this principle wants to rule out are ones based on social background, including race, religion, or the family's financial situation. The last of these is particularly relevant in our context. Children of rich parents should not have an advantage in access to university compared to their equally talented peers from poorer families. This kind of principle of equal access to higher education is widely accepted, and I will therefore take the liberty not to defend it any further here.



On the face of it, my second principle may seem equally uncontroversial. After all, *it would be unjust to make individual A pay – even in part – for a social advantage that is conferred on B, and from which A does not benefit*. This does not preclude that the *beneficiary pays* principle may be outweighed in practice by other considerations. Redistribution from the privileged to the unprivileged in society, for instance, may license the financing of certain social programmes – like training schemes for the long-term unemployed – by those who do not directly benefit from them. However, such cases do not undermine the principle itself.[2] Therefore, in defending the *beneficiary pays* principle, I shall presume agreement on the italicised phrase at the beginning of this paragraph. If you disagree with that statement, then you might as well stop reading here. Note, however, that there is plenty of room for disagreement even once we accept this statement. I shall distinguish two kinds of disagreement.

1) Interpretations of the *beneficiary pays* principle in the context of higher education are likely to differ. Some will say that higher education bestows both private and public benefits. In other words, though A does not receive a university education or the pecuniary as well as non-pecuniary benefits it entails for B, A still benefits from living in a society with people as well trained and educated as B. The university education of some creates a positive externality for others.

To see why I disagree with this conjecture, consider the form these externalities are supposed to take. There are two possibilities here. First, someone might point to the benefits of the specialised skills conferred by higher education. Yet, does the fact that we can rely on particularly well-trained doctors or lawyers constitute a positive externality? No. After all, the quality of their training is reflected, *ceteris paribus*, in the price of the services they provide. Second, and more plausibly, the defender of the above position might see the externalities in some more fundamental features of our society. Higher education, so the claim would go here, contributes to civil society and its culture: a society that is characterised by mutual respect, a high level of literacy, a sophisticated public debate, and so on. These features combine into a public good, whose existence benefits all members of society. I agree with this last sentence, but I doubt the specialised training and education at university contribute to this public good. I agree with Friedman (1962, 98) that the case for such "neighborhood effects" is much stronger at the level of primary and secondary schooling than in the context of higher education.

I need to add an important qualifier here. As opposed to the skills of its graduates, the knowledge produced by universities as research institutions *does* represent a public good, and as such generates considerable positive externalities. The benefits of having public intellectuals are an example for such an externality. However, this paper is not about financing university *research*, but about financing higher *education*.

Suppose you disagree with the conjecture of the last two paragraphs that university education does not generate a special public bene-

fit. Does this undermine the *beneficiary pays* principle? I think not. *Prima facie,* it would show that *part* of the costs of higher education should be covered through general taxation, but it would not exempt graduates from paying for the private benefits they derive from their studies. The only possibility to make the stronger argument that university education should be subsidised through general taxes beyond the public benefits it generates would, as outlined above, have to produce a consideration that outweighs the application of the *beneficiary pays* principle. One candidate here is the declaration of higher education as a so-called merit good. I will provide a definition of this concept in section 3, where I will argue that although the merit good character of higher education justifies government intervention, it does not license a subsidy through general taxation.

2) The second kind of disagreement that acceptance of my two principles does not preclude concerns the basis and size of the payment to be made by the beneficiary. There are two basic options: Either the graduate should pay for the costs of her education or she should pay a certain percentage of the benefits she draws from it. As we shall see in the next section, this is what distinguishes a deferred fee payment from a graduate tax. The two are similar in that they both propose a payment by the student himself, albeit a deferred one that is conditional on the graduate passing a certain income threshold later in life. The two differ in their approach to the question of what should determine this payment. A graduate tax, as I have explained, is based on the principle of *beneficiary pays*, whereas the deferred fee payment relies on the presumably less demanding principle of *user pays*.[3] As I will set out in more detail in section 3, *user pays* requires the graduate to repay the costs of her education, whereas under *beneficiary pays* she pays a percentage of her subsequent earnings.

You might think that if graduates pay the costs of their education, they should be entitled to the benefits. This is how the market mechanism functions. Consumers pay the market price of a good, even if the utility they derive from this good is considerably higher – hence the term 'consumer surplus.' The next section will include a brief reminder why this reasoning fails in the context of higher education. However, let me emphasise that my main objective in this paper is to make a case for a graduate tax over a higher education system that is funded through general taxation. The fundamental difference here lies in the fact that the former imposes a direct and special payment onto those who attend higher education, whereas the latter does not. On this issue, advocates of a deferred fee payment side with proponents of a graduate tax. Although they disagree on other questions, I will largely bracket those disagreements here.[4]

To sum up this section, I hope to have provided a sufficiently solid foundation of the *beneficiary pays* principle for the purposes of this paper. I have defended the position that the beneficiaries of higher education should make some sort of direct payment, while acknowledging the possibility that this principle may in application be outweighed by other considerations. I have not offered any conclusive argument for why this direct payment should be based on the benefits derived from rather than on the costs of one's higher education. Though the next section will fill this lacuna at least somewhat, a defence of a graduate tax and the underlying *beneficiary pays* principle against criticism from this angle is not the main purpose of this paper.

Let me add a few remarks on the relation between justice and other values or objectives that are likely to influence our approach to policy issues in higher education. Clearly, we want the system by which we finance higher education to be *efficient*. In one sense, this desideratum is entirely compatible with justice.[5] A system of higher education is efficient if it maximises the overall skill set and knowledge base of all members of society for any given level of funding. A graduate tax, implementing the first principle of justice above, namely *"equal educational opportunities for individuals of equal ability,"* produces this outcome. Why? Because students will only enter higher education if they expect a positive return, in other words if the expected value of their skills exceeds the expected cost in terms of the graduate tax. However, this is not the only dimension of efficiency of our system of higher education. We may think, for instance, that there are differences in efficiency according to whether the institutions of higher education are administered publicly or privately. I

believe that these other dimensions of efficiency can be separated from the question of financing higher education that preoccupies me in this paper.

A second objective that plays an important role in current debates on financing higher education concerns the level of funding. Several industrialised countries have experienced a decline in the funds available per student.[6] The introduction of a graduate tax whose revenues are earmarked for spending on higher education has the potential to reverse this trend. This assumes, importantly, that the price elasticity of demand for higher education is relatively low, i.e. that demand for higher education will not drop significantly in response to the introduction of higher private costs in form of a graduate tax. If we are correct in thinking that the private benefits from higher education are substantial, low price elasticity seems a reasonable assumption to make. Under the *status quo*, on the other hand, spending on higher education is frequently pushed down the priority list of governments by health care or primary and secondary education. The *beneficiary pays* principle seems compatible with the objective to increase funding for higher education.



## HOW TO FINANCE HIGHER EDUCATION?

This paper defends a graduate tax as the preferred mode to finance higher education. The purpose of this section is twofold. First, I will provide a reminder of how we justify government intervention in higher education in the first place. Second, I will describe the functioning of a graduate tax as well as of the three principal policy alternatives: funding via the general tax system, via tuition fees combined with publicly funded scholarships and bursaries, or, finally, via a universal student loan programme / deferred fee payments. Note that the kind of justification we give for government intervention is likely to influence the policy we choose to structure this intervention.

In economic theory, government intervention in higher education is justified in virtue of education being a so-called merit good. The definition of a merit good is far from straightforward, yet it is uncontroversial that it "cuts across the traditional distinction between private and public goods," and denotes "situations where evaluation of a good (its merit or demerit) derives not simply from the norm of consumer sovereignty but involves an alternative norm." (Musgrave, 1987)[7] The reason for switching from one evaluative norm to another is based on a broad social consensus that, if left to the market, the provision of the good in question would be below what is socially desirable. In education, three factors are usually considered to contribute to this shortfall. To determine what form government intervention should take, it is useful to briefly rehearse these factors and to verify whether they come into play in the context of higher education, and if so how:

*Positive externalities:* Externalities of an economic transaction between parties are effects on third parties who do not partake in the transaction. These effects are not reflected in the market price for the commodity in question. Therefore, in the case of a positive externality, individuals equating their private marginal benefit with the private marginal cost will consume less than the optimal amount of the commodity in question.

Do such externalities exist in education? As I have already argued in the previous section, the case for the existence of such externalities is much stronger at the level of primary and secondary education than in the context of higher education. To my mind, this argument cannot justify government intervention in higher education.

*Information asymmetry:* For some goods, we feel justified to adopt a mild form of paternalism in deviating from the norm of consumer sovereignty to govern their allocation. The lack of medical knowledge on the part of the patient, for instance, legitimises the delegation of decisions about treatment and medication to the doctor. Myopia on the part of healthy individuals justifies the imposition of obligatory public health insurance. In education, the fact that children cannot yet make well-informed decisions about how much education to "consume," combined with the fact that their parents or tutors may neglect the responsibility to look after their interests, underlies our case for compulsory primary and secondary education. However, this argument is much harder to sustain with regard to 18 to 20-year-olds faced with a decision about whether to

enter higher education or not. Information asymmetry cannot justify government intervention in higher education either.

*Failure of the capital market:*[8] When you want to buy a house, your bank will most likely offer you a mortgage on the condition that the house secures your loan. If things turn sour and you cannot pay back the money, the bank will take the house instead. The same logic does not apply to investments in human capital for two principal reasons. First, "[i]n a non-slave state, the individual embodying the investment cannot be bought and sold." (Friedman 1962, 102) And second, even if that were possible, the risks in human capital investment are considerably higher than those in other forms of capital like real estate or machinery. In other words, attending university does not guarantee a higher income, and banks are not prepared to bear this risk. Based on this failure of the capital market to allow people to borrow the money needed to finance their studies, Friedman (cf. 1962, 104-7) and others have called for government intervention.

I believe this third reason for government intervention is the only one that applies to higher education. Moreover, note the complementariness between this argument and the first principle of justice set out in section 2. Without government intervention to offer student funding in one way or other, access to higher education would be influenced by the financial background of prospective students. This would violate the principle of equal educational opportunities for individuals of equal ability.



I now turn to the question of what form should this government intervention take? There are four main policy options:

### *1) Funding via the general tax system*

This is the classical model of financing higher education, which for a long time has been the dominant model in most European countries and, to a lesser extent, in Canada. On this model, university education is funded through the general tax system, which usually displays some degree of progressiveness.[9] Since there are no tuition fees, this funding model respects the call for equal access for any given talents made by my first principle of justice. However, and this is the worry that motivates this paper, funding higher education through the general tax system violates the *beneficiary pays* principle. Though university graduates contribute more thanks to their higher earnings, those who never attend university still contribute something for a service from which they do not directly benefit. As I have argued in section 2, this is only acceptable if there are some considerations to outweigh the *beneficiary pays* principle in application.

### *2) Funding via tuition fees combined with publicly funded scholarships and bursaries*

In some countries, notably the United States, factors like the desire to reduce the size of government have led to a market for higher education in which private suppliers play a more important role. According to this model, private universities, and to some extent their public cousins, too, receive a considerable share of their budget through fee payments from students. Obviously, this system would violate the principle of equal access for any given talent if no corrective measures were taken to help students from poorer families finance their studies. Therefore, the fee-based model is usually complemented by generous scholarship and bursary programmes.[10] However, note that this still violates my first principle of justice. After all, scholarships and bursaries are either selective or contingent on some sort of means testing. The latter is likely to be both costly and invasive. In sum, whereas young adults with rich parents willing to finance their studies will have access to higher education unconditionally, the same is not true for their peers from poorer backgrounds.[11] I am sure more could be said on this model, but for the remainder of this paper, I shall not consider it.

### *3) Funding via a universal student loan programme / deferred fee payments*

One way to correct the injustice of the previous model is to introduce a universal student loan programme, in which all students have access to a loan at a zero or very low rate of interest. Several countries, among them Canada, rely at least partly on this mode of financing. Yet,

critics have pointed to the psychological burden on graduates who leave university with a considerable amount of debt at a time in their lives when they also face other financial commitments, like the costs of setting up a family, buying a house, and so on. This has led to a slight modification of this third model. Instead of paying off debt, graduates make a deferred fee payment *conditional* on their post-graduation earnings passing a certain threshold. The difference lies in the conditional character of the repayment, which eases the psychological burden on the graduates. The 2004 UK Higher Education Act, for instance, implements a system of this sort in the United Kingdom; Australia uses deferred fee payments, too. (cf. Barr 2005)

### *4) Funding via a graduate tax*

From a purely financial point of view, the disadvantage of the deferred fee payment model is that it is not self-financing. Not all graduates attain the threshold of income at which they have to repay, and even if they did, the government still has to subsidise the favourable interest conditions it offers. One alternative form of deferred payment able to overcome this problem is a graduate tax. Once again, payment of the tax is conditional on the graduate attaining a certain threshold of income. In contrast to the deferred fee payment, however, the basis of the payment is not the fee but the actual income earned. In order to be self-financing, the graduate tax rate needs to be raised to a level where its revenues cover the costs of *all* students in higher education – both of those who reach the specified income threshold from which the graduate tax is payable and those who do not. This shows that the graduate tax relies on a form of redistribution among university graduates.[12] As with any tax, one has to keep in mind that tax payment is not a reliable indicator for tax incidence (e.g. for information about who ends up footing the bill to pay the tax). It may well be, for instance, that graduates are able to pass on some of the graduate tax to their employers. For a numerical example of how a graduate tax works, let me direct you to Carmichael (2005). At the time of writing of this paper, a system relying only or even mainly on a graduate tax has yet to be implemented.

In practice, we mostly see combinations of the first three of these models, relying in part on general tax money, in part on tuition fees and scholarships, and in part on student loans or deferred fee payments. This paper argues that from the viewpoint of justice, we should rely on a graduate tax instead, or at the very least add it to our policy mix.[13]

As I have already emphasised, my focus lies on what I perceive to be a fundamental injustice of the general tax model compared to the other three: It violates the *beneficiary pays* principle.[14] Yet, why also discard models 2 and 3? I consider that the model combining tuition fees with scholarships and bursaries is not an option due to its violation of the equal opportunities for equal abilities principle. What about deferred fee payments? Why not *user pays* instead of the *beneficiary pays* of the graduate tax? Here is the short answer to this question: If someone makes a risky investment, they expect a return on this investment and will not be content with simply getting their money back adjusted for inflation. Moreover, from a normative perspective, we consider that the investor is entitled to a return from her investment. As set out in the section on the failure of the capital market in higher education, investment in human capital is a particularly risky investment. Therefore, if the state – read: the community – makes this investment, this amounts to buying a share in an individual's earning prospects (cf. Friedman 1962, 103) and should yield a return that reflects this risk. On this interpretation, the graduate tax does not "take something away" from the individual, but merely represents a transfer payment from the recipient of the investment to the investor. The interest of the government in this case would not be to maximise the return from this investment, but only to make higher education pay for itself – something that a deferred payment scheme based on the *user pays* model is unable to achieve.

I am aware of the fact that a lot more can be said on the comparison between deferred fee payments and a graduate tax (cf., for instance, Barr 2005, Carmichael 2005, Lemelin (manuscript), or The UK Department for Education and Skills 2003). If my principal aim in this paper were to defend a graduate tax over a deferred fee payment, I would indeed have

to delve into this discussion. However, my preoccupation here is the violation of the *beneficiary pays* principle by the general tax model, the model that still plays an important role in the higher education systems of many countries. In defending a graduate tax against *this* model, I take the liberty to set aside a more detailed discussion of *beneficiary pays* versus *user pays*.

## GRADUATE TAX VERSUS THE GENERAL TAX MODEL

Looking at my argument thus far, a defender of the general tax model may well be unimpressed. A progressive tax system, he will argue, can easily accommodate the *beneficiary pays* principle. We simply have to increase the degree of progressiveness to the point where those who would be affected by a graduate tax pay the same amount of money through the income tax system in virtue of their higher incomes. Note that this operation can only ever be a proxy for two reasons. First, the counterfactual result of what would have happened under a graduate tax will always be imprecise, since it is impossible to know the changes in incentives and behaviour that introducing such a tax would have entailed. Second, income tax is levied on all earners, and therefore an increase in the degree of progressiveness does not manage to isolate the beneficiaries of higher education.

However, the defender of the general tax model will deny that its proxy-character should count as a weakness. On the contrary, he will point out that aiming for a more accurate fiscal instrument would be overly ambitious. It is easy to see why. People can end up in a high-paying job for many different reasons. They might be talented, motivated, born into a family that cared for their education and had the means to do so; they might make choices that steered them towards well-paying professions, attend university, or simply be luckier than others. In reality, all these factors, and many more, combine into an intricate causal web, which we will never have the epistemological means to disentangle.[15] We will never be able to know *to what extent* attending university is affecting a particular individual's income. It might be the case, for instance, that those attending university are on average more talented and that this difference goes a longer way in explaining their higher incomes than their higher education. In individual cases, the positive correlation between attending university and higher income might not even hold at all. In light of these facts, using subsequent income as the tax base for a graduate tax aimed at taxing the benefits from higher education can itself never hope to be more than a mere proxy. In this case, why complicate the tax system further by introducing a graduate tax? A position along the lines set out in this paragraph is for instance expressed by Philippe van Parijs (2004, 4).

So which of the two proxies should we favour? The general tax model, despite its inability to isolate the beneficiaries of higher education – or the graduate tax, despite the imperfections of the underlying *beneficiary pays* principle in practice? I see three arguments in favour of the latter.

### BETTER PROXIES AND WORSE PROXIES

First, there are differences in precision even among proxies. I think we have reason to believe that a graduate tax will go a longer way towards implementing the *beneficiary pays* principle than the general tax model. Recall the considerable income premium that those with a higher education enjoy over their peers.[16] Granted, not the entire premium is due to attending university. Granted also that some of the premium can be viewed as compensation for the opportunity costs of entering work a few years later.[17] However, we do not need to be able to disentangle the causal web of all contributing factors behind higher earnings in order to ascertain that those who attend university on average benefit considerably from doing so, and that providing the service underlying this benefit is costly. The graduate tax model is sensitive to this correlation, whereas the general tax model is not. Though still an imperfect implementation of the *beneficiary pays* principle, because there will be individual cases for whom the correlation does not hold, this is what makes the graduate tax a better approximation of the principle's requirements than the general tax model. This difference will be reflected in the distributive outcome generated by a graduate tax and the general tax model respectively.[18]

## THE PERCEPTION OF JUSTICE

At this point, defenders of the general tax model are likely to interject that the difference in distributive outcome is likely to be negligible, and therefore does not warrant introducing yet another complication into the tax system. This brings me to my second argument in favour of a graduate tax. We can summarise it with a slogan that has been defended across a diverse range of contexts in political philosophy: *Justice not only has to be done, it has to be seen to be done.*

The perception of justice being done is of fundamental importance in two closely related ways. First, if the members of a community perceive the institutional arrangements that govern the distribution of social advantage to be unjust, they will most likely refuse to accept them. Second, the perception of living under a just social arrangement promotes the internalisation of the principles that govern this arrangement. (cf., for instance, Rawls 1999, chapter VIII) In other words, the implementation of justice feeds on the perception of justice.

What influences this perception of justice? Clearly, the appeal of a particular distribution of social advantages depends on the *reasons* we have to believe that this distribution is just. These reasons, in turn, usually contain information that goes beyond the mere outcome of a distribution. Suppose I ask you to evaluate two distributions of income, distribution $X = (10,20,30)$ and distribution $Y = (20,20,20)$ from the viewpoint of justice. This is hardly possible without some information about how these distributions have come about.

With regards to the financing of higher education, I have argued that one central reason to accept a particular distribution of both income and higher education as just is that it respects the *beneficiary pays* principle. As we have seen, the general tax model can accommodate this principle as far as its distributive outcome is concerned. However, I believe that the likelihood of this distributive outcome to be perceived as respecting the *beneficiary pays* principle and, therefore, its likelihood to be perceived as just, are considerably lower compared to the graduate tax model. Evidently, this is an empirical, and therefore contingent claim. My aim cannot be to try and prove its validity, but all I can hope for is to show why and under what circumstances it is plausible to believe it holds.

My argument here relies on one of the fundamental insights of Liam Murphy and Thomas Nagel in their book on taxes and justice, *The Myth of Ownership* (2002). The authors observe that in contemporary societies, taxes levied by the government tend to be perceived as an infringement of individual (or corporate) property rights. As they poignantly put it, "[T]he natural idea that people deserve to be rewarded for thrift and industry slides into the much broader notion that all of pretax income can be regarded as a reward for those virtues." (Murphy and Nagel 2002, 33) This gives rise to the myth of ownership, the idea that I have an entitlement to my pretax income and that the state, via taxation, is taking away something that belongs to me. I agree with Murphy and Nagel that this way of conceptualising taxation is fundamentally mistaken. Instead of seeing taxation as an infringement of property rights, we should think of taxation as part of the social arrangements that *define* property rights.

Given the prevalence of the myth of ownership in contemporary societies, increasing the progressiveness of income taxes to finance higher education seems like a long shot for two reasons. First, even if the political motivation were to accommodate the *beneficiary pays* principle, pursuing this objective through an adjustment of income tax rates would in all likelihood not be perceived as just, and regarded as "a further infringement of ownership." In other words, the myth of ownership represents a stumbling block for implementing the *beneficiary pays* principle via the general tax model. Second, and partly as a consequence of the first point, increasing the progressiveness of income taxes looks politically unfeasible in a political climate where the trend has been away from progressive taxes. For two extreme cases, consider the reduction in the top marginal income tax rate in the UK from 98% in 1979 to 40% in 1988, or the fall of the corresponding US rate from 70% at the end of the 1970s to 28% in 1986.

The notion of ownership identified by Murphy and Nagel may be a myth that does not stand up to critical evaluation, and yet it has a significant

influence on fiscal policy. Perhaps it is precisely because it seems so blatantly unjustified from a normative point of view that we tend to underestimate this influence.

A graduate tax arguably fares better on the criterion of being perceived as just. The principal reason is that it applies the *beneficiary pays* principle openly. Moreover, it tackles the myth of ownership head on by arguing that from an investment perspective, part of the income of a university graduate, i.e. part of the benefits from higher education, are in fact "owned" by the society that financed this investment. You may object that this second argument is contingent on the myth of ownership. Indeed, it is. Yet, this does not undermine its force as an argument in favour of a graduate tax here and now. We would be better off if the myth of ownership could be dispelled, but I agree with Murphy and Nagel that this task is all but straightforward.

## FINANCING HIGHER EDUCATION AND INTERNATIONAL MOBILITY

Accommodating the *beneficiary pays* principle to the general tax model presupposes that the beneficiary does not leave the country. Especially with respect to highly skilled university graduates, this is less and less true. The labour market they enter after their studies is no longer confined to national boundaries. Therefore, the probability that they end up paying income taxes in a different country from the one that bankrolled their education is significant. If the flow of university-trained labour across borders were symmetrical, that is to say if for every country the number of people leaving and arriving after their studies were roughly the same for any given level of qualification and pay, this would not pose a problem of justice over and above those already identified in previous sections. In practice, however, this phenomenon of post-higher-education-brain-drain afflicts some countries more than others.

One of the many factors that influence these movements is the income tax structure. If tax rates in the country where one has attended university are relatively high, there exists an incentive to leave.[19] It is often said, for example, that one of the advantages of London as a financial centre are its relatively low income taxes, which allow the resident firms to draw in talent from elsewhere. Despite being merely anecdotal, this example helps to illustrate the phenomenon.

From the point of view of the *beneficiary pays* principle, the problem is obvious. Under the general tax model, the migrant worker does not pay for the service from which she has benefited in terms of a higher income. This is unjust. Given the asymmetry of migration flows, the fact that she does contribute to the higher education system of her new country of residence can only count as a partial mitigation of this injustice.

Some advocates of the general tax model, notably Philippe van Parijs (2004, 6) share this worry. Van Parijs suggests that the most effective solution to the problem would be to develop a "sentiment of gratitude and an attitude of loyalty vis-à-vis the collective entity to which one owes the privilege." (6, my translation) I agree that this might be the most effective solution, but at the same time it appears somewhat utopian. Moving for purely fiscal reasons may be objectionable, but I doubt that the moral hazard involved here can be overcome.

However, the moral hazard could be eliminated at least with respect to the financing of higher education through the introduction of a graduate tax payable to the country that invested in one's higher education. Once again, the graduate tax represents the ideal instrument for implementing the *beneficiary pays* principle.

I need to make an important qualification here. A graduate tax is not only able to address the violations of the *beneficiary pays* principle that are the result of international mobility, it actually *has to* do so. If Canada were to introduce a graduate tax, for instance, it would have to ensure that its claim on a certain portion of its graduates' income is enforceable abroad. In other words, Canada would have to sign a series of agreements with other countries guaranteeing their co-operation in collecting the graduate tax. Implementing such a web of co-operation with other states is unlikely to be a straightforward exercise. Cynics might say that it is just as utopian as the proposal by van Parijs mentioned earlier. I do not intend to underestimate the challenges that lie in implementing a graduate tax. In fact, I will mention several others in the next section. However, I believe

that none of these obstacles are insurmountable and that the case for a graduate tax from the viewpoint of justice is strong enough to warrant a serious attempt at overcoming them.

## OBJECTIONS

As parts of the last section already indicate, a graduate tax does have weaknesses, too. In this section, I will discuss what I consider to be the most serious objections to the graduate tax model. I will also mention, very briefly, a series of other criticisms that have been put forward and spell out why I deem them less worrisome.

### *Sliding into a particularist approach?*

In financing public and merit goods, we usually do not ask whether an individual contributor actually benefits from the service offered. We do not inquire into her particular circumstances. A graduate tax would break with this pattern, and therefore raises fears that it might put us on a slippery slope towards a society in which people opt out of the public services they do not consume and benefit from. Especially the privileged, whose tax payments contribute most towards the funds for public and merit goods, seem to have an incentive to opt out and thereby avoid cross-subsidising others in society. This would cause the quality of public services to deteriorate.

To see why this fear is unjustified in the case of a graduate tax, consider two cases. First, let us imagine the reasoning of a well-off university graduate. We'll call her Angela: "I accept the proposal of a graduate tax. In fact I, too, believe in the justice of the *beneficiary pays* principle that underlies it. But I think we should apply it consistently. Take my case. I send my children to a private primary and secondary school, and they therefore do not benefit from the public money spent on this type of schooling. I believe I should get a tax deduction!" Second, Angela's neighbour, Bert, who does not have children at all, argues: "I do not have children and therefore do not consume any educational services. I should get a tax deduction."

,One needs to distinguish three issues here. First, Angela has a point, but not one that puts us on a slippery slope towards widespread opting out of the system. Angela's children receive *one* primary and secondary school education each, but she pays twice. This is unjust. However, instead of giving Angela a tax deduction, the right response is for the state to fund private schools on an equal footing with public schools. In fact, in some countries like France, this is standard practice. Doing so does not amount to a particularist approach but, on the contrary, to considering the interests of all members of society equally.[20]

The second issue raises the more general question whether non-beneficiaries should contribute at all. The answer here will depend on the justification we give for government intervention in the provision of the good or service in question. As I have argued in section 3, there are significant differences between primary and secondary education on the one hand, and higher education on the other. The former create significant positive externalities and are subject to asymmetries of information, which is not true of higher education. These features require a general tax model for primary and secondary education, whereas a departure from this system is warranted for higher education. This is why childless Bert should pay taxes towards the former but not the latter.

Third, it is worth emphasising that there is nothing wrong in principle with particularism as understood here. Economists have long struggled to devise a mechanism that would allow us to measure the differential strengths in preferences for public goods, so that we could charge those with relatively strong preferences for, say, road infrastructure more than those who value this particular good less (cf. Groves and Ledyard 1977). In the case of public goods, though such differential pricing would be just (cf. also Murphy and Nagel 2002, 85), these efforts usually break down because people have an incentive to understate their preferences. In education, however, we do not face the problem of non-excludability, and differences in consumption can therefore translate into differences in price. This paper has argued that for higher education, where significant differences in consumption exist, the *beneficiary pays* principle requires

us as a matter of justice to charge differentially by levying a graduate tax. This kind of particularism is to be welcomed.

### *Positive externalities after all.*

You might disagree with my position in sections 2 and 3 that higher education does not generate positive externalities. Recall two central elements of my argument. First, in contrast to primary and secondary schools, which do indeed lay the foundations for a civil and cultured society, the specialised training and education of university confers exclusively private benefits. Second, this statement only applies to higher education and does not extend to university research. Someone who disagrees and holds that higher education does generate positive externalities will demand that the public at large contribute towards its financing. In fact, this demand is compatible with and even supported by the *beneficiary pays* principle.

To arbitrate this conflict, we would need detailed studies of where the benefits of higher education fall. The fact that universities confer private benefits seems beyond doubt. However, even if the studies found that there are public benefits as well, this would not lead me to drop my case for a graduate tax. All it would show is that *to the extent* that higher education generates public benefits, it should be financed via the general tax system; and *to the extent* that higher education generates private benefits, it should be financed via a graduate tax.



So much for what I consider to be the most serious objections, which also appear to be the most interesting ones from a philosophical point of view. To finish, let me briefly run through some more practical objections to a graduate tax:

Levying a graduate tax would prove administratively difficult and costly.
*Reply:* Yes and no. Integrating a graduate tax into our income tax statement could be straightforward. Addressing the issue of international mobility discussed in section 5 might admittedly prove more difficult.

What to do with university dropouts? Do they pay graduate tax or not?
*Reply:* Their tax rate should be adjusted according to the proportion of their degree they have completed. The same income threshold applies.

Does deferred payment through a graduate tax create perverse incentives? People may decide to take several degrees and then make sure never to pass the income threshold that would require them to pay the graduate tax.
*Reply:* Such free riding will be difficult to avoid altogether. However, note that the same incentives also exist under the general tax model and have not proven to be problematic.

Should the graduate tax payment not reflect the costs of people's respective studies? Should the lawyer or the doctor not pay more than the mathematician or the philosopher?
*Reply:* This would be the case under the deferred fee payment model. I have (briefly) indicated in section 3 why I favour a graduate tax. Admittedly, more would need to be said on this issue.

How to integrate private universities into the scheme?
*Reply:* Graduates from private universities would be subject to the same tax, and their institutions would receive the same funding per student as their public counterparts.

Introducing a graduate tax is problematic, since it generates costs straight away, but the first revenues only come in once the first participating students graduate and pass the defined income threshold.
*Reply:* It is indeed the case that the scheme would have to be financed in advance by the government until it breaks even.

Milton Friedman's biggest worry when he introduced the idea of a graduate tax was that the scheme would turn into a "political football," with politicians giving in to the temptation to use the graduate tax revenues for purposes other than higher education. (Friedman 1962, 107) A related worry would be that the graduate tax revenues versed towards higher *education* crowd out public funding for university *research*.
*Reply:* This is indeed a danger, but one that threatens all models of financing higher education and university research. One partial solution would be to earmark the graduate tax revenues by law for spending on higher education only.

## CONCLUSION

Today, higher education increasingly serves as a passport to the most lucrative positions in society. A system under which the passport holders are subsidised by the rest of society is not only regressive, but also violates the *beneficiary pays* principle. The general tax model to finance higher education is such a system.

I have presented three arguments in favour of a graduate tax model, which fares better from the viewpoint of justice. First, even though it still is a proxy, a graduate tax goes a longer way towards implementing the *beneficiary pays* principle. Second, and contingent on the current perception of income taxation as an infringement of individual property rights, the graduate tax is more likely to be perceived as just than the general tax model. This means it compares favourably with the general tax model when it comes to political feasibility. Third, a graduate tax offers the possibility to accommodate the effects of increased international mobility of university graduates, though doing so may prove difficult in practice.

The strong case for a graduate tax as an exclusive means to financing higher education rests on the assumption that higher education creates private benefits for those who attend university, but no positive externalities for society at large. However, even if this assumption is questioned, a more moderate argument still calls for adding a graduate tax to the policy mix to finance higher education *to the extent* that it produces private benefits.



## BIBLIOGRAPHY

Nicholas Barr (2005), "Financing Higher Education: Commentary on the 2004 UK Higher Education Act", in: Charles M. Beach, Robin W. Boadway, and R. Marvin McInnis (2005), *Higher Education in Canada*, Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press.

H. Lorne Carmichael (2005), "How Best to Fund Postsecondary Education: A Graduate Tax?", in: Charles M. Beach, Robin W. Boadway, and R. Marvin McInnis (2005), *Higher Education in Canada*, Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press.

Ronald Dworkin (1981), "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs* 10, no.4, 283-345.

Milton Friedman (1962), *Capitalism and Freedom*, Chicago: The University of Chicago Press.

Milton Friedman and Simon Kuznets (1945), *Income from Independent Professional Practice*, publications of the National Bureau of Economic Research, no.45.

T. Groves and J. Ledyard (1977), "Optimal allocation of public goods: a solution to the 'free rider' problem", *Econometrica* 45, 783-809.

Clément Lemelin (1998), *L'économiste et l'éducation*, Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec.

Clément Lemelin, "L'accessibilité aux études supérieures", (manuscript).

Liam Murphy and Thomas Nagel (2002), *The Myth of Ownership*, Oxford: Oxford University Press.

Richard A. Musgrave (1987), entry on "merit goods", in: John Eatwell, Murray Milgate, and Peter Newman (eds.), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, London: Macmillan.

Thomas Nagel (1997), "Justice and Nature", *Oxford Journal of Legal Studies* 17, no.2, 303-21.

Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) (2005), *Education at a Glance: OECD Indicators*, Paris: OECD.

John Rawls (1999), *A Theory of Justice*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press.

"Why not a Pure Graduate Tax?" (2003), published by the UK

Department for Education and Skills, www.dfes.gov.uk/hegateway/uploads/ key word: “graduate tax”, verified 3rd March 2006.
Philippe van Parijs (2004), “L’Université doit-elle être gratuite?”, *Éthique et économique / Ethics and Economics* 2/1, http://ethique-economique.sosign.net.



## NOTES

* Several people have commented on earlier versions of this paper. I would like to thank the members of the Centre de recherche en éthique de l’Université de Montréal (CRÉUM), Elizabeth Milton, and two anonymous referees. Dominique Leydet invited me to the discussion that triggered the thoughts expressed in this paper. Special thanks are due to Clément Lemelin for his valuable feedback.

1 For an insightful treatment of these considerations, cf. also Nagel (1997, 315).

2 If consideration A *outweighs* considerations B, this does not question the importance of consideration B. By contrast, if consideration A *undermines* consideration B, the latter no longer enters into our decision process at all.

3 Whether it is in fact less demanding financially depends on the rate one chooses for the graduate tax, as well as on other details of either scheme.

4 For an in depth comparison of a graduate tax with a deferred fee payment, cf. for instance Barr (2005), or the document “Why not a Pure Graduate Tax?” published by the UK Department for Education and Skills.

5 Cf. also Carmichael (2005, 541).

6 Note, however, that this trend has been reversed in the more recent past. Cf. OECD (2005, table B1.4).

7 Merit goods like health care or education are similar to private goods in two respects. Consumer A is able to exclude others from consuming the same good, and there is rivalry between A’s consumption and that of others. The same does not hold for public goods, which are defined by non-excludability and non-rivalry in consumption.

8 For an excellent and more detailed treatment of this point cf. Friedman (1962, 102-3).

9 A particular tax is called progressive if the average tax rate increases with individual revenue. It is called regressive if the average tax rate decreases with individual revenue. In order to assess the progressiveness or regressiveness of an entire fiscal system, one needs to take into account public expenditure as well as taxation.

[10] Scholarships put more emphasis on academic merit, whereas bursaries are handed out based on means testing.
[11] This statement holds on the assumption that well-off parents are *willing* to finance their children's education.
[12] As one of the referees for *Les ateliers de l'éthique* rightly pointed out, this could be regarded as a violation of the *beneficiary pays* principle. After all, those who pass the threshold end up cross-subsidising the higher education of those who do not. This is correct. However, I would maintain that the violation of the *beneficiary pays* principle here is less serious than in the case where someone who never went to university pays towards higher education. The cross-subsidisation among graduates is less objectionable because no one is paying for a *kind* of service that he did not benefit from.
[13] Incidentally, I suspect that a policy mix is likely to be the right approach to the financing of postgraduate studies, which I am setting aside in this paper.
[14] Though models 2 and 3 are not founded on the *beneficiary pays* principle, they in effect make those who receive higher education *directly* bear the resulting costs at least to some extent.
[15] Cf. also Ronald Dworkin (1981, 313): "It might be helpful […] if we were able to find some way of identifying in any person's wealth at any particular time, the component traceable to differential talents as distinguished from differential ambitions. […] But we cannot hope to identify such a component, even given perfect information about people's personalities. For we will be thwarted by the reciprocal influence that talents and ambitions exercise on each other."
[16] Cf. statistics cited in the introduction to this paper.
[17] For an account of the importance of this factor, cf. Clément Lemelin (manuscript). Friedman and Kuznets (1945, 84) estimate that this factor can only account for a relatively low percentage of the income premium for professional workers. This hypothesis would have to be tested again for today's data.
[18] For an in-depth analysis of the distributive effects of different modes of financing higher education, cf. Lemelin (1998, chapter 16).
[19] To some, perhaps negligible, extent the lower income tax rates elsewhere may even become possible thanks to the fact that many of the workers of the country in question are educated on other countries' expense.
[20] Financing higher education: the case for a graduate tax page

# AN INTERVIEW WITH AVIGAIL EISENBERG: “REASONING ABOUT THE IDENTITY OF ABORIGINAL PEOPLE”

BY MARTIN BLANCHARD

103 → 111

103

VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006

DOCUMENTS DE TRAVAIL/WORKING PAPERS

## ABSTRACT

Avigail Eisenberg is an Associate Professor in the Department of Political Science, University of Victoria. She was also a fellow of CRÉUM during the 2004-2005 academic year. She has written important work on the issues of identity, race, gender, minority rights, and in particular, Aboriginal claims. Her writing displays intelligent and acute commentaries in which she demonstrates an ability to tackle difficult questions in a refreshing way.

A list of her publications is available at http://web.uvic.ca/polisci/eisenberg/pubs.htm.

Martin Blanchard of CRÉUM asked Professor Eisenberg if she would be willing to be interviewed via email on the subject of an article she had just finished writing, entitled “Reasoning about the Identity of Aboriginal People”. (This text is forthcoming in Accommodating Cultural Diversity: Contemporary Issues in Theory and Practice, Stephen Tierney ed., London: Ashgate.) She kindly accepted to answer his questions.

## RÉSUMÉ

Avigail Eisenberg est professeure au département de sciences politiques de l’Université de Victoria. Elle était également professeure invitée au CRÉUM durant l’année 2004-2005. Elle a écrit nombres d’articles et d’ouvrages majeurs sur les questions d’identité, de race, de genre, de droits des minorités et, en particulier, sur les revendications autochtones. Ses textes sont non seulement agréables à lire, mais ils font preuve d’une intelligence et d’une finesse remarquables, où elle démontre une habileté à affronter des questions difficiles de manière rafraîchissante.

Une liste de ses publications est disponible sur http://web.uvic.ca/polisci/eisenberg/pubs.htm

Martin Blanchard, chercheur au CRÉUM, a demandé au professeure Eisenberg si elle accepterait de faire une entrevue par courriel à propos d’un article qu’elle vient de terminer, dont le titre est “Reasoning about the Identity of Aboriginal People”. (Ce texte sera bientôt publié dans Accommodating Cultural Diversity: Contemporary Issues in Theory and Practice, dirigé par Stephen Tierney, London: Ashgate.). Elle a aimablement accepté de répondre à ses questions.

**1. Martin Blanchard (M.B.):** Hi Avigail! It's really nice to be able to talk with you again. I have just finished reading your excellent paper, "Reasoning about the Identity of Aboriginal People" and I would like to ask you a few questions about the subject of Aboriginal identity and how this affects our understanding of politics and, in particular, what this means in terms of making space for identities in political institutions.

I will begin with a statement that summarizes the paper. You write at the outset that "some assessment of minority identity is usually an inevitable part of the process of deciding whether a minority practice or set of rules ought to be prohibited by or protected from public regulation". The important word here is "identity", by which you seem to understand not only this or that practice that a given group claims to be central to its existence; identity, if I read you well, is also the particular *meaning* that a given group assigns to a practice, or set of practices and institutions. For instance, not only are hunting and fishing activities part of an Aboriginal identity, but identity would also be *what it means* for a particular Aboriginal group to make these activities central to its way of life. Your claim would then be that stories, or narratives, that mediate the meanings that a particular group confers to its activities form an "inevitable part" of designing public policies and institutions.



I would like to know where this definition of identity stands concerning what has been labeled the "politics of recognition". Is identity merely some kind of "information" that will serve political stability, institutional design, and other ends? Or should we understand identity as some kind of good that deserves recognition by itself, just as equality and liberty can be defended as goods that deserve recognition for the sake of equality and liberty, and not only for the sake of stability? If you prefer the second answer, how should we understand the following: that, as you say, we may have to include identity claims in our political understanding *because* they "lead directly to a set of complex issues at the heart of how well or poorly minorities are treated"? In other words: what is the status of identity in a sound conception of politics? Is identity worth pursuing for its own sake, or should it be anchored to more fully developed claims of equality and the like?

**Avigail Eisenberg (AE):** Hello Martin. Thanks for these great questions and for the opportunity to develop answers in this format. The particular question you pose brings together several different concerns that I think are very interesting in the context of thinking about diversity and difference in Canada.

I think that in some contexts, identity is a primary good in the sense that Rawlsian liberals understand the idea of primary good. Let me try to explain this more completely.

If we understand identity as Taylor asks us to, as a matter of the self-understanding of an individual or the collective self-understanding of a group, then the conditions required to sustain a particular identity, or to sustain the activity of developing or living that identity, are surely fundamentally important within any worthy society. The aim of much liberal philosophy is consistent with establishing these conditions of self-understanding even if, according to critics, liberals fails to meet this aim. Many liberal debates can be interpreted as debates about what conditions have to be in place so that individuals can develop and explore their self-understanding or identity. So a core question for contemporary liberalism is what terms are fair terms for the development of one's identity?

Ideally, liberalism is committed to facilitating political relations in which individuals are secure about their identities and, by and large, the aim of liberal governance is to ensure that some of the key conditions are in place to allow individuals to develop their identities as they choose. But liberalism has had some important blind spots or failures when it comes to establishing fair terms for individuals and groups to develop their identities. Two important failures are related to: 1) liberalism's cultural bias; and 2) liberalism's colonial bias. Let me say something about the cultural biases of liberalism in response to your question.

Will Kymlicka has written extensively about liberalism's cultural bias, especially in arguing that benign neglect is an incoherent position for the state to take about cultural accommodation. (Others (e.g. Uma Narayan) have described the problem as the 'false universalism' of liberalism.) It seems to me that Kymlicka's account does a great job in exposing the problem of benign neglect and proposing as a solution an agenda that requires a state that is more actively involved in cultural accommodation. However, his solution has raised a number of concerns amongst which is that it relies too heavily on a powerful state, that it increases the power of the state over minorities, and that there is no reason to believe that the state is a benevolent or uninterested actor in relation to minorities.

I think these are interesting criticisms. They raise all sorts of questions about how to ensure that the state doesn't use its powers to govern cultural minorities in ways that only help to augment state power over minorities and respond effectively – but perhaps not justly – to threats to state sovereignty posed by minorities. The problems they identify should lead us to scrutinize more closely the ways in which the state makes decisions about minority accommodation. Given the interests of the state in ensuring stability, given the aims of justice, and given the problems of cultural/colonial bias and essentialism, can decisions about the accommodation of cultural and religious minorities be made in a way that is fair to the minority groups concerned?



This is a task that Kymlicka doesn't get into beyond proposing the broad distinction between internal restrictions and external protections. And this distinction is, in some ways, too broad because most cultural practices are both internal restrictions and external protections. Because most cultural practices are not neatly categorized, the distinction requires that we make fair judgments about whether a practice is more an external protection or more an internal restriction. In fact, pragmatically, it necessitates that such judgments are made by an adjudicative body, or a deliberative public empowered to do so. Here is the state in action, applying its discretion in a manner that will make all the difference to the ways in which minorities are treated.

In order to control the discretion used by the state to decide whether a practice is more like an external protection of internal restriction, it would seem necessary to determine what counts as an external protection/internal restriction from the point of view of the minority group and how that might differ from the point of view on the matter of the mainstream community. As you correctly suggest, a group practice derives its meaning through its role in the narrative of that group. If we want to understand how the practice contributes to the character and quality of autonomy enjoyed by individuals in relation to that group or how the practice gives expression to and shapes the range and meaning of opportunities open to individuals as group members – that is, how the practice contributes to a context of choice – then we have to know something about the group's identity and the role of the practice in that identity.

For this reason, the project of protecting minority rights inevitably involves understanding something about the group's identity, and how that identity bestows meaning on a range of opportunities and choices. Therefore, protecting minority rights fairly often requires that institutions assess minority identities. From this the question arises how institutions can assess minority identity fairly.

This process of assessing minority identity is not the same as protecting any given identity or treating any identity as valuable no matter what practices or values it endorses. The task of understanding cultures with some accuracy does not mean endorsing any culture's view of how to live. Charles Taylor's view, which seems correct to me, is that there has to be a presumption in favour of the value of a culture, but not an automatic endorsement of any cultural practice. No doubt some cultural practices should be banned. The question though is what is a fair way to reach that decision? Sometimes, elements of a group's narrative have to be regulated or banned because of their consequences for other groups and sometimes the effects of a practice on some group members provide good reason to restrict a practice. Sometimes, the reasons for prohibiting a practice have to do with its impact on the environment or on animals – e.g.

certain forms of animal slaughter might simply be too cruel, by any credible standard, for the state to allow them even if a cultural or religious group considers them required within their way of life. Few people disagree that traditions and practices ought to be restricted in some contexts. In fact, cultural and religious traditions anticipate such restrictions through internal rules that delineate exceptions (e.g. fasting rules or circumstances where eating forbidden foods is allowed). The question of whether or not there ought to be restrictions in some contexts is not at the centre of most controversies. Rather, the more difficult question, at least for public institutions that aim to treat people as equals within diverse societies, is when such restrictions ought to apply and what sort of reasoning procedure ought to be followed in order to determine whether to prohibit a controversial practice. This reasoning procedure inevitably implicates institutions in reasoning about a group's identity.

So what it means to treat members of minority groups as equals is to consider the 'lay of the land' from their vantage point, which in part is their identity. Doing this is not only a means to learn information about the minority in question, but also to learn about the dominant group and the ways in which rules and practice may sustain and shape their identity-related interests and undermine those of others.



What I have in mind (roughly) is an inquiry that would pose the following questions: 1) Are rules, regulations and procedures neutral amongst different group practices or do they advantage some groups and disadvantage others?; 2) If the rules or their effects are biased in terms of how they impact the identity of some communities, why are the rules in place? What values or practices are the rules meant to protect? How well – i.e. directly and effectively – do they protect them? Often these reasons are also matters related to identity – e.g. the need to protect the identity of another group or the need to protect the identity-related interests of individuals to dissent or to be treated as equals. These considerations have to be brought out into the open, assessed and weighed. 3) On balance, which has stronger identity-related considerations attached to it, the values or practices protected by the rule or the harm done to the group's identity by the rule (and thus by prohibiting the group's practice)? The precise way in which all this is carried out– the standards and values that are used as a guide to reasoning about the identities of minorities – capture, in part, what it means to treat people as equals.

In relation to liberalism's second blind spot, namely, colonial bias, I think the problem is much more serious. The state is so much more of a protagonist in these relations that it is difficult to modify state institutions so that they fairly (and legitimately) assess the identities of groups of people that the state has exploited and subjugated. We shouldn't expect, for instance, the Supreme Court of Canada to render a decision that fundamentally draws the sovereignty of the Canadian state into question (although some decisions have come close to doing so). But in some cases about Aboriginal rights, Canadian sovereignty is precisely what is at issue. So conflicts that are heavily informed by questions of Aboriginal self-determination and which involve a search for post-colonial values can't be solved in the way that I have sketched above in relation to cultural accommodation. But I think that questions of identity are nonetheless relevant here as well.

**2. MB-** Am I reading you right in thinking that revealing the colonial bias of liberalism is an important, or even a strong virtue of identity? That assessing Aboriginal identities in Canadian institutions would lead us to make our colonial past explicit and help us do something about it? If so, how would you qualify a post-colonial relation between institutional practices and group identities in Canada?

**AE-** Yes, you are reading me correctly. I think that grappling with problems and conflicts amongst people in terms of identity is a way of understanding how public institutions and structures have to be shaped/reshaped in order to treat people fairly. At the moment, there is a heightened anxiety in the public and amongst scholars about identity pol-

itics – I've called it "identity wariness". I think the exact opposite response is required – we need to confront the challenges posed by identity directly, carefully, transparently, with humility, but also with some degree of confidence that sometimes there are good reasons to restrict minority practices and these reasons can and should be articulated and defended publicly. Also, sometimes there are no such good reasons and this has to be acknowledged. We might think that the difficult task of confronting the identity-related nature of claims directly can be avoided. But, doing so does not translate into avoiding the indirect consideration of identity in relation to political decision-making. Rather, avoiding a direct approach invites decision-makers to apply their own discretion about a minority's identity in deciding, for instance, what *shari'a* is all about and whether Muslims need access to it in arbitration processes; whether French is really threatened in Quebec and therefore needs special legislative protections in relation to commercial sign laws; whether Aboriginal ways of life are more collective than individualistic in ways that justify different means of political representation. It is when we apply our own discretion to such matters that problems with respect to identity emerge and social conflict becomes more likely.



Our institutions have to engage in a process of responding to threats posed to the identities of groups without engaging in objectionable forms of essentialism or applying ethnocentric biases. They have to figure out how to weigh identity claims with other sorts of claims (like physical harm) and, most importantly, they have to uncover the ways in which more often than not, competing identity claims are at stake in many conflicts.

With respect to post-colonial relations, there is no reason to think that any one approach will be adequate to reach this goal. But the willingness of Canadian institutions to frame problems in terms of competing identity-related claims might be a step in disassembling colonial reasoning within public institutions today because this step draws into question the discretion related to matters of identity which decision-makers and the public use all the time in assessing Aboriginal peoples. Our institutions are not neutral towards Aboriginal peoples. Rather they sustain the identities – self-understandings, historical myths, ways of life, practices, etc. - of mainstream Canadian society and may undermine the identities of other communities. This is not to suggest that our goal should be creating 'neutral' institutions and rules. I'm not sure that neutrality is always possible. But being neutral and being fair are two different standards sometimes. The fairness question depends on whether and how institutions or rules might undermine the identities of minority groups and whether they ought to be reformed.

An approach that focuses on the ways in which rules, practices, institutions, and regulations happily sustain some identities and undermine or threaten others is bound to draw into question the fairness of Canadian political and legal institutions in relation to Aboriginal peoples. But the matter of Aboriginal identities is complicated. Under relations of domination, communities and individuals often adopt values and practices, which become part of their identity and ways of life, as strategies for survival. Sometimes these practices are best abandoned and sometimes they are not. Taiaiake Alfred has suggested that Aboriginal people should pick and choose amongst practices, structures, and norms those that will strengthen the community and lead them into the future – what he calls self-conscious traditionalism. Aboriginal communities experience a host of internal conflicts and disputes about which practices ought to be at the heart of their community's identity and which ought to be abandoned or made to be more marginal.

Another reason why an identity-based approach is bound to draw into question the fairness of Canadian political and legal institutions in relation to Aboriginal peoples is because mainstream institutions and society are also shaped by colonialism. But there is a far less active and honest debate in mainstream Canada about how to pick and choose amongst practices, structures and norms those which will best see us into the future. Mainstream institutions in Canada were shaped partly by the need to create and sustain dominance over Aboriginal people. I think an

approach that highlights the identity-related features of these practices and structures will make vivid the ways in which mainstream institutions are implicated in identity politics and how (or whether, in relation to Aboriginal peoples) they might be reformed.

**3. MB-** In relation to what you have said about mainstream Canada, what do you think of the role of jurists in these affairs? I sometimes think that it is a good thing that jurists can at least offer a solution, whereas many politicians stubbornly refuse to contemplate identity claims. But notwithstanding easy critiques of our political institutions, will it not eventually become a problem if jurists take the lead in recognizing different identities? For instance, Court activism could degenerate into some kind of hyper-formalism where the text of the Constitution and past judgments would replace political debates. The solution could be to press for more deliberative societies, but then a new problem appears, that of reconciling deliberation with identity – something that scholars have mainly done in the appreciation of deliberation instead of identity (except for extraordinary persons such as yourself and Melissa Williams, for instance). Do you see the lack of political courage degenerating in this kind of way?



**AE –** Political courage is a great way of putting it. I agree that we don't want hyper-formalism or judicial activism to replace democratic deliberation and decision-making. But here are a few points to consider along these lines.

First, it's true that it is difficult to get the public to consider things in a light that it refuses to consider. But I'm not sure that this is the situation which confronts us. Imagine, for instance, a deeply patriarchal public and the prospect of getting such a public to take seriously the idea that women are political equals. When people undertook that project (and as they continue to pursue it today), they did so partly by drawing on values that were already viewed by that public as important. In many cases, the problem is not that the basic values that we hold dear are the wrong ones. Rather, the problem is the cultural blinders that have been employed to give practical expression to these values and the way in which, sometimes, the practical ways of giving expression to normative values are thought to be synonymous with the values themselves. So the problem is not political equality. It's how political equality is translated into practice under patriarchy and then how these practices are viewed as the 'best' means to expressing equality even though they clearly have the effect of disadvantaging women in politics.

Identity-related considerations are already implicitly used to make sense of many conflicts. In some cases, we can't avoid such considerations. So, the assessment of identity is already pervasive in decisions involving minorities. But such assessments are often based on stereotypes and prejudices, false universalism, lack of information, and un-reflexive reasoning. Moreover, this private discretion is applied all the while public decision-makers claim to be neutral and unbiased. The result is often that minorities and Aboriginal people consider public decisions in Canada to be racist, colonialist or biased in other ways. We need to ensure that these reasoning processes are more transparent and fair. We can't do this without confronting the fact that the assessment of identities is sometimes an unavoidable part of democratic decision-making.

Second, this project has to take place on several fronts – by reforming legal and political institutions, and generally, by holding the public accountable for the standards used in public debate. I've always thought that it's a mistake to think of the court as outside the deliberative sphere of politics. Courts contribute to political processes by setting standards of fairness towards minorities and by distilling from political and public debate the values and reasons that ought to be employed in setting those standards. This isn't to suggest that courts don't act independently in the political process. Their mandate, even in a political atmosphere hostile to judicial activism, is to protect the substantive values which ensure that democratic processes are fair – i.e. which ensure that everyone has political voice. Nor do I mean to suggest that courts can't be leaders and act against the public in ways that force or forestall political change. But they

can't do that for very long; that is, rarely if ever can courts resist persistent political and public opposition to their decisions.

The decisions of courts offer good examples for political research about minorities because, in any given case, the court has to come to a determinate decision and, at the appeal level, it has to do so on the basis of reasons which are publicly accessible. Public debate and deliberation is obviously more open-ended. Outside the judicial realm, we also have political institutions engaged in deliberative decision-making (e.g. commissions of inquiry) where conclusions are reached and reasons are publicly accessible. We also have lots of rich research that can trace the ways in which public debates occur through news media. Each of these forums is guided and influenced by the others. But some are easier to follow, have more transparent reasoning processes and seem more determinate in their decision-making.

**4. MB-** This exchange is so great that I can't stop myself to ask one last question! In your response to my first question, you assert the importance of collective self-understandings as being fundamentally important to the way persons see themselves. I totally agree with you on this issue, but in my own work on identity, I have never stopped to question myself about some problems facing identity claims. I hope I am not simply internalizing a critic's viewpoint, but identity is in itself a multi-faceted notion, and I find that some aspects are problematic.



Let me push one of these problems further. It's about identity being accounted for in differences. One objection to identity claims is that instead of relying on identity and differences, it will be justice and commonalities that will help Native peoples to find a way out of their subordination. In other words, identity would be too narrow a concept to understand claims about justice.

Aboriginal peoples seem to follow this point as well. For instance, some Aboriginal persons have argued that we, as non-Aboriginals, *cannot even understand* their point of view, because of the differences that separates "us" from "them". These differences are tracked in things like "their" thinking in a circular way, while "we" are be trapped in a linear way of thinking. But as you argue in your article, Aboriginals "have complained that identity narrowly restricts the sort of claims they can make". On the one hand, Aboriginals claim that their particular identities makes it impossible to understand them fully; on the other hand, they complain that identity-based claims restrict the possible claims they can make. Opponents of identity would point to these facts and propose to abandon identity altogether – at least in political situations.

Some proponents of identity will bite the bullet and propose a difference-based approach. In such an approach, one claims self-determination, for instance, not for reasons of equality between groups, but, more controversially, because one claims to be different – and different groups would inherently possess their own self-determining rights. This may not be the best way to qualify the difference-based approach, but in any case, I'd like to hear what you have to say about these kinds of problems facing identity claims. Are they answered by an approach searching for commonalities between groups, such as the minority rights approach? Or do such problems mean that the assessment of identity has to embrace a difference-based approach, or at least part of it?

**AE**: I think this is an important question. There are aspects of a politics of difference that have been highly successful and important – namely, the idea that the means by which we give practical expression to considerations of justice and fairness capture and have the potential to fulfill the interests of some communities and individuals (often middle-class men belonging to the mainstream culture) better than others. Thinking about justice in terms of this difference has been generally helpful in political theory.

But, to clarify, I think it is important to distinguish between two positions that have each come to be related to a politics of difference. One position

holds that the explanation for Aboriginal oppression and subjugation is that the values and practices of European setters are different from Aboriginal values and practices in ways that settler society doesn't fully appreciate. These differences have caused disadvantage and oppression. So alleviating oppression requires recognizing difference. I think this position distorts the cause of injustice.

The second position is that Aboriginal peoples were purposively dispossessed and subjugated by settler societies and that European policies (which obviously reflected the values and practices of particular communities, with distinctive histories, fears, and values) were committed to eliminating differences. So, the process of subjugating Aboriginal people involved undermining Aboriginal value systems, family structures, governance practices, and generally the ways of life that sustained Aboriginal communities. I think that this second position captures more accurately what happened historically in the Americas.

This second position holds that injustice is not the product of cultural differences amongst people. It might be the case that the way in which Aboriginal and settler communities think is fundamentally different along the lines that you've described. But we should resist concluding that these kinds of differences account for the injustices suffered by Aboriginal peoples at the hands of settler societies. One reason is that by focusing on cultural differences of the sort that you mention as the cause of injustice we underestimate the enormous flexibility of liberal institutions and their ability to accommodate all sorts of differences. The liberal project has always entailed dealing with peoples' differences. According to liberalism, one of the best ways in which to deal with peoples' differences is to recognize their standing as unique individuals with the freedom to believe what they want, to express whatever views they want as long as they don't cause others harm, and to join (and leave) groups as they wish. According to one version of a liberal perspective, people can think in a circular manner or a linear manner, or believe in all manner of supernatural beings, without being persecuted. That is a fairly generous approach to difference. It is not an approach that is free of bias or that comes without trade-offs. But it is powerful. In part, what is impoverishing contemporary debates amongst political theorists is a caricatured and misleading understanding of just how ingenious and accommodating traditional and conventional liberalism is.

A second reason to resist placing too much emphasis on differences amongst people is that doing so allows us to underplay the intentionally cruel policies that have been applied to people in full knowledge of their differences and regardless of any official commitments to equality and individual well-being. Here I'm thinking about historical policies such the residential schools and other measures of coercive assimilation that Aboriginal people have suffered in Canada and elsewhere. These policies were not the product of linear thinking or scientific rationality. Nor were they policies that reflected a respect for individualistic values over collectivist ones. These were policies of domination. They were, however, linked to liberal programs, such as efforts to 'civilize' people as a means to making them 'fit' for liberal citizenship. So they are part of liberalism's legacy even though liberals today may not take ownership of them.

Another legacy of these kinds of policies, which is often under-acknowledged within liberal scholarship, is that some minorities remain distrustful of any mainstream attempts to improve equality and inclusiveness, even when they use 'new' approaches like 'a politics of difference' 'recognition' or 'multiculturalism'. In the hands of the mainstream – i.e. Canadian institutions – some minorities argue that these alternative approaches, no matter how attractive in theory, will lead to just another set of assimilationist measures. What is required instead, is rethinking in a more wholesale way, the terms upon which relations amongst different people are approached in the first place. That project is clearly a project about equality and how to attain it. In this sense, the project is a common project. But the requirement that this project be discussed and debated solely through language of liberalism is, I think, unwise and unlikely to lead to success.

But the project of justice is also about rebuilding institutions so that they are truly inclusive and this means acknowledging that institutions, practices, rules and regulations sometimes have a different impact on different communities in regards to significant identity-related differences. The effect of mainstream institutions and practices may, in some cases, be that they disable minority communities in unreasonable ways. Coming to this conclusion and addressing it is partly what justice requires. But this process is not the same as concluding that such differences are the root cause and explanation for injustice.

I have only half answered your question about the possibility of applying a politics of difference within Canadian public institutions. On the one hand, I think it is clear that some minorities might view Canadian public institutions as too invested in the mentality of the dominant group and too committed to keeping that dominant position to be the best institutions to apply a politics of difference fairly. Whether they are correct or not about these limitations, this is a problem of legitimacy that Canada (and many other places) has to address. On the other hand, I think we can and should develop approaches within Canadian institutions to managing conflicts amongst different groups that address differences fairly, reasonably and transparently. Such approaches are already in operation in many institutions. But they are practiced unevenly, inconsistently and without the transparency that is required. In any case, the differences that exist amongst peoples are not the problem. The problem is, in the first instance, when approaches, especially those used by political institutions, fail to assess collective identities in a transparent manner and according to criteria that pass a test of fairness, and when instead public actors apply their private discretion to understand the way in which mainstream rules might impact minority groups. I have said little about what these fair criteria should include. That is another challenge.

# À PROPOS DE *THE PRACTICE OF LIBERAL PLURALISM* DE WILLIAM GALSTON, UN DIALOGUE AVEC L'AUTEUR, SEPTEMBRE 2005.

112 → 126 Notes → 127

WILLIAM GALSTON (UNIVERSITÉ DE MARYLAND)

RÉPOND AUX QUESTIONS DE :

BERNARDO BOLAGNOS (IHPST, PARIS 1)
SPERANTA DUMITRU (CERSES, CNRS)
RAUL MAGNI BERTON (INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES BORDEAUX)
ROBERTO MERRILL (CENTRE RAYMOND ARON, EHESS ET CREUM)
BERNARD REBER (CERSES, CNRS)
GENEVIÈVE ROUSSELIÈRE (NOSOPHI, PARIS 1)
DANIEL WEINSTOCK (UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL, CREUM)

112

VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006

DOCUMENTS DE TRAVAIL/WORKING PAPERS

## RÉSUMÉ :

La publication de *The Practice of Liberal Pluralism* est apparue comme un événement de première importance dans la réflexion contemporaine sur l'apport du pluralisme au libéralisme. La pensée de William Galston a connu une évolution : dans *Liberal Purposes*, l'accent est mis sur la critique du neutralisme et la position d'un libéralisme perfectionniste, tandis que *Liberal Pluralism* s'intéresse au contraire aux limites de l'intervention étatique. Cette évolution fait l'objet de nombreuses questions dans la discussion qui suit. *The Practice of Liberal Pluralism* opère une synthèse intéressante sur ce point. Galston se définit comme un libéral pluraliste dans la lignée de Berlin. Bien qu'il insiste sur le conflit tragique des valeurs, il minimise cet aspect dans les discussions qui suivent, et pose la possibilité consécutive d'avoir des devoirs *prima facie* (cf. la discussion sur sa négation du particularisme moral). Un des arguments centraux pour justifier le pluralisme des valeurs est qu'il rend le mieux compte de la complexité de notre univers moral (cf. la discussion sur le pluralisme et le sentiment de regret). Galston endosse également un pluralisme politique, lequel signifie que les sources d'autorité sont multiples. Le libéralisme de Galston est très tolérant à l'égard des pratiques communautaires non libérales. Cette tolérance est cependant assortie de la défense du « droit de sortie », notion qui apparaît donc comme fondamentale. Dans les discussions qui suivent, Galston propose la manière adéquate de comprendre l'exercice de ce droit de sortie (cf. les discussions sur les rapports entre liberté expressive, droit de sortie et autonomie).



## ABSTRACT:

The publication of *The Practice of Liberal Pluralism* has appeared as an event of first importance regarding contemporary theory about the relation between pluralism and liberalism. William Galston's theory has had a visible evolution: in *Liberal Purposes*, the main object is a critique of neutralism and a defence of perfectionist liberalism, whereas *Liberal Pluralism* main concern was to draw the limits of state intervention. This evolution is the object of numerous questions in the following discussion. *The Practice of Liberal Pluralism* operates an interesting synthesis on this point. Galston defines himself as a liberal pluralist such as Berlin, but although he acknowledges that conflict between values can be tragic, he minimizes this aspect in the following discussions, and considers the possibility of having *prima facie* duties (cf. the discussion on his rejection of moral particularism). One of the main arguments for the defence of value pluralism is its capacity to explain the complexity of the moral universe (cf. the discussion on pluralism and regret). Galston endorses a political pluralism, which means that the sources of authority are multiple. Galston's liberalism is very tolerant regarding non-liberal communitarian practices, although this tolerance is based on the defence of an exit right, which is a fundamental notion in his theory. In the following discussion Galston proposes how to understand this right of exit in an adequate manner (cf. the questions regarding expressive liberty, exit rights and autonomy).

## I. PRÉSENTATION DU PLURALISME LIBÉRAL DE WILLIAM GALSTON, PAR GENEVIÈVE ROUSSELIÈRE

La publication de *The Practice of Liberal Pluralism*[1] est apparue comme un événement important dans la réflexion contemporaine sur l'apport du pluralisme au libéralisme. L'auteur, William Galston, a pour caractéristique d'être à la fois un philosophe, auteur d'ouvrages théoriques de premier plan[2], et un homme de terrain qui a participé en première ligne à la vie politique américaine, notamment comme conseiller du président Clinton pour la politique intérieure, mais aussi en s'impliquant dans nombre de campagnes (école publique et planning familial notamment). Ce double profil se retrouve dans son œuvre, où son argumentation mélange des niveaux d'empiricité et d'abstraction divers, et allie l'exigence théorique à la nécessité de trancher dans la pratique.

Il apparaît clairement que la pensée de Galston a connu une évolution : dans *Liberal Purposes*, l'accent est mis sur la critique du neutralisme et la position d'un libéralisme perfectionniste, tandis que *Liberal Pluralism* s'intéresse, au contraire, aux limites de l'intervention étatique. Les premiers lecteurs, qui ont pu penser que Galston était un perfectionniste, se retrouvent donc obligés de revoir leurs premières impressions en suivant les positions ultérieures de Galston, qui affirment avec vigueur les limites de l'intervention de l'État et octroient une marge de manœuvre très grande aux différentes communautés ethniques ou religieuses. Ce point fait d'ailleurs l'objet de nombreuses questions dans la discussion qui va suivre. *The Practice of Liberal Pluralism* opère une synthèse intéressante sur ce point.

Le propos de cette introduction est seulement de présenter sans trop de déformation les lignes les plus importantes de la pensée de Galston telles qu'elles se dessinent dans *PLP* afin de donner un cadre aux discussions qui vont suivre. À cet effet, je vais reprendre brièvement les trois concepts majeurs qui structurent selon lui le pluralisme libéral : (1) le pluralisme des valeurs; (2) le pluralisme politique; (3) la notion de liberté expressive.

### *Le pluralisme des valeurs*

Galston se définit comme un libéral pluraliste dans la lignée de Berlin : les valeurs diffèrent qualitativement et ne peuvent pas être ordonnées. Il pose toutefois l'existence d'une distinction objective entre bien et mal, et, bien que dans *PLP* il insiste sur le conflit tragique des valeurs, il minimise cet aspect dans les discussions qui suivent, et pose la possibilité consécutive d'avoir des devoirs *prima facie*.[3] Un des arguments centraux pour justifier le pluralisme des valeurs est qu'il rend le mieux compte de la complexité de notre univers moral[4]. Si Galston assure que l'absence de hiérarchisation simple des valeurs n'implique ni un relativisme ni un particularisme moral, son travail ne propose cependant pas d'explication détaillée sur la conciliation de cette thèse[5] avec celle de l'objectivité de la distinction entre bien et mal.

Son point d'intérêt porte, en effet, moins sur les questions d'épistémologie morale que sur le lien à penser entre théorie morale et politique. (« There is one assertion on which I remain steadfast – the propriety of rejoining value theory and political theory »[6]). Pourtant, la théorie morale sur laquelle s'appuie le pluralisme libéral a vocation à être vraie. De ce point de vue, il y a une démarcation nette avec la stratégie rawlsienne de *Political Liberalism* qui laisse en suspens la nature de la théorie morale.

Le pluralisme des valeurs galstonien ne prend sens que relié à la conviction théorique de l'existence d'une fondation éthique propre au libéralisme, et de la nécessité pratique de promouvoir les valeurs libérales pour que l'unité civique soit possible. Dans ses ouvrages antérieurs à *PLP,* il emploie donc un vocabulaire « perfectionniste » fort :

« Civic virtues are not innate. Liberal pluralism requires a parsimonious but vigorous system of education that teaches tolerance […] and help equip individuals with the virtues and competences they will need to perform as members of a liberal pluralist economy, society and polity. »7

Ce « perfectionnisme » est pourtant très limité en raison de la force de la distinction entre privé et public, qui le place très loin d'un perfection-

nisme plus robuste, comme peut l'être par exemple celui de Michael Sandel. Il faut plutôt le comprendre comme un positionnement contre le courant libéral neutraliste anti-perfectionniste[8]. Contrairement à Rawls, Galston estime que le politique n'est pas un domaine indépendant dans lequel nous pouvons (ni devrions) nous abstraire de nos valeurs : c'est pourquoi il pense sa théorie comme englobante (« comprehensive ») au sens rawlsien.

### *Le pluralisme politique*

Le pluralisme politique est à distinguer du pluralisme des valeurs. Il signifie que les sources d'autorité sont multiples et que l'État n'a pas une position surplombante qui lui permettrait d'avoir le dernier mot sur la société civile. Pratiquement, cela signifie que l'État a une marge de manœuvre limitée par rapport aux différentes associations :

« I begin with the intuition that free association yields important human goods and that the state bears a burden of proof whenever it seeks to intervene. »[9]

Galston est donc un défenseur de la liberté des individus et des groupes qui ne veulent pas être soumis à tel ou tel aspect des politiques publiques. Cela implique que dans le débat autour de la notion rawlsienne de « raison publique », Galston estime qu'il est insensé d'exclure du domaine public les arguments de type religieux, notamment dans le cas précis des « defensive claims » :

« It is difficult to imagine that any liberal democracy can sustain conscientious support if it tells millions of its citizens that they cannot rightly say what they believe as part of democratic public dialogue. I want to suggest that an inclusive understanding of public reason is especially appropriate in the context of what I have called defensive public claims. »[10]

Le libéralisme de Galston est donc très tolérant à l'égard des pratiques communautaires, y compris dans leurs aspects les moins libéraux[11]. Il se place, par exemple, du côté des parents fondamentalistes qui s'étaient opposés au contenu des manuels scolaires pour des motifs religieux, dans le cas Mozert v. Hawkins county Bd of Ed. (484 US 1066 [1988]).

Cette tolérance très grande (voire cette défense) des pratiques communautaires est cependant assortie de la défense du « droit de sortie ». Cette notion d'*exit right* apparaît donc comme fondamentale, car sa force doit être relative à l'ampleur des libertés laissées aux communautés dans leurs pratiques. Dans les discussions qui suivent, Galston propose la manière adéquate de poser les conditions de possibilité pour l'exercice de ce droit de sortie[12].

La liberté expressive (expressive liberty)

Le concept de « liberté expressive » fait la jonction entre les éléments théoriques précédents. Il est défini comme la capacité des individus à vivre leur vie comme ils l'entendent, à partir de ce qui leur paraît doté de sens, dans la limite des variations autorisées par le pluralisme libéral :

« By expressive liberty I mean the absence of constraints imposed by some individuals or groups on others that make it impossible or significantly more difficult for the affected individuals or groups to live their lives in ways that express their deepest beliefs about what gives meaning and value to life. Expressive liberty offers us the opportunity to enjoy a fit between inner and outer, conviction and deed. »[13]

D'un côté, la liberté expressive, contrairement à l'autonomie, n'implique rien sur la source de la croyance (puisqu'elle n'est pas un rapport entre une croyance et sa source, mais entre une croyance et sa réalisation) : elle soutient donc un pluralisme plus large (pas d'exclusion des traditionalistes « non-autonomes »). D'un autre côté, elle se distingue de la liberté négative puisqu'il ne s'agit pas seulement de ne pas être empêché de mettre en œuvre sa conception du bien, mais de pouvoir effectivement la réaliser.

On voit donc ici comment ce concept est une clé de voûte chez Galston qui cherche à justifier une restriction forte de l'étendue de l'action de l'État, tout en voulant légitimer la nécessité pour l'État d'établir les conditions de possibilité de cette réalisation positive et pluraliste des valeurs.

## II. DISCUSSION

## CONFLITS DE VALEURS, REGRET, PERFECTIONNISME
## ROBERTO MERRILL

### *1. Conflits de valeurs : Berlin et Ross*

Vous écrivez, dans l'introduction de votre livre (2004 : 7), que le pluralisme des valeurs, tel que vous le comprenez, vous engage à endosser le « généralisme rossien », bien que le pluralisme de Isaiah Berlin reste une influence centrale dans votre défense du pluralisme.Or, à première vue, il existe des différences entre les théories pluralistes de Berlin et de Ross, qui me laissent dubitatif quant à la possibilité de pouvoir se revendiquer des deux à la fois. À titre d'exemple, une différence importante concerne la nature du conflit entre les valeurs, conflit qui peut être parfois tragique selon Berlin, mais pas selon Ross. Comme on le sait, selon Berlin, certains conflits de valeurs peuvent être tragiques lorsque les valeurs en conflit sont également ultimes et incommensurables. Si par exemple, la liberté et l'égalité sont deux valeurs de ce type, alors chaque fois qu'une décision accorde une priorité à l'une sur l'autre, nous avons la certitude, du point de vue pluraliste berlinien, qu'un tort a été commis (« a grave wrong » selon Berlin) entraînant des pertes irréparables (« irreparable loss »). Il peut exister de bonnes raisons de donner une priorité à une valeur sur l'autre, mais celles-ci ne sont pas suffisantes pour enlever la certitude qu'un tort a été commis, puisque la valeur qui a été exclue est aussi fondamentalement ultime que celle retenue. C'est cette certitude de l'inévitabilité du tort qui donne un caractère tragique à certains conflits de valeurs, selon Berlin. Or, selon Ross, au contraire, les conflits entre valeurs n'ont vraisemblablement jamais ce caractère tragique. Car lorsqu'il y a conflit entre ce qu'il appelle des « devoirs primae facie » ou pro tanto, nous avons toujours la possibilité de décider lequel de ces devoirs prima facie doit générer ce qu'il appelle notre « devoir actuel » ou « absolu ». Certes, décider lequel de nos devoirs est notre devoir actuel n'implique pas que le conflit entre devoirs prima facie est illusoire chez Ross, comme certains critiques l'ont avancé. Bien que ce conflit soit réel, il n'est pourtant pas tragique, puisque nous avons la possibilité, selon Ross, de décider de notre devoir « absolu », ce qui sans doute nous libère du dilemme tragique pluraliste de Berlin. J'aimerais donc vous demander de préciser en quel sens votre théorie pluraliste peut se revendiquer de ces deux théories à la fois, car du moins sur ce point elles semblent opposées.

### *2. Conflits de valeurs et regret*

Sur le conflit de valeurs encore, vous rejetez le monisme de Dworkin car, entre autres raisons, vous ne voyez pas de quelle manière celui-ci peut être compatible avec le regret rationnel (2004 : 18). Mais je ne comprends pas en quel sens un moniste serait à tous coups irrationnel d'éprouver du regret. Par exemple, j'endosse une théorie moniste en posant le bonheur comme la valeur dominante. Et supposons que, lors d'une humeur exceptionnelle, j'ai le choix entre donner 20 minutes de bonheur à une personne ou bien 10 minutes de bonheur à une autre. Pour faire un plus grand bien qu'un moindre bien, je décide de donner 20 minutes de bonheur à l'une et donc rien à l'autre. Je suis donc convaincu d'avoir pris la bonne décision, mais je regrette de ne pas avoir pu donner 10 minutes de bonheur à l'autre. En quoi ce regret n'est pas rationnel? Excusez-moi si l'objection perd de vue votre point, mais au moins j'espère que vous pourrez le développer. Par ailleurs, vous dites que le besoin de la part du moniste d'effacer le phénomène du regret, plutôt que de le sauver, renforce la théorie pluraliste (2004 : 18-19). En admettant que le monisme ne puisse pas rendre compte du regret rationnel, un moniste comme Dworkin pourrait vous objecter que supposer des conflits entre valeurs là où en réalité il n'y en pas, et donc supposer des raisons de regret là où il n'y en a pas, renforce à son tour la théorie moniste. C'est d'ailleurs ce qu'il fait, comme vous semblez l'admettre, en montrant que le conflit entre liberté et égalité selon Berlin proviendrait en réalité d'une définition erronée de la liberté par celui-ci.

### *3. Perfectionnisme et paternalisme*

Vous écrivez qu'endosser le pluralisme libéral implique le rejet du paternalisme ainsi que celui du perfectionnisme politique (2004 : 154-5). S'il

est vrai que l'objection de paternalisme peut être rejetée par la théorie pluraliste, en revanche, je ne vois pas clairement pour quelles raisons celle-ci impliquerait le rejet du perfectionnisme politique. Il est certain que le sens du perfectionnisme politique varie beaucoup dans la littérature. Mais si l'on prend une définition assez large de celui-ci, comme par exemple celle proposée par Stephen Wall : « Perfectionism is committed to the thesis that political authorities should take an active role in creating and maintaining social conditions that best enable their subjects to lead valuable and worthwhile lives » (*Liberalism, Perfectionism and Restraint*, OUP, 1998 : 8), alors il me semble que le pluralisme libéral peut être considéré comme une forme de perfectionnisme politique. Pourriez-vous préciser les raisons qui vous poussent à le rejeter?

**William Galston:**

1. I am not committed to every detail of Berlin's interpretation of value pluralism. Specifically, I do not believe that every conflict of goods or principles is "tragic": some are, some aren't. This helps close the gap between Berlin and Ross. Nor did I intend to endorse every detail of Ross's position. In the passage to which you referred, I stated as clearly as I knew how (I am not a professional moral philosopher) that I was deploying Ross as an ally against the full-blown theory of moral particularism - the metaethical position that the moral valence of every good and principle varies with context. I reject that view: some things are good simpliciter, whether or not they are dispositive reasons for action in specific contexts.



2. With regard to regret, please look at my response on this point to Speranta below (I answered the various queries in reverse order of receiving them) and then identify which parts of your question I have left unaddressed.

3. Your third question is the easiest. As I use the term (and I don't think my usage is idiosyncratic) perfectionist theories are those that affirmatively specify, in some detail, the content of what Wall calls "valuable and worthwhile lives". To say, as my value pluralism does, that human beings experience life without liberty, security, and decent material provision as less than fully valuable and worthwhile, is NOT to offer an affirmative theory of the lives that are "truly" worthwhile. If perfectionism is reduced to what H. L. A. Hart called the "minimum conditions of natural law", then it ceases to be a term of distinction, because virtually every moral and political philosopher will in some manner embrace the content of those conditions. In a phrase: decency is one thing, perfection another. Liberal pluralists believe, of course, that the institutions and practices that characterize the liberal-pluralist polity are the most conducive to individuals be able to lead lives consistent with their own individual conceptions of what gives meaning to life. But that, it seems to me, is consistent with rejecting perfectionism, as I understand it.

## POLITICAL PLURALISM AND IMMIGRATION
## GENEVIÈVE ROUSSELIÈRE

### *1. On political pluralism*

In PLP, you advocate for the largest possible independency of families, civil associations or faith-communities from state intervention. This includes practices that are disapproved of within the public sphere:

"In filling positions of religious authority, faith communities may use, without state interference, gender-based norms that would be forbidden in businesses and public accommodations. "

It is no great mystery that these religious gender-based norms are historically based on a severe discrimination toward women, which is present in dogma (however open-minded practitioners may be in practice). It seems that this discrimination should qualify as what you call an "objective evil". However, your point is not only that these communities should be tolerated but rather that they are, and should be, an independent source of legitimate authority. You said in an interview that "faith communities are a very important part of the process of cultural change, and cultural change is an important part of social change". You ask for a

redefinition of the relationship between political and non-political associations: it should not be vertical but horizontal – which is for you true political pluralism.

My point is the following: if certain private associations (religious or not) rely on gender-inequality (such as saying that only men can be prophets, or popes, etc - i.e. that men can hear and transmit the voice of God, but not women), why would the state do anything more than just tolerate them? Why grant them an independent authority?

### *2. On the relation between reason and faith*

Do you think that rational and non-rational sources of authority should not be rank-ordered and should share the public space at the same level? Do you deny that there should be a priority of reason over faith and that it would be legitimate for the state to have a vertical control of religions?

### *3. On the limits of state intervention*

You accuse Okin of "civic totalism", and it is true that the limits of state intervention are not always clear in her work. But don't you think that the public/domestic dichotomy should not be taken for granted and should be challenged if only because domesticity and the private sphere are the very place of the reproduction of gender inequalities?



### *4. On the duty of welcoming dissenting immigrants*

You write, in the conclusion of your book, that "exit rights" should not be available only on a domestic level, but also on an international level:

> "It implies a corresponding duty, binding on the international community as a whole, to ensure that these dissenting emigrants have someplace to go."

If anyone should be able to have a right to dissent and thus to exit the society in which he didn't choose to be born, the international consequences are huge and would end up in the opening of all frontiers to free human circulation. This would change the policies of all countries that deem nowadays that they have a duty to welcome people under immediate threat (refugees) but not those who merely "dissent". Could you flesh out your view on the subject? How would you rank this right with other priorities (such as economic viability, national allegiance, etc.)?

**William Galston:**

1. With regard to faith communities, my point is not that their inner principles will always be as good as (let alone better than) those of the political community, but rather that within their sphere they enjoy an independent authority that cannot rightly be taken away from them through the exercise of political power. To acknowledge their authority is not necessarily to approve the way they exercise it. Citizens and political leaders outside these communities need not celebrate the inner principles structuring these communities; indeed they are free to challenge these principles. So "toleration" (not celebration) will often be the most that the political community can offer.

2. I do deny that reason should always take priority over faith, and so do most believers. An individual's understanding of his/her duty to God may very well contradict the state's understanding of civic obligations (for example, Quakers refuse to submit to the military draft), and I believe that state power must take this into account. That is why I defend the possibility of what we call in the U.S. "conscientious objection".

3. While I agree that no definition of the public/private distinction should be embraced dogmatically, I insist that sound politics must embody some understanding of that principle. The alternative is the plenipotentiary state without limits, along the lines of Plato's Republic.The impulse to reconstruct every sphere of human life in light of a singular understanding of justice or equality is in my view tyrannical. That is the core of my objection to civic totalism, whether Okin's brand of it or anyone else's.

4. Concerning immigrants and exit rights: you are correct; this would imply a substantial change in the way we do business internationally. But note that I speak of a collective obligation; no single nation is required to

do more than its fair share. As a practical matter, I do not believe that this would be likely to overwhelm the other priorities you list. But if it did, I am committed (as a pluralist) to take these competing values into account, for example, in specifying a conception of a nation's "fair share".

## REGRET AND MINIMAL DECENCY
## SPERANTA DUMITRU

1. You argue that: "If regret is a rational moral emotion, it is because the clash of plural values evoques it. Conversely, if monism is correct, regret is unreasonable" (2004:18). I have the same feeling as Roberto that regret is neither conceptually nor empirically related to value pluralism. But my question is different. You may be right that rational regret is a marker of pluralism. Even examples like Roberto's could be restated as illustrating value conflict. If there is regret in this example, one might say, it is because the dilemma is not only between 10 min. v. 20 min. pleasure, but also between "maximum time of pleasure" and "concern for individual pleasure". However, even if regret were the marker of pluralism, why would we take this as a plea for pluralism? One can imagine the exactly opposite argument. Since minimizing regret is generally thought to be a rational constraint, monism will be the preferred account rather than pluralism. More generally, the question is why would a moral theory be constrained to take regret into account?

A part of the answer is suggested in your book: if a theory doesn't succeed in taking into account our moral experience, so much the worse for the theory. But what is at first sight a merit of value pluralism can turn into its disadvantage. One might argue that the consequence of value pluralism is to leave us with an inappropriate description of our moral experience, as being perpetually subject to regretful decisions, a moral world in which donations to children become merely regrettable failures to invest in retirement funds, and vice versa. Moreover, one might multiply the descriptions of an action according to the number of incommensurable values: donations to children are not just failures to invest but also fail-ures to help disabled people, to enjoy art, to build hospitals, to fly on Mars, and so on. The more we have incomparable values, the greater will be our regret. However, one can doubt that regret in this case is a rational moral emotion, even if health, science and arts are all thought to be genuine and incommensurable values. Thus, my second question is: in what degree is a moral theory constrained to take regret into account? I wonder if the notion of rational regret is not dependent on, rather than prior to, a given theory.

2. You argue that pluralists are committed to a standard of minimum decency. But how do they this, theoretically speaking? The defence of a decent minimum is surely not a way to create "comprehensive" or "full" orderings among goods (p. 11), but it is nevertheless a way to assert some values as prior ("some goods are basic", p. 12). One may wonder why values could be ordered and measured in order to define what are "great evils", but in every other case, this becomes inappropriate.

A related question concerns Rawls' two principles: you say that a pluralist cannot embrace them (p. 117). In *Political Liberalism*, Rawls changed the status of the difference principle, by arguing that it is not a constitutional essential. Instead, he maintained that a social minimum is prior to the principle of equal liberty. Are these changes, in your view, more compatible with a pluralist position? Moreover, if one remembers how many problems were raised by the Rawls' list of primary goods, it is difficult to see how the bundle of basic goods can be composed if we are to respect an additional constraint of pluralism.

**William Galston:**

1. I am not advocating regret as an emotion, but merely pointing out that one's metaethical position influences our stance toward it. From a utilitarian stance, where the good to be promoted is understood monistically and (as Rawls rightly says) the separateness of persons is set aside, regret is indeed unreasonable. The course of action that maximizes the good trumps all other alternatives, which are clearly inferior from a rational point of view. At the other extreme is "Sophie's choice": if a mother is compelled to sacrifice one child to save the other, how can deep regret be avoided, and should it be? Even though the mother has done her best, can-

not be reproached, and should not reproach herself, wouldn't it be a sign of moral indifference not to feel regret for the good against which she was compelled to act? My position is that it is right to feel regret in some (not all) circumstances in which we are forced to choose among competing values, and that pluralism gives a more plausible account of why this sentiment is reasonable than does monism.

2. Concerning a standard of minimum decency: I am trying to give a theoretical account of moral experience, both in individual and collective circumstances. The minimum decency/basic goods thesis captures an important component of that experience: there are certain goods that no human being would willingly do without, and political authority behaves wrongly when it disregards or contradicts this fact, which is, I am convinced, at the heart of international human rights standards. That this imposes a constraint on full pluralism cannot be denied, nor do I wish to. So pluralism operates with fewer constraints above the floor of basic decency than below it. This thesis may generate difficulties, but they are not the same as Rawls's list of primary goods, which he presented as universal means rather than (as I would have it) conditions that are ends, and good in themselves without regard to their use.

I am all in favor of maximizing the "practical guidance" (your phrase) that a moral or political theory can offer. But the clear guidance that a mistaken theory provides is likely to be misguided in practice. There is room for deliberation and choice in politics precisely because there are limits as to the guidance that moral and political theory can furnish to citizens and officials.



## SOPHIE'S REGRET: IS THERE ANY CASE FOR MONISM?
## SPERANTA DUMITRU

I fully agree with you that in many cases "pluralism gives a more plausible account of why this sentiment is reasonable than does monism", but I doubt that "if monism is correct, regret is unreasonable". Sophie's choice seems to be a good counter-example. Her tragic choice is whether to let one of her children die or both of them, and we can imagine she has no other value than the care for her children. Does it follow from her monism that regret is unreasonable?

But perhaps she is not a monist, and "save children" is a too coarse-grained description for her values. May be she has two conflicting values (or imperatives), such as "no trade-off with regard to the life of your children" and "never let die your children". Or "save at least one child" versus "never let die a child". The problem of how values are to be de-composed is not a trivial one for moral of political philosopher (think of how a single liberty can be decomposed and dilemmas about what is to be protected). My question is whether in your opinion value pluralism is (also) about this kind of value fragmentation. We might argue in this case that there is no such defensible position as "value monism".
To resume, it seems that either monism is compatible with regret, or there is no such position as monism. In the first case pluralism loses a bit of its advantage, while in the second it loses its opponent... well, at least in theory.

**William Galston:**
Your question is fascinating, because it suggests that how one conceives of the specification of values may have deep implications. I would be tempted to say that Sophie's highest value is "preserve the life and well-being of my children." She understands that proposition as a unity not capable of division or quantification. Therefore, saving one child does not bring her halfway to realizing that good. For her, losing one child is the emotional and moral equivalent of losing both.

I would also distinguish between sorrow and regret. One feels sorrow when something bad happens without one's personal agency being involved - for example, when a heart attack suddenly and unexpectedly kills a parent. Whether or not the people of New Orleans should feel sorrow or regret depends on whether they had a realistic chance of acting other than how they did. Some did; some such as the elderly, sick, and disabled probably did not. The officials who failed to help them should feel regret, even if that failure was in the name of what they believe is a greater public good.

## PRACTICAL GUIDANCE, PLURALISMS, NATURAL LAW, KEKES, FAITH VERSUS REASON
## BERNARD REBER

1. Regarding the lack of practical guidance of monistic moral theories, could you be more explicit about this lack of guidance when it comes to choice in politics?

2. You recognize two kinds of pluralism: moral and political. What would be their combination?

3. You seem to endorse Hart's claim. What does "natural law" mean in terms of values if you want to reintroduce this problematic notion in your perspective? Do you make any difference between "natural law" and decency?

4. Would you consider that a conservative pluralist theory, like the one defended by John Kekes in his book *Moral Pluralism* (1993), would be less hospitable to moral pluralism?



5. Your denial that reason should always take priority over faith is one of the basis of your defence of conscientious objection. But I have doubts with the possibility of a general justification of this religious opposition, since there seems to be a variety of positions regarding submission to authorities. I have in mind here for example the case of Epistel of Paul to the Romans (Rm 13, 1-7, and the question of recognition and submission to the authorities which have the power; also the varieties of the positions in the Christian theology and history: opposition to the Romans; cesaropapism; calvinian; gallicanism).

**William Galston:**

1. Concerning choice: my point is that if a theory tells us precisely what to do, then our only "choice" is to do what's right, or not. That is not what most people have in mind when they speak of deliberation and choice in politics. We must make political choices precisely because in most situations there is a range of reasonable disagreement about what to do, with no alternative clearly dominating the rest.

2. Concerning pluralism: in both of my recent books, *Liberal Pluralism* and *The Practice of Liberal Pluralism*, I distinguish between value pluralism and political pluralism, each of which is an (independent) part of the foundation of my theory.

3. Concerning Hart and natural law: my point was not to reintroduce natural law into my theoretical structure, but rather that if one looks at the content of what Hart means, it closely resembles what I mean by the "great evils" of the human condition that decent politics will strive to minimize.

4. Concerning Kekes: while he is a political conservative, he appears to me to be a kind of philosophical liberal. Given his view of human nature and of moral pluralism, he is not and cannot be in favor of a state that promotes a single conception of the good and denies a wide range of individual liberty. There is not much in the concluding chapter of his book *The Morality of Pluralism* with which I disagree. But note that after he describes his own political theory on p. 214, he says that "this may seem suspiciously like the political program of liberalism". Indeed it does!

5. Concerning faith and reason: Yes, there is a big difference between Christianity and Judaism, but despite its lack of central authority and established dogma, Judaism posits a core of evil deeds that one is forbidden to commit, regardless of what the government may order you to do. I would be surprised if the matter were different in Islam. So I do not see in principle why my defence of conscientious objection is mistaken. To prevent its abuse, of course, legal systems must create rules to distinguish between genuine and spurious objections based on conscience. This is not an easy matter, but imperfect rules are better than the total rejection of this possibility.

1. Sur Berlin et Ross, mon intention n'était pas exégétique, mais simplement de mettre en relief un point qui rend leurs théories difficilement compatibles à première vue : parfois, les conflits de valeurs peuvent être tragiques selon Berlin, mais jamais pour Ross. Je trouve en réalité le rapprochement entre Berlin et Ross, et de manière générale la résurgence actuelle de l'intuitionnisme moral, comme un moyen de clarifier et éventuellement de fortifier la théorie pluraliste, et j'étais donc curieux d'en savoir un peu plus sur vos idées sur Berlin et Ross. Mais je comprends bien en effet que vous citez le généralisme rossien comme moyen de faire barrage au particularisme moral, et n'ai pas d'objection à cela.

2. Sur le perfectionnisme politique, dans *Liberal Purposes*, vous endossez un perfectionnisme que vous considérez fin, comme alternative au libéralisme neutraliste, en spécifiant quelles sont selon vous les conceptions du bien qui ne peuvent servir de fondement à des politiques gouvernementales :

« The liberal account of the good, to begin with, is deliberately thin. It constitutes, intentionally, a kind of minimal perfectionism that both defines a minimal, decent human functioning and fall short of defining a full way of life. […] The liberal theory of the plural good is thick enough to rule out (1) secular nihilism – the belief that human life and purposiveness are without moral significance; (2) theological withdrawalism – the belief that what happens here on earth doesn't matter because the real action is in the afterlife; (3) moral monism – "one size fits all" accounts of the good; (4) Nietzschean irrationalism; (5) barbarism – deliberate or heedless deprivations of minimal goods. » (1991: 177)

Il me semble que pour la plupart des libéraux, du moins ceux qui défendent un libéralisme neutre, cette liste de conceptions du bien exclues de la justification doit sembler arbitrairement sélective, et que le pluralisme moral, par exemple, devrait être exclu comme base de l'action publique exactement pour les mêmes raisons que le monisme moral. C'est parce que vous fondez le libéralisme sur une conception du bien, la théorie pluraliste, et non pas l'abstinence éthique, qu'il ne me semble pas faux de considérer votre théorie perfectionniste. Il est certain que ce perfectionnisme est selon vous si fin, en permettant de spécifier seulement des biens de base, qu'il peut sembler trivial d'insister sur ce point, puisqu'en réalité à ce niveau il ne se distinguerait pas de théories libérales anti-perfectionnistes, lesquelles spécifient des biens de base. Dans ce cas, on aurait l'avantage d'une justification perfectionniste qui éviterait les difficultés de justification de l'abstinence neutraliste, de même qu'elle éviterait celles d'un perfectionnisme paternaliste.

Je reste cependant dubitatif quant à la capacité de votre théorie à ne pas dépasser la ligne de la « decency ». Car en se fondant sur le pluralisme, votre théorie libérale accorde à la liberté expressive une valeur prioritaire. Certes celle-ci est assez large pour que l'État protège des modes de vies que beaucoup d'individus peuvent considérer comme non libres. C'est pourquoi vous attachez une grande importance à ce que l'État protège le « droit de sortie » des individus de ces groupes où la liberté peut être pénalisée. Ma question est : pour que ces droits de sortie ne soient pas seulement formels, i.e. pour que les individus aient la possibilité effective de sortir de leur groupe, ne doivent-ils pas être autonomes? Mais pour qu'ils soient autonomes, l'État ne doit-il pas créer les conditions de leur autonomie, comme l'éducation civique dans les écoles, que par ailleurs vous préconisez? En somme, il semblerait que le respect de la liberté expressive impliquerait une éducation à l'autonomie, et si c'est bien le cas, alors le perfectionnisme politique pluraliste, que vous préconisez, ne se limiterait pas à la protection des biens de base nécessaires à une vie décente, mais impliquerait également la protection de vertus perfectionnistes substantielles, comme l'autonomie, qui seraient à la base du respect de la liberté expressive de chacun.

**William Galston:**
Concerning "perfectionism": I think we are both coming to realize that this question is more terminological than substantive. I freely admit (indeed, I insist) that liberal pluralism is (in Rawls's terms) a "comprehensive" rather than a "political" theory, in that it is grounded in an account of the structure of morality that claims to be true. But "perfectionism" as

I have always understood is a particular kind of comprehensive theory: it involves the proposition that a particular way of life is preferable to others and that it is the business of government to promote it. To have a conception of the great evils to be avoided (some version of Hobbes's summum malum) is not to have an affirmative conception of the human good. It would be odd, I think, to describe Hobbes as a perfectionist; mutatis mutandis, equally odd to describe me as one.

Your objection concerning exit rights is echoed by many others. I will give you the same response I have given them. Autonomy is more than negative liberty. As contemporary political theorists use the term, it implies highly developed capacities for rational reflection, for self-criticism, and criticism of the norms and practices of one's community. Exit rights as understand them are far less demanding. To be sure, they involve more than pure negative liberty. There are certain forms of communal isolation that amount to brainwashing, and there are certain practical arrangements (fully communal property that reverts to the community upon departure, for example) that in effect nullify exit rights. The liberal pluralist state, I argue, has an affirmative obligation to prevent these communal practices - but NOT to promote that Socratic/John Stuart Mill outlook, which is what most theorists today really have in mind when they advocate autonomy as a political goal.



## PLURALISME ET SUPEREROGATION
## RAUL MAGNI BERTON

Dans la version « tragique » du pluralisme, il peut arriver que quoique nous fassions nous sommes contraints de manquer à nos obligations. Quoiqu'il arrive, nous avons tort. Dans la version plus optimiste du pluralisme, que vous défendez, on peut résoudre les dilemmes moraux en ayant raison. On peut légitimement privilégier un choix plutôt qu'un autre. Cette version optimiste, me semble avoir l'implication suivante : étant donné l'incompatibilité et l'incommensurabilité des valeurs, si je fais une bonne action c'est bien, mais si je ne la fais pas (parce que je privilégie une autre valeur), ce n'est pas grave. C'est là la définition d'une action supererogatoire : c'est bien de la faire, mais ce n'est pas grave si on ne la fait pas. Mon impression est que la version optimiste du pluralisme transforme la majorité des enjeux éthiques en des enjeux supererogatoires. Par exemple, si un État privilégie la liberté c'est bien, et s'il privilégie l'égalité c'est bien aussi. La seule contrainte est qu'il est interdit de ne privilégier ni l'un ni l'autre. Les valeurs du pluraliste optimiste (contrairement au tragique) ne créent donc pas des obligations, mais seulement des suggestions, il me semble. Je voudrais insister au moyen d'un exemple : imaginons que M. Dupond voit une personne en train de se noyer, mais qu'il ne fasse rien pour la secourir. Si je suis un pluraliste tragique, je peux l'accuser de non-assistance à personne en danger parce qu'elle est obligatoire : dans tous les cas, c'est un tort de ne pas la faire. C'est Dupond qui doit m'apporter la preuve qu'il se trouvait face à un choix tragique et qu'il a privilégié une autre option. Par contre, si je suis un pluraliste optimiste, je ne peux pas accuser Dupond du simple fait qu'il n'a pas respecté une « obligation », mais je dois aussi montrer qu'il n'a respecté aucune des valeurs alternatives qui sont importantes pour lui. Parce que je sais que, parfois, on peut ne pas aider une personne qui se noie, et avoir raison quand même.

**William Galston:**
Your observations are very acute, but I do not entirely agree that "optimistic" pluralism does not create obligations. As I have written, pluralism is compatible with the thesis that there are ethical "presumptions" - norms that can be violated only for weighty reasons, which do not arise in the normal course of events. One needs a good reason (not just a competing value) to disregard a promise; one needs a very strong reason not to intervene when another's life is at stake. The pluralist position does imply, however, that few if any obligations can be understood as "overriding" regardless of circumstances; it is always possible that extraordinary circumstances can make it permissible to do what one would nearly always be prohibited from doing.

There are two issues that I thought I would bring up. First, I have a question about the relationship you see between value pluralism, and the kind of political pluralism you espouse. Value pluralism, as I understand it, is a metaphysical, rather than a moral or a political claim. It says that there are many fitting objects of human pursuit; that cannot be reduced to one metavalue. It says something about the structure of the axiological universe. Does it follow from the truth (if it is a truth) of value pluralism, that we ought to tolerate diverse ways of life? The kinds of ways of life that are often at issue in these discussions are after all ones that deny the truth of value pluralism, that claim to be possessed of the one exclusive truth about what gives life meaning. If we want people to live as it were in the light of the truth of value pluralism, we should be promoting the kind of judgmental autonomy that allows agents to appreciate the truth of value pluralism, and to see the diverse values that make up the universal of values as live options.

Another way of saying the same thing is that a view of politics that takes its grounding in a claim about the truth of some metaphysical doctrine seems to have affinities with a perfectionist politics that affirms that doctrine, rather than one that countenances ways of life that are diametrically opposed to it.

This is not to deny that a liberalism of tolerance is not the way to go, but simply to question that it is best grounded in value pluralism.

A second question is downstream from these lofty metaphysical questions. In your writing, you claim that liberals must accept the presence of ways of life that do not affirm liberal values, and that may involve what looks to us like oppression of some members, as long as exit rights are in place. But you have a very exigent set of conditions that have to be in place in order to be able to say that members of these groups have real exit rights. They would involve the state intervening massively in educational matters, to ensure that people are epistemically, psychologically and practically able to access other options. Does your view of exit rights not lead to your backing in to a perfectionist, interventionistic liberalism that seeks to inculcate autonomy so as to make sure that all citizens can truly be said to possess exit rights?

Both these questions in a way are animated by the same concern: you may be closer to autonomy liberalism than you let on.

**William Galston:**

The conditions I lay out for effective exit rights are intended to meet two minimum criteria: (1) it must be practically (physically, economically, logistically) possible for someone who wishes to exit to act on that desire (call this the anti-imprisonment criterion); and (2) education and cultural circumstances should not be such as to eradicate any meaningful capacity to choose (call this the anti-brainwashing criterion). Clearly this requires more than negative liberty, narrowly interpreted. Still, I do not believe that my anti-brainwashing provisions amount, either in theory or in practice, to a full-fledged endorsement of what most theorists mean by "autonomy."

Concerning the relation between axiology and tolerance: There is no direct road from value pluralism to tolerance. I argue in *Liberal Pluralism* that value pluralism imposes limits on the kinds of arguments that can be deployed to support the use of political power to repress certain ways of life. (In legal terms: it serves as a principle of discursive estoppel.) In practice, I believe, this takes us some distance down the road toward the practice (though not to the classic theory) of tolerance. And while the value pluralist is bound to disagree with those who insist that only One Way is the Truth, that disagreement need not culminate in state repression of the One Way-ers. And finally, as you know from my response to you in *Liberal Pluralism*, I am not committed to the proposition that all should live in the light of the truth of value pluralism. Among other reasons, truth as a value is but one among many. In politics as in daily life, other values may properly dilute or even trump it. (I am not affirmatively in favor of lying, but I can think of lots of circumstances in which not telling the truth, or the whole truth, may well be the best course of action. The Enlightenment proposition that life, public and private, is always best lived in the light of the truth is not one I can accept.)

## LOSING ONE CHILD = LOSING TWO?
## BERNARDO BOLAGNOS

Le professeur Galston écrit : « I would be tempted to say that Sophie's highest value is "preserve the life and wellbeing of my children". She understands that proposition as a unity not capable of division or quantification. Therefore, saving one child does not bring her halfway to realizing that good. For her, losing one child is the emotional and moral equivalent of losing both ».

Je suis conscient du danger de vouloir quantifier ce qui n'est pas ou ne doit pas être quantifié, mais le danger contraire (le scepticisme de la quantification, l'intuitionnisme généralisé) est aussi dangereux. Je connais des personnes qui ont malheureusement perdu deux fils, et je vous assure que ce n'est ni moral, ni émotionnellement équivalent à en perdre seulement un. Et cela ne veut pas dire que ces personnes font des calculs avec la vie des gens.

**William Galston:**

I agree that numbers often matter, and I did not intend to issue a blanket prohibition against quantification in moral evaluation. But I think the account I have given of Sophie's understanding of her choice is accurate. The question then arises, should she have evaluated her situation differently, and should she have come to forgive herself? That is, should she have said to herself (eventually, if not immediately): "This is the worst thing that ever happened to my family, and I cannot remove the stain of having been an agent (however reluctant) in producing the abhorrent outcome. But given the horrible circumstances in which I found myself, I did the best that anyone could." I simply do not know. What does the group think?

## IMMIGRATION, NATIONALISME ET LIBERTÉ
## SPERANTA DUMITRU

Au tout début du chapitre 4 sur la liberté expressive, vous rappelez une affaire de la Cour suprême (Minersville v. Gobitis) dans laquelle des Témoins de Jéhova argumentaient contre la décision d'une école d'imposer aux enfants le salut obligatoire du drapeau américain. Ils avaient considéré cette forme d'idolâtrie comme interdite par leur religion.

J'aurais voulu avoir votre sentiment concernant une réalité semblable, dans la France d'aujourd'hui. À partir de cette année, la réforme mise en place par le gouvernement en matière d'éducation implique entre autres l'obligativité de l'enseignement de l'hymne national, La Marseillaise. Cette ordonnance n'est peut-être pas sans lien avec une autre loi récente, qui interdit le port de signes religieux « ostensibles », notamment le voile islamique, sous peine d'exclusion de l'école. S'il y a une chose que ces deux lois ont en commun, c'est certainement le rejet de ce qu'on appelle, en France, « le communautarisme », l'attitude de rappeler ou de mettre en valeur l'appartenance à une ethnie ou une religion. Le petit débat que nous avons eu sur l'enseignement obligatoire de l'hymne national rappelait que les paroles de cette chanson guerrière pouvaient être offensantes pour certains élèves, notamment les vers « aux armes citoyens [...]/ qu'un sang impure/ abreuve nos sillons » (drench our fields/ With the corrupted blood!). Aussi « Oui! Déjà d'insolents despotes/ Et la bande des émigrés/ Faisant la guerre aux Sans-Culottes/ Par nos armes sont altérés » (And the migrant gang/ Making war to Sans Culottes/ By our arms be defeated).

J'aurais trois ou quatre questions plus générales à vous poser. D'abord, un libéral pluraliste peut-il légitimer le « communautarisme majoritaire », c'est-à-dire l'effort de renforcer les liens nationaux par le rappel des symboles qui appartiennent à la majorité? Est-ce qu'il est légitime que quelqu'un se plaigne de perte de liberté indépendamment du contenu de ces symboles? Si les paroles d'une chanson sont offensantes, mais qu'elles ont été composées il y a deux siècles, y a-t-il offense? Enfin, est-ce que la liberté expressive est susceptible de nous fournir un argument supplémentaire pour voir autrement ce débat?

**William Galston:**

The questions you raise are not simple. In the United States, our laws and courts allow some other impermissible public manifestations of religion on the grounds that they represent "ceremonial deism" - that is, public rit-

uals that do not actually affirm the literal meaning of the words being recited or sung. It might be possible to interpret the words of *La Marseillaise* in those terms.

It is important to remember that the subjective sentiments of individuals are not dispositive. From a liberal pluralist point of view, in order to serve as a basis of exemption from otherwise binding requirements, the objections raised by individuals (or groups) must be based on important issues of religion or conscience, not mere aversion to bloodthirstiness. The Jehovah's Witnesses' objection to the U. S. Pledge of Allegiance as "idolatry" clearly meets that standard; other objections would not.
You must also distinguish between requiring students to participate in public practices as opposed to prohibiting them from engaging in their own religious or conscientious practices. In the latter case, the students themselves are in a better position to interpret the significance of what they are being prevented from doing. If practice X is an affirmative obligation, then denying students of a particular religion the right to do X is very serious and should be done only for the gravest of reasons. From my standpoint, the civic republican impulse that led to the veiling prohibition in French schools represents an abuse of public power. But I can understand why your public officials, steeped in a tradition that goes back to Rousseau, acted as they did. That does not mean that I can endorse their action, theoretically or practically.



## EXCISION AND CIRCUMCISION
## ROBERTO MERRILL

I would like to submit a practical problem to your examination. Simply put, from a liberal pluralist standpoint, we must tolerate the widest range of conceptions, beliefs and practises. Nevertheless, the scope of toleration is limited by what L.H.A Hart calls "the minimum content of natural law". You have addressed yourself to a lot of questions about the status of minimum decency, so let us skip theoretical difficulties with the justification of astandard of minimum decency and face a few practical problems:

1. Can we tolerate excision? This is a rhetorical question and the answer to it is obviously negative, as excision is clearly an unacceptable violation of the human body. Now, I would like to draw your attention on another practise, very similar to the previous one and yet tolerated as a normal one: circumcision. Then, unsurprisingly, my second question is the following:

2. Can we tolerate circumcision? I must confess that I am very embarrassed about this question. Personally, I do not see any problem with circumcision and yet, when I consider it, I cannot see the difference between circumcision and excision. I would be most grateful if you could clarify this problem or at least give us some hints.

**William Galston:**
To my mind, circumcision is an easy case. For Jews, anyway, it symbolizes a covenantal relationship. It does not impede normal human functioning, imply subordination to other human beings, or impose significant physical pain.

Excision practices for women are more troubling along all these dimensions. On the other hand, anthropologists have pointed to a wide range of concrete practices, in Africa and elsewhere, as well as widely differing cultural interpretations. In some communities, resistance to the practice is indigenous. In others, outside pressure is a source of resentment.

So while (1) I do see important distinctions between male circumcision and female excision,
(2) female-directed practices constitute hard cases in ways that male practices do not. I have no trouble accepting male-directed practices and am not sure what to think about their female counterpart.

## NOTES

1 *The Practice of Liberal Pluralism*, Cambridge University Press, 2004. Cet ouvrage sera désigné par l'abréviation *PLP*.

2 *Kant and the Problem of History*, Chicago University Press, 1975; *Justice and the Human Good*, Chicago University Press, 1980; *Liberal Purposes: Goods, virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, 1991; *Liberal Pluralism*, Cambridge University Press, 2002.

3 Cf. la discussion sur sa négation du particularisme moral.

4 Cf. la discussion avec S. Dumitru sur la capacité du pluralisme à seul rendre compte du sentiment de regret.

5 « Objective goods cannot be fully rank-ordered. This means that there is no common measure for all goods, which are qualitatively heterogeneous. It means that there is no *summum bonum* that is the chief good for all individuals. It means that there are no comprehensive lexical orderings among types of good. It also means that there is no "first virtue of social institutions" but rather a range of public goods and virtues the relative importance of which will depend on the circumstances », *Liberal Pluralism*, p. 5.

6 *Liberal Pluralism*, p. 92.

7 *Liberal Pluralism,* p. 26. Voir aussi sur ce point *Liberal Purposes*.

8 On trouve ainsi une virulente attaque de la neutralité dans *Liberal Purpose*s (cf. aussi « Two Concepts of Liberalism », *Ethics*, vol. 105, 1995, p. 516-534.)

9 *Liberal Pluralism*, p. 9.

10 « Diversity, Toleration and Deliberative Democracy », p. 43, in Macedo S. (éd.), *Deliberative Politics*, OUP, 1999, ou *Liberal Pluralism*, p. 116.

11 Cf. la discussion suivante sur la question de la circoncision et de l'excision où Galston ne condamne pas l'excision avec fermeté.

12 Cf. les discussions avec Roberto Merrill et Daniel Weinstock.

13 *Liberal Pluralism*

# *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*

EMMANUEL RENAULT

MARTIN BLANCHARD, CREUM
VINCENT BOURDEAU, CREUM
JULIE LAVIGNE, DÉPARTEMENT DE SEXOLOGIE, UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ET RÉPLIQUES DE L'AUTEUR

128 → 135 Notes → 136

128

VOLUME 1 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2006

COMPTE-RENDUS
BOOK REVIEWS

L'ouvrage d'Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, est une tentative audacieuse d'élargir le traitement des questions de la justice sociale en philosophie politique. Son ouvrage s'inscrit dans une série de tentatives similaires, à l'image du dernier ouvrage de Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice* [1]. L'angle choisi par Renault est cependant particulièrement original. Il aborde en effet les questions de la justice à l'aide des théories de la reconnaissance et d'un questionnement sur l'identité, et cherche à élargir la définition de la justice sociale à partir d'une reconfiguration des droits sociaux qui ne prendrait pas seulement en compte les logiques de distribution ou redistribution de revenus, mais des logiques de reconnaissance : Renault souligne ainsi que les droits sociaux « exigent également des relations d'un certain type et un certain type d'usage des institutions » (174). Renault en vient à caractériser les conditions sous lesquelles il est légitime de transformer nos institutions pour les rendre plus justes, c'est-à-dire essentiellement moins sujettes à produire des dénis de reconnaissance ou à contrarier « les attentes légitimes » (154), et plus aptes à encourager l'émancipation des individus, objectif que se donne une théorie critique comme l'entend être l'ouvrage. Les institutions justes favoriseraient une conception de la vie bonne définie comme « vie non dégradée » du fait que les « expériences de l'injustice ne s'ancrent pas dans le dépit de ne pas se réaliser mais dans les effets induits par la dégradation des conditions sociales de l'existence » (166-7).

Deux développements argumentatifs forts nous semblent caractériser son entreprise : d'abord une défense d'un paradigme de la reconnaissance, et de sa pertinence pour le traitement de la ou des question(s) sociale(s) (partie I de l'ouvrage, « Injustice et dénis de reconnaissance »); ensuite une mise au clair de la question de l'identité afin de saper l'idée selon laquelle la valorisation des identités (en particulier culturelles) serait le fruit de logiques de repli et d'enfermement (partie II, « Politique de l'identité, politique dans l'identité »). La dernière partie de l'ouvrage (partie III, « Souffrance sociale et souffrance psychique ») tire les conclusions de ces deux argumentations, sous la forme d'un modèle dit des démunis.

## LE PARADIGME DE LA RECONNAISSANCE

La reconnaissance est définie comme la condition du rapport positif à soi (lui-même considéré comme un besoin fondamental du moi) et comme « l'origine de la normativité » : « Elle fonde l'ensemble de la vie éthico-morale des individus sur un ensemble d'attentes normatives ancrées dans certains besoins du moi » (126). Renault propose de doter la théorie de la reconnaissance d'un horizon social et économique cherchant ainsi à susciter plus d'intérêt du côté de la tradition marxienne pour ce champ qu'est la reconnaissance et le questionnement des identités. Le souci de maintenir le dialogue avec cette tradition conduit Renault à considérer les dénis de reconnaissance comme le produit du fonctionnement même des institutions sociales, ainsi qu'à définir en partie, à la fin de l'ouvrage, la souffrance psychique à partir de la souffrance sociale (partie III, « Souffrance sociale et souffrance psychique »). La définition même des institutions proposée par Renault rend possible une telle opération. Les institutions sont :

1) Des instances de coordination des actions par des règles (coordination);
2) Des instances de production d'« une configuration spécifique des attentes des individus et des effets de mobilisation de la subjectivité » (200-1) (interpellation);
3) Des « lieux de socialisation spécifiques et de production des identités » (201) (socialisation).

Selon Renault, les institutions sont toujours porteuses de valeurs normatives qui colorent les relations sociales qu'elles rendent possibles (avec, dans le pire des cas, l'effet de rendre invisibles certaines catégories d'individus selon un processus décrit comme « invisibilisation sociale »). Une fois mis en avant l'effet que la théorie de la reconnaissance peut avoir sur notre compréhension des questions sociales (et donc la pertinence de la théorie de la reconnaissance pour redéfinir notre concept de justice sociale), il reste à affronter plus directement toutes les critiques qui ont mis à mal le concept d'identité, corollaire de la reconnaissance. C'est l'objet de la deuxième partie (Partie II, « Politique de l'identité, politique dans l'identité »).

## L'IDENTITÉ COMME ENJEU POLITIQUE ET SOCIAL

Dans cette partie, il s'agit de montrer que la question de l'identité (et des théories de la reconnaissance qui peuvent l'accompagner) n'est pas réductible à de simples enjeux d'articulation des communautés existantes avec des institutions sociales neutres chargées de faire coexister toutes les demandes de reconnaissance. Une telle position, en effet, ne prendrait qu'insuffisamment en charge l'idéal d'émancipation de la théorie critique (voire, pour certains critiques, elle redoublerait des jeux de domination par l'assignation des identités). Dans cette partie, la réhabilitation de l'identité (et la nécessité politique d'une défense des identités) part du constat que ce sont des « logiques sociales qui structurent l'identité » (278).

Deux critiques fortes faites aux luttes identitaires méritent cependant une réponse :

- Il faut répondre à l'idée selon laquelle les identités collectives souffriraient d'un déficit normatif intrinsèque.
- Il faut répondre à l'argument selon lequel l'identité serait synonyme d'assujettissement.

À la première critique Renault répond en trois temps :

1) D'abord, en réaffirmant que si l'on valorise le rapport positif à soi (qui

prend la forme de l'identité personnelle), alors il est nécessaire de doter d'une valeur normative intrinsèque la défense des composantes collectives de l'identité.

2) Ensuite, en soulignant que toute défense d'une identité doit accepter le principe qui veut qu'une lutte pour la reconnaissance est légitime dans la mesure où elle ne se mène pas au détriment d'identités différentes : « Les luttes identitaires peuvent alors prétendre à une complète légitimité si les trois conditions suivantes sont remplies : les individus réagissent à un déni de reconnaissance de leur identité prolongé parce que socialement institué; ils luttent contre les vecteurs institutionnalisés de ce déni de reconnaissance; les objectifs visés dans cette lutte et les moyens mis en œuvre à cette fin n'entraînent pas de nouvelles formes de déni de reconnaissance » (292).

3) Enfin, à la critique du manquement à l'idéal d'égalité dont les luttes identitaires seraient responsables (une critique, formulée par J. Rancière par exemple, selon laquelle les logiques identitaires seraient des logiques d'intériorisation de l'inégalité), Renault répond : « Il est bien possible que les identités collectives constituent des formes d'intériorisation de l'inégalité, mais c'est toujours à travers les identités que nous entrons dans le monde social et politique et que l'on peut en venir à revendiquer l'égalité » (293).



À la deuxième critique, celle de l'assujettissement (présente chez M. Foucault, G. Deleuze, mais parfois aussi chez J. Rancière), Renault répond en précisant le sens du concept « identité » dans une théorie de la reconnaissance : « Ce que nous entendons par identité, c'est le rapport conscient que nous entretenons avec le problème de l'unité et de la valeur de notre existence, et non une tentative visant à déterminer ce que nous sommes vraiment » (308). Et plus loin : « Ce qui caractérise une telle identité est en effet qu'elle parvient à éviter ces deux impasses que sont l'unité indifférenciée et la dispersion des identités, ou l'indifférence à leur égard » (313). Cette définition de l'identité soutient ce que Renault nomme une « théorie de la socialisation comme résistance » (322) ou encore une « politique du soi », dans laquelle une identité se construit à mesure que des identités « reçues »[2] sont revendiquées. La dernière partie de l'ouvrage (Partie III, « Souffrance sociale et souffrance psychique ») interroge la fragilisation sociale actuelle des processus de construction valorisante des identités personnelles, au point que la critique sociale est chargée de porter la parole de ceux qui, victimes d'injustices, ne peuvent plus même percevoir la nature de ces injustices. Renault avait en effet précisé dès son introduction que l'injustice « ne produit nécessairement ni sentiment d'injustice ni action revendicative », ajoutant même qu'il était « tout à fait possible que la non-satisfaction d'attentes normatives pourtant fondamentales n'accède pas à la forme d'un sentiment d'injustice, qu'elle induise simplement des formes d'insatisfaction et de souffrance que les individus ne se représentent pas comme des injustices » (35). Ce sont ces frontières de l'expérience de l'injustice qu'explore Renault dans la dernière partie de l'ouvrage.

## LES FRONTIÈRES DE L'INJUSTICE

La souffrance sociale peut prendre plusieurs formes : celle d'une fragilisation du rapport positif à soi (pénibilité), celle d'une constitution d'un rapport négatif à soi (dépréciation), celle enfin de la destruction du rapport à soi : cette dernière forme est la souffrance psychique au sens restreint du terme (celle qui ne se dit plus). Cette définition de la souffrance sociale (et de la souffrance psychique qui en découle en quelque sorte) permet à Renault de poser un diagnostic sur la crise sociale actuelle : « Ce n'est pas tant la crise des valeurs qui laisse un sujet s'épuiser en vain dans une solitude qu'un ensemble de relations à autrui qui ne sont plus assez stables et valorisantes (d'où par exemple le repli panique sur le couple comme relation sociale protectrice, qu'il soit hétérosexuel ou homosexuel) pour permettre une construction identitaire réussie. Le facteur explicatif ne serait plus alors une psychologisation *effective* du social, entendue comme une substitution de l'initiative personnelle à des rapports sociaux absents, mais bien plutôt une socialisation négative des rapports sociaux qui renvoient au moi l'image de sa propre insuffisance et qui lui interdisent donc de se constituer comme idéal » (385). Contrairement à une idée reçue, c'est bel et bien une autre forme d'usage des rapports

sociaux et des institutions qui s'est mise en place plutôt qu'un désengagement des rapports sociaux ou des institutions.

Ce repli social est le signe flagrant que nous peinons à transformer nos institutions afin d'améliorer les rapports sociaux qu'elles engendrent. Renault en appelle alors, à la suite de Claus Offe, à un « bricolage institutionnel », i.e. « un processus graduel et expérimental de transformation réciproque des présuppositions institutionnelles de notre existence et de nos attentes à l'égard des institutions » (393-4).

Par rapport à cet usage des institutions, la fin de l'ouvrage se conclut sur une note modeste en appelant prudemment à une participation plus large des usagers aux décisions institutionnelles les concernant, à une extension des possibilités de recours face à ces décisions, enfin à la multiplication de la présence des associations d'usagers pour contrôler les processus décisionnels et les applications de ces décisions. Renault suggère ainsi de compléter un modèle des dominés par un modèle des démunis, « rendre compte de toutes les injustices invisibles » (401). Trois enjeux se dessinent alors :

1) « Montrer que le descriptif ne peut donner lieu à aucune prescription positive, mais seulement à la prescription négative d'en transformer les structures fondamentales » (405).
2) « Faire apparaître toutes les injustices que les discours de justification recouvrent (lorsqu'elles les recouvrent) afin de les invalider et ainsi faire apparaître les injustices comme injustifiables » (406).
3) « Mettre au jour toutes les injustices exclues du regard lorsque le monde social est décrit comme désirable et susceptible de nous satisfaire, afin de saper les modalités de l'identification au monde et de faire apparaître tout ce qu'il a de tout bonnement insupportable » (407).

Une définition de ce qu'est (ou devrait être) la philosophie politique permet de justifier cette position : cette définition consiste à ne pas voir la philosophie politique comme la recherche d'un consensus (à partir, par exemple, d'une argumentation qui mettrait en scène un critère de justice universaliste), mais comme l'affirmation d'une prise de parti[3]. Ce qui détermine la prise de parti, c'est le repérage, grâce au concept d'expérience de l'injustice, d'un ensemble de sujets (les jeunes de banlieue, les chômeurs longue durée, les RMIstes, les SDF), d'espaces sociaux (l'entreprise, la prison, l'asile, etc.) ou d'enjeux (la souffrance sociale), peu thématisés par les langages de la philosophie politique plus traditionnels (11). L'ouvrage produit au final une théorie de l'émancipation qui n'est plus dirigée contre les identités sociales héritées, mais qui recherche, au contraire, les voies d'une politique de soi qui s'appuierait en partie sur des logiques identitaires et néanmoins sociales. Un tel projet, très stimulant, soulève quelques questions que nous avons soumises à E. Renault.

## QUESTIONS À PROPOS DE L'EXPÉRIENCE DE L'INJUSTICE – ET RÉPONSES D'EMMANUEL RENAULT

Dans ce qui suit, nous voudrions remercier chaleureusement Emmanuel Renault d'avoir accepté de répondre à nos questions.

Nous posons une série de questions : les questions 1 et 2 concernent le thème de la reconnaissance, la question 3 le thème de l'identité, la question 4 celui de la justice.

### *1-Définition et portée de la reconnaissance*

Ce livre est l'un des rares à développer systématiquement une notion unifiée de la reconnaissance dans toutes ses manifestations sociales, tout en prêtant une vive attention au rapport entre la reconnaissance et les institutions politiques ou sociales. Dit autrement, il reprend une critique souvent lancée aux théories politiques libérales, selon laquelle celles-ci seraient déconnectées de leur contexte social, pour la transposer au niveau du thème de la justice sociale qui obsède tant les libéraux contemporains. Sans l'idée de reconnaissance, nous dites-vous, toute application des principes hérités d'une théorie politique demeure largement aveugle. À juste titre, l'ouvrage insiste sur la place qui doit être faite aux revendications d'individus dont la configuration identitaire les écarte de l'espace politi-

que. La reconnaissance semble alors se définir autour de l'idée de statut social : si la revendication libérale selon laquelle chaque individu, peu importe son statut, devrait pouvoir développer ses capacités, est juste, alors ce qu'il faudrait reconnaître, c'est un ensemble de statuts sociaux méconnus (voire invisibilisés), de manière à atteindre une équité entre statuts. Mais plus le livre avance, plus le thème de la reconnaissance prend une couleur différente. Il devient peu à peu centré autour du rapport positif à soi et de l'estime de soi. Cette seconde constellation diffère sur un point majeur. Il ne s'agit plus d'équilibrer les statuts sociaux de manière équitable, mais plutôt de reconnaître *toutes* les identités, du moment que cette reconnaissance ne crée pas un plus grand déni de reconnaissance. Cette interprétation plus large de la reconnaissance, où toute valeur identitaire demande potentiellement à être reconnue, crée un ensemble de problèmes qui rappellent certaines difficultés auxquelles le communautarisme a pu être confronté. En particulier, on peut imaginer que les groupes et les individus qui détiennent un certain pouvoir ne se gêneront pas pour faire reconnaître leurs nombreux privilèges. Bref, une version de la reconnaissance centrée sur l'équilibre entre statuts n'écarte pas nécessairement les questions de pouvoir politique, tandis qu'une version centrée sur l'estime de soi semble vouloir les esquiver. Certes, le thème de l'estime de soi permet d'élargir la notion de reconnaissance et d'inclure dans un même concept les demandes de reconnaissance culturelle, économique, sociale, politique, sexuelle et autres. Mais il faudrait choisir entre les deux interprétations proposées dans l'ouvrage s'il s'agit de produire une notion unifiée de la reconnaissance. Or, la première met surtout en lumière l'équilibre des opportunités, ce qui en restreint la portée; la seconde déploie davantage la notion, mais se heurte à des problèmes que les théories libérales – et peut-être plus encore républicaines – ont le mérite d'aborder de front, notamment les problèmes posés par les relations de pouvoir. Que faire d'un tel dilemme?

Emmanuel Renault (ER) – Les discussions philosophiques sur la reconnaissance se heurtent à la polysémie du terme. La langue française tout particulièrement confère au terme « reconnaissance » des significations dont rien ne permet de présupposer qu'elles soient unifiables dans un même concept théorique. Le français entend par « reconnaissance » des choses aussi différentes que : a) la récognition d'un phénomène et l'identification d'un individu (« je ne vous avais pas reconnu »), b) admettre que quelque chose a eu lieu (« reconnaissance du génocide arménien »), c) admettre qu'une prétention normative est fondée (« je reconnais que vous avez raison »), d) la gratitude (« je vous suis reconnaissant »), e) les signes qu'un individu donne de la valeur qu'il attribue à un autre individu (« chercher la reconnaissance »). Élaborer un concept de la reconnaissance suppose de privilégier certaines de ces acceptions et d'en articuler rigoureusement le contenu qui y est associé. Dans le cadre des théories de la reconnaissance qui s'inspirent de Hegel, c'est la dernière acception qui est centrale, et plus précisément la manière dont Hegel a tenté de montrer que ce type de reconnaissance interindividuelle pose le problème de la reconnaissance mutuelle.

La relation de reconnaissance interindividuelle relie une attente de reconnaissance provenant d'un individu A et un effet de reconnaissance qui peut soit être conforme à l'attente de cet individu (situation de reconnaissance positive), soit ne pas l'être (situation de déni de reconnaissance). L'attente de reconnaissance peut concerner soit l'être de l'individu A (il peut vouloir être reconnu dans son humanité), soit son faire (il peut vouloir être reconnu pour ou par ses actes); mais c'est toujours le rapport positif à soi, c'est-à-dire la valeur de l'identité personnelle qui est en jeu dans l'attente de reconnaissance. Quant à l'effet de reconnaissance, il suppose tout à la fois un acte d'identification (une attribution d'identité à un individu ou une attribution de propriétés à ses actes) et une évaluation par d'autres individus ou par des principes normatifs institutionnalisés; et c'est ici que la question du statut social peut intervenir. On voit donc que les deux concepts de rapport positif à soi et de statut n'ont pas la même fonction dans l'élaboration d'un concept unifié de reconnaissance. S'il existe un besoin de reconnaissance, c'est que le rapport positif à soi étant intersubjectivement constitué, il est intersubjectivement vulnérable et en attente de confirmation intersubjective. Il me semble par ailleurs utile de distinguer avec Honneth différents types de rapports positifs à soi (estime

de soi, respect de soi, confiance en soi). Ils sont soumis à des dénis de reconnaissance de différentes natures, dont certains seulement font intervenir les inégalités de statut. Mais il n'est pas possible d'identifier les inégalités de statut à des dénis de reconnaissance sans présupposer des attentes de reconnaissance dans lesquelles le rapport positif à soi est en jeu.
Je soutiens effectivement que l'expérience de l'injustice ne peut être analysée correctement si l'on se contente de prendre en compte les trois formes du rapport positif à soi décrites par Honneth abstraction faite du contenu de ces formes, à savoir de l'identité personnelle. Dans bien des expériences de l'injustice, c'est l'identité personnelle qui est en jeu, mais lutter contre le déni de reconnaissance ne signifie pas lutter pour faire reconnaître ce qui est l'objet du déni; faire cesser le déni est un objectif qui est souvent suffisant, et c'est parfois le seul censé. Je ne suis pas obligé de vouloir être reconnu comme un « bon noir » si je suis victime d'actes racistes, je ne suis pas obligé de vouloir être reconnu comme un « bon ouvrier » si je suis victime de préjugés classistes. S'il est vrai que de facto toute composante identitaire demande à être reconnue en un sens au moins négatif (ne pas être dévalorisé, stigmatisé ou invisibilisé), et s'il est vrai que cette demande a quelque chose de légitime, cela ne signifie pas que toute identité est l'objet d'une revendication légitime.
La question est certes de savoir si l'on doit entendre la théorie de la reconnaissance comme une théorie globale ou comme une théorie à domaine de pertinence local? Je suis partisan de la seconde option. J'interprète la théorie de la reconnaissance comme une théorie de l'expérience de l'injustice et non comme une théorie des causes de l'injustice. Il faut la considérer comme une théorie des causes de l'injustice, ou comme une théorie sociale globale, pour lui reprocher de ne pas développer une théorie du pouvoir. Elle ne contient pas de théorie du pouvoir, pas plus que de théorie des structures symboliques et économiques du social. Mais de telles théories sont elles-mêmes tout aussi incomplètes puisqu'elles ne permettent pas de décrire l'expérience de l'injustice.



## *2-Reconnaissance et extériorité de la critique sociale*

La question des frontières de la reconnaissance se pose à un autre niveau. Dans votre texte, vous indiquez en effet que la théorie de la reconnaissance permet de fournir un cadre général à toutes les formes d'expériences de l'injustice. Il semble qu'à mesure qu'on progresse dans l'ouvrage, ce sont plutôt les marges mêmes de cette expérience (les cas où elle n'est pas expérience de l'injustice sinon aux yeux du critique social, puisqu'il n'y pas même de sentiment d'injustice de la part de ceux qui la subissent) qui vous intéressent, en particulier les phénomènes d'invisibilisation sociale qui renvoient à la souffrance psychique au sens restreint. Comment le cadre de la reconnaissance peut-il valoir aussi lorsque c'est le critique social qui se penche sur une souffrance sociale qu'il ne ressent pas lui-même et qui n'est donc pas constitutive de son identité, mais de l'identité d'autres agents?

ER – L'argument général qui est au cœur de ce livre est que l'expérience de l'injustice induit des dynamiques pratiques et cognitives de différentes natures au sein d'un continuum défini par la polarité de ces deux directions opposées : la lutte contre la situation injuste et la critique de ses justifications, d'une part, l'adaptation à la situation et à la non-conscience de son injustice, d'autre part. Dès lors, l'idée d'expérience de l'injustice est nécessairement entendue en deux sens différents : au sens de l'injustice vécue et ressentie comme telle, au sens de l'injustice subie et non ressentie comme telle. C'est à ce dernier cas tout particulièrement que les concepts de « souffrance sociale » et de « souffrance psychique » me semblent renvoyer (même si parfois, la souffrance est bien perçue comme injuste).
La théorie de la reconnaissance permet de donner un contenu à cet argument général en explicitant la nature des attentes qui vont donner lieu à ces dynamiques lorsqu'elles sont contrariées. La référence à la reconnaissance permet également d'avancer que la souffrance sociale repose sur des formes de lésion du rapport positif à soi : fragilisation d'un rapport positif à soi qui rend la violence sociale plus difficile à affronter, inversion du rapport positif à soi dans des situations de honte intériorisée, rup-

ture du rapport positif à soi à titre de défense contre les situations d'extrême précarité.

Le critique social est toujours confronté à trois questions face à la souffrance : la première est de savoir s'il y a véritablement souffrance; la seconde si ses causes sont sociales; la troisième s'il est légitime de critiquer la société du point de vue de la souffrance. Je crois que ces trois questions méritent d'être prises au sérieux. Mais aucune d'entre elles ne peut trouver une réponse suffisante dans le seul discours que les individus concernés tiennent sur eux-mêmes : d'une part parce qu'il est difficile d'avouer sa souffrance, d'autre part, parce qu'il est plus naturel de s'autoattribuer la souffrance que de l'attribuer à la société, enfin, parce qu'il n'est pas raisonnable de demander aux victimes de l'exclusion et de la pauvreté de développer des justifications philosophiques relatives à la critique sociale.

Cela ne signifie pas pour autant que le critique social se trouve en position de complète extériorité. Il est frappant que la question du rapport reconnaissance – souffrance psychique ait émergé dans le champ du travail social et de la psychiatrie de la grande précarité indépendamment des discussions philosophiques; il en est de même du rapport reconnaissance – souffrance au travail. Il est tout aussi frappant que la plupart des usages du terme de reconnaissance dans l'espace public politique valent comme tentative de faire reconnaître des problèmes majeurs invisibilisés, qu'il s'agisse de problèmes sociaux ou de problèmes de santé publique.



## *3-Identités et émancipation*

Du côté de l'identité, le texte soulève à nos yeux une question qui concerne la politique du soi (ou d'une émancipation non pas contre les identités mais avec elles). L'une des originalités du texte consiste à réaffirmer le projet émancipateur de la théorie critique. Mais ce projet émancipateur associé à la question de l'identité bute sur une difficulté que le texte ne parvient pas à écarter complètement, même si elle n'est pas ignorée. On peut en effet avoir l'impression que la définition de la vie bonne est une définition conservatrice des genres de vie socialement distribués en particulier dans la mesure où l'on parviendrait à doter ces derniers d'une reconnaissance sociale fondatrice d'un rapport positif à soi. Ainsi, dans le texte, vous notez : « Que les dynamiques sociales de désaffiliation puissent conduire des populations à une dégradation extrême de l'existence suffit à les dénoncer comme injustes et à exiger leur transformation. La théorie de la reconnaissance fournit une définition de la justice adaptée à cette dénonciation » (396). La réponse est-elle dans la préservation d'identités? Le texte ne le dit pas et insiste plutôt sur l'idée que la défense de l'identité peut être un point de départ pour une transformation de cette identité. Comment peut-on alors discriminer les identités qu'il faut préserver de celles qu'il faut transformer (avec la participation active de ceux qui sont concernés)? Que faire des identités qui semblent ne pas pouvoir être préservées (celles du mineur ou des ouvriers du textile, par exemple, dans des contextes où elles ont été anéanties ou déplacées) et comment penser leur transformation autrement que sous la forme tragique d'un abandon pur et simple de l'identité d'origine?

ER – Je prends l'expérience de l'injustice pour fil conducteur pour les deux raisons suivantes : d'une part, il me semble que bon nombre de victimes de l'injustice ne sont pas représentées dans les discussions sur la justice, d'autre part, le concept de justice étant un concept abolitionniste (il n'a d'autre sens que d'exiger la réduction ou la suppression des injustices); c'est dans l'expérience de l'injustice qu'il faut chercher les enjeux que les définitions usuelles (et philosophiques) de la justice tentent de formuler. Je soutiens ensuite que le rapport positif à soi constitue l'enjeu de nos expériences de l'injustice, et que c'est à la lumière des différentes formes de rapport positif à soi qu'il faut transformer nos définitions de la justice. Cet argument prend la forme d'une critique des définitions courantes de la justice, ainsi que des théories de la justice. Et il conduit notamment à avancer que les questions relatives aux identités collectives et à la souffrance sociale appartiennent au domaine de la justice.

Cet argument ne porte que sur la définition et le domaine de la justice, et en aucun cas il ne fournit un critère permettant de déterminer si une revendication appartenant à ce domaine est juste ou pas. Il se contente de la thèse suivante : les revendications relatives aux identités collectives ou à

la souffrance sont bien des revendications de justice. La philosophie politique tend à réduire les questions politiques à des questions critériologiques, pourtant, la détermination du critère présuppose toujours celle du domaine, pourtant, les conflits politiques les plus fondamentaux portent sur le domaine et non le critère : l'appartenance des droits sociaux au domaine de la justice oppose le libéral et le socialiste, celle des droits collectifs le libéral au communautariste. Si les revendications relatives aux identités collectives et à la souffrance ressortissent au domaine de la justice, il n'est plus possible de les écarter comme seulement secondaires et il faut s'interroger sur leur légitimité, dans la délibération et la confrontation des arguments et des projets par exemple.

Que l'affrontement politique autour des questions relatives aux identités et à la vie bonne doive être tranché suivant des visées émancipatrices n'empêche pas que, par ailleurs, les visées émancipatrices n'aient de sens concret que dans des contextes sociaux et culturels déterminés. Il n'y a aucune raison de penser que l'exigence d'universel concret fait disparaître toute tension entre l'universel et le particulier. Il existe d'ailleurs toutes sortes d'exemples de transformation des identités collectives par la dynamique des luttes politiques où elles se trouvent engagées (pour le meilleur et pour le pire, faut-il le préciser?). Mais il est clair que face aux questions relatives à ce qui doit être conservé et abandonné des identités collectives, aucun critère ne peut suffire.



## *4-Les sphères de l'injustice et la construction des identités*

Un troisième aspect important de l'ouvrage, l'expérience de l'injustice et la définition de la justice sociale qui en découle, soulève une question. Cette question concerne la définition de la nature de l'injustice comprise comme déni de reconnaissance. Le projet de réforme d'une théorie de la justice par l'expérience de l'injustice s'appuie sur la définition des trois sphères de la reconnaissance de Hegel retravaillées par Honneth : la sphère de « l'intimité », celle de « la valeur égale des personnes » et celle de « la contribution à la société » (56). L'une des idées fortes de l'ouvrage est qu'il ne doit pas y avoir de distinctions nettes entre les dénis de reconnaissance présents dans la sphère privée et publique, contrairement aux théories traditionnelles de la justice (uniquement publique) ou à l'éthique de la sollicitude (attachée à la sphère privée). Or, l'articulation entre les trois sphères de justice ou d'injustice pourrait être plus fermement établie dans votre ouvrage : y a-t-il préséance d'une sphère sur les autres? Est-ce que certaines injustices sont plus graves que d'autres? Ces sphères sont-elles toujours reliées entre elles et comment?

ER – La théorie de la reconnaissance étant ici mobilisée au profit d'une analyse de l'expérience de l'injustice, il ne m'a pas semblé utile de hiérarchiser les formes de la reconnaissance. Une telle tentative conduirait en effet nécessairement à établir une hiérarchie entre les injustices et par là même, entre les victimes de l'injustice. A mon avis, les revendications qui surgissent de l'expérience de l'injustice doivent être conçues comme des expériences absolues qui doivent faire apparaître leur légitimité, non comme des revendications que le philosophe auraient à installer dans une échelle de valeur.

Par ailleurs, il est vrai que le modèle proposé par Honneth permet d'avancer l'idée que des sphères sociales différentes voient prédominer en elles des enjeux normatifs propres à des formes de reconnaissance distinctes. Étant donné que ces enjeux normatifs sont également ceux de la justice et de l'injustice, ces différentes formes de reconnaissance peuvent être considérées comme définissant des sphères de justice spécifiques. Cependant, il ne faudrait pas croire que ces formes de reconnaissance n'ont d'effectivité qu'à l'intérieur de trois sphères sociales distinctes (celle de l'intimité, celle de l'espace public juridique et politique, et celle de l'économie). Il est clair en effet que dans la famille, par exemple, les enjeux ne concernent pas seulement la confiance en soi, mais également le respect de soi et l'estime de soi. L'intérêt de la théorie de la reconnaissance est sans doute d'identifier des enjeux de reconnaissance prédominant au sein d'institutions différentes, sans pour autant perdre de vue leur interaction avec d'autres enjeux de reconnaissance. Au vu d'une telle imbrication des formes de reconnaissance au sein des différentes institutions, le projet même d'une hiérarchisation des formes de reconnaissance semble difficile, sinon impossible.

## NOTES

[1] M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (The Tanner Lectures on Human Values), Harvard University Press, 2005.

[2] Il s'agit de faire de l'identité personnelle «  un élément critique immanent à la socialisation  » (p. 394).

[3] En avant-propos, Renault présente cette définition de la philosophie politique comme philosophie critique.